

A crise dos espaços dialógicos de ressonância: entre aceleração do ritmo de vida e o silenciamento de vozes

Giovanna POZZER¹

Resumo

O ensaio pretende desenvolver uma reflexão teórico-crítica sobre a crise dos espaços de ressonância no contexto social (tardo) moderno. Com ênfase na perspectiva dialógica, aproximaremos a fenomenologia de Merleau-Ponty de alguns apontamentos sociológicos de Hartmut Rosa. A questão a ser desenvolvida é: como a aceleração do ritmo da vida interfere na instituição das vozes próprias e, por conseguinte, na intensificação do processo de alienação, impossibilitando espaços dialógicos de ressonância?

Palavras-Chave: Aceleração Social; Corpo Sensível; Experiência Temporal; Alienação; Ressonância.

¹ Mestranda em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista CAPES. Endereço eletrônico: giovannahpozzier@gmail.com

Introdução

O contexto da pandemia do Coronavírus deu ênfase a um questionamento: como um problema *comum* a todos, pode conduzir a interpretações e reações tão distintas e, em muitos casos, controversas? No caso da sociedade brasileira, esta pergunta parece estar imersa em um caos discursivo e social que aponta para problemas mais profundos, referentes à constituição das subjetividades e às relações intersubjetivas. Na *esteira* acelerada dos fatos, os acontecimentos multiplicam a distância entre percepções da realidade e suas diferentes vozes expressivas, dificultando ainda mais a busca por soluções possíveis para uma crise sanitária e política instalada, antes de tudo, em um *mundo comum*. Parece de extrema relevância dar início à presente reflexão com mais algumas perguntas: o que provoca o distanciamento entre as vozes? E o que torna possível a existência de diálogos em um contexto de crise? Por que não conseguimos aterrissar neste solo comum para criarmos juntos outras formas de contrapor os problemas sociais? Estas perguntas são os gatilhos para este estudo e serão desenvolvidas com o apoio dos escritos de Merleau-Ponty e Hartmut Rosa.

Na hipótese trazida por Rosa, a impossibilidade de aproximação entre *diferentes* percepções da realidade e, por sua vez, de diálogos ressonantes, relaciona-se com as transformações das estruturas temporais advindas do processo (tardo) moderno de aceleração social e encontra, neste percurso, o problema da *alienação*. A *ampliação do alcance* tecnológico disponível gera um paradoxo: “o horizonte do não-alcançável e o não-disponível cresce cada vez mais e o mundo posto à disponibilidade se *nega a responder*” (ROSA, 2019b, p.74). Portanto, em um processo acelerado e, por consequência, de intensa *alienação*, o sujeito tem sua percepção temporal acelerada, o que dificulta uma consciência (reflexiva) da diferenciação que o coloca em relação com o mundo e, por sua vez, das possibilidades de *resposta* para este processo. Em um *presente comprimido* e volátil, sempre prestes a mudar, os sujeitos (tardo) modernos têm a impressão de uma *atemporalidade*. Com estes primeiros apontamentos, parece fundamental retomar a

premissa do *ser relacional*, ressaltada pela tradição fenomenológica e em especial por Merleau-Ponty, para quem a *temporalidade* e sua *historicidade* reflexiva possuem papéis primordiais na constituição do *corpo próprio*, cuja *abertura* ao mundo e o *distanciamento* ocorrem em um processo simultaneamente irrefletido e operante; sensível e expressivo.

Para aproximarmos a descrição da constituição relacional do corpo próprio às consequências do processo de aceleração social na formação das identidades, com a finalidade de ressaltar o problema da intersubjetividade dialógica, propomos uma reflexão sobre a relação entre corpo e mundo na perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty para, a partir disso (1), analisarmos junto a Rosa a interferência do processo socioestrutural de aceleração do ritmo de vida, ressaltando a consequente fragmentação das *identidades* (tardo)modernas e seu reflexo no processo de alienação (2). Na sequência, a interpretação do conceito de *alienação* será apresentada a partir de sua ambiguidade intrínseca: como o processo alienante integra, por um lado, a instituição das *vozes próprias* e provoca, por outro lado, seus *silenciamentos* (3)? E como, por via desta alienação, podemos compreender a crise dos espaços de ressonância dialógica (4)?

