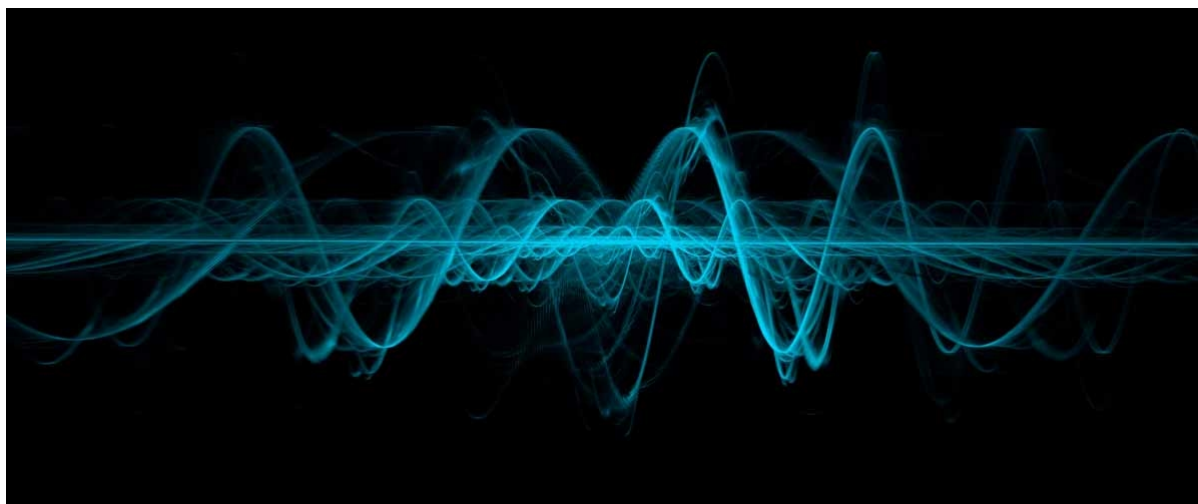


Aceleração e Ressonância: Entrevista com Hartmut Rosa



Fonte: <https://norwichsciencefestival.co.uk/events/fundamentals-of-resonance/>

Por Bjørn Schiermer

Tradução: Alberto Luis Cordeiro de Farias

Introdução

Até agora, o trabalho de Hartmut Rosa tem sido popular entre os sociólogos escandinavos que trabalham nos moldes de Axel Honneth, o orientador [*Doktorvater*] de Rosa. No entanto, não só o respeitável trabalho de Rosa tem sido, já há algum tempo, leitura obrigatória no campo das patologias sociais, como também está ganhando aclamação crescente na comunidade sociológica mais ampla. Seu trabalho sobre uma sociologia abrangente da aceleração e sobre a moderna cultura temporal o estabeleceu como uma figura contemporânea de peso na tradição crítica. O ambicioso novo livro de Rosa, as 800 páginas de *Resonanz* (2016), sem dúvida, garantirá ainda mais essa posição. Ele visa nada menos do que fornecer à teoria crítica uma base teórica totalmente nova; uma fundação centrada nos conceitos de “ressonância” e “relação mundial”. A entrevista avança do trabalho anterior sobre patologias e aceleração, para o recente livro sobre ressonância. Ela aborda os conceitos centrais do novo trabalho, suas relações com a tradição crítica e a paisagem teórica contemporânea mais ampla.

HR: Hartmut Rosa

BS: Bjørn Schiermer

BS: No contexto escandinavo - provavelmente é o mesmo da Alemanha - você ainda é, antes de tudo, conhecido pelo grande público pelo seu trabalho sobre a aceleração. Eu sei que, especialmente nos países nórdicos, o campo de pesquisa das chamadas patologias sociais, antes inspiradas por Axel Honneth, está agora cada vez mais inspirado pelo seu trabalho. Então vamos começar nesta área.

