

La resonancia como parámetro de la “vida buena” y su vínculo con los discursos latinoamericanos sobre el Buen Vivir

Alexis Gros

En sus escritos más recientes, el sociólogo alemán Hartmut Rosa (2016; 2018; 2019; 2020; 2021; 2022) desarrolla una novedosa versión de la teoría crítica en la tradición de la Escuela de Frankfurt. Esta teoría proporciona una evaluación crítica de las formaciones societales tardomodernas a la luz de la idea de “resonancia”, entendida como el criterio normativo de la “vida buena”. En términos generales, la resonancia es definida por Rosa como un modo de “relación con el mundo” pasible de ser descrito fenomenológicamente. Se trata, más precisamente, de una manera particular de existencia en la cual el mundo aparece para el sujeto –total o parcialmente– como un “tú responsivo” (Rosa 2012, 12). La contracara de la resonancia sería la “alienación”, una modalidad malograda o patológica de vínculo con el mundo en la que este se contrapone al sujeto como algo “mudo, frío e indiferente –o incluso hostil–” (Rosa 2012, 8).

El objetivo de este texto es brindar una visión de conjunto de la concepción de la resonancia como parámetro normativo de la “vida buena”. Para ello procederé en tres pasos. En primer lugar (1), daré cuenta de la centralidad que adquiere la pregunta ética por la “vida buena” en la teoría crítica contemporánea. En segundo término (2), reconstruiré sistemáticamente los lineamientos generales del concepto de resonancia en la obra de Rosa. Finalmente (3), haciéndole honor al objetivo del presente libro, emprenderé una breve reflexión acerca de los puntos de contacto entre la Teoría de la Resonancia y los discursos latinoamericanos sobre el Buen Vivir.

La teoría crítica contemporánea y la pregunta ética por la “vida buena”

Diferenciar entre “moral” y “ética” no es una tarea sencilla. En el habla cotidiana, ambos términos suelen usarse intercambiabilmente; y no parece haber consenso a la hora de definirlos teóricamente (Grannan 2023). Desde fines del siglo XX, sin embargo, un modo específico de distinguir estas

nociones ha tomado relevancia en el campo académico en general y en la teoría crítica frankfurtiana en particular. Me refiero al empleado sistemáticamente en el influyente debate entre liberalismo y comunitarismo (ver, por ejemplo, Sandel 1993, 19-24; Rawls 1993, 59).

Según este modo de ver las cosas, la moral y la ética constituyen dos maneras diferentes de evaluar normativamente asuntos sociopolíticos que se remontan a dos tradiciones intelectuales muy distintas: la kantiana y la aristotélico-hegeliana, respectivamente (Habermas 1992, 36, 38). La tradición moral kantiana es defendida a rajatabla por liberales como John Rawls (2005) y Ronald Dworkin (1986), mientras que comunitaristas como Michael Sandel (1993), Charles Taylor (1993) o Alasdair MacIntyre (1993) se inclinan por la tradición ética inspirada en Aristóteles y Hegel.

La teoría crítica contemporánea, esto es, aquella que va de Jürgen Habermas a la actualidad, se aleja decididamente tanto del liberalismo como del comunitarismo. Sin embargo, retoma el modo de distinguir entre moral y ética que subyace a este debate. Siguiendo a Habermas (1992, 54), Rainer Forst (2011) desarrolla una concepción estrictamente moral de la crítica social. En cambio, más cercanos a la posición de Axel Honneth (2000), Rahel Jaeggi (2014) y Hartmut Rosa (2016) defienden un abordaje netamente ético.

En términos generales, la tradición deontológica kantiana parte de dos premisas que son centrales en el liberalismo político. En primer lugar, la “dignidad” [*Würde*] del ser humano individual debe ser siempre respetada más allá del rango o posición social particular que este ocupe (Forst 2011, 135; Debes 2023). En segundo término, la cuestión acerca de cómo llevar una vida “buena” o feliz es un asunto puramente subjetivo que no puede dirimirse objetivamente por medios racionales (Sandel 1993, 19). De estas dos premisas se sigue que la filosofía moral solo es capaz de lidiar teóricamente con un problema: ¿cómo resolver “imparcialmente” conflictos de interés entre personas con igual dignidad pero diferentes concepciones de la “vida buena”? (Habermas 1992, 109, 113). Más precisamente, la tradición moral se limita a evaluar racionalmente la “justicia” [*Gerechtigkeit*] de un orden sociopolítico, entendiendo esta generalmente –aunque no siempre (Forst 2011, 29-53)– en términos distributivos (Rawls 2005, 4-5; Rosa 2016, 38).

Los teóricos en esta tradición creen que el “punto de vista moral imparcial” (MacIntyre 1993, 87) que necesita adoptarse para evaluar el carácter (in)justo de un orden solo puede ser alcanzado mediante el uso de la razón

universal (Habermas 1992, 37). En términos más precisos, las evaluaciones morales suelen realizarse a la luz de estándares normativos universalistas y formalistas que son construidos por el teórico a través de medios racionales (Habermas 1992, 54). Si el “imperativo categórico” de Kant sirve como modelo inspirador para la construcción de esta clase de criterios normativos, la elaboración rawlsiana de la noción de justicia a través del *thought experiment* de la “posición original” constituye su encarnación más influyente en las últimas décadas (Rawls 2005, 17-22).

La tradición ética aristotélico-hegeliana es revitalizada en los años ochenta por el comunitarismo como una respuesta crítica al carácter excesivamente racionalista, universalista y formalista del abordaje moral kantiano adoptado por Rawls (Sandel 1993; Forst 1993). La perspectiva ética coloca el foco precisamente en aquel interrogante que no puede –ni quiere– ser respondido por el liberalismo político. Me refiero a la pregunta acerca de cómo distinguir entre una vida “buena”, “feliz” o “autorrealizada” y una “alienada”, “fallida” o “malograda” (Habermas 1992, 34-35, 62).

El objetivo de la ética, entonces, no es evaluar la (in)justicia de una sociedad mediante parámetros abstractos y cuantitativos, sino más bien la calidad concreta del *ethos* o “forma de vida” predominante en ella (Habermas 1992, 62). No casualmente, este abordaje muestra una fuerte afinidad con las tradiciones hermenéutico-interpretativas en filosofía y ciencias sociales: para evaluar adecuadamente la sustancia de un *ethos* particular, parece indispensable reconstruir su estructura inmanente de sentido (Walzer 1987; Taylor 1993). Como afirma Habermas (1992, 109), la reflexión ética implica siempre una “clarificación hermenéutica de la autocomprensión” de la sociedad cuya forma de vida está siendo evaluada.

