

MODERNIDADE DESSINCRONIZADA: ACELERAÇÃO SOCIAL, DESTEMPORALIZAÇÃO E ALIENAÇÃO: UMA ENTREVISTA COM HARTMUT ROSA¹

*João Lucas Facó TZIMINADIS**

RESUMO: A presente entrevista traz como seu escopo uma apresentação da experiência social e das principais categorias analíticas que compõem a teoria da aceleração social de Hartmut Rosa. De início, as questões conduzem o autor a uma recapitulação dos motivos que o levaram a desenvolver seu interesse pelo problema do tempo na modernidade hodierna, bem como da trajetória intelectual que o guiou a tal interesse. São expostas as consequências daquilo que Rosa diagnostica como uma sociedade de aceleração dessincronizada e destemporalizada, e, com elas, uma nova interpretação do fenômeno da alienação. Reivindicando-se como um herdeiro da teoria crítica da sociedade, Rosa também indica os traços gerais do referencial normativo de seu modelo crítico, examinando as máximas temporais que perfazem o ideal moderno de boa vida.

PALAVRAS-CHAVE: Hartmut Rosa; Aceleração Social; Alienação; Teoria Crítica.

A teoria da aceleração social, do sociólogo alemão Hartmut Rosa, tem sido tomada como tema de grande debate na imprensa e nos meios acadêmicos europeus. Originalmente um pesquisador da teoria política de Charles Taylor, Rosa passou a

* UNESP - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Araraquara – SP – Brasil. 14800-901 - jltziminadis@hotmail.com.

¹ É professor de sociologia teórica e geral no Institut für Soziologie da Friedrich-Schiller-Universität em Jena, diretor do Max-Weber-Kollegs em Erfurt, ambos na Alemanha, e um dos editores da revista internacional *Time & Society*. A obra-chave de sua teoria da aceleração social é *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* (Aceleração: a transformação das estruturas temporais na modernidade), publicada em 2005.

vincular-se à tradição da teoria crítica frankfurtiana na medida em que se debruçou sobre as condições sociais do mal-estar temporal de seus contemporâneos. Em 2005 publicou *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, livro no qual lançou os fundamentos de sua tese central, a saber: o processo de modernização, quando lido a partir de sua dimensão temporal, é um processo de aceleração social. No centro de seu argumento encontra-se a evidenciação de um paradoxo fundamental: a despeito do crescente aparato técnico utilizado para a economia de tempo na produção, nos transportes e na comunicação, a sociedade moderna é acometida por uma tendência paralela de escassez temporal. Uma sociedade só pode experimentar aceleração técnica e aceleração do ritmo da vida ao mesmo tempo, quando opera a partir de um princípio de crescimento escalar cego. Daí a derivação mais importante da tese de Rosa: a estrutura da sociedade moderna depende de sua permanente dinamização, o que a projeta para um processo aceleratório infundável. A certo ponto desse processo, num momento de viragem civilizacional, a aceleração social ultrapassou um limiar crítico das estruturas de estabilização dinâmica, conduzindo àquilo que Rosa caracteriza como relações dessincronizadas. A assincronia entre a velocidade dos processos sociais e daqueles aos quais se vincula – os processos naturais e psicológicos, por exemplo – tornou-se tema central do livro que o projetou internacionalmente. Escrito em inglês, *Alienation and Acceleration. Towards a Critical Theory of Late-modern Temporality*, de 2010, é uma tentativa de estabelecer os critérios normativos de sua crítica à aceleração, bem como de resgatar o conceito de alienação, eclipsado junto à primeira geração da teoria crítica. Em sua definição, alienação diz respeito à suspensão das relações entre o indivíduo e o mundo, como resultado da velocidade incompatível às experiências humanas, o que torna a vida social fria e muda. Por fim, em 2016 é lançado *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, ao longo de cujas 800 páginas são analisadas as bases culturais da constituição moderna da ideia de boa vida, e cujo objetivo é vislumbrar potencialidades revolucionárias nas formas diversas de relações sociais de ressonância, sistematicamente obstruídas pela lógica de aceleração.

A seguinte entrevista foi realizada durante a visita de Hartmut Rosa à São Paulo, em fevereiro de 2017, para ministrar uma conferência no Encontro Internacional Pensar o Futuro, realizado pelo Serviço Social do Comércio (SESC) da capital paulista. A estrutura e a condução das questões são baseadas em projeto de pesquisa desenvolvido sobre a experiência moderna do tempo na teoria da aceleração social de Rosa, a ser defendido como dissertação de mestrado.

Sr. Hartmut Rosa, a sensação de pressa, urgência, estresse e ansiedade tem sido uma experiência comum. O tempo – nossos amigos e parentes dizem todos os anos – tem transcorrido com o dobro da velocidade que costumava

fazê-lo. Por isso, deve ter sido um empreendimento estimulante desenvolver uma teoria da aceleração social, uma vez que esse é um problema que toca diretamente seus contemporâneos. Como o senhor chegou a transformá-lo em uma questão teórica?

Hartmut Rosa: Acredito que existiram diversos aspectos que me levaram a tal. Um deles foi uma experiência muito pessoal, pois eu vivia em uma zona rural, a Floresta Negra, na Alemanha e, no entanto, ainda como estudante de graduação, passei um ano em Londres, e depois desenvolvi meu doutorado em Berlim. E sempre que voltava à Floresta Negra, tinha a sensação de que o tempo estava diferente, de alguma forma. Eu sentia como se vivesse uma experiência diversa da temporalidade nesses dois lugares, e, assim, comecei a me indagar sobre as causas dessa diferença. Nós costumamos ter a impressão – e de um ponto de vista teórico, isso é interessante – que o tempo é algo dado pela natureza. Mas não, ele é socialmente estruturado. Então comecei a me interessar pela maneira como o tecido social influenciava o meu senso de temporalidade. Um segundo aspecto foi a percepção de que estava sempre com o tempo escasso, que nunca tinha tempo o suficiente. Então notei, assim como você mencionou a percepção de seus amigos e parentes, que a maioria das pessoas compartilhava essa mesma impressão. Sempre dizem que vão bem, mas andam sem tempo. Assim pensei que, se todos estão com o tempo curto, talvez isso não seja um problema pessoal, mas social. E, portanto, comecei a pensar sobre esses problemas mais sistematicamente. Há alguns sociólogos que dizem que essas percepções são apenas jeitos de falar, pois nós temos, objetivamente, mais tempo do que jamais outros tiveram, pois não precisamos trabalhar por longas horas para alcançar certos objetivos de produção etc. Então quis observar como essa aceleração da vida poderia ser provada empiricamente. E quando me deparei com a literatura, descobri que desde o século XVIII sempre existiu alguma ideia de que a história se acelera, nossa sociedade se acelera, nossa vida torna-se mais veloz, e pensei: como eu poderia mensurar essa aceleração e encontrar evidências que a comprovassem? Por fim, o último aspecto que me interessou foi o fato de que, a despeito de toda a tecnologia desenvolvida para nos auxiliar na economia de tempo, quanto mais rápidas são essas tecnologias, quanto mais tempo conseguimos economizar, de menos tempo parecemos dispor. Assim que me interessei pelo problema.