Axel Honneth foi seu *Doktorvater* - supervisor de PhD - e, em alguns aspectos, seu trabalho inicial está próximo ao de Honneth, ou pelo menos se situa dentro dessa linhagem crítica. O conceito de patologia é importante para vocês dois. Então, como você está inspirado por Honneth e como você vai além dele? Você poderia nos dizer algo sobre como sua visão da sociedade contemporânea difere da de Honneth, como seu uso do conceito de patologia difere do dele, e talvez também algumas palavras sobre qual o papel que o conceito de aceleração desempenha aqui?

HR: Bem, obviamente, Honneth é uma forte influência sobre mim e uma fonte de inspiração para mim, em muitos aspectos. Na verdade, cheguei a Honneth como jovem estudante de doutorado porque queria escrever minha dissertação sobre o trabalho do filósofo canadense Charles Taylor, e Honneth foi quem introduziu Taylor em um contexto alemão. Então, foi através de Honneth que eu me tornei socializado na tradição da teoria crítica em primeiro lugar.

A teoria do reconhecimento social de Honneth me impressionou muito - minha recente tentativa de introduzir uma teoria da ressonância de certa forma é uma reação à teoria do reconhecimento. Talvez eu possa expandir isso mais tarde, mas a ressonância, em certo sentido, é uma modificação e extensão do conceito de reconhecimento. Portanto, você tem razão em sugerir que minha concepção e meu interesse por patologias sociais devem muito a Honneth. Além disso, e aqui também concordo com Honneth, estou em busca da teoria social “holística” e de uma filosofia moral “monista”. Para mim, como para ele, a sociedade não é apenas a soma de milhões de processos e instituições independentes, mas uma totalidade no sentido de uma formação social, cujas partes estão intrinsecamente ligadas umas às outras, e ambos estamos à procura de um princípio ou ideia normativa que possa ser usada para abordar a questão da boa vida dentro deste “todo”. Certamente, o que liga Taylor, Honneth e eu é uma certa herança hegeliana.

No entanto, existem também algumas diferenças significativas. Ao contrário de Honneth, sou muito mais cético quanto à formação social da modernidade como tal. Para mim, existem patologias incorporadas no tecido social da própria sociedade moderna, enquanto para Honneth, a modernidade pode e deve ser salva de patologias. Aqui, penso, estou muito mais próximo da antiga tradição da teoria crítica, de autores como Adorno ou Marcuse. Na minha abordagem, a análise do tempo e das estruturas temporais é precisamente a maneira de chegar ao âmago dessas patologias: se é verdade que as estruturas sociais, institucionais e materiais mudam a um ritmo que se tornou muito rápido para uma análise minuciosa, para compreensão e planejamento precisamos analisar a própria natureza dessa aceleração. Então descobrimos que as patologias da dessincronização, mas também da alienação, são intrínsecas ao próprio tecido da sociedade moderna. Finalmente, há também algumas diferenças políticas entre mim e Honneth. Eu sou muito mais cético sobre as consequências sociais e éticas da competição do que ele, por exemplo.

BS: Você menciona o filósofo canadense Charles Taylor. Talvez devêssemos apenas tocar um pouco na sua relação com ele. Você escreveu seu *Doktorarbeit* - seu *PhD* - sobre Taylor, e publicou mais tarde, eu acho, uma monografia sobre sua filosofia (Rosa, 1998). Ele também aparece com bastante frequência em seu livro recente. Então Taylor continua, esta é a minha impressão, importante para você. No entanto, ele é, na opinião de muitos, não um filósofo “crítico” - mas sim um chamado “comunitário”. Como o trabalho de Taylor pode ser integrado a um marco sociológico crítico? Como ele está integrado ao seu trabalho?

HR: Bem, para deixar um ponto muito claro desde o início: eu nunca quis ser um “verdadeiro” partidário de uma disciplina ou ao que se pode chamar de “escola de pensamento” ou algo assim. Na verdade, nunca me preocupo se um tópico sobre o qual estou interessado - como aceleração social, ressonância ou alienação - é sociológico, psicológico, político ou filosófico. Eu acho que a força da teoria crítica reside justamente no fato de que ela tenta superar limites disciplinares desse tipo em suas análises. O mesmo se aplica à minha relação com as escolas de pensamento: não me importo se um conceito, uma ideia ou uma questão de pesquisa deriva da teoria crítica, de tradições pós-estruturalistas, de pensadores comunitários ou de autores pós-coloniais.

