

Cómo citar en APA: Cifuentes Yarce, J. D. (2024). La psicocrisis y la resonancia del perdón. Una lectura desde la teoría crítica de Hartmut Rosa. *Cuestiones teológicas*, 51(116), 1-16. doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v51n116.a09>

Fecha de recepción: 25.05.2024 / **Fecha de aceptación:** 24.09.2024

LA PSICOCRISIS Y LA RESONANCIA DEL PERDÓN. UNA LECTURA DESDE LA TEORÍA CRÍTICA DE HARTMUT ROSA

Psychocrisis and the Resonance of Forgiveness. A Reading Through Hartmut Rosa's Critical Theory

JESÚS DAVID CIFUENTES YARCE¹ 

¹ Doctor en Filosofía de la Universidad de Zaragoza (España). Magíster en Filosofía y licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB). Profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad de la Sabana (Bogotá, Colombia). Correos electrónicos: jesusdavidcifuentesyarce@gmail.com; jesus.cifuentes@unisabana.edu.co.

Resumen

El problema que se aborda en este artículo, desde la teoría de Hartmut Rosa, es cómo la lógica relacional del sujeto tardomoderno de estabilización dinámica, que se caracteriza por un aumento constante a niveles económico, tecnológico y de innovación, ha llevado a que la relación con el mundo se busque en el dominio y apropiación para su utilización y control, lo que ha implicado una vida acelerada y alienada donde el sujeto, ante la imposibilidad de continuar en la “carrera por la vida”, se siente responsable, desencadenando una psicocrisis desde la culpa, el miedo y la angustia. En este sentido, la resonancia del perdón es la posibilidad de una existencia exculpada y, por tanto, sin miedo a la mirada del otro, ya que no se ve en ella una amenaza que incremente la culpa, sino un espacio que posibilita un mundo seguro y amable. El objetivo del artículo es ahondar en la teoría crítica de Hartmut Rosa, para plantear que la resonancia no solo es un concepto diagnóstico, sino que es un ejercicio terapéutico, concretamente, la resonancia del perdón como posibilitadora de un espacio de encuentro. Respecto a este eje conceptual, desde una metodología hermenéutico-crítica, se concluye que la resonancia del perdón se encuentra en el cristianismo como posibilidad de vinculación con el mundo. Por lo tanto, la principal conclusión apunta a proponer desde el perdón la posibilidad de reconstruir el tiempo y el espacio del encuentro, pues esto permite que el mundo (lo relacional) hable de nuevo.

Palabras clave

Resonancia, Perdón, Aceleración, Alienación, Psicocrisis, Miedo, Culpa, Angustia, Relación, Mundo.

Abstract

This article, through Hartmut Rosa's theory, addresses the problem of how the relational logic of the late modern subject of dynamic stabilization –characterized by a constant increase in economic, technological and innovation levels– has led to a relationship with the world that seeks domination and appropriation for use and control. This dynamic has resulted in an accelerated and alienated life, where the subject, faced with the impossibility of continuing in the “race for life,” feels responsible, triggering a psychocrisis rooted in guilt, fear and anxiety. In this sense, the resonance of forgiveness represents the possibility of an exculpated existence, free from the fear of the other's gaze, as it does not pose a threat that exacerbates guilt but rather creates a space that fosters a safe and welcoming world. The aim of this article is to delve into Hartmut Rosa's critical theory to propose that resonance is not only a diagnostic concept but a therapeutic exercise, specifically the resonance of forgiveness as a facilitator of a space for encounter. Employing a hermeneutic-critical methodology, it is concluded that the resonance of forgiveness is found in Christianity as a possibility for connection with the world. Therefore, the main conclusion suggests that, through forgiveness, we can reconstruct the time and space of encounter, allowing the world (the relational) to speak once again.

Keywords

Resonance, Forgiveness, Acceleration, Alienation, Psychocrisis, Fear, Guilt, Anxiety, Relationship, World.

Introducción

Según Hartmut Rosa –filósofo, sociólogo y politólogo alemán, el más reciente exponente de la teoría crítica–, ni el sujeto, ni el mundo (que comprende lo subjetivo, lo objetivo y lo social) existen *a priori*, ni mucho menos se representan a partir de la dicotomía de un sujeto cognoscente y un mundo conocido, sino que “son marcados, formados y aun constituidos en y a través de la relación” (Rosa, 2020b, p. 52), por lo que su existencia se da por una “conexión recíproca” (Rosa, 2020a, p. 52). Por esta razón, la manera del ser humano de estar-en-el-mundo no está definida por su condición, sino por las formas de socialización. Esto incluye al otro, a sí mismo, al entorno y a la trascendencia.

El sujeto moderno ha entablado una relación problemática con el mundo a partir de una aceleración constante, que ha creado “una compulsión al incremento sin objetivo ni término” (Rosa, 2020b, p. 16), lo cual desemboca en modos-existenciales-de-estar en los que el mundo no es responsivo y, por tanto, el sujeto y el mundo están alienados, son unos otros en los que la relación se torna, incluso, hostil. Allí es donde emerge la psicocrisis a la que se ve sometido el sujeto tardomoderno.

Por esta razón, Rosa propone el concepto de resonancia, que busca establecer “relaciones relacionadas” (Rosa, 2022b, p. 239) con el mundo, que lo hagan responsivo y significativo, respecto a la lógica moderna (y tardomoderna como consecuencia de la primera) de apropiación y dominio del mundo para poder ponerlo a su disposición. Lógica, por demás, que ha relegado toda forma de relación a la alienación y se ha tornado en una amenaza al dejar que el mundo deje de ser responsivo y, de hecho, se torne hostil.

En este sentido, la resonancia del perdón permite construir una relación no hostil con un mundo que facilite un espacio de encuentro transformador, dejando de lado la mirada calculadora, de control y dominio, para sumergirse en una experiencia profunda de vinculación auténtica entre el sujeto y el mundo, lo que implica una interacción enriquecedora y significativa. Es el perdón, como espacio de encuentro transformador, la *askesis* que cura la psicocrisis.