Aun mostrando reparos ante la posición comunitarista, en obras recientes dos figuras centrales de la cuarta generación de la Escuela de Frankfurt, Rahel Jaeggi (2014) y Hartmut Rosa (2016), defienden abiertamente un abordaje ético de la crítica social normativa. Esta “etización” de la teoría crítica (Forst 2015, 12) debe entenderse como una respuesta crítica a la “abstinencia ética” dominante en la teoría política contemporánea debido a la hegemonía de la tradición moral kantiana (Jaeggi 2014, 10; Rosa 2016, 38). De acuerdo con ambos autores, la cuestión central de la ética, “la pregunta socrática acerca de ‘cómo vivir’” (Jaeggi 2014, 9) o cómo llevar una “vida buena” o “feliz” (Rosa 2016, 38), ha sido desterrada del campo de la reflexión teórica en filosofía y ciencias sociales.

Más precisamente, el liberalismo político kantiano ha “privatizado” e “irracionalizado” la pregunta ética por lo bueno, convirtiéndola en una mera cuestión de “gusto” subjetivo (Rosa 2016, 38; Jaeggi 2014, 18, 50). La esfera de la ética ha devenido así en una suerte de “black box” completamente inaccesible al análisis teórico y la evaluación racional (Jaeggi 2014, 10). Tanto Rosa (2016, 38) como Jaeggi (2014, 10) coinciden en que esta “privatización de lo bueno” (MacIntyre 1990) tiene consecuencias políticas peligrosas, en la medida en que remueve de la deliberación pública los modos problemáticos, e incluso patológicos, en que llevamos adelante la vida diaria en la contemporaneidad. Lejos de ser un asunto privado e irracional, el *ethos* cotidiano es un fenómeno sociopolíticamente estructurado que puede –y debe– ser discutido y criticado por medios racionales (Jaeggi 2014, 9-10; Rosa 2012, 97-98).

Enfrentándose a la “mentalidad *black box*” kantiana (Jaeggi 2014, 31), Rosa y Jaeggi se proponen abordar la cuestión ética desde una perspectiva teórico-crítica. Para ambos, la reconstrucción conceptual del *ethos* moderno-capitalista y la evaluación de su “calidad” a la luz de parámetros racionales son tareas tan viables como deseables. Por un lado, es posible reponer explícitamente las conductas y formas de vida cotidianas, las cuales suelen permanecer invisibles o implícitas debido a su habitualidad, prerreflexividad y comprensibilidad de suyo. Por el otro, pueden proporcionarse criterios teóricos para evaluar su carácter logrado o malogrado.

Con el objetivo de abrir la caja negra de la vida ética y contribuir a la “clarificación hermenéutica de la autocomprensión” societal (Habermas 1992, 109), Jaeggi y Rosa desarrollan abordajes fuertemente inspirados por tradiciones teóricas pertenecientes al “paradigma interpretativo” en filosofía y ciencias sociales (Keller 2012). Me refiero a la “sociología de la relación con el mundo” [*Soziologie der Weltbeziehung*] (Rosa 2016), de fuerte impronta fenomenológica (Gros 2020), y la “teoría de las formas de vida” [*Theorie der Lebensformen*] (Jaeggi 2014), de corte netamente praxiológico (Gros 2021).

La teoría jaeggiana de las formas de vida se muestra reacia a definir un concepto “sustantivo” de la vida buena, dado que esto podría entrañar consecuencias paternalistas. Sin embargo, ve en la capacidad de las formas de vida de “aprender” racionalmente cómo resolver problemas un “criterio formal” para evaluar su carácter logrado o malogrado (Jaeggi 2015, 26-27). La sociología de la relación con el mundo, en contraste, opera con un criterio ético más sustantivo. De acuerdo con Rosa (2016, 53, 56), la vida

humana “buena”, “feliz” o “lograda” se caracteriza por establecer relaciones “resonantes” o “responsivas” con el mundo.

A pesar de su sustantividad, este parámetro esquiva las trampas del paternalismo ético advertidas por Jaeggi. En primer lugar, porque intenta acoplarse a la perspectiva experiencial de los actores sociales. No establece “desde arriba” con qué deben resonar, sino que intenta reconstruir o explicar aquello con lo que resuenan efectivamente (Rosa 2012, 272; 2021, 294). Y, en segundo término, porque mantiene un carácter netamente formal. La resonancia es un “modo” o “forma” de relación (Rosa 2016, 285) que puede llenarse con los más diversos contenidos: experiencias religiosas, artísticas, familiares, laborales, etc. (Rosa 2016, 331-500).

Debe advertirse, sin embargo, que la posición de Rosa (2016, 38-40) opera en un campo de discusión más amplio que la de Jaeggi. La Teoría de la Resonancia es una respuesta crítica a la abstinencia ética prevalente no solo en la filosofía política kantiana, sino también en la investigación sobre la felicidad, la sociología crítica y el *common sense* tardomoderno. A pesar de sus innegables diferencias, todos estos discursos evalúan la “calidad de vida” individual con base en criterios cuantitativos ligados a la justicia distributiva. Una vida buena o lograda, se cree, es aquella rica en “capital” o “recursos” disponibles: bienes, opciones, derechos, libertades, contactos, etc. (Rosa 2016, 50-52).

Frente a esta posición, el autor de *Resonanz* argumenta que poseer una gran cantidad de capital económico, social, cultural o simbólico no garantiza necesariamente una vida “buena”; de hecho, la “fijación en los recursos” de las sociedades capitalistas tardomodernas suele ir en detrimento de la calidad de vida (Rosa 2016, 53). Sobre este trasfondo, Rosa (2012, 7) desarrolla la tesis central de su concepción ética: “la pregunta ética de la vida buena puede ser reformulada como una pregunta por el vínculo o relación con el mundo de los seres humanos”. El carácter logrado o malogrado, bueno o malo, de la vida no se mide entonces por la cantidad de discursos a disposición, sino según la calidad concreta del “ser-en-el-mundo” tal como es vivenciado en perspectiva de primera persona (Rosa 2016, 52-53, 56-58).