No entanto, responderei à sua pergunta dizendo que Taylor, na verdade, sempre esteve perto de Frankfurt. Como podemos ver em seus debates com Habermas e outros, ele foi fortemente influenciado por Hegel e Marx - afinal, ele começou como um revolucionário comunista - e se inspirou em Honneth para sua própria concepção de uma política de reconhecimento (e multiculturalismo)), assim como Honneth pegou idéias sobre Hegel e sobre a liberdade positiva de Taylor. Além disso, como Habermas ou Honneth - ou como Foucault, por exemplo - Taylor procura combinar análise social e filosofia política com um interesse na formação do sujeito. Sua força, para mim, está em sua insistência de que precisamos entender a concepção do bem inerente a uma formação social, suas - às vezes contraditórias - “avaliações fortes” ou mapas morais, para entender as forças motivadoras e os fundamentos culturais dessa formação social. É essa dimensão culturalista que está faltando em grande parte da teoria crítica em um sentido mais estrito, particularmente em versões mais recentes dela. Além disso, é claro, a abordagem fenomenológica de Taylor para a vida social, derivada principalmente do Merleau-Ponty, inspirou-me muito.

BS: Obrigado. Na Alemanha, você publicou recentemente um livro de 800 páginas intitulado *Resonanz* - presumo que o título em inglês seja *Resonance* (ressonância) - no qual você desenvolve uma impressionante estrutura teórica em torno dos conceitos de “ressonância” e “relação ao mundo” [*Weltbeziehung*]. Mas você também dá ao conceito de alienação um renascimento. Talvez devêssemos começar com os conceitos positivos. Você poderia falar um pouco sobre o conceito de ressonância e o conceito de relação mundial e a conexão entre eles?

HR: Ah, não é tão fácil falar “um pouco” sobre algo que você acabou de escrever 800 páginas! Uma maneira de chegar é através da concepção de reconhecimento que acabamos de discutir. Como Honneth ou Taylor, estou muito interessado em entender o que realmente motiva as pessoas e o que configura uma boa vida para elas. Vindo do meu trabalho sobre a aceleração social, cheguei a uma nova definição de modernidade: assim, na minha opinião, a sociedade é moderna se seu modo de estabilização é dinâmico, isto é, se precisa de crescimento progressivo, aceleração e inovação apenas para reproduzir a estrutura social e manter seu *status quo*. Vemos isso com mais facilidade em relação à necessidade de crescimento econômico - que inevitavelmente está ligado à aceleração e à inovação. Agora, em um nível individual, de onde vem a energia motivacional para manter os motores de crescimento,

aceleração e inovação? Com certeza, em grande medida, somos movidos pelo medo: temos medo de perder a competição social, de sermos excluídos. Mas também deve haver alguma força positiva, algum poder atrativo. Adam Smith supunha que esse poder era o desejo de reconhecimento social, e Honneth transformou isso em uma teoria completa: somos motivados pelo desejo de sermos amados, respeitados e estimados.

De minha parte, descobri que isso é, em grande medida, verdade, mas não é suficiente para explicar o que é a modernidade. A modernidade, no meu entender, é impulsionada pelo que chamo de *Triple A Approach* ao mundo: acreditamos implicitamente que a boa vida consiste em tornar o mundo mais disponível, atingível e acessível. Tomemos, por exemplo, a atração da tecnologia: com a ajuda de uma bicicleta - isso eu aprendi quando criança - aumentei o horizonte do meu mundo até o fim da aldeia, da cidade e além. Quando completamos 18 anos e compramos um carro, o horizonte de disponibilidade e acessibilidade aumenta novamente: podemos ir às discotecas e cinemas da cidade grande a uns cem quilômetros de onde moramos, e assim por diante. O avião então traz outros continentes ao nosso alcance. O mesmo vale para o *smartphone*: com essa ferramenta, tenho todos os meus amigos e todas as informações de que preciso de todas as partes do mundo no bolso. Ou considere a atração do dinheiro: o dinheiro é a varinha mágica com a qual fazemos o mundo disponível, acessível e atingível. De fato, a nossa riqueza indica o escopo ou o alcance do nosso horizonte de disponível, acessível e atingível.