En primer lugar, el artículo busca explorar las categorías de aceleración y alienación, entendiendo la primera como causa de la segunda y, además, que en un mundo que va demasiado rápido el sujeto, en su afán de apropiación y de aumentar el mundo, se culpa a sí mismo respecto a su “incapacidad” de seguir en la carrera, lo que lo llena de angustia y miedo. Todo ello es la base de la psicocrisis, porque

la lógica de la expansión, el crecimiento, la innovación y el movimiento se introyecta en la psique de los sujetos por medio de un proceso de comunicación estratégica, la cual busca generar reacciones y modos de ser en los sujetos para estar a tono con los cambios sociales. (Castro Torres, 2023, p. 59)

Por esta razón, la psicocrisis será estudiada desde la culpa, el miedo y la angustia. Tres formas estrechamente relacionadas de entablar una relación con el mundo, en las que todo se torna hostil, incluso la relación con Dios. Formas relacionales en las que el mundo se está haciendo cada vez más agresivo, más ajeno al sujeto que lo habita, lo que lleva a un desdibujarse a sí mismo en un mundo frío y vacío, en el que el síndrome de *burnout* ya no se limita a lo laboral, sino que implica la existencia misma, porque “ante el anhelo de lo ilimitado se pierde el interés por todo” (Rosa, 2020a, p. 31).

En segundo lugar, se va a explorar por qué el sujeto tardomoderno, al ser un sujeto sin tiempo, se queda también sin espacio, entendido como el espacio relacional que se da en el “entre” o el *medium*, y permite que dos extraños se interpelen. De esta manera, sin tiempo, el sujeto contemporáneo se siente siempre culpable, y sin espacio, pues está relegado a la intemperie, se dirige sólo así mismo. Por eso adquiere objetos que le brinden seguridad ante el miedo, la culpa y la angustia existencial. Mientras haya culpa, la mirada del otro será interpelada desde la acusación y, en consecuencia, la existencia misma, como modo relacional, se torna plagada de terror.

Sumado a esto y, en tercer lugar, se explorará la resonancia y la práctica resonante del perdón, pues solo a través de la relación el sujeto puede reconstruir un tiempo no medible y un espacio de encuentro que permita que el mundo se transforme en un lugar amable y acogedor. En este sentido, el perdón, como ejercicio espiritual (*askesis*), le permite al ser humano crear un modo-de-estar-en-el-mundo exculpado, en el que la mirada del otro ya no es acusadora, sino transformadora, porque resonar y perdonar son totalmente opuestos a la lógica del dominio y del cálculo, y, por consiguiente, están alejados del sinsentido de la “carrera de la vida”, de la competencia que no tiene ningún propósito ni fin.

Por último, en la conclusión, reestructuramos los imperativos modernos de la lógica de aceleración, dominación y acumulación, para plantear la urgencia de relaciones vinculantes con el mundo que permitan una vida lograda, la cual se construye únicamente en la relacionalidad de la existencia.

Aceleración y alienación

Rosa, como exponente de la teoría crítica, plantea que la patología de la sociedad moderna y la actual tardomodernidad, por demás su característica identificatoria, es la aceleración a la que se ven sometidas las diferentes relaciones del sujeto con el mundo. Aceleración que se caracteriza por un incremento permanente, pero que busca preservar un *statu quo*. Esto lo denominó “estabilización dinámica”, esto es, la demanda de un aumento constante que se ve reflejado en la exigencia de un

crecimiento económico, una aceleración tecnológica y una innovación cultural, mientras que lo que se busca preservar es el tejido institucional (el mercado, la ciencia, la educación, etc.), las estructuras de estratificación socioeconómicas y la lógica de la acumulación (Rosa, 2022a), al tiempo que el sujeto tardomoderno se siente como Sísifo² intentando “empujar” las responsabilidades que demandan los vertiginosos cambios sociales (Rosa, 2016).

Esta aceleración, causada por la lógica “de un sistema capitalista competitivo” (Rosa, 2016, p. 42), por la promesa de una vida lograda o eterna (p. 47) bajo la apropiación del mundo, es decir, bajo la creencia de que la seguridad radica en su dominio y control (Rosa, 2020a, p. 27), ha desembocado en un sistema que se impulsa a sí mismo y ha sometido al ser humano a estar atrapado en una rueda de hámster, pues “su apetito por la vida y el mundo nunca queda satisfecho” (Rosa, 2016, p. 50). Por esta razón, no es gratuito que la “carrera por la vida” sea una competencia que se mide por los niveles de adquisición y aumento en todas las esferas de relación con el mundo –subjetivo, objetivo y social (Rosa, 2020b, pp. 57-58)–,³ en las que el individuo se ve sometido a presiones sociales, culturales y psicológicas bajo el imperativo de “actúa de modo tal que tu alcance de mundo aumente” (Rosa, 2020a, p. 23), a incrementar sus “recursos”, ya que, ante la carencia de la definición de una vida buena, se optó por equiparse de utensilios que la sustituyan, de ahí la promesa de la modernidad de constituirse en el paraíso de los consumidores (Rosa, 2022b, p. 229).

Ahora bien, lo que mantiene al sujeto tardomoderno en esta carrera, a pesar de todos los problemas, es el miedo a una “muerte social” (Rosa, 2022a, p. 26), que se caracteriza no por la codicia de tener más, sino por “el miedo de tener cada vez menos” (Rosa, 2020a, p. 22). Es, en suma, miedo a la invisibilidad, como lo llamaría Bauman (2011). Lo paradójico del asunto es que la carrera por una mayor apropiación (hacer cognoscible, accesible, dominable y utilizable) (Rosa, 2020a) lleva implícita una relación de alienación, es decir, una “relación de la ausencia de relación” (p. 47) en la que el mundo enmudece y la relación con el mundo pasa desapercibida ante la mecanización de la existencia bajo la operatividad del aumento o, como lo plantearía Byung-Chul Han (2012), guardando las proporciones, del rendimiento. Así pues, la lógica de la apropiación del mundo hace que este se retraiga, se escape, ante la reificación de las relaciones en las que solo cuenta el interés del *in crescendo*.