Os corpos sensíveis em relação com o mundo

A busca pelo sentido do *ser no mundo* acompanhou os últimos escritos de Merleau-Ponty, nos quais o filósofo pretendia reinterpretar as concepções “a respeito de nossa experiência do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2014, p.20). No limiar do sentido e do não-sentido, haveria uma premissa básica, afirmava Merleau-Ponty: *somos*, antes de mais nada, *corpos sensíveis* no mundo, cuja *certeza* desta sensibilidade deve estruturar nosso *mundo inteligível*: “Essa certeza injustificável de um mundo sensível comum a todos nós é, em nós, o ponto de apoio da verdade” (MERLEAU-PONTY, 2014, p.25) e permitia a Merleau-Ponty refletir sobre seus desdobramentos expressivos² como um grande *tecido* de diferenciações proveniente de um *solo comum*.

² Como explica Silva (2009), Merleau-Ponty pretendia ampliar o sentido da reflexão, em distinção à tradição reflexiva estrita na qual há um ideal de “subjetividade indeclinável”. Este segundo conceito de reflexão em sentido amplo, explica Silva, buscava compreender a abertura inicial e irrefletida ao mundo em um ato de retorno do pensamento sobre si. “Merleau-Ponty explicita então esse novo horizonte ontológico da noção de reflexão como abertura de um ‘campo’ que avista um movimento de circularidade (SILVA, 2009, p.153-154).



O pensamento nasceria em meio a esta trama corporal sensível, sendo, portanto, fruto de uma *história aparente* das experiências que depende, por sua vez, de *relações essenciais de dependência* para existir: _

o que para nós se chama pensamento exige esta sua distância, esta abertura inicial que constitui para nós campo de visão, campo de futuro e passado... em todo caso, já que se trata aqui apenas de tomar um primeiro contato com nossas certezas naturais, não há dúvida de que elas repousam, no que respeita ao espírito e à verdade, sobre a primeira camada do mundo sensível e que nossa segurança de estar na verdade e estar no mundo é uma só. (MERLEAU-PONTY, 2014, p.25)

Assim, Merleau-Ponty correlacionava a camada contínua e comum com a reconstrução temporal dos pensamentos. Nesta passagem, a *distância* necessária para transformar a experiência sensível em pensamento significa um processo genético e, portanto, indireto, que *institui* os sentidos, ou seja, a perspectiva necessária para se construir um *mundo inteligível*. Já a *abertura* está para os campos perceptivos, imersos na camada sensível e corpórea de um *mundo comum*, desde onde se encontra o *verdadeiro*: “como a coisa, como o outro, o verdadeiro cintila através de uma experiência emocional e quase carnal, onde as “ideias” - as de outrem como as nossas - são antes traços de sua fisionomia e da nossa, e são menos compreendidas do que acolhidas” (MERLEAU-PONTY, 2014, p.25).

A experiência da verdade não pode ser, portanto, diretamente exposta, pois está sempre atravessada por *tensões* que nascem em um tecido corporal visivelmente sensível e *irrefletido*, com todas as suas nuances emocionais e carnis. Assim, um *diálogo autêntico* é, na interpretação de Merleau-Ponty, entrelaçado por essas estruturas sensíveis que precisam ser fissuradas por camadas *segundas* de pensamentos, para permitir aos diferentes lados uma transformação *reflexiva* e “pensamentos que *não eram capazes* de ter sozinhos (MERLEAU-PONTY, 2014, p.26). Com isso, não parece pertinente afirmar que um *mundo inteligível* sustenta essa troca, pois “uns e outros, próximos ou afastados, estão, em todo caso, justapostos no mundo e a percepção, que talvez não esteja ‘em minha cabeça’, não está em parte alguma a não ser em meu corpo como coisa do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2014, p.23). É, portanto, desde dentro de um *mundo co-*

mum e com base naquilo que as diferentes vidas têm de *articulado*, que podemos comunicar nossos *mundos privados*.

A interpretação de Merleau-Ponty sobre os *desdobramentos* sensíveis da corporeidade e sua construção reflexiva apoiada no irrefletido³, possibilita um entendimento filosófico da teoria social da *ressonância* desenvolvida por Hartmut Rosa, na qual o autor pretendeu realizar uma sociologia da relação com o mundo, partindo do *solo* fenomenológico e afirmando que a *conformação* “entre sujeito e mundo que o encontra é sempre já o resultado da ressonância processual e da reificação que ensurdece a ressonância” (ROSA, 2019b, p.74). Reificação esta que resulta necessariamente de um processo estrutural *alienante* para poder transformar uma experiência de “pura” ressonância em algo diferenciável e compreensível, caso contrário, seria somente reverberação sem encontro, sem sentido. Como os sujeitos “sempre já se encontram *intrincados em, envoltos por* ou *relacionados com* o mundo como todo” (ROSA, 2019b, p.74), é possível voltar a Merleau-Ponty para elucidar a respeito da forma primária de toda experiência.