E o senhor poderia descrever o percurso da sua educação como cientista social e os autores que o influenciaram em sua conceptualização da aceleração social?

Hartmut Rosa: Quando iniciei meus estudos, estava em Freiburg, numa universidade próxima à Floresta Negra. Na verdade isso é curioso, pois esse foi o lugar onde Heidegger trabalhou muito – e o lugar de onde venho é muito próximo

de lá. Mas Heidegger não foi a principal fonte do meu pensamento. Eu diria até mesmo que ele só desempenhou um papel negligenciável. Mas lá iniciei meus estudos em teoria política, e havia um professor, Wilhelm Hennis, através de quem tomei conhecimento do pensamento de Max Weber, particularmente de *Ciência como vocação*, e também da Ética protestante. Essa última está muito presente em meu novo livro sobre a noção de ressonância, pois diz respeito ao modo através do qual nos relacionamos com a vida e com o mundo enquanto tal. Portanto creio que Weber foi uma influência muito relevante. Mas então, cheguei à *London School of Economics*, onde li a obra de Charles Taylor, e esse foi um ponto memorável, pois ele é provavelmente minha maior influência intelectual, sobretudo através de obras como *The Sources of the Self, The Philosophical Papers, Interpretation and the Sciences of Man, Neutrality in Political Science...* A partir daí quis desenvolver meu doutorado sobre a obra dele, e foi dessa maneira que cheguei a Axel Honneth, quem introduziu Taylor à comunidade alemã. No início não tinha a intenção de me tornar um teórico crítico, apenas queria trabalhar sobre o pensamento comunitarista e sobre Charles Taylor. No entanto, através de Honneth e seu grupo, acabei entrando na tradição da teoria crítica. Foi nesse ponto que percebi que se eu quisesse entender, a um só tempo, a sociedade contemporânea e também – como Taylor sempre diz – a maneira como nós vivemos, a temporalidade seria uma dimensão de análise central, porque ela é um elemento essencial para a conexão das características estruturais da sociedade aos nossos mapas morais, ao que é importante para nós, nossos julgamentos profundos. Portanto foi através desse caminho que cheguei à teoria da aceleração social, e foi só nesse momento que me tornei um sociólogo, pois antes eu era um teórico da política e filósofo.

Mas quando se toma a tradição da teoria crítica, torna-se evidente que o problema do tempo é um problema genético. Desde Walter Benjamin, por exemplo.

Hartmut Rosa: Eu costumo afirmar – pois hoje ensino alunos de graduação e também escrevi um livro de introdução à teoria social – que a sociologia, como disciplina, teve sua origem justamente na percepção de que a sociedade começou a mover-se, de que havia uma grande dinamização, arditosamente desenvolvendo-se por detrás dos atores. Acredito que seja possível encontrar essa percepção em Tocqueville ou Jean-Jacques Rousseau, mas é certo que se encontre, por exemplo, no *Manifesto Comunista* de Marx e Engels, quando clamam que tudo o que é sólido se desmancha no ar – o que foi posto como um título de livro por Marshall Berman –, ou na *Ética Protestante* de Weber, ou em Georg Simmel – ele define a modernidade quando olha para a metrópole, como São Paulo, e observa que a diferença entre a cidade moderna e as áreas rurais pré-modernas é a velocidade da vida. Então acredito, por isso, que não se trata de algo peculiar à teoria crítica, pois

que desde a primeira geração de sociólogos a preocupação com o sentido do tempo era algo muito vivo. Mas, por algum motivo, essa preocupação perdeu forças no pensamento social. Então começamos a nos preocupar com a modernidade enquanto racionalização, individualização, diferenciação ou domesticação da natureza. Por isso quis trazer a questão do tempo de novo à tona.

Por falar nisso, o senhor deixou claro em sua obra que, a despeito da percepção de dinamização da vida ser encontrada em inúmeras obras – na literatura, por exemplo –, ela foi teorizada de modo muito pobre pelos clássicos das ciências sociais. Isso significa que, mesmo sendo essa uma experiência geral, que motivou o desenvolvimento da teoria social, não chegou a se transformar em um problema teórico propriamente dito. Por que isso aconteceu?

Hartmut Rosa: Como eu disse, essa percepção pode ser encontrada nos mais variados lugares. Ela está no *Hamlet* de Shakespeare como “the time is out of joint”², mas também em Proust, Goethe, em todos os lugares da literatura, ou em Nietzsche, na filosofia. E também é possível encontrá-la no discurso das ciências sociais nascentes, mas não de um modo teórico. Eu fiquei frustrado de início, mas me surpreendi depois ao descobrir que mesmo em trabalhos teóricos muito sérios havia apenas observações muito vagas sobre o fato da sociedade, a história, a cultura ou nossas vidas estarem acelerando. Ou, como Peter Conrad diz em sua teoria da história cultural moderna: a modernidade diz respeito à aceleração do tempo. Nesse ponto eu me perguntei: o que significa dizer que o *tempo* está acelerando? Isso só faz sentido se você tiver uma concepção muito subjetivista do tempo. Portanto essa era uma questão muito pouco desenvolvida teoricamente, e por isso me interessei em desenvolvê-la. Houve tentativas de fazê-lo dentro da tradição marxista e, portanto, em alguma medida, dentro da tradição da teoria crítica, uma vez que, com Marx, é possível atentar para o fato de que, no fim das contas, toda a economia se resume a uma economia de tempo. E faz muito sentido a observação dessa mercantilização do tempo. Mas só com isso fica uma impressão de que se trata apenas do tempo de trabalho. E, no entanto, eu acredito que se trate de um problema mais geral, até mesmo cultural, da temporalidade moderna. Mas enfim, o que pode ser atribuído a esse déficit teórico? Talvez seja o mesmo problema que eu tive quando comecei a refletir sobre a temporalidade. Eu acreditava que deveria ter uma concepção clara do tempo para pensar a aceleração. Mas quando observei a literatura e tomei as obras de Luhmann ou Giddens, que destacam o tempo como uma dimensão importante, e também Merton, Sorokin e alguns outros, tornou-se certo para mim que eles não tinham uma concepção clara do tempo – Barbara Adam também não a tem,

