

**Martín Alonso De la Ravanal Gómez**  
*Universidad de Santiago de Chile*  
martin.delaravanal@usach.cl

## ¿Qué podemos esperar de las crisis? Posibilidades de la crisis como crítica de las formas y modos de vida\*

### What Can We Expect from Crises? Possibilities of Crises as Critique of Forms of Life and Life Frames

#### Resumen

Este ensayo reflexivo aborda el papel de las crisis en las sociedades contemporáneas interrogándose por el tipo de experiencia social que generan. Apoyándonos en el trabajo de la filósofa alemana Rahel Jaeggi, desarrollaremos su teoría de las crisis como bloqueos de las dinámicas de aprendizaje experiencial y social de las formas de vida entendidas como redes de prácticas orientadas a la resolución de problemas. El concepto “modo de vida” desarrollado por el filósofo Mark Hunyadi nos sirve de complemento para dar cuenta de la predominancia del sentido de las crisis como colapsos sistémicos y del cambio de su carácter hacia un dispositivo de disciplinamiento social que se sustrae de las capacidades sociales de reflexión y transformación ético-política.

**Palabras claves:** crisis, crítica, formas de vida, modo de vida, aprendizaje.

#### Abstract

This reflective essay addresses the role of crises in contemporary societies by examining the type of social experience they generate. Building on the work of the German philosopher Rahel Jaeggi, we will develop her theory of crises as blockages of the dynamics of social learning in life forms understood as networks of practices oriented to problem solving. The concept "modes de vie" developed by the Belgian philosopher Mark Hunyadi, serves as a complement to account for the predominance of a sense of crises as systemic collapses and the change in their character towards a social disciplining device that subtracts from social capacities of reflection and ethical-political transformation.

**Keywords:** crisis, immanent criticism, life forms, modes de vie, social learning moral progress.

---

\* Ensayo reflexivo desarrollado a partir de los avances de la investigación doctoral “Filosofía social y crisis: hacia una crítica de las formas de vida” patrocinada por el profesor Dr. Raúl Villarroel Soto. Doctorado en Filosofía Moral y Política, Facultad de Humanidades, Universidad de Chile.

## Introducción

Si bien la palabra “crisis” hace un buen rato ya que se ha vuelto omnipresente en la esfera de las comunicaciones, expandiendo, en ese movimiento, su uso a casi toda experiencia social y humana imaginable (desde “la crisis de Dios” a la “crisis de la filatelia”), ha sido la pandemia del coronavirus COVID-19 del año 2020 y, en nuestro contexto, la llamada “revuelta social” de octubre de 2019, los fenómenos que han puesto de nuevo en circulación dicha noción. Se trata, por supuesto, no tanto de un efecto de una retórica alarmista que hace uso y abuso del concepto, sino de un fenómeno que emerge desde la configuración misma de nuestra experiencia social.

*Krisis*, en su etimología griega, significaba “ruptura”, “corte”, “decisión”, “lucha”, “separación”, “enjuiciar”, etc. (Koselleck, 2006, pp.241-242; 2012, pp.131 - 142) Una crisis genera una *marca* o *corte* en la trayectoria histórica de un individuo o una comunidad y, por ende, también es la posibilidad del *recorte* en que las comprensiones de sí mismo y del mundo pueden transformarse, dando cuenta, justamente de cierta *historicidad*. En sus usos médico - hipocráticos la palabra crisis estaba intrínsecamente ligada a la *praxis* en el sentido de que representaba el momento de la coyuntura, la evaluación, la decisión, la movilización, etc. Hoy, sin embargo, ella aparece con un énfasis más bien negativo en la parálisis, la indecisión, la perturbación, la amenaza e, incluso, la muerte (Bauman, 2006, p.149; Morin, 1994, p.162 y ss.; Revault D’Allones, 2014l, pp.81 y ss.). Crisis aparece hermanada a conceptos como el de catástrofe, colapso, desastre, amenaza, riesgo, etc. lo que da cuenta, ciertamente, de un *pathos apocalíptico* como tono que impregna nuestra relación con el tiempo. Finalmente, este énfasis en lo negativo centra la atención en las crisis en su relación con lo *patológico - social*: las crisis como manifestaciones de profundas deformaciones de lo social derivadas de las estructuras y principios de organización dominantes en nuestras sociedades, las que, en sus puntos álgidos y críticos, exacerbando, evidencian y generan diversas patologías sociales. Este tipo de perspectivas corre el riesgo de desembocar en una concepción de la crisis como fenómenos exteriores, objetivos, recurrentes e inevitables, determinados por ritmos y ciclos regulares y autónomos, que, por lo tanto, no serían objeto de una consideración práctica ético-política. Esto fomenta, evidentemente, una actitud pasiva ante las crisis, que enmarca los conflictos que ellas suscitan en un discurso social más bien de corte cientificista, acrítico, funcional, técnico e, incluso, gestor.