Como já explicitado, o *mundo comum* merleau-pontyano é um tecido aberto a inter-relações e há nele uma camada existencial sensivelmente ressonante, sobre a qual se desdobram diferentes *mundos privados*, constituídos a partir dos *distanciamentos* reflexivos que sempre retomam as experiências sensíveis. Estes *mundos em segunda potência* recriam o primeiro *comum*, definindo-o como linguagem compreensiva por meio de uma *distância* fundamental, ponto que se aproxima à teoria de Rosa, para quem ressonância e alienação são necessariamente complementares, pois constituem a *relação essencial* da construção subjetiva em seu diálogo com mundo e com os outros (ROSA, 2019b, p.73).

Entre uma proposição de *ressonância comum* e um caminho extremo de *privatização alienante* dos sujeitos, olharemos para os pressupostos socioestruturais da teoria da aceleração social desenvolvida por Rosa, para explicitar quais as suas interferências na constituição das identidades na Modernidade Tardia e posteriormente compreen-

³ “Reflexão e irrefletido estão umbilicalmente ligados” (SILVA, 2009, p.156).

der como este processo altera as formas dialógicas de *ressonância horizontal* entre os sujeitos.

Aceleração do ritmo de vida e fragmentação das identidades

A relação entre aceleração técnica e as modificações também aceleradas do ritmo da vida transformam fundamentalmente “o tipo e a forma de ‘estar no mundo’ das pessoas” (ROSA, 2019a, 189). Sua formatação é interferida por fatores tecnológicos que alteram as percepções temporais e espaciais, transformando os processos relacionais dos sujeitos. Segundo Rosa, é possível expor de forma esquemática três formas de aceleração espaço-temporais: “assim como nossa relação com o *espaço* foi modificada sobretudo pela aceleração dos transportes, nossa relação com as *pessoas* foi revolucionada pela aceleração da comunicação e nossa relação com as *coisas* pela aceleração da reprodução” (ROSA, 2019a, p.202).

No entanto, a aceleração parece ser um cerne paradoxal das transformações temporais perceptíveis nas sociedades (tardo) modernas. Segundo a hipótese central do trabalho de Rosa, a sociedade moderna pode ser entendida como *sociedade da aceleração*, pois contém em si uma *junção* da aceleração técnica, com sua intensificação do ritmo da vida, e a tendência ao crescimento (ROSA, 2019a, p.135). Experimentamos, portanto, um processo paradoxal de aceleração, pois a percepção de um tempo *escasso* – mesmo frente aos avanços tecnológicos que facilitam a “gerência” temporal cotidiana, aumentando os espaços de *tempo livre* – coloca questões que vão além de definições lineares sobre as consequências aceleracionistas da Modernidade Tardia⁴.

Rosa conecta de forma inversamente proporcional o desenvolvimento tecnológico à sensação de *escassez temporal*, apontando sua análise para as possíveis consequências que estariam interligadas à constituição das formas de identidade (tardo) moderna. Descrevendo a aceleração do ritmo vivencial como “aumento dos episódios de ação e ou de experiência por unidade de tempo” em função “de um escasseamento dos recursos temporais” (ROSA, 2019a, p.239), o autor realizou sua análise com base em

⁴ Escolhemos seguir a nomenclatura designada por Hartmut Rosa sobre o período histórico da Modernidade ao qual nos referimos.

componentes objetivos – verificáveis empiricamente, como os *adensamentos* dos episódios de ação – e subjetivos – referentes a experiências de estresse e pressão temporal.

Havendo um aumento aparente dos episódios de ação, as estruturas temporais começam a ser caracterizadas por uma *fragmentação*, “pela decomposição de cursos de ação e experiências em sequências cada vez menores, com janelas de atenção decrescentes” (ROSA, 2019a, 246). Em termos descritivos, portanto, o aumento da disponibilidade de acesso a bens e situações reduz o *intervalo de tempo* de dedicação a cada episódio, multiplicando-os, o que ressalta uma diminuição dos espaços perceptivos e reflexivos de *atenção*; já em termos subjetivos, aceleração e escassez temporal se relacionam paradoxalmente, de modo que as experiências, que poderiam ser desaceleradas pelo processo tecnológico crescente, acabam por ser também aceleradas e multiplicadas, gerando menos tempo disponível e mais sensação de esgotamento.

