
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

The New Social Ontologies of the Frankfurt School and the Dilemmas of their ‘Application’ in Latin America: The Case of Hartmut Rosa’s Theory of Relationship with the World

Alexis Gros¹

Resumen | Las publicaciones de *Resonanz y Kritik von Lebensformen*, de Hartmut Rosa y Rahel Jaeggi, respectivamente, marcan un “giro ontológico-social” en la Teoría Crítica contemporánea. A pesar de la gran resonancia actual de ambos autores, en la literatura secundaria no existen tratamientos pormenorizados de sus ontologías sociales: la teoría de la relación con el mundo (TRM) y la teoría de las formas de vida (TFV). El objetivo del presente artículo es doble. En primer lugar (1), pretende reconstruir sistemáticamente la TRM de Rosa a modo de ilustración del giro ontológico-social de la Teoría Crítica actual. En segundo término (2), busca ofrecer algunas reflexiones sobre los dilemas epistemológicos implicados en la “aplicación” de ontologías sociales de esta clase al análisis de realidades latinoamericanas.

Palabras clave | Teoría de la relación con el mundo; Teoría de las formas de vida; Ontología social; Latinoamérica; Hartmut Rosa.

Abstract | The publication of *Resonanz*, by Hartmut Rosa, and *Kritik von Lebensformen*, by Rahel Jaeggi, mark a “social-ontological turn” in contemporary Critical Theory. Despite the great resonance of both authors, in the secondary literature there are no detailed treatments of their social ontologies: the theory of world-relations (TWR) and the theory of life-forms (TLF). The aim of the present paper is twofold. First (1), it aims to systematically reconstruct Rosa’s TWR as an illustration of the social-ontological turn in current Critical Theory. Second (2), it intends to offer some reflections on the epistemological dilemmas involved in attempts to “apply” social ontologies of this kind to the analysis of Latin American realities.

Keywords | Theory of World-Relations; Theory of Life Forms; Social Ontology; Latin America; Hartmut Rosa.

¹ Dr. en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires). Investigador de la Friedrich-Schiller-Universität Jena y el CONICET (Argentina). Docente en la Universidad de Buenos Aires y la Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Introducción

La “ontología social” puede definirse como un esfuerzo teórico por definir la naturaleza, propiedades fundamentales y elementos constitutivos de la realidad social *en cuanto tal* (Schatzki 2010; Epstein 2021).² Dicho de otro modo, mediante la elaboración de un vocabulario conceptual general, la reflexión ontológico-social busca especificar *qué* es la realidad social y *qué hay* en ella. Ejemplos clásicos de desarrollos de este tipo son la definición durkheimiana de los “hechos sociales” (Durkheim 1986) y las disquisiciones de Weber (1984) sobre la “acción social”; mientras que la teoría giddensiana de la “estructuración social” (Giddens 1986), la teoría social anticonflacionista del realismo crítico (Archer 1995) y las reflexiones de Searle (2006) sobre las “instituciones sociales” constituyen propuestas más cercanas a nuestros días.

Tanto la teoría de la relación con el mundo [*Weltbeziehungstheorie*]³ de Rosa – de ahora en más, TRM – como la teoría de las formas de vida [*Theorie von Lebensformen*] de Jaeggi – desde aquí, TFV – pueden caracterizarse como empresas ontológico-sociales entendidas en este sentido. Para empezar, los dos autores se valen del concepto de “ontología social” para describir, total o parcialmente, sus propuestas intelectuales. Mientras que Jaeggi (2015, p. 15) define explícitamente la TFV como una “ontología social” orientada a definir “qué son las formas de vida y como operan”, Rosa (2017, p. 148) emplea el concepto ocasionalmente para caracterizar sus consideraciones generales acerca de “qué es la sociedad”. En términos más específicos, la TFV define lo social como una realidad hecha completamente de “formas de vida” [*Lebensformen*] (Jaeggi 2014; ver Gros 2021), mientras que la TRM se vale de una ontología social multinivelada en la cual “las relaciones con el mundo” [*Weltbeziehungen*] desempeñan un rol central, aunque no monopólico (Rosa 2016; ver Gros 2020).

Pero las convergencias entre Rosa y Jaeggi no terminan aquí. Los autores no solo confluyen en su interés en cuestiones ontológico-sociales, sino también en el modo de abordarlas. La TRM y la TFV ven la esfera informal de la vida cotidiana, aquello que los fenomenólogos denominan *Lebenswelt*, como el escenario principal de operaciones de la realidad social (Jaeggi 2014, pp. 69-70; Rosa 2016, pp. 61-65). Y no temen enfrentar los desafíos planteados por los “giros” teóricos actuales del *mainstream* de las ciencias sociales: los *turns* “interpretativo”, “práctico”, “material”, “corporal”, “somático”, etc. (Reckwitz 2016, pp. 98-99; Backmann-Medick 2019). En este sentido, ambas propuestas subrayan no solo el carácter esencialmente *material y corporizado* de lo social, sino también su *significatividad y normatividad* inmanentes.

Vista bajo este prisma, la socialidad aparece como una realidad necesariamente *embodied y embedded*, encarnada y corpóreo-artefactualmente emplazada, que se encuentra siempre ya estructurada en términos de interpretaciones y evaluaciones dóxicas del mundo (ver Jaeggi 2018, pp. 67, 73; Rosa 2016, p. 214). Debe enfatizarse, sin

² La “ontología social” así definida se identifica con aquello que autores como Reckwitz (2021, pp. 30-31) y Lindemann (2009, p. 21) definen como “teoría social” [*Sozialtheorie*].

³ Utilizo el concepto de “teoría de la relación con el mundo” solo para referirme a la ontología social de Rosa. Creo que la noción de “sociología de la relación con el mundo”, que funge como subtítulo de *Resonanz*, es más amplia. Además de la teoría de la relación con el mundo, incluye las consideraciones teórico-sociales del autor acerca de la especificidad de las sociedades (tardo)modernas. No me ocuparé aquí de la teoría de la sociedad de Rosa, sino solo de su ontología social.

embargo, que esta manera “microsociológica” de pensar lo social no va en detrimento de la clásica preocupación frankfurtiana por la *totalidad* de las relaciones sociales bajo el capitalismo moderno (ver Rosa 2012, p. 273). Tanto Rosa (2016) como Jaeggi (2013) entienden sus infinitesimales reflexiones ontológico-sociales como un instrumento para formular una crítica inmanente de las sociedades contemporáneas *qua* entidades macrosociales de largo alcance.

Resulta interesante señalar que la TRM y la TFV se inspiran en tradiciones intelectuales generalmente desatendidas, despreciadas o solo reconocidas parcialmente por las generaciones anteriores de la Escuela de Frankfurt.⁴ Me refiero a un conjunto de abordajes teóricos *hermenéutica y pragmáticamente orientados* que suelen englobarse bajo el llamado “paradigma interpretativo” en ciencias sociales (Keller 2012): la fenomenología, la etnometodología, la hermenéutica, el pragmatismo y la teoría de las prácticas sociales (Gros 2020; 2021; ver Jaeggi 2014, pp. 95, 109; Rosa 2016, pp. 61-62, 214). Más precisamente, mientras que la TFV es decididamente *praxiológica* (Gros 2021; ver Jaeggi 2018, p. 67; 2015, p. 15), la TRM puede entenderse como una ontología social *fenomenológicamente* inspirada (Gros 2019, 2020; ver Rosa 2016, p. 65).

La resonancia actual de las Teorías Críticas de Jaeggi y Rosa es inmensa. En los últimos años, sus perspectivas han sido discutidas y problematizadas en múltiples libros, compilaciones y artículos (ver, por ejemplo, Wils 2019; Peters & Schulz 2017; Allen & Mendieta 2018). Hasta donde llega mi conocimiento, sin embargo, no existen análisis *exhaustivos* de la TRM y la TFV *en su calidad de ontologías sociales*. Esto se observa con más claridad en el caso de la TRM, la cual será el foco principal de las páginas que siguen. Si bien ocupa un lugar protagónico en la obra fundamental de Rosa, *Resonanz*, la TRM *qua* ontología social tiene un papel accesorio en la literatura secundaria sobre el autor, la cual suele centrarse en sus concepciones de la “aceleración social” (por ejemplo, Montero 2020; Torres y Gros 2021) y la “resonancia” (por ejemplo, Peters & Majid 2023; Susen 2020).

Mi objetivo en este artículo es doble. En primer lugar (1), me propongo reconstruir pormenorizadamente la TRM a modo de ilustración del giro del ontológico-social de la Teoría Crítica contemporánea. En segundo término (2), haciéndole honor al tema del presente *dossier* de la *Revista de Sociología*, la conmemoración del centenario de la Escuela de Frankfurt *desde Latinoamérica*, quiero realizar algunas reflexiones acerca de los dilemas epistemológicos implicados en los intentos de “aplicar” ontologías sociales como las de Rosa y Jaeggi al análisis de las realidades de nuestra región.