Como alternativa a este enmarque proponemos prestar atención al trabajo de la filósofa alemana Rahel Jaeggi, ubicada dentro de la llamada “cuarta generación” de teóricos críticos de la Escuela de Frankfurt. Jaeggi ha sido investigadora del *Instituto de Investigación Social de Frankfurt*, profesora visitante en la *New School of Social Research* en Nueva York, y profesora en la Universidad Humboldt de Berlín. Su obra está profundamente relacionada y en intenso diálogo con los trabajos de Jürgen Habermas, Axel Honneth, Charles Taylor y Nancy Fraser. Ella recoge, además, el núcleo central de las problemáticas que comenzaron a formular los hegelianos de izquierda, en particular Marx, y que Jaeggi “repiensa” desde apropiaciones de Hegel, Adorno, Dewey, etc. *Critique of forms of life*, publicado originalmente en alemán el 2014, presenta una filosofía social cuya principal tarea es la fundamentación y realización de una crítica de las formas de vida: el examen del conjunto de prácticas, normas e instituciones que constituyen el horizonte de sentidos de la acción social a través de una trayectoria de resolución de problemas,

experiencias de aprendizaje colectivo e institucional, y –lo que más nos interesa acá– superación de crisis.

Luego de perfilar de modo general las tesis de Jaeggi, queremos vincularlas con la noción de “modos de vida” que propone el filósofo de origen húngaro Mark Hunyadi. Actualmente Hunyadi dirige el Centro Europeo del Instituto Superior de Filosofía, es periodista y columnista del diario *Le Temps* de Génova y es profesor de filosofía social, moral y política en la Universidad Católica de Lovaina. Su principal obra (y, hasta el momento, única traducida al castellano) es *Tiranía de los modos de vida*.

Sobre la base de esos materiales, este artículo desarrollará la siguiente tesis: 1) las crisis afectan a las formas de vida 2) que ellas suscitan procesos de crítica de esas formas de vida, que remiten a sus contradicciones internas 3) que al mismo tiempo, instalan “modos de vida” que pueden estabilizarse y “normalizarse” 4) que eso implica una captura y recorte específico de las posibilidades humanas para formar una nueva ordenación de lo social, lo político e íntimo 5) que las crisis cumplen un papel productivo de ese orden, aunque, bajo ciertas circunstancias, pueden devenir en una crítica de las formas de vida.

## Las formas de vida

### ¿Qué son las formas de vida?

En su libro *Critique of forms of life* (2018) Jaeggi define las formas de vida como conjuntos complejos de prácticas sociales orientadas a resolver problemas histórica y normativamente constituidos (Jaeggi, 2018, p.3 y 29; 2015, p.17; ver también Fraser y Jaeggi, 2018, p.151). Iluminar teóricamente la noción de formas de vida requiere ir trabajando sobre ciertas nociones pre-teóricas donde el concepto se utiliza de manera laxa. Un primer paso es diferenciar la noción de “forma de vida” de otras con las que puede confundirse, como “conducta de vida”, “hábito de vida”, “manera de vivir”, “estilo de vida”, “costumbre”, “uso”, “tradicición”, “institución”, “cultura”, etc. (Jaeggi, 2018, pp.35-41). Ciertamente, en algunos casos, hay un campo semántico afín que justifica hacer conexiones conceptuales. Distinguiremos, desde ya, la noción de “modos de vida” que leemos desde el filósofo Mark Hunyadi y su libro *Tiranía de los modos de vida* (2015).