Rosa pretendeu delinear uma explicação para a transformação temporal enfatizada no contexto da Modernidade Tardia (ROSA, 2019a, p.268): haveria, pois, uma *percepção de pressão temporal* que coloca os sujeitos em uma relação temporalmente acelerada com o espaço, com as coisas e com os outros. Permeados, por um lado, pelo *medo de perder oportunidades* – os sujeitos tendem ao gozo acelerado das experiências, quantificando-as – e, por outro, em uma *compulsão à adaptação* – os sujeitos sentem uma expressiva *insuficiência*, consequente desta dinâmica sócio estrutural acelerada.

Esse processo circunstancial produz uma frustrante constatação: as *experiências genuínas* de relação com o mundo, aquelas responsáveis por formar os rastros mais duradouros e profundos de memória subjetiva, com base em *vivências*⁵ marcantes do cotidiano, passam a ser cada vez mais raras. A *experiência* – entendida como o resultado das *diferenciações* temporais vivenciadas – podem se tornar impossíveis “em um mundo no qual horizontes de expectativas se transformam permanentemente e no qual

⁵ Rosa se refere à Walter Benjamin ao diferenciar o que seriam vivências e experiências: “Benjamin diagnostica uma progressiva perda da experiência na sociedade, que resulta na incapacidade dos sujeitos em transformar as inúmeras vivências traumáticas do cotidiano (para as quais a vida metropolitana se parece, assim como Simmel, paradigmática) em experiência genuína. Experiência é para Benjamin, algo inextricavelmente ligado a agregação do vivido à história experienciada e à tradição vivida ela surge através de uma apropriação do vivenciado com auxílio dos padrões narrativos estáveis fixados na memória e à luz dos Horizontes de expectativa e historicamente firmados. Assim, vivências só podem se tornar experiências se puderem ser relacionadas de forma significativa a um passado e a um futuro individual e coletivo.” (ROSA, 2019, p.291, 292)

espaços de experiências são continuamente reconstruídos” (ROSA, 2019a, p.292). Com base nas análises de Rosa, é possível afirmar que *o imperativo dinâmico* das estruturas temporais transforma não somente o comportamento das pessoas, mas também sua forma de *ser no mundo* – sua identidade e suas auto relações subjetivas – modificando a noção de *quem somos* no mundo, sendo esta “uma função de nossa relação com o espaço, o tempo, o próximo e os objetos de nosso meio, bem como de nossas ações e vivências” (ROSA, 2019a, p.293).

A dinamização das identidades, movida por um certo *amor ao movimento*, impulsionado pelo desenvolvimento tecnológico, conduziu as auto relações subjetivas e relações entre sujeito e mundo na Modernidade Clássica a um modo de *temporalização da vida*, vivenciado sob a forma da *individualização*: “uma perspectiva da própria vida como um projeto a ser desenvolvido temporalmente” (ROSA, 2019a, p.455), sendo a própria intensificação deste *modo de vida*, temporal e dinâmico, produtora de uma perspectiva tardo-moderna *situacional*, que provoca, conseqüentemente, a aceleração das *formas de ser no mundo*. Isto resulta, portanto, em modificações socioestruturais em ritmo *intrageneracional*, contornando um contexto de elevada contingência e instabilidade que sinaliza a formulação de um tipo de *individualidade puntiforme*, que, devido a velocidade acentuada de constituição, possui dificuldade de se re-conhecer temporalmente e narrativamente. Forma-se, assim, um sujeito volátil e uma *contração identitária*: “o que há de fundamental (substancial) nessas identidades [...] se torna temporalmente instável: elas se transformam tendencialmente de situação para situação e de contexto para contexto” (ROSA, 2019a, p. 297).

A *temporalização do tempo* é, no contexto tardio da Modernidade, um *imperativo* que desloca a “decisão a respeito da duração, da seqüência, do ritmo e da velocidade das ações, acontecimentos e vinculações” (ROSA, 2019a, p.469) no ato de sua realização, isto é, no *próprio tempo* de feitura que não mais obedece a um plano cronológico pré-definido e dificulta os espaços de reflexividade, tornando-se, paradoxalmente, *destemporalizado*. Este modo situacional operante é resultado de uma *hiperaceleração* (ROSA, 2019a, p.476) que não interfere somente nos fatores estruturais e empiricamente observáveis, mas, também, nas construções subjetivas que mostram, com isso, um

certo descolamento de seu desenvolvimento histórico e das autodiferenciações temporais que as definem.