² Célebre passagem do fim do primeiro ato da tragédia, de difícil tradução. “Como as coisas estão fora dos eixos”, traduziu Péricles Eugênio da Silva Ramos (SHAKESPEARE, 1976, p. 59). Mas é possível traduzi-la, com certa liberdade, como “o tempo está em desencaixe”.

mesmo tendo ela escrito muito sobre o tema. A temporalidade aí, percebi, não é algo nada inequívoco. Nesse ponto, imaginei que se você não pudesse encontrar uma boa definição na sociologia, deveria procurá-la na filosofia – mas ao olhar para a filosofia, tornou-se evidente para mim que aí também o tempo é algo completamente obscuro. Não fica claro se o tempo é algo que está lá fora, na natureza, ou se é algo inerente, ou se existe algo como um tempo absoluto, ou apenas um tempo relativo. No fim das contas, estamos no mesmo lugar onde Agostinho nos deixou: o tempo parece como uma dádiva, algo óbvio, se ninguém nos pergunta o que ele é – mas se alguém o faz, estamos perdidos. Talvez essa seja a razão pela qual não existisse uma boa teoria da realidade temporal na modernidade. Então me dei conta que poderia pensar sobre como e quando a temporalidade se modifica na modernidade, e se torna um problema; que poderia elaborar uma boa definição da aceleração social sem necessariamente ter uma definição clara do que é o tempo. Foi o que fiz.

Uma vez que você reconceitua a modernidade em sua totalidade a partir do conceito-chave da aceleração social, o que há de novo em relação a sua fase atual, isto é, quais as diferenças qualitativas entre a aceleração social encarada por Simmel e a encarada por nós?

Hartmut Rosa: Um outro aspecto do qual me orgulho da teoria da aceleração social é que ela fornece ferramentas para realizar uma distinção clara entre a modernidade tardia e aquilo que chamo de modernidade clássica. Acredito que na época de Simmel, ou na de Marx, o que se apercebeu foi, juntamente à dinamização da sociedade, que ela movia-se para frente. Diria, como Reinhart Koselleck, que houve uma apreensão temporalizada da história. Nos fins do século XIX e início do XX, por exemplo, havia uma forte impressão de que a história possuía uma direção, e todas as teorias da modernização foram elaboradas sobre essa ideia de que a sociedade tornar-se-ia gradativamente mais mercantilizada, judicializada, burocratizada, diferenciada etc. E esse mesmo processo era percebido em relação às vidas individuais, curiosamente. É possível observar que depois do século XVIII as pessoas começaram a abandonar aqueles tipos de vida errática na qual não se sabia ao certo o que o futuro poderia trazer. Começaram a investir, por exemplo, em educação: era necessário ir à escola para que, mais tarde, pudessem arrumar um emprego. Ou, com o desenvolvimento do Estado de bem-estar, surgiu a perspectiva de que por volta dos 60 anos era possível retirar-se da vida laboral. Portanto havia uma ideia muito clara de que era possível projetar o futuro em uma direção adiante – o futuro social e individual. E eu me refiro a essa situação como sociedade de mudanças de ritmo geracional. Isto é, uma situação social na qual quando uma avó fala com seu neto, ela diz: “Olha, criança, na minha época, no meu tempo, fazia muito sentido ser um carpinteiro, mas no seu, talvez não”. Ou: “Na minha época era impensável que dois homens pudessem viver juntos, mas na sua época isso pode ser

aceitável”. Esse ritmo de mudança denota que cada nova geração deverá criar seu próprio mundo, seus próprios empregos, suas próprias estruturas familiares e seus próprios lugares para viver. E hoje, no que eu chamo de modernidade tardia, cuja condensação localizo nos anos 1990, o ritmo das mudanças tornou-se muito rápido para esse tipo de troca geracional: ele alcançou uma velocidade intrageracional. Aqui aquela conversa entre avó e neto, na qual se poderia dizer “meu tempo e seu tempo”, perde o sentido. Ambos poderiam concordar que, *neste exato momento*, o Brasil ou a Alemanha são países democráticos, mas talvez *amanhã* as coisas sejam diferentes. Começa a emergir um tipo de mudança errática e impulsiva, de modo que perdemos a sensação de mover-se para frente. De alguma forma perdemos o senso de futuro. A ideia de progresso foi perdida. A sociologia pode demonstrar que, ao longo de muitas gerações, desde o século XVIII, os pais estiveram convictos de que trabalhariam muito, com o fim de proporcionar a seus filhos uma vida melhor. Mas agora isso mudou. Em grande parte dos países – talvez isso não seja verdade para o Brasil – os pais estão cada vez mais convictos de que fazem tudo o que está ao seu alcance para permitir que seus filhos permaneçam onde estão, para que suas vidas não regridam. E eu acredito que isso começou a mudar realmente por volta do ano 1990, pois os processos de aceleração social ocorrem em movimentos ondulares, e é justamente nesse período que pelo menos três ondas de aceleração se manifestaram. Uma delas foram as revoluções políticas que levaram à queda do Muro de Berlim e do bloco comunista. A Europa do Leste e a Eurásia possuíam uma temporalidade distinta, e a confrontação entre os blocos funcionava como uma barreira de velocidade. Dessa forma, as revoluções políticas significaram a abertura de uma vastidão de terras e populações à lógica da aceleração. Uma segunda onda teve a ver com a reforma dos mercados financeiros no sentido de desregulação e privatização, o que costumamos chamar de neoliberalismo – o que está relacionado em grande medida com a transformação do modo de produção fordista. E, por fim, obviamente, a revolução digital e o advento da internet.

O senhor também apontou que a tendência de pensar que tudo está se acelerando é errônea. E que existem algumas assimetrias, no que tange à capacidade de aceleração, entre sistemas sociais, entre a sociedade e a natureza, entre os indivíduos e a sociedade etc. Quais são as consequências dessa assimetria para o processo de aceleração social?