Como veremos, la fenomenología en tanto método y tradición teórico-conceptual juega un rol central en la propuesta ética rosiana (Gros 2020). En primer lugar, el autor considera que la hechura cualitativa de una relación con el mundo solo puede ser reconstruida adecuadamente por medios fenomenológico-hermenéuticos. Y, en segundo término, sostiene

que la misma es posible de ser evaluada teórico-racionalmente a la luz de la contraposición entre resonancia y alienación, dos conceptos normativos también obtenidos mediante reflexión fenomenológica.

La concepción de la resonancia en el pensamiento de Hartmut Rosa

Consideraciones introductorias

El rasgo más novedoso de la versión de la teoría crítica de Hartmut Rosa, la denominada “sociología de la relación con el mundo”, consiste en su orientación fenomenológica (Gros 2020). Apoyado en *insights* de autores ligados a la tradición filosófica fundada por Edmund Husserl –Merleau-Ponty, Heidegger, Blumenberg, Plessner, Taylor y Waldenfels, entre otros–, Rosa desarrolla un abordaje centrado en la reconstrucción pormenorizada y la evaluación crítica de las “relaciones con el mundo” [*Weltbeziehungen*] de los sujetos (tardo)modernos, esto es, del modo en que estos experimentan, interpretan y lidian con su mundo de la vida en la cotidianidad.

La teoría crítica de Rosa se organiza en torno a un dualismo conceptual entre dos formas fundamentales de vínculo con el mundo: la alternativa entre relaciones resonantes, o responsivas, y alienadas, o mudas.¹ Las primeras operan como el criterio ético de la vida buena, mientras que las segundas constituyen la patología social *par excellence*. “La vida humana es lograda”, afirma el autor, “cuando los sujetos tienen experiencias constitutivas de resonancia” y “es malograda cuando las esferas de resonancia son sistemáticamente reprimidas por patrones de relación ‘muda’” (Rosa 2012, 10). En este sentido, Rosa (2016, 297) entiende su versión de la teoría crítica como una “crítica de las condiciones de resonancia” vigentes en la (tardo)modernidad.

En términos generales, la resonancia es para Rosa (2016, 306, 316; cursiva propia) “*lo Otro de la alienación*”, esto es, su “*contraconcepto*”. La noción desempeña en su pensamiento un rol similar al de la categoría de “reconocimiento” en la obra de Honneth (1992): le permite superar el “os-

1 La similitud estructural entre la arquitectura de la teoría crítica de la resonancia y las posiciones de Habermas y Honneth está a la vista. El dualismo conceptual que organiza la primera es el de “racionalidad instrumental” y “racionalidad comunicativa” (Habermas 1981), mientras que la segunda se estructura en torno a la antinomia “reconocimiento”–“desprecio” (Honneth 1992).

curo pesimismo” de la teoría crítica “negativista” de Adorno y Horkheimer (Rosa 2016, 748) y proporcionar una concepción “positiva” de la vida buena que se encontraría inmanentemente anclada en la realidad social precientífica. Rosa (2016, 748; 2018, 20) sostiene que la resonancia debe operar como el “criterio normativo” de la teoría crítica, sustentando esta tesis en una concepción antropológico-filosófica análoga a la que subyace a la posición honnethiana. Así como Honneth (1992) define el reconocimiento como una necesidad antropológica fundamental, Rosa argumenta que los seres humanos tienen un “deseo” o una “necesidad fundamental” de experiencias resonantes (Rosa 2016, 748).

Más precisamente, Rosa (2019, 14; 2016, 53-55) caracteriza su concepción de la resonancia como un “intento fenomenológicamente inspirado” de articular y explicitar los “momentos y elementos de un modo alternativo de relación con el mundo” que permanecen implícitos en los diagnósticos críticos de los representantes clásicos de la Escuela de Frankfurt. Con esto se refiere a la concepción benjaminiana del “aura”, la idea adorniana de una “relación mimética con el mundo” y la noción marcusiiana de un modo “erótico-órfico de existencia” (Rosa 2019, 14).

Fenomenología de la resonancia

Según Rosa (2016, 285, 288), y esto es fundamental para comprender su posición, la resonancia no es meramente un “estado emocional”. Por el contrario, constituye un modo específico de relación con el mundo, esto es, “una manera específica de entrar-en-relación entre sujeto y mundo” (Rosa 2016, 285). Más precisamente, la resonancia es una relación dialógica de “escucha y respuesta” (Rosa 2018, 82) entre sujeto y mundo en la cual ambos polos se ven profundamente “conmovidos” [*berührt*] o “movilizados” [*bewegt*] (Rosa 2016, 294, 289, 743; 2019, 18). El segmento del mundo con el que se establece un vínculo no debe ser necesariamente otro ser humano: puede tratarse de un animal, un paisaje, una idea, una obra de arte, un artículo científico, un deporte, etc. (Rosa 2019, 26). En este sentido, la concepción rosiana de la resonancia se propone dejar atrás el carácter antropocéntrico de la teoría honnethiana del reconocimiento, la cual únicamente se ocupa de las relaciones “interhumanas” (Rosa 2016, 332-334).

En obras recientes, Rosa (2018, 38-40; ver 2022; 2021; 2020; 2019) ofrece una definición sucinta y sistemática del concepto de resonancia. Las relaciones resonantes con el mundo, afirma, están constituidas por cuatro

momentos fundamentales: (1) la “afección”, (2) la “emoción”, (3) la “asimilación transformadora” y (4) la “indisponibilidad”.

(1) El momento de “afección” [*Affizierung*] constituye la dimensión pasiva o pática de la resonancia. El sujeto se siente “movilizado” por un segmento del mundo. Esta movilización no debe entenderse en un sentido externo, mecánico-causal, sino “interno” o experiencial-significativo, esto es, como una “conmoción” (Rosa 2018, 38-39). Para enfatizar el carácter *centrípeto* de este proceso, Rosa se refiere a él como una “a←fección” [*Af←fizierung*].