Si bien “los seres humanos están existencialmente marcados por el anhelo de relaciones de resonancia” (Rosa, 2020b, p. 224), debido a la aceleración se ven truncadas y volcadas a crisis

2 Diferente a lo que plantea Camus, quien se imagina a Sísifo feliz. Cabe entonces hacer la pregunta: ¿es feliz el Sísifo tardomoderno? (Camus, 1953, p. 133).

3 También puede verse toda la segunda parte del libro de Rosa (2020b), el cual está dedicado a los ejes y esferas de resonancia.

relacionales que se traducen en crisis existenciales: las que implican una relación con el intercambio (crisis financiera), las relaciones con el medioambiente y su agotamiento (crisis ecológica), las del proceso deliberativo y toma de decisiones (crisis democrática) y las relacionadas con el sujeto mismo (psicocrisis) (Rosa, 2022b). Aunque cada forma de relación implica unos ejercicios diferentes, no cabe duda de que todas afectan directa e indirectamente al sujeto y su manera de estar-en-el-mundo, porque “la subjetividad de la que habla Rosa no es un ego puro completamente desgajado del mundo, [...]. Antes bien, es el sujeto humano mundano” (Gros, 2023, p. 101). Por ello el interés de este artículo.

El sujeto sin tiempo ni espacio

Ante la aceleración tecnológica, social y del ritmo de vida (Rosa, 2016), lo único que le queda al sujeto moderno y tardomoderno⁴ es la deuda consigo mismo, el sentirse “escaso de tiempo e incansablemente presionado por las prisas” (Rosa, 2022a, p. 1). Es lo que denominó el profesor Manuel Cruz (2016) un “ser sin tiempo” (p. 73). Aunque bajo un postulado diferente al de Rosa,⁵ Cruz coincide con el autor alemán en que la experiencia del tiempo se ha limitado a una sucesión de intensidades. Es la experiencia de vivir como un turista que solo “acumula impresiones”, porque el mundo ha perdido la capacidad *a priori* de respuesta (Rosa, 2020b, p. 360). En este sentido, es pertinente acudir al planteamiento de Han (2012, p. 14), quien sostiene que el turista acumula momentos dado que lo exótico sustituye lo extraño, mientras que el viajero se deja interpelar y se transforma en la experiencia. De esta manera, hay que pasar de ser turistas del mundo a dejarse interpelar por él en el viaje y no en la carrera de la vida.

Para Rosa (2020a), la manera del ser humano de estar-en-el-mundo no está definida por su naturaleza, “sino que depende de las condiciones sociales y culturales en las que estamos socializados” (p. 16). En este sentido, la condición social de estar permanentemente en deuda con el tiempo, ante la imposibilidad de cumplir las exigencias de la aceleración constante, genera una

4 Rosa (2016) plantea que “la modernidad clásica empezó cuando el cambio social se hizo suficientemente rápido como para que los actores sociales pudieran darse cuenta de que el pasado era diferente del presente y que podían esperarse que el futuro también fuera diferente del presente [...]. La modernidad tardía, por el contrario, empieza cuando la velocidad del cambio social alcanza una velocidad intrageneracional de transformación” (pp. 77-78). Cabe aclarar que, aunque hay una distinción en las formas de aceleración, este es un concepto que permite la comprensión de la vida moderna en su totalidad.

5 Manuel Cruz (2016) considera que la causa de la pérdida de la experiencia de la duración no es la aceleración, como plantea Rosa, sino el modelo de la *vita activa* instituido por el “imperativo del trabajo, donde la persona queda inexorablemente degradada a la condición de *animal laborans*” (p. 71). En esta misma dirección lo propone Byung-Chul Han (2015), pues “la *hiperkinesia* cotidiana arrebatada a la vida humana cualquier elemento contemplativo, cualquier capacidad para demorarse” (p. 11).

culpabilidad que no recae sobre el sistema o las lógicas sociales. En cambio, el sujeto tardomoderno dirige la mirada hacia sí mismo, considerándose la causa de su “propia” incapacidad. De este modo, deuda y culpa se entrelazan: la promesa de algún día liberarse de la deuda se mezcla con la culpa de haberla contraído, “como nos lo recuerda Nietzsche, el concepto de *Schuld* (culpa) de importancia fundamental en la moral, se remonta al concepto muy material de *Schulden* (deudas)” (Lazzarato, 2013, p. 37)

Cuanta más deudas adquiera el sujeto tardomoderno en su relación con la temporalidad, bajo “el deseo o necesidad” de “un incremento del número de episodios de acción o experiencia por unidad de tiempo” –lo que se traduce en “hacer más cosas en menos tiempo” (Rosa, 2016, pp. 30-31)–, más culpable se sentirá, por eso Rosa plantea que la modernidad “genera implacablemente sujetos culpables sin acceso al perdón” (p. 132). Esta es una denuncia común en el pensamiento contemporáneo, desde ensayistas como Ernesto Sábato hasta filósofos como Byung-Chul Han plantean que el sujeto tardomoderno dirige la mirada hacia sí mismo, pero como un engranaje que se juzga a partir de su utilidad (Sábato, 2000, p. 126) y, por tanto, el opresor, dueño y soberano que exige un máximo rendimiento es el mismo sujeto, uno que se autoflagela ante la imposibilidad de rendir cada día más, lo que desemboca en un agotamiento (Han, 2012).