Hartmut Rosa: O que observo como consequência é o fenômeno da dessincronização. Veja, as tentativas teóricas de captar a aceleração social sempre deixaram a desejar, mas por outro lado, sempre houve a reivindicação teórica de que tudo na sociedade moderna está acelerando – e isso é algo estúpido de se pensar. Pois existem coisas que simplesmente não se pode acelerar, como alguns processos corporais, por exemplo: se você pega um resfriado, não importa quantos comprimidos

you take, you will have to wait for about 7 days to have your health restored. A pregnancy always takes about 9 months, and a day always has 24 hours – there is nothing you can do about it. There are also things that can speed up, but that won't happen, and other things that are intentionally slowed down: when people seek rest, with this, they are ready to speed up again at a later moment. Or then there are things like a jam, when everyone wants to go fast and, as a result, nothing moves. But what is important, and I say systematically, is that in my analysis the process of modernization, while a dynamization of the world, leads to a form of social equilibrium based on the phenomenon of dynamic stabilization. This means that modern society can maintain its own structure only through acceleration, growth and innovation, which means that the world as a whole, in its materiality, is put under pressure to dynamize itself: people, money, goods and raw materials are in motion. On the other hand, there can be cultural traditions, traditional populations that cannot speed up without being destroyed. The ecological sphere is desynchronized, one time when nature is very slow for the pace of society. Politics can also be desynchronized: democracy is a process that consumes time. But I also believe that there is desynchronization between financial markets and the productive economy: financial transactions can be carried out at the speed of light, but houses, cars and computers cannot be produced at that speed. And, in the end, there is desynchronization between our bodies, our minds and social transactions.

Recentemente, Saskia Sassen publicou um livro chamado *Expulsions* (2014), cujo argumento fundamental defende que o que diferencia a forma atual do capitalismo de sua antecedente é o fato de que, ao invés de integrar pessoas, ela as expulsa. Isto é, uma vez que seres humanos são limitados em suas capacidades de acelerar e gerar lucros, eles precisam ser expulsos em certo ponto. É possível chegar a essa leitura a partir da teoria da aceleração social?

Hartmut Rosa: Eu realmente não tenho certeza quanto a isso. Penso ser verdade o que Marx disse em relação ao fato de que o sujeito de movimento da sociedade capitalista é o próprio capital, e que, portanto, não são os seres humanos que impulsionam o movimento dessa grande roda de hamster que põe tudo sob pressão aceleratória. Mas, ainda assim, eu acredito que esse processo precisa de nossa energia humana, psicológica, e de nosso desejo. Isto é, a sociedade não acelera, inova e cresce por si própria. Portanto mesmo que seja verdade que cada vez menos humanos são necessários, que eles sejam sistematicamente excluídos, ou expulsos, o resultado disso é uma forma acentuada de dessincronização, o que, não obstante, significa que os humanos continuam sendo um problema sistêmico.

Em meu último livro, eu sugiro fortemente a ideia de uma renda básica comum como solução para aliviar o medo de tornar-se dessincronizado – medo esse que é um motor da aceleração social.

É possível dizer que o medo de se tornar dessincronizado é o que leva as pessoas a tomar drogas para trabalhar 24 horas por dia?

Hartmut Rosa: Sim. Mas todos nós fazemos coisas nesse mesmo sentido, até mesmo para nossas crianças: desde que nascem nós as educamos para serem competitivas.

Em sua obra a é possível ler sobre a existência de três motores externos e independentes que impulsionam a aceleração social. Nomeadamente, os motores econômicos (tempo é dinheiro), o cultural (a promessa moderna de aceleração) e o estrutural (temporalização da complexidade). Como eles funcionam e em que medida são independentes?³

Hartmut Rosa: Esta é, na verdade, uma questão difícil. Às vezes eu mudo minha visão sobre esse assunto, mas, de modo geral, por detrás dos motores da aceleração sempre há a lógica da estabilização dinâmica. Muitos colegas me dizem: “O que você quer dizer com isso? Trata-se simplesmente do capitalismo”. E minha resposta sempre é de que não se trata apenas do capitalismo. A competição, enquanto uma norma de distribuição e alocação de recursos, não é completamente dependente do capitalismo. No campo da ciência, por exemplo, aquele que consegue um emprego como professor ou pesquisador é quem oferece a melhor proposta para tal, aquele que é mais competitivo, e não aquele que possui esse ou aquele *status*, ou pertence a essa ou aquela classe. O mesmo ocorre no campo da política, ou no âmbito das relações amorosas. Dessa forma penso que a lógica da competição é algo maior que a lógica do capitalismo, não se trata apenas de um efeito. Portanto, eu diria que a competição é uma das forças motoras da aceleração social, pois que seu critério de medida, sua mensuração, é o número de efetivações por unidade de tempo. Consequentemente, onde quer que exista competição, existe escassez de tempo. Em segundo lugar, e o que eu acho mais importante, é aquilo que chamo de motor cultural. Como disse, a roda de hamster da sociedade de aceleração social não gira por si própria, mas por nós. Somos nós que impulsionamos os moinhos. E também não é apenas a força bruta do capitalismo que nos põe a correr. Existe um certo poder positivo, algum tipo de desejo ou anseio – e essa é uma ideia que pode ser remetida a Heidegger – de evitar a morte; trata-se do medo da morte. As pessoas temem a necessidade de morrer algum dia. Assim, uma maneira de lidar com isso é pensar que não importa que seja necessário morrer um dia, porque a vida

³ Na verdade, no último livro que trata sobre o tema específico da aceleração, *Alienation and Acceleration*, Rosa considera apenas dois motores externos: um social (a competição) e um cultural (a concepção moderna de boa vida). Ele se refere a essa mudança nesta entrevista.