Esboçamos brevemente o caminho conceitual que levou Hartmut Rosa a interpretar a aceleração técnica íntima e paradoxalmente relacionada à aceleração do ritmo de vida, causando, segundo o autor, uma transformação problemática das identidades no contexto (tardo) moderno. Para aproximarmos essa reflexão da experiência dialógica e da crise de ressonância, olharemos para o processo ambíguo de *alienação*, destacando sua relação com a constituição das vozes e os silenciamentos.

O diálogo das vozes próprias entre ressonância e alienação

Rosa interpretou o conceito de ressonância como o *princípio orientador* da busca por uma “vida bem-sucedida”, sendo um “modo relacional no qual sujeito e mundo colocam-se numa relação responsiva” a partir de um acontecimento processual, dinâmico e bilateral (ROSA, 2019a, XXXI). Para o autor, as diferentes formas de experiência ressonante possuem um significado central na vida subjetiva, pois “as pessoas buscam e experienciam nessas situações a ligação ou o encontro com um outro” (ROSA, 2019a, XXXII). Os sujeitos estariam, portanto, sempre dispostos a encontros *não-instrumentais*. Em sua conceitualização, Rosa define *ressonância* como algo que ocorre *entre* atores ou entidades sob a condição de um *elo dinâmico*, tendo como resultado uma *transformação mútua* (ROSA, 2019a, XXXV) e a oferece como conceito complementar à *alienação* – seu *outro* –, sendo esta “compreendida como uma relação de insuficiência relacional” (ROSA, 2019a, XXXVII) ou um modo operante desconectado do mundo.

Em um estado de extrema alienação, expresso pelo autor como resultado da falta ou deficiência das relações, cessaria toda potência ressonante do sujeito, ou seja, sua capacidade de abertura aos outros e ao mundo. Para além deste extremo conceitual, Rosa apresenta uma interpretação intermediária em que compreende o conceito de alienação de forma não-essencialista, como parte integrante do processo constitutivo das subjetividades estabelecido “entre relações ‘mudas’ ou ‘ressoantes’” (ROSA, 2019a, XXXVIII). Dessa forma, Rosa preserva um entendimento complementar sobre os dois conceitos: da mesma forma que sujeitos podem estar *abertos* a instantes de ressonância



com o mundo, precisam de uma *distância* parcialmente alienante para compreendê-lo. Nesse sentido, a *alienação* aparece como um pressuposto “inevitável para o desenvolvimento da ‘voz própria’” (ROSA, 2019a, XXXVIII) e, por conseguinte, para a estruturação dialógica do mundo.

A ideia de uma alienação como parte do processo constitutivo das vozes próprias se aproxima ao que Merleau-Ponty compreendeu como o *espaço silencioso* da experiência dialógica: “relação silenciosa com o outro” que mostra “o poder mais próprio da fala” (MERLEAU-PONTY, 2002, p.167). Para o filósofo, o processo que institui sentido ao *corpo expressivo* acontece por meio de uma *abertura* a um campo sensível de gestos e expressões e ganha um contorno compreensível quando *re-fletido* pela distância de um *silêncio falante*. Podemos afirmar nesses termos que a expressividade é concomitantemente ressonante e alienante, pois é *encontro* ou *relação* sensível com o mundo e com os outros e é também *distanciamento* simbólico. O corpo expressivo precisa de um sentido para suas relações e por essa necessidade se constrói em uma *circularidade* reflexiva, dada entre os signos e suas possíveis significações: entre *linguagens faladas* – estruturas simbólicas já instituídas e reconhecíveis – e *linguagens falantes* – estruturas operantes que se fazem “no momento da expressão”, passando “dos signos ao sentido” (MERLEAU-PONTY, 2002, p.32).

Vozes próprias são, portanto, *vozes do silêncio* que se inserem no mundo pelo “exercício do corpo e dos sentidos” (MERLEAU-PONTY, 1984, 165). Essas vozes, enquanto faladas e escutadas em encontros dialógicos, se interferem e se articulam, pois o outro que fala é, antes de compreensível, um outro *silêncio falante* e, portanto, será sempre um enigma da *reflexividade*: “Só compreenderemos inteiramente esse salto sobre as coisas em direção a seu sentido, esta descontinuidade do saber que está em seu mais alto ponto na fala, se o compreendermos como invasão de mim sobre o outro e do outro sobre mim” (MERLEAU-PONTY, 2002, p.167). Para Merleau-Ponty, este outro que fala nunca está *inteiramente localizado*. Ele aparenta gestos expressivos como *enclaves, bordas, excessos* de um processo silenciosamente indizível e sempre inacabado.