El dirigir la mirada hacia sí mismo se debe a que la aceleración implica, en la relación espacio-tiempo, un proceso de relación hostil con el espacio, incluso al punto de anularlo, pues “en la edad de la globalización y de la ‘u-topicalidad’ de la red, cada vez más se concibe el tiempo como capaz de comprimir, o aun aniquilar, el espacio” (Rosa, 2016, p. 23). Hay un proceso de enmudecimiento y alienación del espacio en su compresión debido a la movilidad, precisamente porque el cambio constante, causado por la aceleración, hace que el espacio no cuente ninguna historia, no contenga recuerdos y no esté vinculado a la formación de la identidad de uno (149). Habitar el espacio requiere tiempo para permitirle hablar, para que pueda ser agente de una relación transfiguradora. La contemplación de un paisaje, por ejemplo, no se facilita en un tren en movimiento, sino en la quietud de un mirador.

Así pues, el espacio físico se ve enmudecido, pero el que realmente se destruye es el espacio del encuentro, del *médium*, como lo denominó Rosa (2020b), o del “entre” (*Zwischen*) en la teoría de Buber (Buber, 2017; Montoya y Cifuentes Yarce, 2024). Es el lugar del intercambio, “en el que las dos entidades de la relación se conmueven recíprocamente [...] de manera tal que pueda decirse que ambas se responden recíprocamente y, a la vez, también hablan con voz” (Rosa, 2020b, pp. 217-218), es el lugar donde se da la transformación, porque

lo esencial no ocurre en uno y otro de los participantes ni tampoco en un mundo neutral que abarca a los dos y a todas las demás cosas, sino, en el sentido más preciso, “entre” los dos, como si dijéramos, en una dimensión a la que sólo los dos tienen acceso. (Buber, 2014b, p. 148)

Por lo tanto, si la aceleración produce alienación respecto al espacio, es porque enmudece la relación y aniquila la espacialidad del encuentro. En este sentido, Buber (2014b) planteó que cuando el ser humano no está en un lugar seguro, sino en la intemperie y en el hielo de la soledad, ya no se pregunta por el mundo que lo rodea, sino por sí mismo. Si bien esta intemperie la planteó Buber para hablar del surgimiento de la antropología filosófica, es un claro argumento del porqué el sujeto moderno no dirige la mirada hacia el mundo exterior para encontrar en él la causa de sus miedos y culpas, sino que, como único referente de orientación, ante la vacuidad de la intemperie, dirige la mirada hacia sí mismo, buscando un espacio seguro, pero que se torna hostil ante la inclemencia de la soledad.⁶

De esta manera, el sujeto moderno, en su afán de apropiarse del mundo bajo la lógica del incremento, no solo se queda sin tiempo, sino también sin espacio. Al no tener tiempo se siente culpable y al no tener espacio queda relegado a la soledad y el silencio. Estas pérdidas hacen que el miedo desdibuje al sujeto, ya que ve en él las causas de todos los males, por eso

los sujetos tardomodernos [...] ya no le tienen temor tanto a los “actos” hostiles del mundo [...], sino que más bien les temen a hechos que se adscriben a ellos mismos y de los que son responsables: sus propios fracasos, frustraciones, insuficiencias y atrasos; el síndrome de desgaste, la gordura, la edad, quedarse solos o volverse poco atractivos. Las fuentes del sufrimiento y, por tanto, de los objetos del temor ya no se buscan “allí afuera”, sino más bien “aquí adentro”; no son propiedades ontológicas de mundo [...], sino déficits atribuidos a los sujetos y de los que ellos mismos son responsables. (Rosa, 2020b, p. 162)

El sí mismo se torna monstruoso ante un miedo culposo que desencadena una angustia permanente y un temor a la existencia misma; angustia que en sentido heideggeriano está dirigida a “la posibilidad del *colapso del mundo*, es decir, ante la pérdida de la relación con el mundo como tal” (Rosa, 2020b, p. 156) (énfasis en el original), lo que lleva a un anhelo constante de apropiación del mundo y, por tanto, a su reificación y alejamiento. Esta es la paradoja moderna: cuanto más se intenta someter el mundo a control para “asegurar” una relación, más agresivo, más mudo, más alienado se torna (Rosa, 2020a), pues el dominio-apropiación del mundo niega cualquier posibilidad de resonancia al eliminar el *médium* o “entre”, porque al “cosificar” al mundo no hay un Yo-Tú, sino un Yo-eso, y, por tanto, se aniquila la relación al no haber un interés “entre las partes” (Ánjel, 2016, p. 29), interés que se ha perdido en la reificación.

⁶ En este sentido cabe traer a colación la definición de la soledad de la profesora Noreena Hertz (2021), en la que plantea que no solo es un estado interior, sino también existencial, en el que se vinculan ámbitos personales, políticos y económicos, por lo que la soledad va más allá “del anhelo de cofraternización, del deseo de amar y ser amados y de la tristeza que sentimos cuando pensamos que no tenemos amigos” (p. 21). Es la sensación de no ser importante para nadie, pero, al mismo tiempo, de que nadie nos importa.

Ahora bien, aunque es constitutivo del ser humano una relación “angustiosa” con el mundo, lo que lo llena de un sentimiento de “insatisfacción categorial” (Rosa, 2020b, p. 156) porque se percibe (el mundo) como repulsivo (Rosa, 2020b), se torna en problema cuando la única forma de relación, de estar-en-el-mundo, es la agresividad respecto a un mundo hostil en el que se ha perdido cualquier forma de relación y de sentido. Esta es la base de la aparición de lo que podría denominarse angustia metafísica, pues queda vacía la significación de la vida y, por ello, en este sentido, las sociedades modernas “abandonaron radicalmente la representación del humano como un ser vivo orientado hacia un determinado objetivo, hacia un *Telos*” (Rosa, 2020b, p. 34), lo que implica que el ser humano queda expuesto a una multitud de posibilidades, en las que, al destruir las relaciones y quedar en soledad, se ve obligado a reducir todo a sí mismo, como único punto de orientación en el mundo y el sentido de la vida queda relegado a la inercia de sus propios actos, lo que Richard Sennett (2011) denomina “la tiranía de la intimidad” (p. 413), en la que la secuencia histórica (causa y efecto de los actos) depende, exclusivamente, de la propia mismidad.