No entanto, o problema é que esse mesmo processo de ampliação do nosso alcance ou escopo, o processo de aceleração e crescimento incessante, começou a mostrar o seu lado ruim. Assim, no nível coletivo, parece que destruímos o mundo que queremos disponibilizar: a destruição de nosso ambiente natural é o oposto do que sonhamos e, por sua vez, a natureza se torna uma ameaça para nós. No nível individual, existe o perigo de o mundo ficar mudo, surdo e silencioso para nós sujeitos. Quando olhamos para a história cultural, sempre foi o grande medo da modernidade que o mundo em que vivemos morra de alguma forma para nós; que comece a parecer desencantado, frio, indiferente, talvez hostil, como Albert Camus percebe; que estejamos profundamente alienados dele. Nós aumentamos nosso domínio e nos mantemos sobre a natureza, a vida e o mundo, mas esses reinos então mudam seu caráter nesse mesmo processo. O eu e o mundo se tornam pálidos, frios e indiferentes. Este, é claro, é o estado de “burnout”. Então minha pergunta foi: qual é

o oposto de “burnout”? Qual é uma forma alternativa de se relacionar com o mundo, de estar no mundo?

E minha resposta é o conceito de ressonância. A alternativa ao modo de estabilização dinâmica é um modo de ressonância. Ressonância é uma maneira de encontrar o mundo, isto é, pessoas, coisas, matéria, história, natureza e vida como tais. É caracterizado por quatro qualidades cruciais. Em primeiro lugar, carinho: sentimos-nos verdadeiramente tocados ou movidos por alguém ou por algo que encontramos. O afeto tem um elemento emocional, mas também cognitivo e, certamente, corporal. Em segundo lugar, emoção: sentimos que respondemos a esse “chamado”, reagimos a ele com corpo e mente, estendemos a mão e tocamos o outro lado também - em uma palavra, experimentamos a autoeficácia nesse encontro. Terceiro, neste processo de ser tocado e afetado por algo e de reagir e responder a ele, somos transformados - ou nos transformamos no sentido de uma co-produção. Sempre que alguém tem uma experiência de ressonância - com uma pessoa, um livro, uma ideia, uma melodia, uma paisagem, etc. - ele aparece como uma pessoa diferente. E o outro lado também é transformado. No entanto, e este é o quarto elemento, a ressonância é sempre caracterizada por um elemento de indefinição. Não importa o quanto tentemos, nunca podemos ter certeza ou garantir que entraremos em um modo de ressonância com alguém ou alguma coisa: você pode comprar os ingressos mais caros para sua música favorita, e ainda assim você pode se sentir intocado pela performance. Além disso, esta indefinição também significa que é impossível prever ou controlar qual será o resultado de uma experiência de ressonância, qual será o resultado do processo de transformação.

Em qualquer caso, minha reivindicação é que tais processos de ressonância são essenciais para o que somos como seres humanos, e que é essencial que os sociólogos os levem em conta a fim de entender o comportamento humano. Quando você lê um livro, ou escuta ou toca uma música, ou ajuda um amigo, ou caminha na floresta, por exemplo, você não é apenas, e nem mesmo predominantemente, após o reconhecimento - você está tentando entrar em contato com o mundo no sentido de ressonância.

BS: Vamos ficar com o conceito de ressonância por um tempo. Estou errado em discernir duas camadas ou níveis diferentes de ressonância em seu livro? O primeiro nível é um pouco ontológico. Aqui encontramos inspiração de uma abundância de

fontes diferentes - da pesquisa de neurônios-espelho, através da descrição de Peter Sloterdijk da relação simbiótica entre mãe e bebê, até Merleau-Ponty e a fenomenologia do corpo. Neste nível, a ressonância é sinônimo de um emaranhamento básico no mundo. Estamos, num certo sentido, mais próximos dos outros, dos outros corpos e dos objectos que nos rodeiam do que de nós próprios como sujeitos idênticos e demarcados.