Rosa (2018, 39; 2016, 298) también caracteriza la afección como una “interpelación” [*Anrufung*]: el segmento del mundo que nos afecta se manifiesta como algo que “nos llama” en términos imperativos. En este punto, las “valoraciones fuertes” [*starke Wertungen*] desempeñan un rol fundamental. Solo podemos sentirnos conmovidos, movilizados e interpelados por algo que consideramos real e “intrínsecamente” importante, es decir, por algo que aparece comopreciado no solo para mí, sino *per se*. “De repente, algo nos interpela, nos moviliza desde afuera y obtiene así un significado para nosotros por mor de sí mismo” (Rosa 2018, 39).

(2) Si la “afección” pertenece a la dimensión pática de las relaciones resonantes, la “emoción” [*Emotion*] constituye su costado activo. Para Rosa (2018, 39-40), la resonancia implica siempre un “movimiento doble” entre sujeto y mundo: el segundo conmueve al primero, y este responde a la conmoción. El concepto de “emoción” indica precisamente esta “respuesta” [*Antwort*] subjetiva. En su forma más básica, la respuesta emotiva se expresa en “reacciones corporales” tales como la “piel de gallina” o los “escalofríos” (Rosa 2018, 41; 2019, 18).

Para resaltar el carácter centrífugo de este momento de la resonancia, Rosa se refiere a ella como “e→moción” [*E→motion*]. La responsividad emotiva implica un “movimiento hacia afuera” del sujeto y, en este sentido, se configura como la contraparte simétrica de la a←fección (Rosa 2018, 40; 2016, 296).

Retomando y reelaborando un concepto del psicólogo cognitivo Albert Bandura, Rosa (2018, 40; 2019, 18; 2016, 269 y ss.) sostiene que la resonancia solo es posible si la e→moción va de la mano con un sentimiento de “autoeficacia” [*Selbstwirksamkeit*]. La autoeficacia resonante, sin embargo, no debe confundirse con la eficiencia económica o técnica, esto es, con el éxito en la consecución de un resultado instrumental. Desde la perspectiva rosiana, un sujeto es autoeficaz cuando se experimenta a sí mis-

mo como capaz de “conmover” o “movilizar” el segmento del mundo que lo interpela y afecta. En este sentido, una relación “genuina” de resonancia solo tiene lugar cuando la respuesta subjetiva “contiene una experiencia de la propia autoeficacia; lo cual significa que el sujeto también puede alcanzar el segmento del mundo y, de esta manera, establecer una vinculación en la que puede experimentarse como autoeficaz” (Rosa 2019, 18).

(3) El tercer momento de la resonancia es la denominada “asimilación transformadora” [*Anverwandlung*] y también posee un cariz intencionalista o activo (Rosa 2018, 41). En efecto, Rosa concibe la *Anverwandlung* como un modo peculiar de “apropiación del mundo” [*Weltaneignung*]. Se trata, más precisamente, de una manera no reificante de apropiación que no debe ser confundida con la “mera apropiación” [*bloÙe Aneignung*] típica del capitalismo occidental (Rosa 2019, 42; ver 2018, 18).

De acuerdo con Rosa (2019, 19; 2018, 37, 21-22), los actos de mera apropiación apuntan a “poner a disponibilidad” [*Verfugbarmachen*] el mundo, esto es, a “dominarlo”, “manipularlo” o “colocarlo al servicio” de los propios fines. En tanto correlato de este modo mudo y “distanciador-agresivo” de apropiación, el mundo de la vida aparece como un mero “punto de agresión” [*Aggressionspunkt*], es decir, como algo hostil o indiferente que debe ser puesto bajo control, neutralizado, despachado, etc.

En la mera apropiación, el sujeto no experimenta el mundo –o un segmento específico del mismo– como un fin en sí mismo, sino como un medio o recurso instrumental para cumplir con objetivos estratégicos, económicos, egoístas o técnicos. En este sentido, el mero apropiarse del mundo es un acto netamente monológico: el sujeto no tiene ningún interés en dejarse “conmover” o “movilizar” por la alteridad de las cosas mundanas, y mucho menos en establecer un diálogo afectivo-emocional con ellas. Permanece sordo y cerrado a la voz de la contraparte, incluso llegando a absorberla (Rosa 2019, 14; 2018, 22 y ss.; 2016, 743).

En contraste, la “asimilación transformadora” o *Anverwandlung* es un modo no instrumental de acercarse a las cosas mundanas y asimilarlas, o, para decirlo de otra manera, un modo de apropiación que apunta a establecer una “relación responsiva” con el mundo (Rosa 2018, 43). Aquí el sujeto se aventura en un profundo y costoso diálogo con un segmento del mundo, un diálogo que conlleva tiempo y esfuerzo. Rosa (2016, 431; 2018, 40-41) caracteriza este vínculo dialógico como una relación de “escucha y respuesta” en la que el sí-mismo se abre hacia la alteridad de las cosas mundanas en dos sentidos: por un lado, se deja afectar por la voz

propia de las mismas y, por otro, intenta conmoverlas y movilizirlas de manera autoeficaz.

A diferencia del proceso monológico de mera apropiación, la *Anverwandlung* implica una “transformación” [*Transformation/Verwandlung*] tanto del sujeto como del mundo. Por un lado, el diálogo responsivo produce un cambio crucial en nuestra subjetividad. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, cuando decimos que una relación con algo o alguien nos ha “transformado en una persona diferente” (Rosa 2018, 41). En palabras de Rosa (2018, 41): “siempre que entramos en resonancia con el mundo, no permanecemos los mismos. Las experiencias de resonancia nos *transforman*” (cursivas del original).

Por otro lado, el mundo —o el segmento del mismo— también se transforma como consecuencia de la *Anverwandlung*. Desde una perspectiva fenomenológica, Rosa (2018, 42; 2019, 19) sostiene que lo que se transforma en realidad no son las “cosas en sí”, sino el modo en que las mismas aparecen para nosotros, esto es, su modo de donación. Cuando nos tomamos el trabajo de asimilar transformadoramente una pieza musical mediante la escucha atenta o el estudio pormenorizado de su partitura, no es la obra en sí misma la que se modifica —esto es, su armonía, melodía y ritmo—, sino la manera en que ella se manifiesta experiencialmente para nosotros: luego del proceso de *Anverwandlung*, aparece como más interesante, más triste, más profunda, etc.