Por su parte, el temor, diferente de la angustia, está ligado a un objeto (Rosa, 2020b). Aparece cuando la relación con el mundo incrementa la sensación de culpa y miedo. Cuando aparece el miedo, que torna las sombras en monstruos, hace que en la relación no se encuentre un vínculo, sino una mirada acusadora que desemboca en el incremento de la culpa. El otro, lo otro y el sí mismo representan, en este sentido, un peligro que debe ser superado, reificado, dominado y, por eso, la lógica del incremento a la que se someten las relaciones: todo vínculo está marcado *a priori* por la posibilidad de una ganancia, de una certeza, de lo contrario es desechado,⁷ incluso el propio yo y, por eso, la autoalienación (Rosa, 2016). Cuando se le teme al mundo, único lugar donde habita y es posible la vida humana (no como espacio físico sino relacional), la existencia misma es sinónimo de peligro.

Una vida angustiosa, culpable y llena de miedos es una vida cerrada a la voz del mundo y, por tanto, abunda el silencio en el enmudecimiento, mientras el ruido ensordecedor del exceso de información reemplaza la verdadera comunicación, como propone Han (2014a), a fin de cuentas, sea el enmudecimiento o el ruido, ambos imposibilitan la comunicación relacional. Es una experiencia desértica (Rosa, 2020b), sin posibilidad de encontrar un oasis.

Ante esta soledad, el único lugar seguro que encuentra el sujeto tardomoderno es el consumismo,⁸ ya que busca configurar su mundo a partir de la certeza de la disponibilidad, pues

7 “[...] el escenario de la vida contemporánea. Los ‘problemas de los residuos [humanos] y la eliminación de residuos [humanos]’ pesan mucho y para siempre en la líquida, moderna y consumista cultura de la individualización. Saturan todos los sectores más relevantes de la vida social y tienden a dominar las estrategias vitales y a alterar las más importantes actividades de la vida, alentándolas a generar sus propios desechos sui generis: relaciones humanas malogradas, incapaces, inválidas o inviábiles, nacidas con la marca del residuo inminente” (Bauman, 2013, p. 18).

8 Esta categoría es propia de Bauman (2011, p. 32) e indica el cambio del consumo, propio de todas las sociedades, al consumismo, como categoría que define la existencia misma. Si bien Rosa (2020b) usa la expresión consumo, se ve

“la indisponibilidad individual e institucional sistemática, e incluso cuantitativamente creciente, del vínculo productivo con el mundo [...] es compensada con la ampliación constante del horizonte de disponibilidad del consumo” (Rosa, 2022b, p. 227). Lo paradójico de ello es que la promesa de poner el mundo al alcance se transforma en amenaza (Rosa, 2020a) y, como toda amenaza, desemboca en miedo, y, de nuevo, como un hámster, se mantiene en la carrera por incrementar-dominar-poseer el mundo buscando seguridad y llegar a una meta “segura”, meta que, como un horizonte, se va alejando ante la ilusión de acercarse a ella.

La carrera por la apropiación del mundo que se ve ilusoriamente asegurada por el consumismo es la causa del síndrome, exclusivamente moderno, del comprador compulsivo, pues “el acto de comprar se confunde con la relación de asimilación transformadora” (Rosa, 2020b, p. 332) y por ello la necesidad constante de entablar relaciones relacionadas, resonantes no con el objeto, sino con en el acto mismo de comprar, ya que, al acumular, se exhibe al mundo la capacidad de apropiarse de él y, por eso, en la sociedad actual los sujetos “son interpelados casi exclusivamente como consumidores y clientes” (Rosa, 2022b, p. 229). De ahí que no sea gratuito que Bauman (2001) haya planteado que el acto de consumir es casi que configurador de la dignidad misma.

Toda esta intemperie, soledad y acumulación es la causa de la privatización del bien, en la que la vida buena se reduce a la esfera privada y a la forma en que es conducida la propia vida (Rosa, 2022a, 2022b). Por ello, bajo esta lógica, surge el imperativo del hacerse a sí mismo, el egoísmo como “grito de guerra” en la soledad del “producir-se”. En esta dirección surge el pluralismo ético, que se basa en un imperativo atmosférico (Maffesoli, 2009) (depende de las circunstancias) o en una masificación de los *telos* (Cruz, 2016), lo que ha impedido tanto la globalización del bien, como los proyectos comunes. Este “narcisismo de la propia mismidad” (Han, 2014b, pp. 9-10) consume (en sentido de agotar) el mundo y a sí mismo. Así pues, bajo esta dialéctica del producir-se y el consumir-se, se “produce no sólo una atmósfera terrestre sobrecalentada, un planeta devastado y enormes pilas de basura, sino también trabajadores de la producción y la reproducción quemados” (Rosa, 2022b, pp. 229-230). En este sentido, el sujeto tardomoderno, como Eróstrato en la antigua Grecia, quien quemó el templo de Artemisa en el 356 a. C. como una forma de darle sentido a su vida, quema el templo del mundo también en búsqueda de sentido, pero con la diferencia de que lo hace mientras reside en él y por ello se quema a sí mismo (*burn-out*).

obligado a diferenciarla del acto de comprar cosas que permiten resonar, frente a la confusión entre el acto de comprar y la asimilación del mundo, lo que en este sentido sería consumismo (p. 332).