O que origina e sustenta o inacabamento expressivo na experiência do diálogo é, segundo Merleau-Ponty, o *campo sensível*, intimamente compartilhado por um e outro e estranhamente desdobrado pela reflexão. Ou seja, o mistério que os aproxima é justamente esse *parentesco diferenciado* que sempre se reencontra na imagem de um outro. A solução seria compreender reflexivamente esta incompreensão proveniente de um campo de articulações e desdobramentos sensíveis sempre aquém da racionalidade: “minha percepção é impacto do mundo sobre mim e influência de meus gestos sobre ele” (MERLEAU-PONTY, 2002, p.171), não havendo somente *relações exteriores* e positivas, mas *impacto e conquista*.

Os diferentes campos perceptivos são *justapostos* em um campo sensível comum, como *círculos quase concêntricos*. Segundo a interpretação merleau-pontyana, há diferenciações entre os campos perceptivos e é somente por meio destes *campos*, próximos e distantes, que se pode compreender como se *movimentam* e se *transformam* as *relações silenciosas* em sentidos dialógicos. Se a fala de um outro não mostra integralmente seu silêncio, pois é uma aparência inacabada para quem a escuta, a relação dialógica precisa compreender, antes de tudo, que os limites da sensibilidade fazem “da corporeidade uma significação transferível” e possibilitam uma *situação comum* (MERLEAU-PONTY, 2002, p.173).

Com base no desenvolvimento relacional da experiência do diálogo proposto por Merleau-Ponty, dado entre presenças sensivelmente ressonantes e construções de sentido necessariamente silenciosas e alienantes, perguntamos: como podemos criar condições de diálogo que possibilitem o compartilhamento de sentidos no desdobramento dos *espaços de ressonância* (ROSA, 2019a, XXIX) em um mundo social onde, por conta dos imperativos dinâmicos e da extrema individualização, faltam *intervalos* de atenção e reflexividade entre uns e outros?

A crise da ressonância do mundo comum e os silenciamento

Se o processo de construção da Modernidade está orientado para a “ampliação do alcance do mundo”, redefinindo os parâmetros “para medir a qualidade de vida” (ROSA, 2019b, p.73), parece coerente associar, como já explicitado, a aceleração técnica



ca e suas causas simbólicas à modificação das estruturas temporais identitárias dos sujeitos. Quando o imperativo da aceleração desestrutura temporalmente a percepção dos sujeitos e, por consequência, sua construção narrativa, colocando seu ponto de alcance a uma *boa vida sempre mais além* de um presente *comprimido*, a *angústia* surge como o sentimento que integra o eixo paradoxal do progresso social. Quanto mais cresce o não-alcançado, mais a angústia existencial é transformada culturalmente em *incapacidade*, manifestando-se sob a forma de *negação* e *alienação* (ROSA, 2019b, p.74). Haveria, pois, uma *perda do mundo*, um *distanciamento* agudo que desconecta os sujeitos de suas estruturas de sentido e inter-relações constitutivas, bem como de sua própria história e de suas possibilidades futuras.

Neste cenário criticamente presentificado, Rosa apresenta um ponto de inflexão fundamental para sua teoria, diferenciando o que ele chama de *formas de apropriação* – no sentido de uma *disponibilidade forçada* – e o que seria uma *assimilação transformadora* – dada inevitavelmente por um encontro espontâneo. Nesta segunda possibilidade de relação fenomenológica, o autor encontra eco para seu conceito de *ressonância*: “só podemos falar em uma relação de ressonância genuína quando essa resposta contém a experiência da própria auto eficácia”, expressa por Rosa pelo exemplo de um *diálogo verdadeiro* “no qual ambos falantes se escutam e respondem reciprocamente” (ROSA, 2019b, p.76), transformando-se.