(4) El cuarto aspecto de la resonancia es su “indisponibilidad [*Unverfügbarkeit*] constitutiva” (Rosa 2019, 18). “[A] todas las experiencias de resonancia les es inherente un momento inderogable de indisponibilidad” (Rosa 2016, 295). Esto significa al menos dos cosas. No solo el segmento del mundo con el que nos relacionamos es indisponible, sino también la relación de resonancia misma.

En primer lugar, la resonancia constituye siempre un “encuentro con un otro como Otro” (Rosa 2016, 743). En este sentido, se trata de un proceso esencialmente dialógico que implica una relación entre dos “entidades” más o menos discretas o “polos” —el sujeto *qua* sí-mismo y el mundo *qua* Otro—, cada uno de los cuales habla con “voz propia” (2016, 285, 295). “La resonancia”, se lee en el epílogo de *Resonanz*, es “un *diálogo* entre dos o más entidades independientes” (Rosa 2016, 743; cursivas del original).

De esto se sigue que la resonancia se sustenta en una tensa dialéctica entre la apertura y el cierre (Rosa 2019, 24; 2016, 298). Los dos polos de la relación deben estar “lo suficientemente abiertos” como para poder

entrar en un diálogo afectivo-emocional recíproco y, a la vez, “lo suficientemente ‘cerrados’” como para no perder sus voces respectivas (2016, 298).

De acuerdo con Rosa (2016, 295), en última instancia, el mundo *qua* Otro es indisponible porque vibra en su propia frecuencia. Su respuesta puede no tener lugar. Es una voz obstinada no pasible de ser producida ni controlada *ad libitum* por el sí-mismo. Si lo fuera, dejaría de ser una alteridad para convertirse en un momento o fragmento del sujeto, y el diálogo vendría monólogo (Rosa 2016, 295).

Precisamente debido a la otredad del mundo, las relaciones resonantes no pueden ser completamente armónicas: implican necesariamente momentos de “disonancia” [*Dissonanz*] entre los polos (Rosa 2016, 743). Es decir, no “solo permite[n], sino que incluso exige[n] la contradicción” [*Widerspruch*] (2016, 743). En este sentido, Rosa (2016, 743, 285) argumenta que la resonancia debe ser tajantemente diferenciada de las experiencias sociales de “eco” [*Echo*], “fusión” o “consonancia” [*Konsonanz*] típicas de los fascismos y otros regímenes totalitarios.

“[L]as comunidades totalitarias o fascistas”, se lee en las últimas páginas de *Resonanz*, “están basadas en la añoranza de la *fusión*, de la disolución de lo propio en una comunidad” (2016, 743; cursivas del original). En estos casos, el sí-mismo pierde su voz propia, limitándose a repetir o reproducir la frecuencia del polo mundano. Esto, sin embargo, también puede ocurrir en la dirección inversa. Como se afirmó, en casos de “mera apropiación” por parte del sujeto, el mundo pierde su voz propia y se limita a amplificar la mismidad del sí-mismo.

Ahora bien, para Rosa (2019, 43), no solo el mundo sino también la resonancia misma es indisponible. Es imposible manipular, fabricar, controlar, garantizar o incluso impedir instrumentalmente y a voluntad el acaecimiento de vínculos resonantes. La resonancia puede no manifestarse a pesar de que hayamos preparado todas las condiciones para su aparición: la música, la comida, los olores, la compañía, etc. Y, a la inversa, puede presentarse cuando no es bienvenida: por ejemplo, cuando intentamos realizar un engorroso trámite burocrático (Rosa 2019, 43).

La resonancia como hecho social

Como lo señala el propio Rosa (2016, 295; 2019, 24), al menos en una primera instancia, no resulta sencillo comprender cómo la resonancia puede funcionar como el criterio normativo *par excellence* de la crítica social

ética. A primera vista, las relaciones resonantes con el mundo parecen ser experiencias fugitivas que dependen del estado de ánimo momentáneo del sujeto. Es decir, algo meramente privado y evanescente que poco tiene que ver con los órdenes y las regularidades socioculturales.

Sin embargo, un análisis cuidadoso de los escritos de Rosa muestra que esto no es así. En tanto sociólogo de las relaciones con el mundo, el autor sostiene que los vínculos resonantes están siempre ya condicionados, preformados y posibilitados —o imposibilitados— por estructuras socioculturales. Más precisamente, para contrarrestar la falsa impresión de subjetivismo, el autor provee una serie de categorías sociológicas que permiten analizar la resonancia como un *fait social*. Me refiero a las nociones de “esferas de resonancia” [*Resonanzsphären*], “ejes de resonancia” [*Resonanzachsen*], “certeza de resonancia” [*Resonanzgewissheit*] y “resonancia disposicional” [*dispositionale Resonanz*] (Rosa, 2016, 297; 2019, 24-26).

Con base en estos conceptos teórico-sociales, Rosa (2016, 294) desarrolla una crítica de las “condiciones” socioculturales de resonancia en la (tardo)modernidad. Esta crítica sociológica, afirma, “permite ir más allá de experiencias momentáneas y considerar el vínculo institucionalizado y habitualizado con el mundo de un ser humano, como así también la cualidad resonante de las relaciones sociales en su conjunto” (2016, 294).

Tal como las resonancias físicas, las relaciones de resonancia humanas no emergen *ex nihilo*. Solo pueden surgir y desarrollarse dentro de ciertos “espacios de resonancia”, es decir, dentro de *milieux* capaces de vibración (2016, 209). Según Rosa (2019, 15), toda formación sociocultural define e institucionaliza sus propios espacios o “esferas de resonancia”: la religión, la naturaleza, el amor, el deporte, el arte, etc. Se trata, en términos generales, de “regiones experienciales” de carácter colectivo dentro de las cuales ciertas entidades —“cosas”, “personas”, “tiempos”, “acciones”, ideas, etc.— aparecen como “cargadas” de valoraciones fuertes y dotadas de una capacidad responsiva (Rosa 2019, 15). Las esferas de resonancia son, entonces, “espacios colectivos de producción de sensibilidades de resonancia” (2019, 26); espacios que, a través de procesos de habitualización e institucionalización, logran neutralizar, al menos en cierta medida, la indisponibilidad constitutiva de las relaciones resonantes con el mundo.