Resonancia y perdón como exculpación: reconstruir el espacio de relación

Ante el panorama desolador de una sociedad alienada en la psicocrisis o en los infartos psíquicos, como los denomina Han (2012), es posible una vía de salvación que reside en establecer o estar abierto a crear relaciones relacionadas (Rosa, 2022b, p. 239), resonantes, en las que el mundo al afectar mueve a una respuesta (autoeficacia), pues causa una emoción, y en este acto responsivo se da una asimilación transformadora, ya que “nos transformamos en y a través del encuentro” (Rosa, 2020a, p. 57) y, aunque la transformación siempre es variable, es lo que permite “la experiencia de vivacidad” (p. 57), del vincularse al mundo para alejarse del enmudecimiento, de la petrificación, de la experiencia de la muerte interna (Rosa, 2020a).

La experiencia de la resonancia se contrapone a la alienación (Corrêa et al., 2021) y “a los conceptos reificantes del mundo propios del racionalismo orientado al cálculo, la fijación, la dominación y el control” (Rosa, 2020b, p. 223), porque ante el dominio no hay indisponibilidad, sino acceso ilimitado y esto imposibilita que el mundo sea capaz de afectar, pues “ante el anhelo ilimitado se pierde el interés por todo” (Rosa, 2022a, p. 31). Es, de hecho, lo que hace el consumismo, que, ante la imposibilidad de establecer un real vínculo que permita la transformación relacional, lo único que ofrece es un círculo vicioso de consumir más para “llenar” un vacío existencial bajo el imperativo de apropiarse del mundo (Rosa, 2020a).

Ahora bien, como se ha planteado, el sujeto sin tiempo se siente culpable y sin espacio, queda en soledad, por lo que lo primero que debe eliminarse es la culpa, para poder reestablecer el espacio del encuentro y que el mundo deje de ser un lugar de sombras y monstruos, para convertirse en uno seguro y acogedor. En este sentido, y siguiendo la tesis de los profesores Pino-Posada y Vélez-Posada (2022), “a todo proyecto de vida buena le subyace una concepción antropológica de mayor raigambre y extensión: la vida como ejercicio” (p. 11). Es pertinente plantear una *askesis* que permita la exculpación del sujeto tardomoderno, la cual, según la propuesta de este artículo, reside en lo que Rosa (2020b) denominó la capacidad de resonancia en el perdón, porque “cuando una sociedad produce sistemáticamente ‘sujetos culpables’ sin instalar un lugar, una instancia o una praxis del perdón, socava quizás de manera sistemática la capacidad de resonancia” (p. 227). Perdonarse es, pues, la praxis para resonar (p. 226).

La pregunta que inmediatamente interpela es: ¿cómo perdonarse? No es gratuito que Rosa hable del perdón en el mismo apartado que habla de la amistad, pues es en el vínculo donde lo extraño, el yo-ello, como dirá Rosa citando a Buber, se torna en un semejante digno de hacer resonar, es decir, un yo-tú (Rosa, 2020b). Solo en el reconocimiento relacional la culpa desaparece, porque no se ve en el otro la mirada acusadora, fruto del miedo, sino la posibilidad de transformación. En el amor, la amistad y en cualquier forma relacional que permita la resonancia

la mirada no acusa, sino que es el medio de la “transformación sanadora de la relación” (p. 276) y, cuando aparece la culpa, el perdón permite que nuevamente se pueda resonar.

En esta misma dirección lo plantea Sábato (2000), pues considera que la profanación de la reducción del ser humano a un engranaje, a su funcionalidad bajo el imperativo de la utilidad,

puede ser únicamente sanada con la mirada que cada uno dirige a los demás, no para evaluar los méritos de su realización personal ni analizar cualquiera de sus actos. Es un abrazo el que nos puede dar el gozo de pertenecer a una obra grande que a todos nos incluya. (p. 126)

Precisamente porque el perdón “es el quiebre de la perspectiva calculadora”, ya que debe dejar de “juzgar y calcular” (Rosa, 2020b, p. 276) para alejarse de la lógica competitiva, pues en la “carrera de la vida” lo único que queda es la soledad de la competencia y la ausencia de una victoria.

El perdón, así pues, exige la apertura a la relación, el encuentro, el “entre”, para poder permitir la autoeficacia en un mundo que es responsivo y, de esta manera, poder disipar las culpas, miedos y angustias metafísicas ante la seguridad que ofrece un mundo resonante, amable, acogedor, en el que mirar al otro a los ojos posibilite hacerlo reaccionar o responder “de manera amable” (Rosa, 2020b, p. 206). La relación, por tanto, salva, pues dota de un tiempo no medible, de un espacio no tangible y de una transformación no cuantificable en el aumento. El perdón es la apertura a vibrar con el mundo y no a consumirlo, es la disposición de vincularse en lugar de dominar, para así transformar la vida en una vida buena (Rosa, 2018).

Ello implica, en primer lugar, para poder resonar con el mundo, perdonarse, para alejar la culpa y el miedo, y poder vincularse en la seguridad del encuentro. Como planteó Buber (2014a):

El hombre mismo debe darse cuenta de que las situaciones conflictivas entre él y otros son tan sólo efectos de las situaciones conflictivas que hay en su alma; y entonces debe tratar de superar ese conflicto interior, de modo que pueda dirigirse a sus semejantes como hombre transformado y trabar con ellos relaciones nuevas, transformadas. (pp. 53-54)

En esta misma dirección lo plantea el Papa Francisco (2018) en su reflexión sobre la oración del Padre Nuestro: “Solo quien se siente perdonado es capaz de perdonar” (p. 88). Y reafirma el planteamiento que se ha esgrimido desde Rosa, en la que el perdón es constitutivo de encuentro, por ello pone a la familia como ejemplo de un “gimnasio de entrenamiento para la entrega y el perdón recíproco sin el cual ningún amor puede durar mucho tiempo” (p. 93).