4 Como es sabido, los abordajes filosóficos y teórico-sociales centrados en el análisis inmanente de las estructuras de sentido de la vida cotidiana – por ejemplo, el pragmatismo americano, la hermenéutica, la fenomenología y la sociología interpretativa – han sido víctima de feroces críticas por parte de la primera generación de la Escuela de Frankfurt (por ejemplo, Adorno 1990; Horkheimer 2007, pp. 66-69). Esta situación comienza a cambiar con Habermas, quien establece un diálogo con estas posiciones (Honneth 1993, p. 224), aunque sin abandonar su postura tendencialmente crítica hacia ellas (Habermas 1982; 1981). Recién desde Honneth (ver, por ejemplo, Boltanski y Honneth 2009), se observa un acercamiento productivo de la Teoría Crítica al “paradigma interpretativo”. Con sus ontologías sociales hermenéutico-pragmáticas, Jaeggi y Rosa radicalizan esta tendencia.

1. La teoría de la relación con el mundo como ontología social

Dualismo perspectivo

Siguiendo explícitamente el realismo crítico de Archer (1995) e inspirado en la oposición habermasiana entre mundo de la vida y sistema (Habermas 1981), Rosa (2021, p. 171) defiende una ontología social *dualista* que engloba bajo el concepto de “dualismo perspectivo”. Según la misma, las “formaciones sociales”, o “sociedades”, están compuestas de dos “elementos constituyentes”, a saber, la “estructura” y la “cultura”. Si bien estos dos componentes se encuentran en un “interjuego” constante, cada uno de ellos es “parcialmente autónomo”, operando con una “lógica intrínseca” de carácter irreducible (Rosa 2021, pp. 172-174, 182).

Según Rosa (2021, p. 181), la *estructura* de una sociedad puede definirse como un “sistema institucional” que garantiza la “reproducción material” de la misma. Por ejemplo, las sociedades (tardo)modernas están compuestas de un agregado de instituciones de diferente tipo, como las ligadas a la economía capitalista y aquellas vinculadas a la burocracia estatal (Rosa 2016, p. 676). En contraste, la *cultura* de una formación social consiste en una “relación con el mundo” específica, esto es, en una manera subjetiva de ser-en-el-mundo que está sociohistóricamente preformada (Rosa 2021, p. 182).

Debido a sus divergencias ontológicas, estos dos costados de lo social deben ser estudiados con abordajes metodológicos diferentes. Los factores estructural-institucionales deben analizarse “desde afuera” o en “perspectiva de tercera persona”, esto es, de manera similar a como las ciencias naturales investigan los planetas, las plantas o los átomos (Rosa 2021, p. 171). En cambio, el estudio de los factores cultural-agenciales solo es posible “desde adentro”, mediante un análisis fenomenológico-culturalista orientado a reconstruir hermenéuticamente la “perspectiva de primera persona” de los actores sociales (Rosa 2021, pp. 171, 270).

Para hacerle justicia a la constitución dual de la realidad social, el análisis de la misma debe emplear estas dos perspectivas metodológicas “en paralelo” (Rosa 2021, p. 174). La teoría fenomenológicamente inspirada de las relaciones con el mundo que reconstruiré a continuación constituye entonces solo un aspecto parcial de la ontología social dualista de Rosa.

Consideraciones generales sobre la teoría de las relaciones con el mundo

Desde una perspectiva fenomenológica, inspirada en la obra de autores como Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Blumenberg, Waldenfels y Taylor, Rosa (2012, pp. 7, 8; 2016, pp. 54-56) define “relación con el mundo” como un modo subjetivo de “ser-en-el-mundo” que está sociohistóricamente preformado. Más precisamente, el concepto refiere a la forma en que un sujeto individual perteneciente a un determinado contexto sociocultural está “colocado-en-el-mundo”, o, más precisamente, a la manera en que vivencia este estar-colocado en perspectiva de primera persona (Rosa 2012, pp. 7-8). Es importante señalar que una relación con el mundo no es ni una “mentalidad” ni una “visión del mundo” – esto es, un conjunto de ideas y convicciones explícitas sobre el mismo –, sino algo más basal y fundamental: una “sensibilidad existencial” (Rosa 2016, p. 54). Como lo mostraré abajo, si bien la relación con el mundo engloba

aspectos reflexivos, “cognitivos” y “evaluativos”, su núcleo primordial está constituido por elementos prerreflexivos de carácter “corporal, emocional, sensual y existencial” (Rosa 2012, p. 11; 2016, p. 56).

Lejos de ser algo meramente subjetivo o individual, la relación con el mundo se encuentra siempre ya social, cultural y económicamente “mediada” y “prefigurada” (Rosa 2016, pp. 20, 54, 68-70). Esto no es solamente válido para sus dimensiones reflexivas y cognitivas, sino también para sus momentos prerreflexivos, corporales y afectivos; es decir, para aquellos aspectos de la vida subjetiva que a primera vista aparecen como puramente biológicos y por tanto presociales (Rosa 2016, pp. 70-71). En suma, las condiciones socioculturales en las que viven los sujetos predefinen de *cabo a rabo* su manera de ser-en- y hacia-el-mundo.

Por esta razón, no solo existen diferencias significativas entre las relaciones con el mundo prevalentes en diferentes sociedades y culturas, sino también entre aquellas dominantes en los grandes grupos que componen una misma sociedad: géneros, generaciones y clases sociales (Rosa 2012, pp. 377-378). Rosa (2019, p. 19; 2016, p. 70) entiende su proyecto teórico como una *sociología* de las relaciones con el mundo precisamente porque se focaliza en el análisis de estas diferencias socioculturales. Más específicamente, como una versión contemporánea de la Teoría Crítica, la posición de Rosa (2016, p. 654) analiza especialmente las relaciones con el mundo prevalentes en las sociedades (tardo)modernas.

En *Resonanz*, Rosa (2016, p. 644) distingue tres clases de factores sociales que condicionan las relaciones con el mundo, a saber, “contextuales”, “culturales” e “institucionales”, y señala que los dos últimos tienen primacía por sobre los primeros. Los factores *contextuales* refieren principalmente a los escenarios arquitectónicos, climáticos o paisajísticos dentro de los cuales la acción social tiene lugar o, mejor dicho, a la “atmósfera” afectivo-emocional que ellos irradian (pp. 635-644). Los factores *culturales*, por su parte, son las interpretaciones implícitas y explícitas compartidas por un grupo social particular: una generación, una etnia, un género, una clase social o una religión (pp. 645-662).

Finalmente, los factores institucionales refieren a la lógica de las instituciones sociales, estas últimas entendidas en sentido estrictamente sociológico. Por un lado, instituciones particulares como la escuela o la bolsa poseen modos de funcionamiento específicos que condicionan las relaciones con el mundo de quienes participan en ellas (pp. 662-677). Por otro, y esto es fundamental, Rosa (2019, pp. 12-13) argumenta que las sociedades (tardo)modernas *qua* formaciones sociales integrales poseen una “lógica de reproducción institucional” abarcadora, la denominada “estabilización dinámica”. La misma opera en todas sus “instituciones basales”: “la economía de mercado capitalista, la democracia política, el régimen del Estado de bienestar y los sistemas científico y educativo” (Rosa 2016, p. 676).

El sujeto, el mundo y su relación intencional

Para comprender adecuadamente la teoría de las relaciones con el mundo, es necesario explicitar el modo en que la misma define los conceptos de “sujeto” – o “sí-mismo” [*Selbst*] – y “mundo”. Desde la perspectiva de una ontología relacional, Rosa sostiene

que no hay una primacía ontológica del sujeto sobre el mundo ni viceversa. Ninguno de los dos existe como una entidad ya constituida *antes* de su mutua relación. Son el “resultado de relaciones y reciprocidades; emergen de la relación” (Rosa 2019, p. 15; ver 2016, p. 62).

A pesar de esto, Rosa (2016, p. 65; 2018, p. 12) se aferra a la distinción entre subjetividad y mundo como los dos “polos” constitutivos de las relaciones con el mundo porque “son inescapables *desde una perspectiva fenomenológica*” (2016, p. 65. Mi subrayado). En línea con fenomenólogos contemporáneos como Zahavi (2009), y en oposición a abordajes postestructuralistas que declaran la “muerte del sujeto”, Rosa (2016, pp. 63-65) sugiere que el sujeto no puede ser reducido a un mero resultado de la relación. Porque al menos en un *sentido mínimo*, esto es, no como un sí-mismo maduro y completamente desarrollado sino como un centro de experiencia y agencia, la subjetividad individual es un presupuesto necesario de las relaciones con el mundo.

En efecto, los sujetos o sí-mismos son las únicas “entidades” capaces de *experimentar* el mundo y de *actuar* sobre él. “Son, en primer lugar, aquellas entidades que *tienen experiencias* [...] y constituyen, en segundo lugar, el lugar donde la energía psíquica se manifiesta motivacionalmente, es decir, donde los impulsos a la acción se vuelven efectivos” (2016, p. 65). Sin un sujeto de experiencia, entonces, no habría relación con el mundo posible. Es en este sentido que Rosa (2019, p. 15) sostiene que el sujeto y el mundo son entidades “cooriginarias”.