Ampliando la definición, Jaeggi sostiene que las formas de vida son 1) entramados, articulados o interconexiones entre prácticas 2) que forman “órdenes de coexistencia humana” basados en prácticas compartidas 3) que tienen un carácter dado y creado, pasivo y activo, al mismo tiempo 4) tienen ineludiblemente una dimensión normativa fundamental. Coloca, a su vez, tres criterios para distinguir una forma de vida: *permanencia*, *profundidad*, y *autosuficiencia* (Jaeggi, 2018, pp.41-42; 2015, pp.16-18). Ni una configuración social inmodificable (si es que es pensable algo así) ni fenómenos demasiado efímeros, como las modas, cumplen con el primer criterio. Especialmente el fenómeno de la moda sirve como adecuado contraste con la noción de forma de vida. Según la caracterización que realizó Georg Simmel, las modas son constitutivamente inestables, “independientes” de la realidad material y no generalizables. Las modas aparecen y desaparecen, y lo que es “el último grito de la moda” siempre está constantemente cambiando. “Andar a la moda” consiste en la renovación constante, la búsqueda de variedad y novedad. Esta dinámica tiene una presión por conformarse o “seguir la moda” pero,

al mismo tiempo, genera la “distinción” o capacidad individual de diferenciarse. Cuando una moda se vuelve demasiado masiva, deja de ser moda. Las formas de vida, por contraste, pese a que son dinámicas, son órdenes mucho más estables en los que efectivamente existe una emergencia de identidades y narrativas de autocomprensión interna, que genera una presión normativa hacia la conformidad de grupo, pero donde no existe una orientación determinante hacia la diferenciación, la innovación o la vanguardia como en la moda (Jaeggi, 2018, pp.42-50).

La segunda característica es que la moda está “desconectada de la realidad” en el sentido de no ser útil a necesidades materiales de primer orden, pues su orientación se da hacia el efecto formal de producir a través de la apariencia, la distinción. Las formas de vida, por el contrario, están vinculadas a la realidad en el sentido de que responden a circunstancias o condiciones materiales determinantes. Esto está estrechamente ligado con la idea de Jaeggi de que las formas de vida “resuelven problemas”. Por otro lado, si en las modas no se dan razones sustantivas para adoptar unas formas u otras, las formas de vida pueden ofrecer razones dado este vínculo con aspectos de la realidad que hacen que sus configuraciones puedan ser criticadas como inadecuadas, efectivas, incorrectas, etc., y este “anclaje a la realidad” hace que el cambio de las formas de vida tenga también implicancias profundas, estructurales y duraderas (2018, pp.45 y ss.).

Finalmente, la moda supone estar a la vanguardia. Por principio, si una formación social no puede generalizarse, no es una forma de vida. Las expectativas normativas que elevan las formas de vida apuntan a señalar formas rectas, adecuadas o buenas de vivir, lo que es una pretensión mucho más amplia de interpretar y moldear vidas, que el empuje por ser diferente de los demás o evitar ser anticuado. Las formas de vida son autosuficientes: comprenden un conjunto de prácticas, normas, instituciones que, si bien no están clausuradas al exterior, tienen una coherencia interna y una sustancia ética particular que erige pretensiones normativas generales. Esa coherencia interna se debe a su referencia a lo real, al hecho que resuelven problemas concretos constituyendo campos de acción social específicos que se hacen cargo de funciones claves o esenciales en la reproducción de una forma de vida. Una forma de vida es una particular forma de hacerse cargo una colectividad de la realidad que le toca, pero, también, dicha realidad viene ya “alterada” o “predefinida” por el modo en que una forma de vida se despliega como una configuración de mundo (Jaeggi, 2018, pp.50-54).

Jaeggi sostiene que las formas de vida siempre abarcan y están incluidas en relaciones *todo - parte*. Las formas de vida tienen partes que pueden ser formas de vida más acotadas, y una forma de vida puede ser vista como parte de un todo mayor (la forma de vida proletaria como forma de vida del capitalismo, que a su vez es parte de la forma de vida moderna, etc.). Una segunda cuestión es que existen aspectos accidentales y sustantivos en una forma de vida. Los elementos accidentales (por ejemplo: ir a un “happy hour” después de la oficina) pueden revelar aspectos más profundos de las formas de vida (ejemplo: una compensación psíquica por la explotación a través del consumo hedonista). Una tercera distinción es que las formas de vida son entidades relacionales dotadas de identidad: esto quiere decir que hay conjuntos de prácticas que, teniendo orígenes y sentidos diversos a las formas de vida dominantes, pueden tomar contacto con otros conjuntos de prácticas y verse transformadas por esta interacción. Sin embargo, es necesario que para que una forma de vida sea tal, genere un “cierre” de su sentido, que permita identificarla como un mismo conjunto de prácticas. Al mismo tiempo, una forma de vida está constituida por entrecruzamientos, influencias recíprocas, relaciones complementarias y contradictorias con otros conjuntos de prácticas (Jaeggi, 2018, pp.50-54).