El claro ejemplo de la resonancia del perdón como posibilidad de vinculación con el mundo está en el pasaje bíblico de la mujer adúltera (Jn 8, 1-11), en donde Jesús se aleja de la mirada

calculadora que juzga, enmudece, domina e imposibilita el mundo, para ofrecer la libertad transformadora: “Tampoco yo te condeno. Vete, y no vuelvas a pecar”.⁹ Es la posibilidad de que la mujer adúltera construya de nuevo un mundo relacional, donde en la resonancia con Jesús encuentre la alegría del perdón, que le permite el espacio social, el “entre”, un mundo seguro, sin miedo, culpa ni angustia, porque “cuando se perdona, se perdona toda la persona, no una parte” (Ánجل y Cifuentes Yarce, 2021, p. 80). En ello, como plantea el Papa Francisco (2022), reside “¡todo el cristianismo!”, porque “la alegría de Dios consiste en perdonar” (p. 61). Así pues, el cristianismo, como un acto salvífico que reside en el perdón,¹⁰ es la apertura para vincularse nuevamente con el mundo, para que el mundo hable y se permita la resonancia.

Construir un espacio social y permitir al otro en igual medida un espacio de encuentro es el reflejo de una vida que se entrega al acoger al diferente, para no reducir a la persona humana al juicio, sino de abrirla a un mundo que se transforma a través del encuentro y la relación. Una relación con el mundo que le devuelve la dignidad al ser humano, pues es, como planteó Karl Rahner (1963), “la determinada categoría objetiva de un ser que reclama –ante sí y ante los otros– estima, custodia y realización” (pp. 245-246). La dignidad se posibilita en el encuentro.

En este sentido, el reto del sujeto tardomoderno es hacer de sus relaciones con el mundo experiencias de resonancia, incluso con las instituciones, hoy cada vez más instrumentalizadas y deshumanizadas, ya que no sienten culpa y, por consiguiente, no buscan el perdón, pero cabe siempre recordar que es el ser humano quien las crea, estructura y gobierna.

Así pues, la resonancia no solo sirve como un proceso de análisis y diagnóstico, sino también como terapia (Rosa, 2022b), pues lo que propone es que los sujetos estén abiertos al mundo no desde la lógica de la apropiación, sino desde el anhelo de la asimilación transformadora en la que se dé una vida “mediopasiva” (p. 236), es decir, que el azar y la indisponibilidad les permitan

9 La palabra usada por Jesús es *κατακρίνω* (condenar). Al no condenar, en la acción de Jesús puede relacionarse con *ἀφήμι* (perdonar, dejar ir) (Coenen et al., 1993, pp. 340-344). Si bien el pasaje bíblico está inscrito en un ámbito jurídico-religioso, si nos centramos en la perspectiva de la mujer, y no en la de los condenadores, vemos la posibilidad de volver al mundo libre de culpa, miedo y angustia, porque lo jurídico le ha permitido volver al mundo, en donde podrá relacionarse de nuevo con él.

10 “El latín *salus*, el estado de quien está *salvus*, se dice en griego *swthría*. Esta palabra significa salvación, salud, saludar y, consecuentemente, seguridad. Hay una raíz sánscrita que significa vigor, poder, fuerza. Su primer significado se encuentra en la palabra sánscrita *sarva*: lleno, completo, intacto, y de ahí entero. En francés, *salut* la acción de estar salvo o la acción de saludar. El equivalente español, salud, salud o la acción de saludar. El alemán *heil* también significa salvación y salud. Hasta el siglo III, salvar y saludar mantuvieron su vínculo: *salvare, salutare*. La idea de salvación e incluso de redención, y, de ahí, de perdón, ha desempeñado también un cierto papel en la historia de *swthría*. El rey salvador hace más que salvar: perdona. La salvación es volverse otra vez entero, completo. El principal significado de la palabra alemana *ganz* (*Ganzheit*) es también el de *heil*, estar salvo y estar saludable, a fin de estar completo, de tener *genug*, bastante cuanto se necesita. Aquél que está salvo es el que está seguro y sano, es decir, *unverletzt, vollständig*, seguro, protegido” (Panikkar, 2014, pp. 131-132).

dejarse interpelar por el mundo como un regalo (Rosa, 2020a) que llega como un destello no calculado y mucho menos controlado, así como cuando se ama: “¿lo hacemos o nos ocurre?” (Rosa, 2020b, p. 238).

Conclusión

Para concluir, es fundamental reestructurar los imperativos de la modernidad: la individualidad –“¿tienes que descubrirlo por ti mismo!” (Rosa, 2022a, p. 24)– y la apropiación (23), que a fin de cuentas son imperativos hipotéticos que usan un medio para lograr un fin. Son imperativos interesados que, como se planteó, alejan el mundo del sujeto y lo dejan en las sombras de la soledad. No se trata de perpetuar la lógica de apropiarse del mundo, una que hace que el mundo sea más hostil y mudo, lo que implica un sujeto relegado a la intemperie que, como único punto de orientación, solo se tiene a sí mismo y, al estar en soledad, se percibe como la causa de todos los males. Por ello, se embarca en una carrera por alcanzar más, sin lograr nunca una victoria; por el contrario, se ve atrapado en una derrota constante, de ahí el miedo, la angustia y la culpa, todas como amenaza a la formación social (Rosa, 2022b).

Por esta razón, es necesario establecer vínculos auténticos que reconstruyan el espacio y el tiempo, donde sea posible una vida bien lograda, que

se caracteriza por mediar de una manera específica, a saber, mediopasiva (*mediopassiv*), entre los momentos activos y pasivos, intencionales e involuntarios, no sólo de la experiencia individual, sino también y sobre todo en el vínculo con el mundo societalmente organizado, institucionalizado y por tanto habitualizado. (Rosa, 2022b, pp. 236-237)

Es una vida que está abierta a la relación y en ella a lo que acontece, que no puede ser controlado y que permite que todo encuentro pueda transformar y al mismo tiempo sanar las culpas, miedos y angustias, que, como planteó Max Horkheimer (2010), ha hecho a los sujetos modernos “esclavos de coacciones sociales que hemos creado nosotros mismos” (p. 187) fruto, como planteó Rosa, de la lógica de la aceleración. Por ende, si son miedos creados por las mismas dinámicas sociales, la cura es posible en ellas mismas, el sujeto vinculado.