O outro nível é o normativo. É um elemento necessário de uma definição da boa vida, de que sou capaz de entrar em relações mundiais que não são instrumentais, mas que permitem ao mundo - ou à pessoa, ao objeto ou à atividade em que estou engajado - mover-me , para me fazer vibrar em seus próprios termos, por assim dizer. Você poderia dizer algo sobre a relação entre esses dois níveis, se estou certo em fazer essa distinção?

HR: Sua observação está absolutamente correta. E esse aspecto dual da ressonância, a propósito, é outra coisa que me liga a Honneth. Então, assim como ele afirma que nós ontologicamente precisamos de reconhecimento para nos tornarmos sujeitos, eu reivindico que a ressonância é o próprio processo através do qual somos formados como sujeitos e através dos quais o mundo que encontramos e experimentamos é constituído. E assim como ele afirma que buscamos reconhecimento e precisamos de reconhecimento para experimentar nossa vida como uma boa vida, acredito que buscamos e precisamos de ressonância, conexões e experiências de ressonância para ter uma vida boa. Eu distingo três dimensões. A primeira dessas três dimensões - chamo-lhes eixos em meu livro - é o eixo horizontal de ressonância que nos conecta a outras pessoas no modo de amor e amizade, mas também na forma de política democrática. O segundo é o eixo diagonal (ou material) de ressonância que nos conecta a coisas materiais, objetos ou artefatos no modo de trabalho, esporte, educação ou consumo. Finalmente, o terceiro eixo vertical da ressonância nos dá uma sensação de como estamos conectados ao mundo, à natureza ou à vida, ou a alguma realidade suprema como um todo. Na modernidade, eixos verticais de ressonância são estabelecidos através das práticas e concepções de religião, natureza, arte ou história.

Através desses diferentes eixos, quero estabelecer firmemente a ressonância como o padrão normativo para a qualidade de vida. Acredito que tal concepção possa funcionar, porque em um nível, como você sugere, todos os seres humanos são “seres ressonantes”; não precisamos aprender a ressoar, embora possamos desaprendê-lo

ou perder nossa capacidade de entrar em relações de ressonância. Mas, em outro nível “superior”, os eixos concretos de ressonância, no sentido que acabei de descrever, sempre se formam em contextos sociais e históricos e, portanto, se vamos ou não ter acesso aos eixos vibrantes de ressonância, e se nos aproximamos ou não do mundo de modo ressonante (ou *habitus*) ou de um modo instrumental “silencioso”, depende dos contextos sociais em que operamos. Uma sociedade capitalista que nos força a um modo de competição, otimização e velocidade, por exemplo, e que cria pressão de tempo e estresse permanentes, impõe um modo não-ressonante, instrumental e reificado de se aproximar do mundo.

BS: Isso nos leva ao conceito de alienação. Ressonância, então, nesse sentido normativo - como algo que ansiamos e queremos obter, uma vez que todos nós tivemos experiências fundamentais com ressonância em nossas vidas - pressupõe, você escreve, alienação. Como isso deve ser entendido?

HR: A relação entre ressonância e alienação, na verdade, é muito complexa. No começo, eu apenas peguei os dois conceitos para serem opostos. Tentei estabelecer a ressonância como a outra da alienação, ou, diferentemente, vi a alienação como uma perda de ressonância. Mas, então, percebi que isso é demasiado fácil: apenas algo que é e permanece totalmente diferente pode realmente nos falar na sua própria voz. A ressonância não é consonância, ela requer a presença ativa de algo que está além do meu alcance, evasivo e, nesse sentido, permanece estranho. A tentativa de transformar o mundo em uma esfera de ressonância abrangente não levaria apenas à política totalitária, mas destruiria a possibilidade de ouvir a voz do outro - e, portanto, ao final, de discernir a própria voz. A fase biográfica da puberdade e adolescência ilustra muito bem a relação dialética entre alienação e ressonância: na puberdade, o jovem torna-se alienado de quase tudo o que uma vez ressoou com ele - seus pais, irmãos, professores, até mesmo o próprio corpo. Mas, este processo de alienação é absolutamente inevitável para o jovem no desenvolvimento de sua própria voz individual e descobrir quais são os seus “verdadeiros” eixos de ressonância. Se a puberdade é uma fase de alienação, ela está em uma relação verdadeiramente dialética com a ressonância.