verdadeira começa após a morte. Mas essa ideia não tem mais força em nossa época, mesmo para aqueles que acreditam e para as pessoas religiosas. Com isso, surge a ideia de que, se você viver mais rapidamente, poderá viver duas vidas dentro de uma única. Você poderá ter todas as experiências, amizades, e poderá desenvolver todas as capacidades que possui. E se você puder viver indefinidamente mais rápido, não há mais necessidade de temer a morte. Mas em meu último livro eu defini esse motor cultural de modo um pouco diferente. Eu o defino segundo a ideia de que nós, implicitamente, concebemos a boa vida como algo relativo à expansão do horizonte daquilo que pode ser conquistado, atingido e também entendido. Trata-se do desejo permanente de trazer as coisas para dentro de nosso campo de controle. Eu considero três características fundamentais desse desejo: disponibilidade, alcançabilidade e acessibilidade. Acredito, assim como Max Weber, que exista uma afinidade eletiva entre esses dois motores – nem o motor cultural é uma causa do capitalismo, nem o motor econômico uma causa da cultura. Acredito que ambos se encaixam muito bem, pois nós não somos movidos apenas pela promessa de aumento de nosso escopo, mas também pelo medo de que, se não o aumentarmos, cairemos em um abismo. Basicamente, nossa existência tem se sustentado sobre uma escada rolante em declive: se você não pular para o degrau acima, perderá posição. E, por fim, o terceiro motor diz respeito apenas àquilo que Luhmann chama de diferenciação funcional. Existem cada vez mais e mais arenas em meio às quais devemos correr, e isso leva a uma multiplicação do número de entradas de nossas listas de atividade. Um dos problemas decorrentes disso, certamente para as classes médias, mas válido também para a classe operária, é a explosão do número de coisas que sentimos que devemos fazer – e eu chamo isso de explosão das expectativas legítimas. Mais cedo ou mais tarde as pessoas te perguntarão: por que você não cuida melhor de seus filhos, de seus pais? Por que não faz mais pelo seu trabalho, se informa melhor sobre as notícias? Por que não faz algo em relação a seu *hardware* e seu *software*? Por que não faz algo para seu corpo parecer mais saudável e atraente?

Mas é possível tomar esse último motor como algo independente da lógica da competição capitalista e das promessas e medos culturais da modernidade?

Hartmut Rosa: Na sociologia existe essa grande discussão: é a sociedade capitalista que produz uma estrutura diferenciada para a circulação do capital, ou é a sociedade diferenciada uma estrutura na qual o capitalismo é apenas um modo de produção? Se eu tiver que escolher entre essas duas opções, ficaria com a primeira. Então, por isso, a diferenciação funcional não é completamente independente. Em meu livro *Alienation and Acceleration*, eu resumi as forças motoras da aceleração a apenas dois motores: a competição e à concepção de boa vida, a qual me referi. Mas ainda insisto: não se trata apenas do capitalismo. Como Charles Taylor diz, não podemos entender o que e quem somos de modo independente de nossas auto-

interpretações (isso é algo que os marxistas não aceitariam com facilidade). Por isso que coloquei como subtítulo de meu livro sobre a noção de ressonância, a definição *eine Soziologie der Weltbeziehung*⁴. Não é fácil traduzi-lo, mas trata-se de como experienciamos e nos relacionamos com o mundo enquanto tal. Com isso quero dizer que, apenas no interior de um sistema cultural no qual a ideia central seja a de que é necessário relacionar-se com o mundo a partir do mando, do controle, da capacidade de fazê-lo disponível, alcançável e acessível, o capitalismo pode existir.

É muito interessante que o senhor escreva sobre um diagnóstico do tempo, uma vez que existe um sentimento generalizado nas ciências sociais – na realidade, existe um movimento nessa direção – de que toda tentativa de fazê-lo deva ser vista como problemática. Com o advento da virada linguística, por exemplo, muitas dúvidas foram lançadas sobre as tentativas de tocar qualquer objetividade social.

Hartmut Rosa: Eu sei, e esse é um grande debate, muitas vezes tratado com paixão. Penso que compartilho com a tradição da teoria crítica – e talvez com o marxismo –, com Adorno e outros, algo sobre o qual essa tradição sempre insistiu: existe alguma forma de totalidade, algo que é necessário entender para descobrir o que move uma sociedade ou uma época. Mas sei que existe uma tendência muito forte, em todo o mundo, de pensar que não exista totalidade e nem formações sociais, mas, contrariamente, apenas diferentes grupos que possuem diferentes visões do mundo. Mas então estamos perdidos, e devemos abandonar as ciências sociais como um todo. Porque quando apenas se vê diferença, quando apenas concentram-se sobre as diferenças entre o negro e o branco, a mulher e o homem, a criança e o adulto, perde-se as similaridades. Quando damos uma olhada sobre o desenvolvimento de nossas paisagens, sobre a maneira como produzimos e consumimos, encontraremos vigorosas tendências movendo-se na mesma direção em Beijing, Shanghai, São Paulo, Rio, Nova York ou muitos outros lugares. É claro que se pode argumentar que existem mais similaridades entre as grandes metrópoles do que entre cada uma dessas metrópoles e suas zonas periféricas, ou áreas rurais. Mas ainda assim é possível encontrar aí padrões universais. Eu acredito que seja necessário manter noções formacionais como modernidade, ou talvez distinções entre modernidade e modernidade tardia, ou mesmo sociedade. Quando você observa os fenômenos a partir das minhas lentes, que são os problemas da aceleração da vida, descobrirá que essa é uma característica encontrada em todos os grupos da sociedade. Pode ser que existam algumas populações indígenas no Amazonas que jamais entraram em contato com nossa civilização, mas todas elas estão sob pressão de erosão. Portanto, o que chamo de estabilização dinâmica afeta diferentemente

⁴ Uma tradução possível é: “uma sociologia da relação com o mundo”. Trata-se do livro **Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung** (2016).

negros e brancos, pobres e ricos, indígenas, indivíduos operários e indivíduos de classe média – mas afeta a todos. E abandonar a intensão de observar no mundo um fenômeno como a aceleração social tornar-nos-ia realmente cegos. Esse é o motivo pelo qual em meu *Alienation and Acceleration* eu afirmo que o processo de dinamização é um tipo de força totalitária, no sentido que Adorno atribui a essa noção. Por que totalitária? Porque afeta todas as esferas da vida, desde as formas de diversão, trabalho, educação, cuidado, relações de afeto e até mesmo as formas de comunicação. A classe média e as classes mais altas internalizaram a pressão temporal, e a escassez de tempo tornou-se parte de seus *habitus*. E para muitas pessoas da classe trabalhadora, a pressão temporal aparece como uma força externa: são seus chefes quem designa quando e o quê fazer. Ou então são obrigados a trabalhar em três empregos, de modo que precisam correr enlouquecidamente. E para os desempregados, aqueles que foram expulsos, essa força totalitária também é sentida, pois são lançados para um buraco cada vez mais fundo na medida em que perdem a capacidade de acompanhar o ritmo da sociedade, e seu tempo torna-se progressivamente desvalorizado.

E seu diagnóstico do tempo abarca dois diagnósticos distintos, ambos comuns nas análises contemporâneas. Um deles afirma que as coisas estão crescentemente frenéticas, e o outro afirma que nada se modifica significativamente. Um de seus objetivos em *Beschleunigung* é demonstrar como essas duas percepções distintas estão internamente ligadas uma a outra.