La subjetividad de la que habla Rosa no es un ego puro completamente desgajado del mundo, como el postulado por ciertas versiones de la filosofía trascendental e idealista. Antes bien, es el sujeto humano *mundano*, siempre ya “*empotrado en, envuelto por y relacionado con el mundo como un todo*” (Rosa 2019, p. 15; 2016, p. 66). Argumentando desde una perspectiva fenomenológica, Rosa no concibe las relaciones sujeto-mundo en términos *mecánico-causales* sino como vínculos *significativo-experienciales*. Especialmente inspirado en Husserl, sostiene que el sujeto está “intencionalmente” relacionado con el mundo en términos cognitivos, afectivos, evaluativos y corporales: “las relaciones con el mundo pueden ser comprendidas como concreciones de la ‘intencionalidad’ [*Intentionalität*]” (Rosa 2016, p. 65). Y, en línea con Heidegger (2006, §12) y Merleau-Ponty (1945, p. 462), describe la subjetividad humana como siendo siempre ya “en-” y “hacia-el-mundo” (Rosa 2016, p. 65).

A la hora de definir el concepto de “mundo”, Rosa también se inspira en la fenomenología clásica. El “mundo” del que habla no es el universo objetivo, fisicalista y matemático construido por las ciencias naturales, sino nuestro “mundo de la vida” o *Lebenswelt*, esto es, el mundo cotidiano *tal como es experimentado (inter)subjetivamente en la vida precientífica* (Husserl 1954). Así entendido, el mundo contiene no solo objetos físicos, sino “*todo lo que nos ‘encuentra’*” en nuestra experiencia cotidiana: cosas culturales, símbolos, signos, ideas, sentimientos, otras personas, animales, instituciones sociales, etc. (Rosa 2016, p. 65).

De manera similar a Husserl, Rosa (2016, p. 65) define el mundo como el “horizonte último en el cual las cosas ocurren y los objetos pueden ser encontrados” y, con Blumenberg, lo caracteriza como una “metáfora para la totalidad de lo experienciable”. Además, inspirado en Habermas, sostiene que, al menos en la Modernidad, el *Lebenswelt* se escinde en tres regiones diferentes: “*el mundo objetivo*” de las cosas ma-

teriales; el “*mundo social*”, compuesto de otras personas e instituciones; y el “*mundo interior subjetivo*”, que contiene sentimientos, sensaciones, deseos, etc. (p. 69).

Una *Weltbeziehung* es un fenómeno multifacético y compuesto de muchas capas. Para hacerle justicia a esta complejidad, Rosa distingue analíticamente tres “dimensiones fenomenales” de las relaciones con el mundo, a saber, los aspectos *corporales, emocional-afectivos y cognitivo-evaluativos*.⁵ En lo que sigue, daré cuenta sucintamente de estas tres dimensiones fundamentales.

Relaciones corporales con el mundo

Sustentado en la fenomenología clásica y contemporánea, y en franca oposición al dualismo cartesiano, Rosa (2016, pp. 145-146) subraya el carácter esencialmente corpóreo de la subjetividad humana y sus relaciones con el mundo. Lejos de ser un fenómeno puramente mental o espiritual, la conciencia subjetiva está siempre ya encarnada: “el cuerpo pertenece inescapablemente al sujeto o el sí-mismo” (p. 145). Resulta entonces absurdo hablar de relaciones con el mundo descorporeizadas porque el cuerpo desempeña un rol constitutivo en todas las formas de intencionalidad, incluso en las más intelectuales, como el pensamiento, el cálculo o la autorreflexión (pp. 81-3, 146).

Pero el cuerpo no solo pertenece a la subjetividad, sino también al mundo (material): “Cuerpo y mundo están siempre ya entrelazados y entretejidos” (Rosa 2016, p. 71). Es precisamente debido a esta doble pertenencia que la corporalidad humana opera como el “*medium*” primario a través del cual el sí-mismo y el mundo se comunican (2016, pp. 146, 155). Más precisamente, nuestro cuerpo es la condición de posibilidad tanto de nuestra experiencia pasiva del mundo como de nuestra apropiación activa del mismo. Por un lado, es el “órgano” que nos permite percibir y ser afectados por las cosas mundanas; por el otro, el “instrumento” por medio del cual actuamos sobre el mundo y nos “expresamos” en él (p. 146).

El análisis del embodiment brindado por Rosa (2016, p. 144) también se inspira en la idea plessneriana de la “*posicionalidad excéntrica*” [*exzentrische Positionalität*] (ver Plessner 2009). Según esta concepción, los seres humanos experimentan su propia corporalidad de dos maneras diferentes: como un cuerpo subjetivo o vivido [*Leib*] y como un cuerpo objetivo [*Körper*]. Por un lado, “soy un *Leib*” en la medida en que experimento mi cuerpo como siendo – parte de – mi subjetividad; por otro, “tengo un *Körper*” en tanto puedo tomar distancia reflexiva respecto de mí mismo y ver mi cuerpo como un “objeto en el mundo” (p. 144).

Basado en esta concepción dual de la corporalidad, Rosa (2016, pp. 83-143) ofrece reflexiones fenomenológicamente inspiradas sobre algunas funciones corporales fundamentales, como la respiración, la alimentación, el habla, la visión, la manipulación, la locomoción, la risa y el llanto. En este respecto, no solo analiza el rol esencial que cada una de estas funciones universales cumple en la constitución de las relaciones con el mundo. También muestra que la relación con el mundo sociocultural y biográficamente definida de un sujeto “encuentra expresión” en la manera prereflexiva en que performa-

5 Debe señalarse que Rosa (ver 2016, p. 56; 2012, pp. 378, 380) no usa una terminología consistente al distinguir las diferentes dimensiones fenomenales de las relaciones con el mundo. La distinción tripartita que propongo no sigue tanto la letra, sino más bien el espíritu de lo que se expone en *Resonanz*.

mos dichas operaciones corporales (p. 123).

Relaciones afectivo-emocionales con el mundo

Muchos filósofos, científicos y actores legos consideran que el acceso primario de los seres humanos al mundo es de naturaleza puramente cognitiva. Según esta extendida visión, primero tomamos conocimiento del mundo circundante de una manera afectivamente neutral para luego, en un segundo paso, desarrollar ciertos sentimientos hacia él. En línea con la concepción heideggeriana (Heidegger 2006, p. 134) de la disposición afectiva o *Befindlichkeit* como un rasgo ontológico de la existencia humana, Rosa (2016, pp. 187-189) critica esta idea extremadamente cognitivista y sostiene que nuestras relaciones con el mundo están siempre ya afectiva y emocionalmente coloreadas.⁶

Tanto en sentido onto- como filogenético, las relaciones con el mundo afectivamente comprometidas preceden a las no-implicadas, como por ejemplo las prevalentes en la praxis científico-técnica (Rosa 2016, p. 189). Desde el comienzo, los seres humanos perciben su entorno como algo que les “importa” (p. 187). Las cosas, eventos y entidades mundanas se manifiestan siempre como teniendo una “significatividad” [*Bedeutsamkeit*] afectivo-emocional para nosotros: aparecen como importantes o no, atractivas o repulsivas, desables o indeseables, peligrosas o inofensivas, inspiradoras o aburridas, etc. (p. 188).

De manera similar a Heidegger (2006, p. 184), Rosa (2012, p. 384) sugiere que todo sujeto humano posee un “sentimiento existencial” básico, esto es, una afectividad basal que colorea *todas* sus experiencias de vida particulares. Sin embargo, en la TRM la angustia [*Angst*] no constituye la “disposición afectiva fundamental” del *Dasein*. Rosa identifica dos *Stimmungen* básicas, cuya prevalencia no está ontológicamente predeterminada sino que depende de la circunstancias socioculturales en que viven los sujetos. Me refiero al sentimiento negativo de “estar a la merced de” o “arrojado en” el mundo y el positivo de estar “sostenido” o “acarreado” [*Getragensein*] por él (Rosa 2012, p. 384). Mientras que en el primer caso el mundo aparece como “frío”, “mudo”, “extraño”, “indiferente” o incluso “hostil”, en el segundo nos encuentra como “cálido”, “benigno”, “familiar” y “responsivo” (p. 384).

Además, la teoría de las relaciones con el mundo enfatiza la importancia crucial de la dualidad entre “deseo” [*Begehren*] y “miedo” [*Angst*], entendidos como los dos sentimientos fundamentales a través de los cuales los seres humanos se relacionan con los diferentes segmentos del mundo (Rosa 2016, pp. 187-189). En esta perspectiva, nuestras relaciones afectivo-emocionales con las cosas, personas o entidades mundanas son generalmente de dos clases diferentes. O bien “deseamos” algo que aparece como “atractivo”, o bien “tememos” algo que nos encuentra como “repulsivo” (p. 187). Estos dos sentimientos fundamentales, afirma Rosa (2016, pp. 194-195), pueden ser comprendidos como los dos dínamos básicos de la acción humana, esto es, como las dos “fuerzas impulsoras fundamentales” que mueven a los sujetos a actuar como lo hacen.