Así pues, la resonancia, que solo es posible en “relaciones relacionadas” y en lo indisponible y azaroso, permite al ser humano trascenderse a sí mismo a través del encuentro. Es una trascendencia intramundana (Rosa, 2022b) que, a diferencia de la medieval, no exige un proceso extático, sino una vinculación en la que se posibilita una asimilación del mundo, una asimilación que transforma, que hace que el sujeto y el mundo se permean mutuamente, como lo planteó Sábato (2000):

Si nos volvemos incapaces de crear un clima de belleza en el pequeño mundo a nuestro alrededor y sólo atendemos a las razones del trabajo, tantas veces deshumanizado y competitivo, ¿cómo podremos resistir? La presencia del hombre se expresa en el arreglo de una mesa, en unos discos apilados, en un libro, en un juguete. El contacto con cualquier obra humana evoca en nosotros la vida del otro, deja huellas a su paso que nos inclinan a reconocerlo y a encontrarlo. Si vivimos como autómatas seremos ciegos a las huellas que los hombres nos van dejando, como las piedritas que tiraban Hansel y Gretel en la esperanza de ser encontrados. (pp. 18-19)

En este sentido, razón tenía Buber (2017) al plantear que “toda vida verdadera es encuentro” (p. 21) y, como se planteó desde el pasaje bíblico del Evangelio de Juan, el acto de perdonar es un acto que permite devolver la posibilidad de tener un espacio del encuentro.

Referencias

- Ánjel, M. (2016). *La significación de lo insignificante. Una provocación de lo que nos rodea y nos hace humanos en la teoría de Martin Buber*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Ánjel, M. y Cifuentes Yarce, J. D. (2021). *Dialogando sobre el diálogo*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Bauman, Z. (2001). *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Ediciones Akal.
- Bauman, Z. (2011). *Vida de consumo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2013). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.
- Buber, M. (2014a). *El camino del hombre. Conforme a las enseñanzas del jasidismo*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, Editor.
- Buber, M. (2014b). *¿Qué es el hombre?* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Buber, M. (2017). *Yo y tú*. Barcelona: Herder.
- Camus, A. (1953). *El mito de Sísifo*. Buenos Aires: Losada.
- Castro Torres, F. A. (2023). Modos de subjetivación desde la desaceleración del presente digitalizado: Una revisión a la teoría de Hartmut Rosa. *Comunicación*, (49), 57-75. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/comunicacion/article/view/8133/7152>
- Coenen, L., Beyreuther, E. y Bietenhard, H. (1993). *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* (Vol. III). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Corrêa, D. S., Peters, G. y Tziminadis, J. L. (2021). “Human Beings are First and Foremost Resonant Beings” Interview with Professor Hartmut Rosa of Universität Jena and Director of Max-Weber-Kollegs. *Civitas: Revista de Ciencias Sociales*, 21(1), 120-129. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2021.1.39974>
- Cruz, M. (2016). *Ser sin tiempo*. Barcelona: Herder.

- Gros, A. (2023). Las nuevas ontologías sociales de la Escuela de Frankfurt y los dilemas de su “aplicación” en Latinoamérica: El caso de la teoría de la relación con el mundo de Hartmut Rosa. *Revista de Sociología*, 38(1), 96-118. <https://doi.org/10.5354/0719-529X.2023.71326>
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2014a). *En el enjambre*. Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2014b). *La agonía del eros*. Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo*. Barcelona: Herder.
- Hertz, N. (2021). *El siglo de la soledad. Recuperar los vínculos humanos en un mundo dividido*. Barcelona: Paidós.
- Horkheimer, M. (2010). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado: Ensayo sobre la condición neoliberal*. Madrid: Amorrortu.
- Maffesoli, M. (2009). *El tiempo de las tribus*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Montoya, A. C. y Cifuentes Yarce, J. D. (2024). Cuestionamientos a las relaciones en el metaverso. El “entre” como espacio de encuentro y significación. *Perseitas*, 12, 116-135. <https://doi.org/10.21501/23461780.4761>
- Panikkar, R. (2014). *La religión, el mundo y el cuerpo*. Barcelona: Herder.
- Papa Francisco. (2018). *Padre Nuestro. Una reflexión inédita de la oración que Jesús dio a sus discípulos*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Papa Francisco. (2022). *Té deseo la sonrisa. Para recuperar la alegría*. Madrid: Penguin Random House.
- Pino-Posada, J. P. y Vélez-Posada, A. (Eds.). (2022). *La vida buena, sus técnicas y sus figuraciones*. Medellín: Fondo Editorial EAFIT.
- Rahner, K. (1963). *Escritos de Teología II: Iglesia y Hombre*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Rosa, H. (2018). Available, Accessible, Attainable. The Mindset of Growth and the Resonance Conception of the Good Life. In *The Good Life Beyond Growth. New Perspectives* (pp. 92-121). London: Routledge.
- Rosa, H. (2020a). *Lo indisponible*. Barcelona: Herder.
- Rosa, H. (2020b). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Rosa, H. (2022a). Estabilización dinámica, el acercamiento triple A a la vida buena y el concepto de resonancia. En *La vida buena, sus técnicas y sus figuraciones*. 17-42. Medellín: Fondo Editorial EAFIT.
- Rosa, H. (2022b). *Tardomodernidad en crisis. Por un horizonte social alternativo*. Barcelona: Ned Ediciones.
- Sábato, E. (2000). *La resistencia*. Barcelona: Seix Barral.
- Sennett, R. (2011). *El declive del hombre público*. Barcelona: Anagrama.