BS: Esse renascimento do conceito de alienação em seu trabalho é interessante por si só, eu acho. O conceito teve um lugar de destaque na teoria crítica inicial e em Marx,

mas tornou-se impopular, principalmente devido a suas implicações essencialistas. Por que reviver isso?

HR: Desde que escrevi meu livro sobre Charles Taylor e, certamente, depois de meus estudos sobre aceleração social, estou firmemente convencido de que as concepções de justiça, sem falar da justiça distributiva, são insuficientes como conceitos normativos para o esforço da teoria crítica.

Pelo contrário, com Marx, estou convencido de que a sociedade capitalista moderna é assombrada por duas terríveis falhas. Uma, é que a distribuição dos meios, produtos e lucros da produção é totalmente injusta - isto é, que a exploração é um problema essencial. A outra é que, mesmo para as classes “vencedoras” e lucrativas, a vida que se segue não é uma vida boa: baseia-se num modo errado de existência, num modo errado de estar no mundo, num modo errado de se relacionar com o mundo. Escritores como Benjamin, Adorno ou Marcuse, e também Erich Fromm, diagnosticaram isso muito nitidamente. Você pode chamar isso de “crítica de artistas” da sociedade capitalista [*Künstlerkritik*], mas acho esse termo bastante enganoso, pois a alienação, como eu a chamo, não é um problema de luxo, que podemos abordar quando tivermos acabado com toda injustiça econômica. Muito pelo contrário: o modo errado de ser é responsável pela possibilidade de exploração e injustiça. Portanto, a meu ver, precisamos primeiro superar a alienação para, em segundo lugar, remediar as absurdas falhas de distribuição em nosso mundo também.

Na teoria crítica mais antiga, este era um pensamento bastante comum. Mas, então, o conceito de alienação foi gradualmente descartado ou esquecido, precisamente porque não podíamos dizer como seria um modo de vida não-alienado: não tínhamos uma concepção viável do outro - a ressonância - da alienação, dado que as concepções essencialistas ou paternalistas não são viáveis. Nos meus livros anteriores pensava que a autenticidade em conjunto com a autonomia poderia talvez ser a outra da alienação, mas agora penso que a ressonância é um conceito muito melhor: uma vez que a ressonância envolve necessariamente a diferença e a transformação, ela preenche a lacuna entre identidade e diferença e não tem implicações reificantes.

BS: Ok. Permita-me uma última pergunta sobre o conceito de ressonância. Com certeza, o conceito ressoa com inspirações da teoria crítica anterior, mas você

também está, parece-me a partir de algumas de nossas discussões no Max Weber Kolleg, tornando-se cada vez mais interessado em desenvolvimentos recentes na sociologia e na sociologia da ciência: quero dizer, essa idéia de renunciar ao controle e ao domínio, de entrar em relações que não são definidas pelo “eu”, apenas pelo sujeito, mas que também, pelo menos até certo ponto, deixam o objeto “agir sobre mim”, por assim dizer, em seus próprios termos. Vejo aqui uma ligação com a ideia de *mimesis* de Adorno, mas também sinto a presença de impulsos vindos de Bruno Latour e a sua ideia de ação como sendo sempre, até certo ponto, “ultrapassada”; que somos sempre surpreendidos pelas nossas acções, que devemos tratar os artefactos e objectos com que estamos enredados em termos de “mediadores” em vez de “intermediários”. Poderia dizer algo sobre estas inspirações?