## ¿Qué son las prácticas?

Según Rahel Jaeggi, las prácticas son complejos interconectados de actividades de carácter habitual, reglado, socialmente relevante, que tienen un efecto habilitante en los agentes que, a través de sus desempeños, alcanzan fines o propósitos (2018, pp.56-61; 2015, p.17). Las prácticas aisladas o particulares se vuelven inteligibles en un contexto que las trasciende, al que están vinculadas por otras prácticas que son sus precondiciones y que posibilitan su engarce con otras secuencias. Estos contextos son las formas de vida. Ellas seleccionan, interconectan, agrupan, organizan, serializan, y regulan prácticas formando articulados coherentes que tienen una cierta identidad de conjunto (2018, pp.62 y ss.). Una parte de esa coherencia se debe a que remiten a problemas dados, reales, “objetivos”. Un ejemplo de esto consiste en que, dado que las formas de vida deben cumplir con objetivos más elaborados y complejos, se articulan nexos funcionales de prácticas cuya unidad reside en su eslabonamiento instrumental, utilitario o pragmático, orientada al cumplimiento de los fines buscados que vienen demandados por las forzosidades de la realidad. Las formas de vida suponen ciertas interpretaciones compartidas que se traducen en creencias, actitudes, orientaciones y valores que acompañan el hacer de las prácticas. El *contexto* de las formas de vida es la referencia que permite entender este sentido “interpretativo” de las prácticas. Por lo tanto, cada vez que se quiere comprender una práctica, nos remitimos a un conjunto de distinciones o esquemas de interpretación, que hallamos como trasfondo presupuesto en las formas de vida (Jaeggi, 2018, pp.65 y ss.).

Las formas de vida “anticipan” el sentido de una práctica en particular, y las prácticas interrelacionadas sostienen las formas de vida respectivas. Las partes (las prácticas) y el todo (la forma de vida) se enriquecen, diferencian, complejizan y determinan mutuamente. El todo contextual es un horizonte que se hace presente a través de las actividades o quehaceres; sus cambios, rupturas, quiebres, malentendidos, confusiones, obligan a prestar atención al entorno, problematizan la comprensión tácita que tenemos de lo que hacemos. Las formas de vida no son absolutamente rígidas respecto a los enlaces de prácticas que incorporan. Ellas más bien sostienen una diversidad interna de prácticas que es dinámica, donde “partes” o “fragmentos” marginales de una forma de vida pueden adquirir relevancia transformativa, y terminar por producir modificaciones globales, o, en un caso contrario, ir “desprendiéndose” y diluyéndose como elementos pertenecientes a conjuntos más amplios. Cabe aquí preguntarse por la pertinencia de conceptos como el de “campos prácticos” que se formarían con los nexos funcionales de prácticas constituyendo “perspectivas prácticas” de trato con la realidad, lo que a su vez supone interpretaciones comunes entre los actores (2018, pp.69 y ss.).

Las actividades prácticas (y en específico, las prácticas) constituyen campos respectivos. Según Enrique Dussel en sus *14 tesis de Ética*, un *campo práctico* es una totalidad de sentido que “recorta” la superabundancia del mundo sobre la base de *intereses vitales* (Dussel, 2016, p.19). La idea de campos prácticos supone que el agente humano realiza un “mapeo” de su entorno en base a su capacidad neuronal, perceptual, asociativa pero que viene ya precedido, siempre, por una precomprensión (que remite a la forma de vida) transmitida/heredada desde otros/as humanos. Estos esquemas o “cortes abstractivos” de la empiricidad del mundo, pueden conectarse entre sí y formar totalidades mayores, que serían los sistemas, y los sistemas pueden adscribirse a *campos* (Dussel, 2009, p.209; Dussel, 2014, pp.12 y ss.). En los campos prácticos aparecen “valores” específicos (lo “bello”, lo “útil”, lo “lucrativo”, etc.) relacionados a juegos

lingüísticos propios. A la hora de conceptualizar las formas de vida como constituyentes/constituidas por campos prácticos, parece imposible no referir al concepto de *Lebenswelt* o mundo-de-la-vida.