6 A este respecto, Rosa (2016, p. 398) introduce una importante distinción entre “afección” y “emoción” como los dos costados fundamentales de la afectividad humana. Mientras que la primera es pasiva o pática (“a-<fección”), la segunda es activa o responsiva (“e->moción”).

Relaciones cognitivo-evaluativas con el mundo

Lo que Rosa (2012, p. 12) denomina relaciones cognitivo-evaluativas con el mundo puede equipararse con aquello que la sociología del conocimiento usualmente llama “concepción” o “imagen del mundo” [*Weltanschauung/ Weltbild*]. Consiste en un conocimiento representacional del mundo mucho más explícito y articulado que aquel operativo en las relaciones afectivo-emocionales y corporales con el mundo (Rosa 2012, p. 380; 2016, p. 216). Esta “mentalidad”, configurada socioculturalmente y articulada lingüísticamente, abarca ideas más o menos claras acerca de la complejidad, el valor y la significatividad de los objetos, seres y eventos existentes en el mundo (ver Rosa 2012, pp. 11, 380).

Siguiendo a Taylor (1985), Rosa (2012, p. 69; 2016, p. 228) emplea metáforas espaciales y cartográficas para describir la constitución de las concepciones del mundo. Los actores legos experimentan y comprenden el mundo social en el que están situados como un “espacio” que no es solo “físico” sino también “significativo” y “moral” (Rosa 2012, p. 69; 2016, p. 227). En este sentido, una concepción del mundo puede entenderse como un “mapa del mundo” sociohistóricamente moldeado, es decir, como una representación diagramática del mismo que ayuda a los individuos a orientarse en él (Rosa 2012, p. 380).

Más precisamente, Rosa (2012, p. 380) caracteriza las concepciones del mundo como “mapas cognitivo-evaluativos” [*kognitiv-evaluative Landkarten*]. Por un lado, son cognitivos en la medida en que nos dicen “*qué es lo que hay en el mundo*”; es decir, qué clase de “cosas” existen – seres humanos, objetos culturales, ideologías, instituciones, prácticas, modos de vida, etc. – y dónde exactamente están situadas (Rosa 2016, pp. 226, 230). En este respecto, la diferenciación de distintos tipos de entidades – bióticas/abióticas, humanas/no-humanas, etc. – y la definición de las barreras entre diferentes esferas sociales – lo sagrado/lo profano, la religión, la política, el arte, la ciencia, la economía, etc. – juegan un rol fundamental (p. 226).

Por otro lado, estos mapas son también “evaluativos” porque indican “qué es lo importante” [*worauf es ankommt*] en el mundo, esto es, cuáles cosas son “relevantes” y cuáles no (Rosa 2016, pp. 226-227). Tal como los mapas topográficos, cada cosa es representada como teniendo una “altura” determinada, la cual indica su grado de importancia (Rosa 2012, p. 381). Las cosas relevantes aparecen como “montañas” altas, mientras que las irrelevantes se muestra como “valles” o “depresiones” (2012, pp. 381, 405-406).

En este punto, es importante señalar que Rosa (2012, p. 382; 2016, p. 230) escinde el momento evaluativo de nuestro mapa del mundo en dos submapas, los cuales tienden a ser incongruentes entre sí: el “mapa de evaluación ética” y el del “deseo (afectivo)”. Mientras que el primero designa las ubicaciones de las cosas éticamente “buenas” y “malas”, el último muestra dónde se encuentran las cosas “deseables” e “indeseables”. En los mapas cognitivo-evaluativos, entonces las cosas están “doblemente codificadas”: cada una recibe un “índice de deseo” y otro de “evaluación” ética (Rosa 2012, p. 382).

Siguiendo a Taylor (1989, p. 14), Rosa (2016, pp. 228-230) sostiene que nuestro mapa de evaluación ético está basado en “evaluaciones fuertes”, mientras que nuestro mapa de deseo se basa en “evaluaciones débiles”. En las evaluaciones fuertes, una cosa o entidad – Adonai, Alá, el casamiento o el himno nacional argentino – es evaluada como

“buena” *per se*, esto es, como siendo *objetiva e intrínsecamente* “valiosa”, con independencia de que la deseemos o no (p. 228). En este sentido, los valores fuertes se manifiestan como imperativos que vienen del mundo o, lo que es lo mismo, como “bienes constitutivos” que nos interpelan y obligan (p. 229). Las evaluaciones débiles, en contraste, tienen la estructura “yo quiero X” (p. 228). La cosa – una cerveza, un helado o un/a compañero/a sexual – aparece meramente como un objeto de deseo *para mí*. Aquí, no el mundo sino el sujeto deseante es la fuente de valor (p. 228).

Resonancia y alienación como modos básicos de relación con el mundo

De manera similar a la ontología fundamental de Heidegger (2006), la ontología social elaborada por Rosa dista de ser normativamente neutral respecto a los diferentes modos de ser-en-el-mundo. Así como el autor de *Sein und Zeit* diferencia entre maneras “auténticas” e “inauténticas” de existencia (Heidegger 2006, pp. 178-179), la TRM distingue modalidades logradas y malogradas, buenas o patológicas, de entrar en relación con el mundo: la resonancia y la alienación, respectivamente (ver Steinfath 2019, p. 48).

Más precisamente, la resonancia puede definirse como un modo responsivo de “entrar-en-relación entre sujeto y mundo” (Rosa 2016, p. 285). Se trata de un proceso dialógico de “*escucha y respuesta*” (Rosa 2018, p. 82) en que ambos polos de la relación se ven “conmovid” internamente, llegando incluso a “transformarse” sin por ello perder su “voz propia” (Rosa 2016, pp. 289, 294, 298). Desde la perspectiva del sujeto, la resonancia puede describirse como un acontecimiento experiencial fundamentalmente “indisponible” que posee un carácter “mediopasivo” (Rosa 2021, p. 246), esto es, simultáneamente pasivo y activo. El sí-mismo se deja “afectar” por la alteridad de un segmento del mundo – una idea, una persona, una obra de arte, un río, etc. – y, a su vez, logra “responderle” de manera “autoeficaz” (Rosa 2019, pp. 18-19). Es importante señalar que las relaciones resonantes tienden a ocurrir en el marco de “esferas de resonancia” socioculturalmente institucionalizadas – por ejemplo, la religión, el trabajo, el amor o la política – y a lo largo de “ejes de resonancia” subjetivamente habitualizados (p. 24-26).

La alienación, por su parte, constituye el “contraconcepto” de la resonancia (2016, p. 316). Se trata, más precisamente, de una “*relación de la ausencia de la relación*” (Jaeggi en Rosa 2016, p. 305) reflejada de forma paradigmática en casos de *burnout* o depresión. Aquí las esferas de resonancia ya no le “dicen” nada al sujeto. El mundo y el sujeto se encuentran “interiormente desconectados”, contraponiéndose de manera “indiferente” o incluso “repulsiva” (Rosa 2016, p. 316).

2. La teoría de la relación con el mundo ante la especificidad de Latinoamérica: El dilema de la “aplicación”

En los últimos años, varios científicos sociales latinoamericanos se han embarcado en la tarea de “aplicar” las ontologías sociales de Rosa y Jaeggi al estudio de fenómenos emplazados en nuestra región (por ejemplo, Grippaldi 2021; Assai 2018). Indudablemente, la “resonancia” local de la SRM y la TFV obedece en gran parte a su valor teórico intrínseco, así como a su inmensa plasticidad para analizar los más diversos objetos empíricos. Sin embargo, me parece que en este punto también juegan un rol

importante aspectos extrínsecos – al menos en cierta medida – a los méritos conceptuales de las teorías. Me refiero a cuestiones ligadas a la “colonialidad del saber” (Lander 2000) y la “geopolítica del conocimiento” (Walsh 2003; ver Connell 2008).

La proliferación del “uso aplicado” de las nuevas ontologías de la Teoría Crítica contemporánea solo puede comprenderse cabalmente sobre el trasfondo de la inequitativa “división global del trabajo intelectual en las ciencias sociales” que rige internacionalmente desde mediados del siglo XX (Alatas 2003). El sentido común del *mainstream* científico-social internacional da por sentado que el lugar de producción de las “nuevas” teorías sociológicas generales, u ontologías sociales, no puede ser otro que las usinas intelectuales del Norte Global. Por su parte, a los investigadores sociales del Sur Global en general y de Latinoamérica en particular les correspondería una tarea bastante más humilde: la “aplicación” de las novedades teórico-conceptuales al análisis empírico de fenómenos locales (ver Alatas 2003, p. 607; Connell 2008; Beck 2019, p. 104).