Hartmut Rosa: Sim, e isso é bastante interessante. Como disse, na produção cultural moderna, de Rousseau a Shakespeare, de Goethe a Proust, pode-se encontrar a percepção de uma aceleração da vida, mas também existe, nesse mesmo período, o sentimento daquilo que os franceses chamam de *l'ennui* – o que é, de alguma forma, o sentimento de estar entediado pela vida. É possível encontrá-lo em Nietzsche, Benjamin, Adorno e outros, como a ideia do eterno retorno do mesmo. E então é possível encontrar hoje a percepção de que ocorrem muitas mudanças nos *hardwares* que usamos, nos *softwares*, nas interações sociais, mas essas mudanças parecem ocorrer sempre na superfície, e que, portanto, nas profundezas de nossa existência, existe uma certa inércia, uma suspensão, um fim da história. Como discutimos antes, em algum ponto perdemos o senso de progresso, de história, de movimento para frente. Se a velocidade das mudanças torna-se demasiada, perde-se a impressão de que se está movendo em direção a algum lugar, apenas sente-se que existem mudanças erráticas ao redor. Mas existe outra dimensão, que é um tipo de inércia complementar à aceleração – e esta é uma ideia que pode ser encontrada em Paul Virilio –, que diz respeito à lógica escalar que sustenta o sistema de aceleração, ao que eu atribuo a rigidez de uma jaula de aço – para utilizar o termo de Weber. A necessidade de crescimento é permanentemente posta sobre você. Hoje, amanhã

e depois de amanhã, o fato de que devemos crescer, inovar e mudar não muda jamais. E esse é o lado estável da modernidade. Os motores da aceleração estão, eles mesmos, intactos. E isso é curioso, pois no momento em que tudo parece mudar, as pessoas sentem que, a respeito dessa forma de vida, nada pode ser mudado. Por isso gosto da metáfora da bicicleta: se ela se move com velocidade, torna-se muito estável, mas se se move devagar, corre o risco de tombar. Assim, se estamos em um estado de grande velocidade, mantemo-nos estáveis – mas isso significa que passamos a criar grandes perigos, pois uma vez que a bicicleta se choque contra algo, o resultado é desastroso.

E é possível tomar esse problema, que se projeta ao nível da cultura, na dimensão individual? Como o senhor disse, existe uma dialética histórica da temporalização e da destemporalização da vida. Antes de nos tornarmos modernos, nossas vidas eram destemporalizadas, no período clássico da modernidade nossas vidas tornaram-se progressivamente temporalizadas, e agora estamos mais uma vez destemporalizados.

Hartmut Rosa: Nos tempos antigos, por assim dizer, nas várias formas de pré-modernidade, as pessoas basicamente nunca sabiam o que iria acontecer no dia seguinte: talvez houvesse um incêndio, uma seca, uma doença ou qualquer acidente, e eles não saberiam o que viria depois. Assim, em certo sentido, a vida era destemporalizada. Mas desde o começo da modernidade a vida foi sendo temporalizada. Como disse antes, a vida social e individual ganharam um prolongamento linear, de modo que cada geração deveria encontrar seu próprio lugar e desenvolvê-lo. Na modernidade tardia, para muitas pessoas as coisas voltaram a ser como no começo: elas não sabem o que o amanhã trará. Mas existem duas diferenças. Uma delas diz respeito ao fato de que agora as mudanças são endógenas, e não exógenas como um incêndio, uma doença ou uma seca – são produzidas pela própria sociedade. É a lógica da estabilização dinâmica o que faz as pessoas não saberem o que acontecerá amanhã. E a outra diz respeito à retirada sistêmica das seguranças ontológicas. Isto é, no mundo pré-moderno, para muitas práticas cotidianas havia fortes tradições que informavam os procedimentos, você sabia o que fazer e como fazer – você sabia quem você era e o que a sociedade era. É por isso que o tipo de insegurança trazida pelo destemporalização da vida na modernidade tardia é tão diferente daquela vivida pelos pré-modernos.

Mas penso que exista um sentimento crescente, na minha geração, por exemplo, de que é necessário estar ligado a algo eterno, atemporal. É possível observar um interesse crescente dos jovens por astrologia, ou por novas formas de radicalismo ideológico e religioso... Isso pode ser visto como uma resposta à perda de temporalização?

Hartmut Rosa: Em meu *Resonanz* eu digo, basicamente, que a destemporalização da vida está levando à ruína o senso de identidade – talvez não

necessariamente identidade, mas o senso de seu lugar no mundo e de quem você é. Nas sociedades pré-modernas seu lugar no mundo estava determinado antes de seu nascimento, portanto as possibilidades que você teria já estavam claras desde o começo. Questões como a qual espectro político alguém deveria se afiliar; se seria direitista ou esquerdista, simplesmente não eram feitas. E as pessoas também não se perguntavam se eram cristãs, muçulmanas ou hindus, pois isto era uma característica de seus mundos. Na modernidade, sua identidade e biografia são justamente o resultado das escolhas feitas na busca individual de encontrar-se um lugar no mundo. Mas, como dito, na modernidade tardia não é mais possível estar seguro com os mesmos parâmetros que se utilizavam na modernidade clássica. Você pode estar trabalhando como um jovem pesquisador agora, mas em cinco anos pode virar um *designer* ou um político. Você pode viver em São Paulo agora, mas em cinco anos mudar-se para os Estados Unidos, ou para Europa. Você pode viver com Maria agora, mas em pouco tempo isto pode mudar. E você também pode ter votado em liberais na última eleição, mas na próxima votará nos comunistas. Em certo ponto do processo de dinamização, você pode já não encontrar seu lugar no mundo. É cada vez mais necessário utilizar-se de demarcadores temporais para demonstrar o que você é agora, o que você foi da última vez, e o que será num próximo momento. De outra forma, você será obrigado a encontrar algum tipo de estabilidade identitária em alguma sorte de transcendência. É possível tornar-se testemunha de Jeová e dizer com facilidade: tenho minha bíblia e meu Deus, não importa onde vivo, com quem vivo e o que faço para meu sustento. Existem movimentos similares no sentido do fundamentalismo político. Acredito que isso seja explicável pelo sentimento de necessidade de lançar algum tipo de âncora. Neste meu último livro, afirmo a ideia de que a boa vida só pode ser encontrada se levado a sério nosso anseio, nossa aspiração em encetar relações de ressonância em três níveis. Um deles diz respeito ao encontro de relações sociais ressonantes, isto é, relações nas quais uma pessoa tem a capacidade de alcançar e afetar outra, mas apenas de maneira que essa outra pessoa também o tenha. Nós costumamos conceituar a amizade e o amor como relações desse tipo. Mas também, em um outro nível, é possível encontrar a necessidade de uma relação ressonante com as coisas – com os objetos com os quais trabalhamos, por exemplo. E, por fim, a necessidade de ressonância em relação ao nosso estar no mundo enquanto tal. Isso foi dito por Karl Jaspers, William James, Martin Buber e muitos outros que refletiram sobre o que é a religião. É evidente que a religião proporciona a promessa de que, no mais íntimo da sua existência, haja uma relação de ressonância: há alguém que te vê, que te ouve e te ampara, alguém que encontra caminhos para te responder, mesmo que você não entenda o que este alguém diga. Portanto as pessoas buscam por isso, e o encontram não apenas na religião, mas também em nossa ideia de natureza: a floresta, o sopro de vida das