## Formas de vida y mundo de la vida

*Mundo de la vida cotidiana* es un concepto que tiene abolengo fenomenológico y hermenéutico (Husserl, Hans Georg Gadamer, Alfred Schutz, etc.) y que desembarca en la segunda generación de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, siendo un concepto clave en la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Jürgen Habermas (Habermas, 1999, p.169). Rahel Jaeggi no refiere directamente a este concepto en *Critique of Forms of Life*, pero sí en otras obras polemiza con él, siguiendo la estela crítica de Nancy Fraser (Fraser y Jaeggi, 2018, p.21). A su juicio, Habermas habría sustraído filo transformador a la teoría crítica, al centrar la cuestión en la llamada “colonización sistémica del mundo de la vida”. Habría reducido la tarea emancipadora a preservar la “auténtica comunicación” cotidiana, de la invasión de los intercambios altamente codificados del dinero y la “jerga” burocrático - administrativa. Frente a eso, Rahel Jaeggi propone una teoría “monista” que entiende las formas de vida como conjuntos de diversas prácticas donde se incluyen las que conforman eso que denominamos “sistema económico”, pero que incluyen una serie de prácticas no monetarizadas y altamente comunicativas que fungen como *precondiciones sociales* de lo sistémico, como por ejemplo, el trabajo doméstico femenino no remunerado (2018, p.59; Fraser, 2015, p.41).

Enrique Dussel, en cambio, destaca que el mundo de la vida tiene que ver más bien con esa “perspectiva interna” de estar inmerso en un mundo, desarrollar actividades prácticas, y tener, en general, una experiencia social concreta. Cada mundo cotidiano, sostiene Dussel, es un campo (un mapa de mapas) que interseca o entrecruza con otros campos y dentro del cual se dan sistemas mayores y subsistemas (Dussel, 2009, pp.211 y ss.). Nancy Fraser –en diálogo con Jaeggi– reconoce que hay una perspectiva, llamémosla “hermenéutica”, en la que los significados y comprensiones de los sujetos tienen relevancia para entender la sociedad, al menos desde el punto de vista del *actor* y la *acción social* frente a la *estructura* y el *sistema*, y de los *conflictos* y *luchas* frente a las *autoestabilizaciones* y *crisis funcionales* (Fraser y Jaeggi, 2018, p.63). Jaeggi, por su parte, insiste en superar la perspectiva dualista (integración sistémica/integración social) y sostener una visión de las prácticas donde es posible que lo no intencional, lo no planificado, lo no explícito, y las automaticidades de los *medios simbólicos generalizados* (el dinero, como caso paradigmático) convivan con sus manifestaciones opuestas. Un conjunto de prácticas: “... no significa que surja [*exclusivamente*] de las acciones e intenciones, ni de los resultados de estas. Las prácticas son sólo parcialmente intencionales, sólo parcialmente explícitas, y sólo parcialmente debidas a la voluntad y las acciones de las personas” (Fraser y Jaeggi, 2018, p.64). Lo que critica Jaeggi es que Habermas sostenga que “el sistema” es un ámbito de acción social libre de normas, desincrustado de marcos institucionales normativos, no dependiendo de comunicación orientada por valores o entendimientos intersubjetivos, etc. Esta perspectiva, como aquella que ve el mundo de la vida como un ámbito de coordinación normativamente regulado, que supone una precomprensión lingüística - sociocultural de los hablantes (“un consenso de fondo” que puede ser reflexivamente tematizado) donde es posible un entendimiento intersubjetivo libre de dominación, están, a juicio de Rahel Jaeggi, equivocadas. Es interesante

que se refiera a estos fenómenos como “apariencias”, lo que acerca su postura a una acusación de “fetichismo” (Fraser y Jaeggi, 2018, p.64). Lo sistémico, específicamente la economía, sería un “estado de prácticas sumadas” que, a juicio de Jaeggi, de ningún modo está libre de normatividad o de *anclaje institucional*. Subrepticamente, la distinción sistema/mundo de la vida entendería que el mundo de la vida sería fundamentalmente una “región” que quedaría “externa” a los circuitos de mercado y mecanismos administrativos de control social del estado, y que, a su vez, estos promontorios de control y poder de la modernización avanzada, serían maquinarias “automatizadas” devenidas “para sí”, o, en otras palabras, *sistemas - sujetos*. Dejaremos esta discusión acá (Fraser y Jaeggi, 2018, p.64).