Según creo, la aceptación incuestionada de esta “dependencia intelectual” (Alatas 2003) como algo comprensible de suyo bloquea la reflexión teórica acerca de los alcances y límites de estos – por lo demás, válidos y productivos – ejercicios de “aplicación” teórica. En las páginas que siguen, intentaré iniciar una reflexión de estas características. Tomando la SRM como caso de estudio, daré cuenta de los dilemas y riesgos *epistemológicos* implicados en los intentos de “aplicar” ontologías sociales como las de Rosa y Jaeggi al análisis de las realidades de nuestra región.⁷

El lecho de Procusto de las ontologías sociales “eurocéntricas”

Rosa (2016, pp. 86-331) considera que la TRM *qua* ontología social posee validez transhistórica y transcultural. En sintonía con esta convicción, *Resonanz* está repleto de ejemplos que intentan mostrar la “aplicabilidad” de la teoría al análisis de diferentes constelaciones sociohistóricas: desde la Antigua Grecia hasta la Edad Media, pasando por realidades contemporáneas del Sur Global como las de India, China o Latinoamérica. Pero esto no es todo. El autor también fomenta activa, e incluso a nivel institucional (MWK 2023), la “aplicación empírica” de la SRM al estudio de fenómenos concretos localizados en los más diversos lugares geográficos y tiempos históricos (ver, por ejemplo, Rosa 2016, p. 754). Esto se ve reflejado en las múltiples publicaciones en esta línea que ha apoyado directa o indirectamente en los últimos años (ver, por ejemplo, Repohl 2019; Keller 2023; Hübner y Weiss 2020).

La desconfianza acerca de la (in)eficacia conceptual de las teorías sociológicas de corte universalista, ya sean ontologías sociales o teorías de la sociedad moderna, para aprehender la especificidad de los modos de vida latinoamericanos es un rasgo constante y característico de la reflexión científico-social producida en nuestra región. De

⁷ Si bien me inspiro en desarrollos de la teoría post- y decolonial, en lo que sigue no me ocuparé de lleno del entrelazamiento sistemático entre poder colonial y saber científico condensado en la idea de “colonialidad del saber” (Lander 2000). Colocaré el foco no tanto en los dilemas normativo-políticos, sino más bien en los peligros epistemológicos de la “aplicación” irreflexiva de ontologías sociales metropolitanas al estudio del Sur Global. Con esta última expresión me refiero a los riesgos para la producción de “buena” ciencia social según “criterios de calidad” internacionalmente reconocidos (ver, por ejemplo, Flick 2012, p. 487). Soy consciente, sin embargo, de que ambas problemáticas se encuentran íntimamente entrelazadas. Para una crítica decolonial de la Teoría Crítica, ver sobre todo Allen (2018).

Mariátegui (ver Aricó 1980) a Segato (2015), pasando por pensadores tan diferentes como Cardoso y Faletto (1998), Viveiros de Castro (1996) y Quijano (1986), se ha cuestionado la capacidad de las categorías formuladas en el Norte Global para “captar una realidad para la cual no fueron concebidas” (Segato 2015, p. 40). Por más que se presenten como universales y/o aprióricas, se sugiere, estas categorías están genéticamente preformadas y limitadas por su origen metropolitano-céntrico, razón por la cual suelen ser ineficaces, y hasta contraproducentes, para el análisis adecuado de fenómenos latinoamericanos como las ontologías animistas del Amazonas (Viveiros de Castro 1998) o los capitalismo dependientes típicos de la región (Cardoso y Faletto 1998).

En este sentido, desde sus orígenes, la teoría social latinoamericana ha llamado la atención acerca del riesgo epistemológico implicado en programas de “aplicación” como el propulsado por Rosa. Como sugiere Segato (2015, p. 40), los andamiajes conceptuales generalistas o universalistas muchas veces terminan convirtiéndose en una inflexible “cama de Procusto”. Así como aquel personaje mitológico estiraba o cercenaba los cuerpos de sus huéspedes para que se adaptaran al tamaño de su lecho de hierro, las ontologías sociales “norteñas” fuerzan y deforman la realidad latinoamericana para hacerla caber dentro de sus estrechos marcos categoriales.

Ahora bien, advertir sobre este riesgo epistémico no implica, de ninguna manera, negar la importancia de las ontologías o teorías sociales generales para el estudio de realidades específicas como las de América Latina. Hoy en día nadie, ni siquiera los propulsores de los giros post- y decolonial (Beck 2019, p. 104), duda que los conceptos formales elaborados por la reflexión ontológico-social son imprescindibles para todo análisis empírico, cualquiera sea su objeto. Desprovistos de estos “lentes” teóricos-conceptuales, los investigadores empíricos se encuentran cognitivamente a ciegas. No pueden circunscribir claramente su objeto de estudio, formular preguntas-problemas relevantes ni orientarse en la abrumadora infinitud del material empírico (Reckwitz 2021, p. 30; Kelle y Kluge 1999, p. 28).

Lo que está en cuestión aquí, entonces, no son las ontologías o teorías sociales generales en cuanto tales, sino una determinada manera de formularlas y “aplicarlas” empíricamente que parece ser la dominante en el *mainstream* internacional de las ciencias sociales. Este modo de hacer y emplear la teoría, que puede denominarse simplemente “eurocéntrico”, tiene dos rasgos fundamentales: *el silencio acerca de su carácter situado* y *el uso de la lógica de la subsunción*.

En primer lugar, la fuerte pretensión de universalidad de las ontologías sociales eurocéntricas va necesariamente de la mano con un silenciamiento sistemático de su origen local. La afirmación de validez universal de una teoría pierde credibilidad cuando se explicita su génesis situada y contingente. En el caso de la teoría norteña o metropolitana, resulta sencillo mantener tácito dicho origen debido al carácter *unmarked* de los discursos producidos en el Norte global. En cambio, lo quieran o no, las teorías formuladas desde Latinoamérica suelen llevar en la frente la *marca indeleble* de su origen local (ver Connell 2006, p. 258). La teoría social hecha en nuestra región es teoría social *latinoamericana*; la que proviene de Europa o Norteamérica es teoría social *a secas*. Como afirma Connell (2006, p. 258): “Es solo desde la metrópolis que puede elevarse una pretensión tácita creíble de universalidad”.

En segundo término, la “aplicación” empírica de las ontologías sociales eurocéntricas suele operar con la denominada “lógica de la subsunción” (ver Oevermann 2002, p. 23). El investigador empírico debe limitarse a catalogar, clasificar o subsumir el material dentro de las categorías ofrecidas por la teoría general (p. 22): “aquí hay ‘resonancia’; allí, ‘alienación’; aquello es una ‘asimilación transformadora’; esto, ‘indisponibilidad’...”. Los aspectos del fenómeno que no pueden ser subsumidos bajo ninguno de los conceptos ontológico-sociales a disposición son simplemente recortados o descartados como irrelevantes. Una teoría general “aplicada” de esta manera es completamente inmune a todo tipo de irritación o falsificación por parte de la empiria: solo “deja pasar” por sus rendijas aquello que se ajusta a ella, deshaciéndose inmediatamente de todo lo demás (pp. 22). Entendidas y empleadas en este sentido, las ontologías sociales eurocéntricas no impulsan la aprehensión adecuada de realidades empíricas foráneas al Norte Global, sino que se convierten en una suerte de “corsé” que constriñe y paraliza el análisis empírico de las mismas (ver Reckwitz 2021 p. 131).

Sobre este trasfondo, y en vista del carácter imprescindible de las ontologías sociales para la investigación social empírica, vale hacerse dos preguntas fundamentales. En primer lugar: ¿qué requisitos debería cumplir una teoría social general *no-eurocéntrica*, esto es, una ontología social que vaya en beneficio del estudio de la(s) realidad(es) latinoamerican(as), en lugar de bloquearlo sistemáticamente? Y, en segundo término: ¿es realmente la TRM una ontología social eurocéntrica *tout court*? ¿O puede brindar aportes en clave no-eurocéntrica a un análisis adecuado de la(s) especificidad(es) de América Latina?

Hacia una ontología social “no-eurocéntrica”

Según creo, una ontología social no-eurocéntrica tiene que cumplir con cuatro criterios: (a) mostrar una marcada *reflexividad* acerca de su carácter situado, (b) ser “aplicada” siguiendo *la lógica de la reconstrucción*, (c) entender y emplear sus categorías como *conceptos sensibilizadores* y (d) establecer un diálogo de *mutua iluminación* con la realidad empírica.

(a) Sin abandonar la voluntad de desarrollar conceptos sociológicos generales, una ontología social no-eurocéntrica debe percatarse de su lugar de enunciación histórica y geográficamente situado, reconociéndolo de la manera más explícita posible. En este sentido, tiene que evitar caer en la llamada “*hybris del punto cero*” (Castro-Gómez 2005, p. 23). Con esto me refiero a una arrogante creencia típica de la filosofía y la teoría social norteamericana-metropolitanas: mediante la adopción de los métodos teóricos apropiados – la duda metódica, el descarte sistemático de las *idola tribu*, las reducciones fenomenológicas, etc. –, el teórico podría desembarazarse completamente de su situación sociohistórica y ubicarse en una “plataforma neutra de observación” (p. 14) desde donde sería posible contemplar *sub specie aeternitatis* las estructuras esenciales, universales e invariantes de lo real.