De acuerdo con Rosa (2016, 331-500), en las sociedades (tardo) modernas occidentales pueden diferenciarse tres tipos fundamentales de esferas de resonancia, a saber, las esferas “horizontales”, “diagonales” y

“verticales”.² Las esferas horizontales –“familia”, “amistad” y “política”– se estructuran alrededor de vínculos con otros seres humanos. Las verticales –“trabajo”, “educación”, “deportes” y “consumo”–, por su parte, priorizan la relación con las cosas materiales. Finalmente, las esferas verticales –la “Religión”, la “Naturaleza”, el “Arte” y la “Historia”, en todos los casos con mayúsculas– se basan en vínculos con seres, entidades o ideas que se manifiestan como superiores y/o trascendentes al sujeto.

Solo dentro de estas esferas socialmente institucionalizadas de resonancia, afirma Rosa (2016, 296), puede un individuo “descubrir y desarrollar” sus propios “ejes” subjetivos o biográficos de resonancia: “los ejes (individuales) de resonancia se constituyen de manera característica en los *espacios de resonancia* culturalmente establecidos” (2016, 296; cursivas del original). En términos generales, un eje individual de resonancia es un vínculo resonante habitualizado, “establecido” y “estabilizado” del sí-mismo con un segmento específico del mundo que le permite al sujeto obtener una relativa “certeza de resonancia” (2016, 296).

En otras palabras: a lo largo de estos ejes de resonancia biográficamente definidos, los sujetos pueden experimentar resonancia con cierta “regularidad” y “confiabilidad” (Rosa, 2019, 26). Si bien las esferas de resonancia son siempre realidades socialmente producidas y reproducidas, en las formaciones sociales (tardo)modernas cada sujeto está en cierto modo obligado a desarrollar sus propios ejes de resonancia individuales. Así, por ejemplo, un sujeto puede buscar resonancia en el trabajo y la naturaleza, y otro en la política y amistad. E incluso dos individuos que experimentan resonancia en la misma esfera cultural, por ejemplo, en el Arte, pueden habitualizar diferentes ejes de resonancia: uno puede resonar con el *jazz* y el otro, con la literatura rusa clásica.

Para redondear estas consideraciones acerca del análisis sociológico de las relaciones de resonancia, debe introducirse un último concepto: el de “resonancia disposicional”. De acuerdo con Rosa (2019, 27), dentro de esferas colectivas y a lo largo de ejes biográficos, el sujeto desarrolla un *habitus* de resonancia, esto es, una “disposición habitual” a adoptar una “actitud” resonante. Como se sugirió más arriba, esta actitud implica una cierta “presteza” por parte del sujeto a abrirse hacia el mundo tanto pasiva

2 En los últimos años, Rosa (2021, 249) ha modificado la terminología para referirse a las diferentes esferas de resonancia. Hoy en día suele hablar de cuatro tipos de esferas –o ejes– de resonancia: “sociales”, “materiales”, “existenciales” y el “eje del sí-mismo”.

como activamente, esto es, a ser afectado, e incluso transformado, por el mismo y a responderle emotivamente. Por supuesto, adoptar esta actitud de apertura implica asumir el “riesgo” de ser “herido” por el mundo de maneras impredecibles (2019, 27).

Buen Vivir y resonancia: hacia un diálogo de mutua iluminación

Uno de los objetivos fundamentales, si no el fundamental, del presente libro es la búsqueda de un diálogo entre concepciones global-sureñas y global-norteñas de la “vida buena”, el vivir bien o la buena vida. Haciéndole honor a este desiderátum, quisiera dedicar las últimas líneas de esta contribución a una breve reflexión acerca de los posibles puntos de contacto entre la Teoría de la Resonancia y los discursos latinoamericanos sobre el Buen Vivir. Según creo, la potencialidad para establecer un diálogo de “mutua iluminación” (Gallagher y Zahavi 2008, 220) entre ambas perspectivas es inmensa. Sin embargo, hasta aquí solo existen tratamientos superficiales de la cuestión en la literatura especializada (ver, por ejemplo, Sandru 2020).

El Buen Vivir constituye un concepto paraguas que engloba una serie de propuestas críticas y/o alternativas al modo de vida capitalista inspiradas en las cosmovisiones ancestrales de los pueblos originarios latinoamericanos. Lejos de señalar una doctrina cerrada y monolítica, la noción refiere a una constelación práctico-discursiva “en permanente construcción” en la que se combinan y entrelazan elementos de diferentes tradiciones indígenas (Houtart 2011, 10; ver Gudynas 2011, 10). Dentro de este complejo entramado de prácticas e ideas, las cosmologías andinas parecen llevar la voz cantante. El concepto de Buen Vivir es una traducción al español de las nociones de *Sumak Kawsay* y *Suma Qamaña*, provenientes del quechua y el aimara, respectivamente (Pereira da Silva 2020, 247).

A pesar de sus orígenes ancestrales, el concepto adquiere protagonismo en los debates políticos y académicos latinoamericanos recién a inicios de la década del 2000. El puntapié inicial para esto lo constituye la resistencia de los pueblos originarios a los efectos sociales y ecológicos negativos de la fase neoliberal del capitalismo (Houtart 2011, 11; Pereira da Silva 2020, 247). La incorporación de las nociones ligadas al Buen Vivir en las constituciones de Ecuador, en 2008, y Bolivia, en 2009, fueron un mojón fundamental para la consolidación y difusión reciente del concepto tanto

en América Latina como en el Norte global (Gudynas 2011, 3; Pereira da Silva 2020, 246; Sandru 2020).

Como afirma François Houtart (2011, 15), los discursos contemporáneos sobre el Buen Vivir tienen dos facetas fundamentales: una negativa –o crítica– y otra (pro)positiva. Por un lado, ofrecen una crítica profunda al modo de vida moderno capitalista y sus impactos negativos a nivel socioeconómico y ambiental. Por otro, sugieren proyectos alternativos de transformación societal inspirados en las filosofías de vida holísticas y comunitarias de los pueblos originarios (Houtart 2011, 15).