A *indisponibilidade* deste gênero de experiência profunda não a torna impossível, pois, como afirma o autor, há possibilidade de haver acontecimentos ressonantes até mesmo “em condições radicalmente alienadas ou adversas” (ROSA, 2019b, p.76), pois estes se dão de forma espontânea. A experiência da ressonância é constituída necessariamente pela relação entre diferentes *entes*, em que cada lado *fala com voz própria*, o que significa para o sujeito “encontrar genuinamente o outro como *Outro*” (ROSA, 2019b, p.77). Esta constatação leva a um apontamento importante: ao contrário de uma *consonância total*, que impossibilita a escuta de vozes distintas, pois força a uma harmonização, ou de uma *dissonância radical*, onde não há alcance possível entre os lados, as experiências de ressonância ocorrem por via de um encontro intermediário



entre diferentes vibrações existenciais, possibilitando um movimento de *assimilação transformadora*.

No que concerne ao encontro dialógico, entendido como experiência fundamental da expressividade, o movimento de abertura ao outro e a possibilidade de transformação parcial pode ilustrar a ideia de ressonância desenvolvida pelo autor:

Quando duas pessoas que discutem coincidem totalmente em sua opinião, se amplificam no sentido de um efeito de eco; não tem lugar o encontro "com outra voz" e, portanto, a transformação comovente. Se, no lugar disso, se insultam e acusam mutuamente de loucos, tão pouco se dão os três elementos medulares da ressonância - e podem sentir-se feridos. Mas se entram em um diálogo genuíno no qual se escutam (ou afetam) mutuamente e se respondem (auto eficazmente), ambos modificam suas posições sem perder sua própria voz. Contudo, isso pressupõe que, ao menos no começo do diálogo, exista uma diferença que se manifeste em contradições e resistências; sem essa diferença, não pode haver ressonância. (ROSA, 2019b, p.77)

Este seria, para Rosa, o movimento de *resposta disposicional*, que deve se dar *entre* uma abertura ao outro e um distanciamento reflexivo necessário para a definição das *vozes próprias*, no trânsito sobre o qual se desdobram as experiências sensivelmente ressonantes (ROSA, 2019b, p.78). No entanto, a complexidade e a precariedade sociológica do contexto (tardo) moderno precisa ser ressaltada ao retomarmos os apontamentos sobre *aceleração*, *destemporalização* e *individualização* dos episódios de ação e da constituição indenitária, anteriormente explicitados, pois sua interferência é estruturalmente responsável pelo processo agudo de alienação, em que um espectro de *mudez* se converte na crise social dos espaços de ressonância.

A existência desses *eixos de ressonância* precisa contar com uma certa *disposição* subjetiva, uma intencionalidade ao mesmo tempo operante e sensível ao meio comum das inter-relações, pressupondo uma "abertura mental e também corporal ao mundo", o que "implica a vontade e a capacidade de escutar uma voz (irritante) e de de-sejar ser comovido por ela" dando espaço para que justamente a *vulnerabilidade* permi-

ta o movimento transformador desses encontros. A ressonância implica, portanto, “em um momento de perda de controle e autonomia, e abre sempre a possibilidade de ser atravessado por um outro” (ROSA, 2019b, p.80).

Rosa interpreta a *vulnerabilidade constitutiva* das relações dialógicas como um elemento fundamental das relações, em contraponto à hostilidade e à repulsão expressamente aparente no processo de negação alienante, em que o outro sempre aparece como um ente fixo, um objeto a ser repellido ou superado, impossibilitando o convívio e o processo reflexivo engendrado por ele. Como reflexo da incapacidade de *alcançar* o mundo e os outros, encontramos a *defesa* angustiada dos silenciamentos:

A relação com o mundo se torna problemática quando a atitude disposicional fundamental dos sujeitos está, independentemente do contexto, orientada a relações mudas com o mundo; quando o modo de relação reificado se converte em um “modo por *default*” de relação com o mundo. Segundo minha interpretação da Modernidade, porém, isto é, precisamente, o que ocorre nas esferas funcionais centrais da sociedade como consequência das restrições ao incremento e a aceleração que vão ao encontro do modo de reprodução da estabilização dinâmica: a carência de tempo, a precariedade, a angústia, a orientação e a competência, a pressão a uma constante otimização do mesmo e dos processos, ao incremento (mensurável) da eficácia e aos controles estritos de *outputs* forçam a uma atitude de reificação sistemática do mesmo e do outro, a qual se inclui uma contradição fundamental com os anseios de ressonância dos sujeitos. (ROSA, 2019b, p.80)