florestas, sua atmosfera etc. Ou oceano, quando, ao balançar-se no movimento das ondas, uma pessoa pode sentir-se conectada ao fluxo da vida, à voz da natureza. Mas também é possível encontrá-lo na arte. E, obviamente, todas as noções exóticas vivem deste lado da ideia de ressonância: “de alguma forma, o movimento das estrelas liga-se a mim...”.

O senhor escreveu que o conceito de ressonância é oposto à ideia de alienação. Mas alienação, enquanto conceito, tem sido visto como algo problemático pelo mesmo movimento nas ciências sociais que vê com maus olhos conceitos como os de sociedade, modernidade etc. O problema que geralmente se levanta em relação à alienação é: o que seria o não-alienado?

Hartmut Rosa: Esse é realmente um problema, e em grande medida é por isso que alienação, enquanto conceito, tenha sido deixada de lado por boa parte da teoria social. Mas, quando escrevi minhas análises sobre aceleração e dessincronização, as pessoas começaram a concluir – quando digo pessoas me refiro aos pesquisadores, mas certamente à mídia também – que eu estava advogando em causa da desaceleração. E isso não é verdade, pois eu não acredito que haja qualquer vantagem em apenas desacelerar e continuar fazendo as coisas exatamente do jeito que já fazíamos. É possível ouvir, sobretudo de políticos, que é necessário haver mais competição, mais incentivos para as agências de crescimento, mas, ao mesmo tempo, de que é necessário aliviar a pressão temporal das pessoas. Ora, acreditar nisso seria estúpido. E a lentidão, por si só, não é nada atrativa. Uma conexão de internet lenta, assim como uma brigada de incêndios ou uma montanha russa lentas não são coisas desejáveis. Assim como a velocidade não é ruim em si mesma, também a lentidão não é um bem incondicional. Esse foi o motivo que me levou a escrever *Alienation and acceleration*, na tentativa de esclarecer que a velocidade só se torna algo ruim quando conduz à dessincronização e à alienação – na verdade, para mim, a alienação é uma forma de dessincronização. De alguma maneira, com alienação eu quero demonstrar um tipo de relação na qual o mundo torna-se mudo para nós. Um caso paradigmático de alienação pode ser observado na síndrome de *burnout*, na qual as pessoas, a despeito de saberem que possuem um bom emprego, de que podem ser bem-sucedidas em acumular dinheiro, amizades, conhecimentos etc., sentem ao mesmo tempo que o mundo em que vivem tornou-se frio, mudo e surdo – e eu tenho conversado muito com médicos e psiquiatras a esse respeito. E quando essas mesmas pessoas olham para dentro de si mesmas, têm o mesmo sentimento; sentem-se alienadas de si, como se tudo em suas vidas estivesse vazio e mortificado. Essa experiência é, para mim, o senso da alienação. O perigo de usar esse termo foi sempre atribuído à necessidade de resvalar-se em algum tipo de essencialização. Por muito tempo tinha-se a ideia de que alienação era algo que se opunha à natureza humana – mas não sabemos efetivamente do que se trata tal

natureza. Com esse sentido alienação pode tornar-se um conceito perigosamente conservador. Até mesmo a noção de autenticidade, em alguma medida; a ideia de que alguém não é alienado quando é autêntico, pode ser problemática. Pois isso significaria que você deve permanecer como está, permanecer fiel às suas tradições etc., e algumas vezes temos uma experiência de não-alienação – ou nos sentimos não-alienados – quando nos deparamos com algo inteiramente novo, algo que nunca fizemos antes. Quando alguém te diz que estava prestes a realizar uma transação, ou qualquer outra tarefa, e se deparou com uma criança na rua, ou viu-se subitamente absorto em uma música, e foi levado, por esse encontro inesperado, a mudar todos os seus planos – isso não é uma expressão de pura e simples autonomia. Então o que é? Por isso, o que oponho à alienação é o estar em contato com algo que realmente te afeta, mas que ao mesmo tempo te permite tocar o lado oposto. Trata-se, portanto de ressonância, como algo que te muda e que não pode ser completamente controlado ou previsível – nunca se sabe quando a ressonância ocorrerá. Portanto, foi a partir da relação de dessincronização, resultante do processo de aceleração social, que busquei recontar o significado da alienação. E na medida em que alienação é o oposto de ressonância, uma noção relacional, não preciso servir-me de qualquer essencialismo.

Então o critério de sua teoria crítica não é autonomia, mas ressonância?

Hartmut Rosa: Meus colegas sempre insinuam que eu devo insistir sobre a ideia de autonomia, o que fiz por um bom tempo. Desde o início aleguei que queria fazer uma sociologia no sentido em que fosse uma sociologia crítica. Não apenas descrever as coisas, mas também observar possíveis patologias ou causas sociais para sofrimentos humanos. Nesse caso é necessário um critério normativo a partir do qual é possível dizer o que é patológico ou que há de errado. Então pensei que teria de observar os critérios normativos que já estão dados na sociedade, e com isso vi que a ideia de autonomia era a grande promessa moderna, mas que a sociedade não a cumpria. E continuo pensando nisso, mas, por outro lado, me dei conta de que o desejo de autonomia é ele mesmo relacionado às causas do processo de aceleração-crescimento-inovação. Os desejos que envolvem a conceptualização moderna de boa vida – disponibilidade, alcançabilidade e acessibilidade – estão intimamente relacionados à necessidade de ser autônomo. Não considero a autonomia como o conceito filosófico derivado de Kant, mas como um conceito sociológico, e nas entrevistas biográficas que conduzo, sempre a encontro no desejo de tomar decisões por si próprio, de desenvolver-se uma voz própria. E acredito que isso é perfeitamente interessante. Mas para uma relação ressonante isso não é o suficiente, pois nesse caso não se trata apenas de estar livre, mas de ser capaz de ser tocado por outro, de ouvir a outro. Por isso diria, basicamente, que o critério normativo da crítica são nossas relações de ressonância. Eu faço duas reivindicações com o conceito de ressonância. Em primeiro lugar, em processos de ressonância você é