HR: Você tem toda a razão em ambos os aspectos. Seguindo as linhas de Adorno e Latour, percebemos que a “autonomia” não pode ser o conceito mestre, ou o oposto da alienação. Pois experiências de ressonância - ou de “experiência verdadeira” no sentido de Adorno - sempre envolvem um momento de ser dominado, de perder o controle, de ser inesperada e imprevisivelmente tocado e transformado por outro. Ressonância significa tornar-se vulnerável e perder o controle. Portanto, ressonância não é autodeterminação; não é *autos*, pois o *self* é transformado no processo, e não é *nomos*, pois não implica que se deva “seguir regras ou princípios” que se tenha - autonomamente - decidido sobre si mesmo. A ressonância é algo que acontece no interespaço, entre “atores” no sentido de Bruno Latour; também podemos chamá-la de “intra-ação” no sentido de Karen Barad.

No entanto, por outro lado, se ao invés disso entendemos a autonomia como emancipação, eu claramente quero preservá-la como um elemento importante na concepção de ressonância. Significa então que os sujeitos precisam ser capazes de discernir e desenvolver suas próprias vozes. Se, por exemplo, as mulheres não têm permissão para votar ou trabalhar, ou se gays ou lésbicas não podem desenvolver sua sexualidade, então este é um alvo claro para qualquer crítica social das condições de ressonância.

BS: Antes de terminar, vamos retornar brevemente ao contexto escandinavo. Eu acho que muitos leitores nórdicos familiarizados com o seu trabalho anterior gostariam de ouvir um pouco mais sobre a relação entre este novo livro gigantesco e o seu trabalho anterior sobre tempo e aceleração. Então, até que ponto o novo

enfoque na ressonância significa uma ruptura, um novo interesse ou, pelo menos, uma reorientação um pouco teórica do seu trabalho, um afastamento do diagnóstico do tempo - também significava num sentido muito literal - do trabalho anterior? Tenho a sensação de que você gostaria de enfatizar a continuidade?

HR: Ah, sim, eu quase diria que a ressonância se desenvolveu “organicamente” a partir dos meus estudos sobre aceleração. Veja você que, após a aceleração, o público e a imprensa em todos os lugares afirmavam constantemente que Rosa era um “defensor da lentidão”. Eu fui vendido como o guru e o papa e o profeta da desaceleração. Mas se você procurar, verá que o conceito de desaceleração aparece apenas de uma maneira muito superficial no meu trabalho. Isso é por duas ou, na verdade, três razões. Primeiro, desacelerar as coisas certamente não seria suficiente. Além disso, apenas retardar as coisas e deixar todo o resto como é, é praticamente impossível - é o sonho dos políticos: vamos sustentar crescimento, competição e mais inovação, mas vamos introduzir uma “política do tempo” que dê às pessoas mais tempo em suas tarefas diárias. Isto é impossível. O modo institucional dominante de reprodução social exige que tenhamos que correr cada vez mais rápido a cada ano apenas para permanecer no lugar. Mas, segundo, mesmo que fosse possível, a meu ver, a lentidão não pode ser um fim em si mesma. Nada é ganho se o carro de bombeiros simplesmente diminuir a velocidade. Uma conexão de internet lenta é apenas um incômodo, e uma montanha-russa lenta não é nada empolgante. Assim, quando as pessoas sonham com a desaceleração, o que elas de fato significam é um modo diferente de estar no mundo e se relacionar com o mundo. O que elas realmente querem é a chance de entrar em ressonância com pessoas, coisas e lugares. Eles não querem desaceleração. A velocidade é “ruim” apenas quando leva à alienação, isto é, à perda de nossa capacidade de realmente “apropriar-se” o mundo. De alguma forma, arranha em meus ouvidos quando digo a palavra “apropriação”. Eu usaria a palavra alemã *Anverwandeln* [metamorfosear] - ao invés de *aneignen* [apropriar] - se eu pudesse. Então, *Anverwandeln* implica autotransformação enquanto *aneignen* é meramente instrumental. Enfim, em terceiro lugar, percebi que precisamos ir além da simples dicotomia da velocidade má *versus* a boa lentidão. Reformulei o problema como alienação causada pelo modo de estabilização dinâmica e comecei a argumentar que o que estamos atrás, positivamente, ao criticar a aceleração não é a lentidão, mas a ressonância. Tudo o que eu precisava a partir de então era uma teoria da ressonância - uma teoria que eu agora, espero, ter entregue.