Una ontología social no-eurocéntrica debe ser consciente de que ni siquiera el más perspicaz de los teóricos puede trascender *completamente* su “pertenencia” (Ricoeur 1975) al mundo de la vida concreto desde el cual teoriza. Dado que los límites impuestos por los sesgos histórico-culturales del pensamiento y el lenguaje son en última instancia infranqueables, el teórico social tiene que reconocer que sus teoremas están

marcados a fuego por un “cierto grado de ingenuidad” (ver Merleau-Ponty 2010, p. 1264). En este sentido, es preciso ser consciente de que toda ontología social corre el riesgo de *hipostasiar* rasgos de su propia realidad sociohistórica de origen como estructuras universales de la realidad social; porque los alcances de la imaginación teórica, y por tanto los límites de lo pensable, están siempre ya fijados por la situación contingente en la que se emplaza la praxis de teorización.

Pero del reconocimiento del carácter inevitablemente situado y sesgado de toda reflexión teórico-social general no se sigue necesariamente la exigencia de abandonar de cuajo la empresa de la ontología social, como parecen sugerir muchos propulsores de la postmodernidad filosófica (ver Scavino 2007). Me parece que Merleau-Ponty brinda los recursos teóricos necesarios para impulsar una ontología social no-eurocéntrica capaz de reflexionar acerca de su situación de origen.

Por un lado, el fenomenólogo francés resalta que más allá de su ingenuidad innata, los conceptos generales son instrumentos epistémicos imprescindibles para la comprensión de las realidades humanas empíricas. En el trajín de la vida cotidiana estamos tan absorbidos en el *Lebenswelt* que no podemos comprenderlo como tal; solo el pasaje por la idealidad conceptual nos permite tomar cierta distancia, poner el mundo en perspectiva y apresararlo cognitivamente (Merleau-Ponty 1945, p. ix). Por otro lado, y esto es fundamental, la fenomenología merleau-pontyana sugiere un antídoto para el riesgo de la hipóstasis de lo histórico-culturalmente contingente como universal: la “reflexión radical”, entendida como una reflexividad teórica siempre consciente de “su propia dependencia de una vida irreflexiva que es su situación inicial, constante y final” (p. ix).

(b) A la hora de su “aplicación” empírica, una ontología social no-eurocéntrica debe operar con la antítesis de la lógica de la subsunción: la llamada “lógica de la reconstrucción” (ver Oevermann 2002, p. 23). Como se mostró arriba, la lógica subsuntiva apunta simplemente a clasificar o catalogar los fenómenos sociales estudiados bajo categorías sociológicas generales. En contraste, la lógica reconstructiva emplea los conceptos ontológico-sociales como marcos cognitivos útiles para *reponer adecuadamente* la estructura inmanente de sentido del objeto estudiado. El papel protagónico no es aquí de la teoría sino de la empiria. “Los datos”, afirma uno de los defensores más acérrimos de esta lógica investigativa, “están ahí para expresar auténticamente la realidad misma, y no a la teoría” (Oevermann 2002, p. 3).

(c) Los conceptos formulados y empleados por una ontología social no-eurocéntrica no deben ser un lecho de procusto ni un asfixiante corsé para la realidad empírica. Antes bien, tienen que operar como *conceptos sensibilizadores* [*sensitizing concepts*] orientados a apuntalar el análisis adecuado de la misma (Blumer 1954, pp. 6-7; ver Reckwitz 2021, p. 30; Kelle y Kluge 1999, p. 38). Como lo dice su nombre, los *sensitizing concepts* contribuyen a mejorar la receptividad y percepción del investigador para captar matices de la realidad social que de otra manera serían inaprehensibles o indescriptibles. Este tipo de conceptos suelen describirse como “heurísticas”, esto es, como “técnicas de indagación y descubrimiento” (Reckwitz 2021, p. 30) que brindan un “sentido general de referencia y guía en el abordaje de instancias empíricas” (Blumer 1954, p. 7). En este sentido, lejos de bloquear u obstaculizar el estudio adecuado del mundo empírico, los *sensitizing concepts* hacen las veces de “puerta[s] de acceso” al mismo (p. 9), abriendo perspectivas productivas para su análisis exhaustivo (Reckwitz 2021, p. 30). Es importante señalar que para cumplir este cometido, los conceptos sensibilizadores deben ser

abiertos, formales y “empíricamente vacíos de contenido” (Kelle y Kluge 1999, p. 47).

(d) Hay una tesis actualmente muy extendida en el campo de la teoría sociológica alemana: las ontologías o teorías sociales generales son axiomáticas e infalsificables empíricamente. Dado que los datos empíricos están pre-estructurados por ellas, se afirma, es imposible que terminen refutándola (Lindemann 2009, p. 21). Frente a esta posición, considero que la relación entre ontologías sociales e investigación empírica tiene que ser la de un diálogo de “*iluminación mutua*” (ver Gallagher y Zahavi 2008, p. 220). Las teorías sociales generales deben contribuir al encuadre conceptual de los análisis empíricos; y estos, al testeo, revisión y refinamiento de aquellas (ver Blumer 1954, p. 8; Kelle y Kluge 1999, p. 30). Más específicamente, como lo sugiere Merleau-Ponty (2010, p. 1261), la confrontación con diferentes realidades empíricas opera como un útil correctivo para el universalismo apresurado de la reflexión ontológico-social nortea, en la medida en que pone de manifiesto el carácter particular y contingente de fenómenos considerados como universales y necesarios.

¿Puede contribuir la teoría de la relación con el mundo a un análisis adecuado de las realidades latinoamericanas?

Llegamos al núcleo de esta última sección: la discusión acerca de la viabilidad o inviabilidad de emplear la teoría de la TRM para un estudio serio y respetuoso de las especificidades de nuestra región. ¿Es la *Weltbeziehungstheorie* una ontología social eurocéntrica en el sentido definido más arriba? ¿O puede contribuir al análisis empírico adecuado de la(s) realidad(es) latinoamerican(as)? La respuesta que brindaré a continuación será *ambivalente*, reflejando las tensiones ínsitas en la propia perspectiva de Rosa. Por un lado (a), es cierto que el programa de “aplicación” explícitamente defendido por el autor parece reproducir todos los defectos de las ontologías sociales eurocéntricas. Por otro (b), sin embargo, estas tendencias problemáticas son corarrestadas *inmanentemente* por otros motivos también presentes en la TRM. Según creo, si se enfatizan estos segundos leitmotivs frente los primeros, la *Weltbeziehungstheorie* puede ser un insumo sumamente fructífero para el análisis adecuado de fenómenos sociales latinoamericanos.

(a) Argumentando desde una perspectiva postcolonial, la experta en estudios africanos Rose Marie Beck (2019) ofrece una reconstrucción pormenorizada de los motivos eurocéntricos presentes en la TRM, colocando el foco fundamentalmente en la controvertida noción de resonancia. Si bien las consideraciones críticas de la autora se centran en la incapacidad de la teoría de Rosa para captar adecuadamente la(s) realidad(es) de África, resulta sencillo trasladarlas al problema de la “aplicación” de la *Weltbeziehungstheorie* al estudio de Latinoamérica. Según creo, la crítica de Beck pone dos cosas importantes de manifiesto. En primer lugar, que la TRM se vale de la lógica de la subsunción; y, en segundo término, que no es lo suficientemente reflexiva acerca de su génesis situada.

Por un lado, a pesar de las repetidas declaraciones de Rosa (2016, p. 753) en favor de un “diálogo con otras tradiciones extraeuropeas”, la TRM entiende su relación con la empiria del Sur Global ante todo como un vínculo unilateral de “aplicación” (Beck 2019, pp. 99-100). De acuerdo con Beck (2019, p. 110), en el pensamiento de Rosa “la perspectiva fundamental desde la que se contempla el mundo es esencialmente una perspectiva occidental, a la luz de la cual el resto del mundo debe medirse”. Dicho de otro modo, las realidades sociales extraeuropeas son “leídas a los ojos de la resonancia”, esto es, subsu-

midas mecánicamente bajo las categorías supuestamente universales de la TRM.

Contemplados de este modo, los fenómenos del Sur Global aparecen como meros ejemplos o “estudios de caso” (p. 99) que se encuentran al servicio de la “validación” de la teoría general (p. 108). El foco, entonces, no está en el análisis adecuado de las realidades sociales empíricas, sino en la ostentación y celebración del poder explicativo-descriptivo de la TRM. El resultado de este proceso de “aplicación ingenua”, sugiere Beck, no puede ser otro que la deformación de la empiria en el lecho de Procusto de la TRM (pp. 102-13): “La realidad cotidiana del campo se transforma en una verdad [...] que ya no es reconocible [...] para los actores del campo, en la cual los actores no se reconocen a sí mismos”.

Frente a este modo eurocéntrico y monológico de pensar la relación teoría-empiría, Beck propone un diálogo de mutua iluminación entre ambas. El estudio empírico de realidades extraeuropeas debe irritar las ontologías sociales norteamericanas, provocando una verdadera y profunda transformación en sus conceptos fundamentales (pp. 105, 108). En este sentido, en lugar de “leer África a los ojos de la resonancia”, debería leerse “la resonancia a los ojos de África” (p. 100).