Em meio a esta problemática, haveria paradoxalmente a intensificação de uma busca forçada por ressonância em conflito com as experiências de alienação, cujo resultado frustrante seria a resignação ao “modo de ampliação do alcance para as esferas dominantes do cotidiano” compensadas em “oásis de ressonância pura” (ROSA, 2019b, p.80) estabelecidos como fuga do real, ameaçando o mundo a uma *mudez* estruturalmente imposta, construtora de *muros* e distanciamentos profundos e quase incontornáveis entre os diferentes *sujeitos falantes*. Esse cenário dual demonstra a urgência da lembrança de que este é um *problema fundamental* posto em um *mundo comum*, por onde se desdobram e se entrelaçam os diferentes *mundos privados*, que só podem ser transcriados por uma reflexividade narrativa que possa *ressonar* com seu entorno.



Considerações finais

Por estas reflexões, questionamos a *possibilidade* dos diálogos ressonantes no contexto da Modernidade Tardia, como evoca Hartmut Rosa, ou a *reciprocidade* entre os diferentes corpos expressivos, como pensava Merleau-Ponty. As experiências genuínas estruturadas por desdobramentos temporais ainda poderão existir em um mundo presentificado por uma intensa e paradoxal aceleração que fragmenta as identidades? Como pode ser possível, em meio à crise, uma retomada corpórea da reflexão? Mesmo sem respostas conclusivas para estas questões, ressaltamos, a título de conclusão, algumas afirmações de Marina Garcés sobre o ponto de *encontro* dos corpos na experiência da *verdade*; ponto que era para Merleau-Ponty a única *certeza injustificável*: vivemos todos juntos em um *mundo comum*. Neste mundo, a possibilidade dos diálogos é um *problema de nós-outros*, simultaneamente individual e coletivo, “irredutivelmente próprio e, ao mesmo tempo, diz respeito aos outros. Ocorre em uma relação paradoxal entre a felicidade do encontro e a solidão radical, entre o surgimento de preocupações compartilhadas e a necessidade de assumir suas consequências desde a própria vida” (GARCÉS, 2013, p.17-18).

O que se desvenda neste processo complexo de aceleração social e transformação das estruturas temporais na Modernidade Tardia é um combate de extremos, entre corpos que necessitam *ser* ressonantes e pensamentos alienados e desenraizados. Por isso, não basta um pensamento crítico que se pretenda universal, é preciso *encarnar sua crítica*, enraizando-a, para ir além dos espectros lógicos e atravessar “todos os planos em que a vida se desenrola como um problema comum” (GARCÉS, 2013, p.98), sem esquecer que “o fundo comum da experiência humana não remete a um modelo”, pois é justamente um espaço em potência que abriga “a capacidade que temos de compartilhar as experiências fundamentais da vida”. (GARCÉS, 2019, p.100). A resposta da filósofa vai ao encontro da teoria social da ressonância desenvolvida por Rosa e de todo o esforço sensível de observação fenomenológica que Merleau-Ponty apresentou em seus escritos sobre a experiência do diálogo. Trata-se, para Garcés, de “ocupar um lugar receptivo e de escuta, incluindo não só a alteridade cultural, mas também a tensão e o antagonismo entre formas de vida” (GARCÉS, 2019, p.101), o que implica em superar o *uni-*

versalismo expansivo e o particularismo defensivo, possibilitando a existência de *uni-versais recíprocos*, construídos por *relações de horizontalidade*.

Referências

CHAUI, M. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. 1.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002 (Coleção Tópicos).

GARCÉS, M. *El Mundo Comum*. 1.ed. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2013.

GARCÉS, M. *Novo esclarecimento radical*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. 1.ed. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2019.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. 5.ed. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1971.

MERLEAU-PONTY, M. *Maurice Merleau-Ponty: Textos Seleccionados*. Seleção e tradução de Marilena de Souza Chauí. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MERLEAU-PONTY, M. *A prosa do Mundo*. Tradução de Paulo Neves. 1.ed. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

MERLEAU-PONTY, M. *O Visível e o Invisível*. Tradução de José Artur Gianotti e Amando Mora d'Oliveira. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 1971.

ROSA, H. *Aceleração: A transformação das estruturas temporais na Modernidade*. Tradução de Rafael H. Silveira. 1.ed. São Paulo: Editora Unesp, 2019a.

ROSA, H. La “resonancia” como concepto fundamental de una sociología de la relación con el mundo. In: *Revista Diferencias*, n.7, 72-81, 2019b. Disponível em: <<http://www.revista.diferencias.com.ar/index.php/diferencias/article/view/165>>