En su dimensión crítica, el Buen Vivir se opone a la cosmovisión o filosofía de vida ínsita en el sistema capitalista moderno: la “religión” del crecimiento, el progreso y el desarrollo (Acosta 2016, 136-137; ver Houtart 2011, 15). Lejos de cumplir con sus *promesses de bonheur*, la modernidad capitalista no mejora la calidad de vida humana, y mucho menos conduce a la felicidad. Por el contrario, el progreso y el crecimiento constituyen un “mal desarrollo” que produce sistemáticamente un “Mal Vivir” (Tortosa en Gudynas 2011, 2). El capitalismo, se afirma, es un modelo “destructor de los ecosistemas y las sociedades” (Houtart 2011, 16), una forma de vida agresiva, antropocéntrica y clasista-etnocéntrica, que tiene consecuencias nefastas tanto para la naturaleza como para los seres humanos. Sus efectos perjudiciales están a la vista: devastación del medioambiente, por un lado; pobreza, explotación y exclusión, por el otro (Acosta 2016, 140; Macas 2010; Gudynas 2011, 2).

Partiendo de este diagnóstico crítico, los discursos sobre el Buen Vivir proponen un “proyecto de transformación de la sociedad” inspirado en los saberes indígenas ancestrales (Macas 2010, 14). Este proyecto no debe entenderse como una propuesta de “desarrollo alternativo”, sino más bien como una “alternativa al desarrollo” (Escobar en Gudynas 2011, 14). Como afirma Pereira da Silva (2020, 248), el “núcleo” de la propuesta societal alternativa del Buen Vivir consiste en “un cambio en las relaciones de los seres humanos entre sí y con la naturaleza”. En términos generales, esta transformación puede describirse como un pasaje de vínculos agresivos con el entorno socionatural a relaciones de respeto y armonía.

Por un lado, se sostiene, es preciso abandonar las relaciones sociales competitivas, opresivas y/o instrumentales predominantes en el capitalismo moderno. En su lugar, debe adoptarse una forma de vida comunal marcada por la “reciprocidad y la igualdad” entre los seres humanos dentro del “sistema comunitario” o *ayllu* (Pereira da Silva 2020, 248). Por otro

lado, debe modificarse radicalmente la manera “antropocéntrica” en que se interpreta y valora la naturaleza. La misma debe dejar de ser tratada como un mero objeto de dominio para pasar a concebirse como un “sujeto de derechos” (Gudynas 2011, 13). Desde una perspectiva decididamente “biocéntrica” (Acosta 2016, 140), los propulsores del Buen Vivir afirman que la vida plena de las comunidades humanas solo es posible en un marco de armonía con la Madre Naturaleza o Pachamama (Pereira da Silva 2020, 248).

A los fines de mi argumentación, resulta importante señalar que el Buen Vivir no es meramente “una propuesta para indígenas, sino para la humanidad”; esto es, “una opción de vida para todas y todos” (Macas 2010, 39). En este sentido, no resulta extraño que sus impulsores reconozcan afinidades entre el *Sumak Kawsay* y proyectos ético-políticos críticos y/o alternativos dentro de la tradición occidental, como por ejemplo los ambientalistas, los feminismos y perspectivas socialistas con conciencia ecológica (Houtart 2011, 19; ver Gudynas 2011, 11). Autores como Alberto Acosta (2016, 138-139) incluso sugieren que existen convergencias a explorar entre el Buen Vivir y la tradición ética de la “vida buena” que se remonta a Aristóteles.

Sobre este trasfondo, la idea de entablar una conversación de mutua iluminación entre la Teoría de la Resonancia y el concepto del Buen Vivir se muestra como una tarea tan posible como deseable. Esta empresa gana aún más interés si se toma en cuenta el énfasis del propio Rosa (2016, 753) en la necesidad de establecer un “diálogo” entre su abordaje teórico y “otras tradiciones extraeuropeas”. Para concluir esta contribución, mencionaré algunos puntos de contacto entre ambas perspectivas que pueden servir como puntapié inicial una conversación productiva.

Según creo, la Teoría de la Resonancia cuenta con los dos momentos argumentales fundamentales que caracterizan a la concepción del Buen Vivir. Me refiero a las dimensiones crítico-negativa y (pro)positiva mencionadas arriba. En ambas aristas, se observan convergencias profundas entre los planteos de Rosa y aquellos del *Sumak Kawsay*.

Por un lado, Rosa brinda un diagnóstico crítico de las sociedades (tar-do)modernas que se encuentra en perfecta sintonía con el ofrecido por los propulsores del Buen Vivir. Así como estos últimos critican la obsesión moderna con el crecimiento, el desarrollo y el progreso, la Teoría de la Resonancia pone en cuestión la irracional “*compulsión a la escalación*” (Rosa 2016, 14; cursivas del original) que lleva de las narices a las formaciones

sociales contemporáneas. De acuerdo con Rosa (2016, 13-14), las sociedades (tardo)modernas están gobernadas por el principio estructural de la “estabilización dinámica”; es decir, solo pueden mantener y/o reproducir su *statu quo* en la medida en que aceleran, crecen e innovan constantemente. El carácter obligatorio e inescapable de la escalación se pone de manifiesto sobre todo en las consecuencias desarticuladoras para el orden social que suele tener la ausencia de crecimiento económico: aumento del desempleo, escasez de crédito, desfinanciamiento de las funciones sociales del Estado, etc. (Rosa 2021, 186).

Tal como los defensores del Buen Vivir, Rosa (2016, 14) considera que el régimen de escalación obligatoria produce sistemáticamente un “Mal Vivir”, esto es, una “relación trastornada o patológica con el mundo de los sujetos y la sociedad como todo”. Más precisamente, el principio de estabilización dinámica sería la causa fundamental de las tres crisis principales del presente: la “psicocrisis”, la “crisis ecológica” y la “crisis de la democracia” (Rosa 2016, 14). Estas crisis son consecuencia de un socavamiento sistemático de las condiciones de posibilidad de la resonancia: obligados a acelerar, crecer e innovar para poder sobrevivir, los sujetos (tardo)modernos no poseen ni el tiempo ni la disposición a la apertura emocional que se necesitan para establecer relaciones responsivas con el mundo (Rosa 2019, 27).

También de manera parecida a los discursos sobre el Buen Vivir, la Teoría de la Resonancia postula que a la base de la compulsión estructural a la escalación se encuentra un determinado modo cultural de vida o relación con el mundo. Dicho de otra manera, no solo es cierto que la estabilización dinámica produce una relación trastornada con el mundo, sino también lo inverso: la lógica escalatoria de la modernidad es, en gran medida, producto de un vínculo cultural con el mundo profundamente incorporado en las subjetividades y empotrado en las instituciones (Rosa 2016, 14). Estoy hablando de lo que Rosa (2019, 11) denomina el “programa de ampliación del alcance”.