BS: É preciso dizer isso. Eu tenho uma última pergunta se ainda tivermos tempo. Em que direção você vê a sociologia crítica ou a teoria crítica no futuro?

HR: Eu realmente acho que a teoria social crítica atualmente está em uma posição muito ambivalente. Por um lado, há claramente uma forte necessidade social de uma análise e crítica aprofundadas da sociedade moderna: para uma abordagem que seja capaz de integrar perspectivas políticas, psicológicas, filosóficas e sociológicas em uma poderosa crítica do que deu errado em nosso mundo. Você pode constatá-lo na agitação e no desejo entre os estudantes de nossas universidades, nas ruas ou até no ensino médio: seu interesse por Marx e Adorno e afins está claramente aumentando; eles estão procurando por inspiração.

Mas nossas versões profissionais e acadêmicas da teoria crítica têm duas falhas, acredito. Uma é que, com demasiada frequência, os autores não abordam as experiências cotidianas dos atores sociais. Muito da discussão é puramente metateórica. Você encontra livro após livro após livro sobre as condições da “possibilidade de crítica”, dos méritos e armadilhas do “imane” *versus* “transcendente”, ou da crítica “local” *versus* “universal”, etc. Esses debates nunca chegam a um final convincente. Eles se tornaram cada vez mais estereis e, no final, irrelevantes. E não fica muito melhor se os debates voltarem a discussões muito abstratas sobre, digamos, a autovalidação do capital. O que precisamos, acredito, são abordagens que desenvolvam a teoria de acordo com o que realmente acontece em nossas vidas sociais e em nossas sociedades aqui e agora; e que abordem nossas experiências reais.

O outro problema é que muitos adeptos da teoria crítica acreditam que a crítica deve ser puramente negativa: que é mais valioso rejeitar totalmente a realidade dada. Mais uma vez, acho que isso está errado. É muito fácil ser crítico, cínico e desesperado sobre o estado atual dos assuntos sociais. Uma teoria crítica vital precisa fazer mais que isso. De Marx a Benjamin, passando por Adorno e Horkheimer e de Fromm a Marcuse, os teóricos críticos estão convencidos de que um modo diferente de existência, outro modo de estar no mundo, é uma possibilidade social. Seu maior medo era que pudéssemos perder esse senso da verdadeira possibilidade de uma forma diferente de vida e um mundo melhor; que pudéssemos nos tornar homens e mulheres “unidimensionais”. Mas, para manter vivo esse sentido de mudança verdadeira e fundamental, devemos pelo menos tentar explicar como poderia ser

esse mundo melhor. Mesmo sendo extremamente céticos, encontramos algumas sugestões nos trabalhos dos protagonistas da teoria crítica inicial mencionados: o conceito de aura de Benjamin, a concepção de *mimesis* de Adorno, a concepção de *eros* de Marcuse ou a idéia de amor de Fromm servem precisamente à função de um espaço reservado para este diferente modo de ser. Eu escrevi *Resonance* como uma tentativa de explicar como um modo de vida aurático, mimético e erótico poderia se parecer.

Referências:

Rosa, H. (1998) *Identität und Kulturelle Praxis: Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt am Main and New York: Campus Verlag.

Rosa, H. (2016) *Resonanz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Notas Biográficas

Hartmut Rosa é professor de sociologia na *Friedrich-Schiller Universität* em Jena e professor afiliado na *New School for Social Research* em Nova York. Além disso, é diretor do *Max Weber Centre for Advanced Cultural and Social Studies* da Universidade de Erfurt. Seus livros foram traduzidos para várias línguas. Recentemente, Rosa publicou, pela alemã *Suhrkamp Verlag*, o que sem dúvida contará como um dos seus principais livros, *Resonanz*. O livro está em processo de tradução para o inglês (Polity) e o francês (La Découverte).

Bjørn Schiermer é membro do *Max Weber Centre for Advanced Cultural and Social Studies* da Erfurt University. trabalha nos campos da teoria sociológica e da sociologia da cultura.