Por otro lado, la lectura de Beck (2019, pp. 104-107) pone de manifiesto la escasa reflexividad de la TRM acerca de su carácter situado. La *Weltbeziehungstheorie* parece sucumbir a las trampas de la “*hybris del punto cero*” (ver Castro-Gómez 2005, p. 23) típica de las teorías sociales norteamericanas-metropolitanas. Dicho con más precisión: Rosa no argumentaría reconociendo su situación histórico-geográfica, sino desde una pretendida “plataforma neutra de observación” (p. 14) que le permitiría contemplar *sub specie aeternitatis* las estructuras apriorísticas de las relaciones con el mundo. Beck (2019, p. 107) muestra con éxito que muchas de las categorías que la TRM presenta como universales no son tales, sino más bien el resultado de una operación – inadvertida – de *universalización* de condiciones particulares y contingentes.

Más precisamente, la autora subraya que el concepto de resonancia está secretamente informado por “la especificidad cultural de la clase media educada alemana” (Beck 2019, p. 100). El carácter “culturalmente situado” de esta noción supuestamente apriorística puede observarse con claridad en las páginas iniciales de *Resonanz*, donde Rosa (2016, pp. 14-36) presenta ilustrativamente el núcleo de su teoría a través de seis relatos ficticios: las historias de Gustav, Vincent, Anna, Hannah, Adrian y Dorian. Como señala Beck, los nombres, profesiones y *hobbies* de estos personajes revelan que los mismos son miembros de los estratos medios formados de Alemania (Beck 2019, p. 106).

Beck (2019, p. 100) muestra que los ejemplos típico-ideales que abren *Resonanz* distan de ser casuales y, por tanto, externos a la teoría del autor. Por el contrario, *reflejan* sistemáticamente el carácter eurocéntrico o, incluso podría decirse, “demasiado alemán” de la TRM (ver Haker 2019, p. 33). A pesar de presentarse como un concepto formal, completamente vacío de contenido empírico, la categoría de resonancia lleva de contrabando un “excedente conceptual” no problematizado por Rosa (Beck 2019, p. 107). Esta “carga incontrolada”, que dificulta sobremanera la “aplicación” del concepto al análisis empírico del Sur Global, se compone de ciertas condiciones particulares de clase, género, raza y ubicación geográfica que, bajo la manga, se generalizan como universales (p. 107).

En general, los personajes que toman vida en los ejemplos de Rosa no son migrantes refugiados que habitan en el “estado excepción” del *refugee camp* (Beck 2019, p. 106) o indigentes viviendo en la marginalidad más abyecta en una villa miseria del Gran Buenos Aires. Por *default*, subraya Beck, el sujeto de la TRM es la subjetividad *unmarked* de la clase media del Norte Global, un sujeto que vive en “condiciones políticas estables”, es “usuario del Estado de bienestar” y “poseedor de plenos derechos civiles” (p. 106). Solo este sujeto tiene la “voz” propia necesaria para entablar una relación dialógica de resonancia con el mundo, a diferencia de las subjetividades “subalternas”, las cuales generalmente “no pueden hablar” (ver Spivak 1988) o no son escuchadas” (Beck 2019, pp. 106-107).

(b) A pesar de los déficits atinadamente marcados por Beck, quiero sostener aquí que la TRM tiene mucho para aportar al análisis empírico de realidades de América Latina. Para empezar, sería miope considerar que la inmensa repercusión de la perspectiva de Rosa en regiones periféricas se debe únicamente a la “colonialidad del saber” (Lander 2000) o la “geopolítica del conocimiento” (Walsh 2003). La *Weltbeziehungstheorie* jamás tendría una repercusión tal si no contuviera elementos teórico-conceptuales *intrínsecos* capaces de “resonar” de algún modo con las realidades del Sur Global.

Dicho de otro modo, es claro que la TRM aporta insumos categoriales productivos, y lo suficientemente plásticos, para aprehender las especificidades regionales de las periferias globales. Debe señalarse, además, que la apropiación selectiva y creativa, o “asimilación transformadora” (ver Rosa 2016), de las teorías generales para responder preguntas-problema específicas constituye una práctica muy común en las ciencias sociales tanto del Norte como del Sur Global. A la hora de investigar fenómenos concretos, no es necesario – ni recomendable – “comprar todo el paquete” de un ontología social. Basta con apropiarse selectivamente de aquellos segmentos de la misma que abran perspectivas productivas para el descriframiento del fenómeno en cuestión. En este sentido, aún si se aceptara totalmente la dura crítica de Beck al programa general de Rosa, podrían recuperarse elementos *parciales* de la TRM para análisis empíricos concretos. De hecho, no la aceptación ciega e irreflexiva sino la apropiación selectivo-pragmática suele ser el modo predominante de “aplicación” de las teorías sociales generales en Latinoamérica.

Sin embargo, creo que es posible defender la posición de Rosa de manera aún más enfática. La TRM contiene al menos dos motivos teóricos capaces de contrarrestar *inmanentemente* sus propias tendencias eurocéntricas. En primer lugar, en su faceta netamente descriptiva, brinda una batería de poderosos *conceptos sensibilizadores*; y, en segundo término, fomenta activamente un *diálogo resonante* con los actores precientíficos orientado a precisar, refinar y/o corregir intuiciones teóricas generales.

Por un lado, no es casual que las críticas al eurocentrismo de Rosa (Beck 2019), o a su inhabilidad para captar realidades empíricas específicas (Reckwitz 2021, p. 131), se centren fundamentalmente en el aspecto *normativo* de su ontología social: la contraposición entre resonancia y alienación. Como lo observa atinadamente Reckwitz (2021, p. 131), existe un tensión irresoluble entre el análisis sociológico de realidades concretas y perspectivas filosófico-sociales normativas como la de la Teoría Crítica. Las últimas siempre corren el riesgo de asfixiar al primero en el “corsé de de los propios presupuestos normativos” (p. 131). Los Teóricos Críticos como Rosa – se afirma con razón – solo buscan y encuentran en la empiria aquellos fenómenos que se corresponden con sus

parámetros normativos o que los contradicen: “racionalidad comunicativa” o “distorsionada” (Habermas 1981), “reconocimiento” o “desprecio” (Honneth en Boltanski y Honneth 2019), “resonancia” o “alienación” (Rosa 2016).

Indudablemente, los dualismos normativos de esta clase actúan como un lecho de Procusto que binariza ilegítimamente la realidad social, una realidad compleja, multiforme y polisémica que no se deja reducir sin más en esquemas conceptuales dicotómicos. En este sentido, sugerir que existen relaciones con el mundo o *bien resonantes*, o *bien alienantes* (ver 2016, pp. 246-331), es desconocer las *ambivalencias* inherentes a la existencia humana y la realidad sociocultural (ver Allen et al 2021).

Sin embargo, críticas como las de Beck y Reckwitz pasan completamente por alto la faceta netamente *descriptiva* de la ontología social de Rosa, que es precisamente su diferencia específica y ventaja comparativa respecto a perspectivas como las de Habermas y Honneth. Me refiero a sus análisis fenomenológicamente inspirados de las tres “dimensiones fenomenales” de las relaciones con el mundo: los aspectos corporales, emocional-afectivos y cognitivo-evaluativos. Según creo, estos análisis brindan una batería de *conceptos sensibilizadores* en el sentido explicitado más arriba, cuales pueden ser sumamente productivos para el análisis de realidades concretas en Latinoamérica. A diferencia de categorías como las de resonancia y alienación, nociones como las de “relación con el mundo”, “mapas cognitivo-evaluativos”, “deseo” o “cuerpo vivido” se encuentran relativamente vacías de contenido empírico y sensibilizan la mirada teórica para aprehender los complejos matices de la experiencia social. En este sentido, constituyen insumos teóricos fructíferos para un análisis reconstructivo de fenómenos empíricos.

Por otro lado, y para concluir, debe remarcarse que el compromiso de Rosa con la idea regulativa de un *diálogo resonante* entre la reflexión teórico-social y la opinión pública, expresado una y otra vez en sus escritos, puede actuar como un antídoto a las tendencias eurocéntricas de la TRM. Como lo señala en una publicación reciente, la teoría no debe formularse desde la “torre de marfil” y presentarse al público *desde arriba* como una verdad revelada (Rosa 2021, p. 168). Antes bien, los *accounts* teóricos deben “ponerse a prueba”, refinarse y/o corregirse en la confrontación dialógica con los actores precientíficos: “por ejemplo, en la discusión con mujeres recicladoras o personas sin tierra en Brasil [...], o con estudiantes y alumnos en la India” (Rosa en Reckwitz & Rosa 2021, p. 295).