En líneas generales, este modo de relación con el mundo consiste en la “convicción” de que lo fundamental en la vida es incrementar sucesivamente el propio alcance de mundo (Rosa 2018, 18) a través de la “*puesta a disponibilidad* cognitiva, técnica, económica y política del mundo y la vida” (Rosa 2021, 195; cursivas del original). Como correlato de dicha forma “distanciador-agresiva” de apropiación, el mundo de la vida aparece como un “punto de agresión” a ser dominado, manipulado o colocado al servicio

de los propios fines (Rosa 2018, 37, 21-22). Está claro que esta forma monológica de lidiar con el mundo bloquea sistemáticamente la resonancia.

El proyecto positivo de Rosa para salir de la(s) crisis actual(es) también es convergente con el de los defensores del Buen Vivir. Me refiero a la propuesta de la institucionalización de relaciones resonantes con el mundo. “Si la aceleración [o la estabilización dinámica] es el problema, entonces la resonancia es quizás la solución” (Rosa 2016, 13). De manera similar al *Sumak Kawsay*, Rosa propone establecer un vínculo resonante-responsivo con el mundo sociocultural y natural, aunque apoyándose en tradiciones occidentales como el republicanismo (Rosa 2016, 362-381) y el romanticismo (Rosa 2016, 453-472). En este sentido, el “credo optimista” postulado por Rosa hacia el final de *Resonanz* bien podría haber sido escrito por uno de los defensores del Buen Vivir: “*Otra manera de ser-en-el-mundo, otra forma de relación con el mundo es posible*” (Rosa 2016, 739; cursivas del original).

Referencias bibliográficas

- Acosta, Alberto. 2016. “El Buen Vivir, una propuesta con potencialidad global”. *Revista de Investigaciones Altoandinas* 18, n.º 2: 132-142.
- Debes, Remy. 2023. “Dignity”. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 Edition)*, editado por Edward N. Zalta and Uri Nodelman. <https://plato.stanford.edu/entries/dignity/> (17.01.2025).
- Dworkin, Ronald. 1986. *Law's Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Forst, Rainer. 1993. “Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte”. En *Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, editado por Axel Honneth, 181-213. Frankfurt a. M.: Campus.
- Forst, Rainer. 2011. *Das Recht auf Rechtfertigung: Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Forst, Rainer. 2015. *Normativität und Macht: Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*. Berlin: Suhrkamp.
- Gallagher, Shaun y Dan Zahavi. 2008. *The Phenomenological Mind*. New York: Routledge.
- Grannan, Cidney. 2023. “What’s the Difference Between Morality and Ethics?”. *Encyclopaedia Britannica*. <https://www.britannica.com/story/whats-the-difference-between-morality-and-ethics> (17.01.2025).
- Gros, Alexis. 2020. “¿Una teoría crítica fenomenológica? Resonancia, alienación y crítica de la sociedad en el pensamiento de Hartmut Rosa”. *Argumentos. Revista de Crítica Social* 22: 485-519.

- Gros, Alexis. 2021. “Las formas de vida y su aceleración: Un diálogo entre las perspectivas de Rahel Jaeggi y Hartmut Rosa”. *Castalia. Revista de Psicología de la Academia* 37: 93-114.
- Gudynas, Eduardo. 2011. “Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo”. *ALAI* 462: 1-20.
- Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1992. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 1992. *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 2000. “Pathologien des Sozialen: Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie”. En *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*, por Axel Honneth, 11-70. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Houtart, François. 2011. “El concepto de Sumak Kawsay (Buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad”. *Revista de Filosofía* 69, n.º 3: 7-33.
- Jaeggi, Rahel. 2014. *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel. 2015. “Towards an Immanent Critique of Forms of Life”. *Raisons politiques* 57, n.º 1: 13-29.
- Keller, Rainer. 2012. *Das Interpretative Paradigma: Eine Einführung*. Wiesbaden: Springer.
- Macas, Luis. 2010. “El Sumak Kawsay”. *Yachaykuna* 13: 13-39.
- MacIntyre, Alasdair. 1990. “The Privatization of Good: An Inaugural Lecture”. *The Review of Politics* 52, n.º 3: 344-377.
- MacIntyre, Alasdair. 1993. “Ist Patriotismus eine Tugend?” En *Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, editado por Axel Honneth, 84-103. Frankfurt a. M.: Campus.
- Pereira da Silva, Fabricio. 2020. “The Community and the Paths of Critical Thinking in The Global Periphery: The Cases of Sumak Kawsay/Suma Qamaña and Ubuntu”. En *New Paths of Development Perspectives from the Global South*, editado por Rahma Bourqia y Marcelo Sili, 246-262. Wiesbaden: Springer.
- Rawls, John. 1993. “Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch”. En *Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, editado por Axel Honneth, 36-68. Frankfurt a. M.: Campus.
- Rawls, John. 2005. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rosa, Hartmut. 2012. *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung: Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2018. *Unverfügbarkeit*. Wien: Residenz Verlag.
- Rosa, Hartmut. 2019. “Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie”. En *Resonanz: Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, editado por Jean-Pierre Wils, 11-33. Baden-Baden: Nomos.
- Rosa, Hartmut. 2020. *Die Quelle aller Angst und die Nabelschnur zum Leben: Erich Fromms Philosophie aus resonanztheoretischer Sicht*. Neuhofen/Ybbs: Zeuys Books.

- Rosa, Hartmut. 2021. "Best Account: Skizze einer systematischen Theorie der modernen Gesellschaft". En *Spätmoderne in der Krise: Was leistet die Gesellschaftstheorie?*, editado por Andreas Reckwitz y Hartmut Rosa, 151-253. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2022. *Demokratie braucht Religion*. München: Kösel.
- Sandel, Michael. 1993. "Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst". En *Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, editado por Axel Honneth, 18-36. Frankfurt a. M.: Campus.
- Sandru, Adrian Razvan. 2020. "Decentralized Wellbeing: Towards a Possibility of Change from a Latin American Perspective". *Wirapuru: Revista Latinoamericana de Estudios de las Ideas* 2: 54-65.
- Taylor, Charles. 1993. "Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus". En *Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, editado por Axel Honneth, 103-131. Frankfurt a. M.: Campus.
- Walzer, Michael. 1987. *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge: Harvard University Press.