transformado em uma determinada direção da qual não se tem completa consciência, por isso não é equivalente a autonomia. E em segundo, ressonância implica em algo elusivo, isto é, não é possível ter certeza em relação a quem ocorrerá, ou quando, bem como não é possível predizer seu resultado. Nosso desejo de controlar as coisas permanentemente – uma vez que concebemos autonomia como o controle do ambiente, do resultado de processos, e como decisões que devem ser tomadas apenas individualmente – é parte do problema, e não a resposta. Autonomia é algo muito importante, mas apenas como um componente normativo.

Ressonância, portanto, não significa uma completa abertura para qualquer forma de relação ou estímulo externo.

Hartmut Rosa: Não. Meu argumento é, basicamente, que se você se mantiver fixado à noção de autonomia, não poderá encetar uma relação ressonante, mas, por outro lado, se você se tornar completamente aberto, não poderá desenvolver-se como uma voz particular. É possível exemplificá-lo a partir da física e da acústica. Imagine que você tenha dois instrumentos musicais, ambos os quais possam entrar em ressonância, como um violão e um piano. O violão, por exemplo, deve estar fechado o suficiente para ser ouvido como um corpo sonoro específico, pois se tornar-se muito poroso e penetrável por qualquer interferência externa, simplesmente não soará. Portanto é necessário manter-se fechado o suficiente para desenvolver sua própria frequência. Mas aberto o suficiente para ser tocado por outro. Essas duas direções compõem a um só tempo a relação de ressonância. Mas uma vez que a experiência do mundo seja a de um lugar perigoso, tendencialmente você buscará fechar-se além do requerido. A lógica de estabilização dinâmica permanentemente cria uma estrutura institucional que pressiona os indivíduos no sentido de serem cada vez mais velozes, eficazes e capazes de controlar seu ambiente... Dessa forma, nosso mundo está devassado de suas qualidades ressonantes.

Então como podemos esperar constituir relações ressonantes em um mundo que sistematicamente bloqueia essa possibilidade?

Hartmut Rosa: Quando escrevi sobre o problema da aceleração, disse que não poderíamos fazer nada como indivíduos. Costumava tomar, em relação a isso, o que disse Adorno: *Es gibt kein richtiges Leben im falschen*⁵. Ainda hoje as pessoas me perguntam o que devem fazer para não viverem tão afoitas, e sempre digo que se trata de um problema sistêmico, que só pode ser tomado politicamente, em conjunto com outras pessoas. Portanto, não se pode resolvê-lo unilateralmente. Em meu livro sobre ressonância não defendo qualquer tipo de receita exotérica para qualquer sorte de *mindfulness*. Mas o que penso nesse novo livro é que o processo de ressonância pode ser estabelecimento a partir de uma via de mão dupla, e uma

⁵ Mínima Moralía, § 18. Na tradução de Gabriel Cohn “Não há vida certa na falsa” (ADORNO, 2008, p. 36).

das mãos diz respeito aos problemas que só podem ser resolvidos coletivamente, politicamente – como sugeri, a criação de uma renda básica incondicional, mas também a nacionalização dos mercados financeiros, ou a taxação global das heranças. Isto é, a transformação da democracia em uma esfera de ressonância. Mas, não obstante, também é possível iniciar um movimento do ponto de vista individual, e pelo menos modificar, ainda que sutilmente, a forma com a qual nos relacionamos com o mundo. Pois todos agem, a todo momento, divididos em duas direções de anseios. A primeira é a da estabilização dinâmica, e a segunda, a direção da busca por relações ressonantes. Quando eu estava sentado em meu escritório em Jena, numa pequena universidade, e recebi o convite para vir para São Paulo, imediatamente senti que aquilo era atrativo para mim – significava alcançar uma escala global em meu trabalho. Significava a possibilidade de expandir meus horizontes de disponibilidade, alcançabilidade e acessibilidade. Mas, não posso esquecer, há um perigo em viajar permanentemente de um país para o outro, de uma cidade para outra – o perigo de acabar não estabelecendo quaisquer relações ressonantes em nenhum lugar. Por isso, penso que podemos, pelo menos, mantermo-nos com mais determinação na direção de estabelecer eixos de ressonância, do que na direção da cega estabilização dinâmica.

***NON-CHRONIC MODERNITY: SOCIAL ACCELERATION,
DE-TEMPORALIZATION AND ALIENATION: AN
INTERVIEW WITH HARTMUT ROSA***

ABSTRACT: *The scope of this interview is to present the social experiences and the analytical categories which comprise Hartmut Rosa's theory of social acceleration. At the outset, the questions lead the author to recall the reasons that lead to his interest in the problem of time in the present modernity, as well as the intellectual path that guided him to such an interest. The consequences of what Rosa diagnoses as a society of de-synchronized and de-temporalized acceleration are exposed and subsequently a new interpretation of the concept of alienation is proposed. Through his claim of being a successor to the school of critical social theory, Rosa also indicates the rough outlines of his critical model's normative referential, examining the temporal maxims that make up the modern ideal of a good life.*

KEY-WORDS: *Hartmut Rosa. Social Acceleration. Alienation. Critical Theory.*

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. **Minima Moralia**. Reflexões a partir da vida lesada. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

ROSA, H. **Beschleunigung**. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne. Frankfurt am Main: Surkhamp, 2005.

_____. **Alienation and Acceleration**. Towards a Critical Theory of Late-modern Temporality. Malmö/Arhus: NSU Press, 2010.

_____. **Resonanz**. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Frankfurt am Main: Surkhamp, 2016.

SASSEN, S. **Expulsions**. Brutality and Complexity in the Global Economy. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

SHAKESPEARE, W. **A tragédia de Hamlet**. Príncipe da Dinamarca. Peça em cinco atos. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

Recebido em 02/10/2017.

Aprovado em 11/10/2017.