Referencias

- Alatas, S. F. (2003). Academic dependency and the global division of labour in the social sciences. *Current sociology*, 51(6), 599-613.
- Allen, A. (2016). *The end of progress: Decolonizing the normative foundations of critical theory*. Columbia University Press.
- Allen, A., & Mendieta, E. (Eds.). (2018). *From alienation to forms of life: the critical theory of Rahel Jaeggi*. Penn State Press.
- Allen, A. et al. (Eds.) (2021). *Recognition and Ambivalence*. New York City: Columbia University Press.
- Adorno, T. (1990). *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie: Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Archer, M. S. (1995). *Realist social theory: The morphogenetic approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aricó, J. (1978). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente.
- Assai, J. H. (2018). “Mais IDH” e Filosofia Social: Uma questão de justiça social. *Pensando-Revista de Filosofia*, 9(18), 71-86.
- Bachmann-Medick, D. (2019). Cultural Turns, Version: 2.0. In *Docupedia-Zeitgeschichte*.
- Beck, R. M. (2018). Über Wissenschaftsmacht und konzeptionelle blinde Passagiere. Eine afrikawissenschaftlich-misstrauische Lektüre Hartmut Rosas Resonanz. In *Resonanz: Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa* (pp. 99-110). Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG.
- Blumer, H. (1954). What is wrong with social theory? *American sociological review*, 19(1), 3-10.
- Boltanski, L., & Honneth, A. (2009). Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates. En R. Jaeggi & T. Wesche (Eds.), *Was ist Kritik?* (pp. 81-114). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Cardoso, H. & Falletto, E. (1998). *Dependencia y desarrollo en América Latina: Ensayo de interpretación sociológica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Connell, R. (2006). Northern theory: The political geography of general social theory. *Theory and Society*, 237-264.

De Castro, E. V. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal anthropological Institute*, 469-488.

Durkheim, É. (1986). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Universitaires de France.

Epstein, B. (2021). Social Ontology. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition). Recuperado de <https://plato.stanford.edu/entries/social-ontology/>

Flick, U. (2012). *Qualitative Sozialforschung: Eine Einführung*. Hamburg: Rowohlt.

Fuchs, C. (2016). *Critical theory of communication: New readings of Lukács, Adorno, Marcuse, Honneth and Habermas in the age of the internet*. London: University of Westminster Press.

Gallagher, S., & Zahavi, D. (2008). *The phenomenological mind*. New York: Routledge.

Giddens, A. (1986). *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Los Angeles: University of California Press.

Gödde, G., & Zirfas, J. (Eds.). (2018). *Kritische Lebenskunst: Analysen – Strategien*. Stuttgart: J. B. Metzler.

Gros, A. (2021). Las formas de vida y su aceleración: un diálogo entre las perspectivas de Rahel Jaeggi y Hartmut Rosa. *Castalia–Revista de Psicología de la Academia*, 37, 93-114.

Gros, A. (2020). ¿Una teoría crítica fenomenológica? Resonancia, alienación y crítica de la sociedad en el pensamiento de Hartmut Rosa. *Argumentos. Revista de Crítica Social*, (22), 485-519.

Grippaldi, E. (2021). Aceleración, paralización y desaceleración: Los patrones temporales en las narrativas de experiencias de depresiones. *Castalia–Revista de Psicología de la Academia*, 37, 131-147.

Habermas, J. (1982). *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

--- (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Haker, H. (2019). Resonanz. Eine Analyse aus ethischer Perspektive. En *Resonanz* (pp. 31-44). Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG.

Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

Honneth, A. (1993). *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Horkheimer, M. (2007). *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt am Main: Fischer.

Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Hübner, E., & Weiss, L. (Eds.). (2020). *Resonanz und Lebensqualität: Weltbeziehungen in Zeiten der Digitalisierung. Pädagogische Perspektiven*. Opladen: Verlag Barbara Budrich.

Jaeggi, R. (2018). Lebensformen als Problemlösungsinstanzen. *Philosophisches Jahrbuch*, 125(I), 64-89.

--- (2015). Towards an Immanent Critique of Forms of Life. *Raisons politiques*, 57(1), 13-29.

--- (2014). *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp.

--- (2013). Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik. *Working Paper der DFGKollegforscherInnengruppe Postwachstumsgesellschaft*, 1. Jena.

Kelle, U., & Kluge, S. (1999). *Vom Einzelfall zum Typus*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Keller, S. (2023). *Architektonische Resonanz. Das Mausoleum des indischen Sufi-Meisters Shah Vajihudin Alvi*. Regensburg: Schnell und Steiner.

Keller, R. (2012). *Das interpretative Paradigma: Eine Einführung*. Wiesbaden: Springer.

Lander, E. (Ed.) (2003). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO.

Lindemann, G. (2009). *Das Soziale von seinem Grenzen her denken*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Max Weber Kolleg [MWK]. (2003). *IGS Resonant Self-World Relations*. University of Erfurt.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

Montero, D. (2020). Aceleración social, modernidades múltiples y culturas democráticas: Reexaminando la teoría de la modernidad de Hartmut Rosa. *Cuadernos de Teoría Social*, 6(11), 11-36.

Oevermann, U. (2002) Klinische Soziologie auf der Basis der Methodologie der objektiven Hermeneutik – Manifest der objektiv hermeneutischen Sozialforschung. Obtenido de <https://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/opus4/frontdoor/deliver/index/docId/4958/file/ManifestWord.pdf>

Peters, M., & Majid, B. (2023). *Exploring Hartmut Rosa's Concept of Resonance*. Springer Nature.

Peters, C. H., & Schulz, P. (Eds.). (2017). *Resonanzen und Dissonanzen: Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*. Bielefeld: transcript.

Plessner, H. (2009). *Mit anderen Augen: Aspekte einer philosophischen Anthropologie*. Stuttgart: Reclam.

Reckwitz, A. (2021). Gesellschaftstheorie als Werkzeug. En A. Reckwitz & H. Rosa (Eds.), *Spätmoderne in der Krise: Was leistet die Gesellschaftstheorie?* (pp. 23-144). Berlin: Suhrkamp.

Reckwitz, A., & Rosa, H. (2021). *Spätmoderne in der Krise: Was leistet die Gesellschaftstheorie?* Berlin: Suhrkamp.

Reckwitz, A. (2016). *Kreativität und soziale Praxis: Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie*. Bielefeld: transcript.

Quijano, A. (1986). Las ideas son cárceles de larga duración. *La Ciudad Futura*, 2, 21-22.

Steinfath, H. (2019). Resonanz und gutes Leben. In *Resonanz* (pp. 45-56). Baden-Baden: Nomos.

Repohl, M. (2019). *Tschernobyl als Weltkatastrophe: Weltbeziehung in einer kontaminierten Welt: ein Beitrag zur materiellen Fundierung der Resonanztheorie*. Tectum Wissenschaftsverlag.

Ricouer, P. (1975). Phenomenology and Hermeneutics. *Noûs*, 9(1), 85–102.

Rosa, H. (2021). Best Account. Skizze einer systematischen Theorie der modernen Gesellschaft. In Reckwitz, A. & Rosa, H., *Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?* (pp. 151-253). Berlin: Suhrkamp.

--- (2019). Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie. En J.-P. Wills (Ed.), *Resonanz: Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa* (pp. 11-33). Baden-Baden: Nomos.

--- (2018). *Unverfügbarkeit*. Wien: Residenz Verlag.

Rosa, H. (2017). Replik: Das Tempo des sozialen Wandels und die Formen der Reflexivität: Ein Drei-Stadien-Modell. En U. Linder & D. Mader (Eds.), *Critical Realism meets kritische Sozialtheorie: Ontologie, Erklärung und Kritik in den Sozialwissenschaften* (pp. 147-167). Bielefeld: transcript.

--- (2016). *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.

--- (2012). *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung: Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*. Berlin: Suhrkamp.

--- (2010). *Alienation and acceleration: Towards a critical theory of late-modern temporality*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

Scavino, D. (2007). *La filosofía actual: Pensar sin certezas*. Buenos Aires: Paidós.

Schatzki, T. (2008). Social Ontology, Philosophically. In Workshop A Turn on Ontology? at the Oxford University. Obtenido el 1/06/2017 de <http://Areas/Sciences And Technology/Docs/Schatzki.pdf>

Searle, J. R. (2006). Social ontology: Some basic principles. *Anthropological theory*, 6(1), 12-29.

Segato, R. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología de la demanda*. Buenos Aires: Prometeo.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). Can the Subaltern Speak? *Die Philosophin* 14 (27):42-58.

Susen, S. (2020). The Resonance of Resonance: Critical Theory as a Sociology of World-Relations? *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 33(3), 309-344.

Torres, F., & Gros, A. (2022). Slowing Down Society? Theoretical Reflections on Social Deceleration in Pandemic Times (and Beyond). *KronoScope*, 22(1), 3-29.

Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

--- (1985). *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Cambridge University Press: Cambridge.

Walsh, C. (2003). Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter D. Mignolo. Polis. *Revista Latinoamericana*, (4).

Weber, M. (1984). *Soziologische Grundbegriffe*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Zahavi, D. (2009). Is the self a social construct? *Inquiry*, 52(6), 551-573.