### Las formas de vida, reflexividad y crítica.

Las formas de vida son formaciones materiales y simbólicas, que tienen un *carácter inercial* que les da sustancia y coherencia (Jaeggi, 2018, pp.73 y ss.) Por supuesto, esto no significa que sean *pétreas*, es decir, totalmente cerradas a los cambios y que no puedan en absoluto ser transformadas. Las formas de vida serían una *segunda naturaleza*: “segunda” por no ser inmediatamente dada, es decir, son creaciones humanas abiertas a interpretaciones y modificaciones. “Naturaleza” porque adquieren una consistencia, resistencia a los cambios, y fijeza gracias a la repetición, el hábito y rutinas que, a la larga, se despliegan gracias a operaciones irreflexivas y conocimiento tácito, sedimentado y condensado en el tiempo (2018, pp.83 y ss.). Las formas de vida son abanicos dinámicos de posibilidades y constreñimientos de la acción. Pueden incluso adquirir un peso institucional y una lógica autorreferencial que haga que tengan aspectos de “sistemas” que operan a espaldas de las conciencias y voluntades de los sujetos, desconectados de normatividades. Desde los momentos instituyentes hasta su forma fetichista sistémica, lo que hay es una dinámica de la *institución* y la *institucionalización* (2018, pp.73 y ss.).

Las *redes* o *conjuntos de prácticas* que constituyen una forma de vida suelen desenvolverse de manera fluida y transparente, pero, también, están expuestas a la ocurrencia de interrupciones, quiebres, y problemas no triviales. Una práctica que falla puede ser tematizada como enfrentando un problema; la práctica *en sí misma* puede devenir problemática; o, incluso, el contexto de trasfondo que constituye la forma de vida ser considerado en sí mismo insatisfactorio, inadecuado o fallido. En cada caso serán niveles de reflexión diferentes (2018, cap. 2.3). Con este desconcierto, literalmente se deshace el acuerdo tácito o los pre-entendidos sobre la verdad de ciertos enunciados, la legitimidad de normas e instituciones, o la veracidad de las actitudes personales. Jaeggi incorpora el encuentro con otras formas de vida como fuente de cuestionamiento de nuestros propios hábitos y prácticas. Jaeggi no desconoce que una forma de vida actual, sobre todo en condiciones de *pluralismo moral* y *reflexividad secular*, consiste en diversos aspectos en una *negociación, disputa y competencia* constante entre grupos por la apropiación y redefinición de los sentidos culturales inmanentes a las prácticas. Las interrupciones y giros drásticos tienen un papel importante en la revisión de las prácticas en la vida cotidiana, pero cuando se trata de conflictos o crisis de gran envergadura, la forma de vida *como un todo* aparece bajo examen crítico (o al menos se abre aquella posibilidad). Esto es lo que propiamente se puede denominar *crítica de las formas de vida*.

La posibilidad de crítica de las formas de vida reposa en que estas son, al mismo tiempo *dadas* y *creadas*. Tienen una dimensión “activa”, ellas son instituidas por las prácticas y relaciones entre sus miembros: se reproducen, se sedimentan, estabilizan y solidifican gracias a esas actividades, hasta volverse un marco instituido que regula las prácticas y las relaciones. A través de ello, modelan también la psique y el carácter de quienes coexisten y conviven en una forma de vida. Pero toda esa vida institucional debe conservarse gracias a la reactualización constante de su sentido gracias a las prácticas cotidianas, con lo que se abre a la contingencia de las relaciones, a la posibilidad de variaciones inesperadas, al elemento caotizador, creativo y transgresor de lo humano. Para que las novedades significativas en las formas de vida puedan sobrevivir, y no sean reprimidas o absorbidas por lo viejo, debe haber cierta capacidad de romper los límites dados. Es decir, debe existir un movimiento *destituyente* el que, sin embargo, debe anclarse en elementos previamente dados para poder estabilizarse. Una función clave de la autoridad y de la política (entendida como poder instituido) es justamente ser esa *mediación* entre la *fuerza* y *brotos destituyentes* y *negativos*, y la posibilidad de *instituir nuevos órdenes* sobre la base de nuevos sentidos normativos en la forma de vida.

## Las formas de vida como realidad normativa

### La normatividad de las formas de vida

Si las formas de vida pueden ser criticadas es porque hay en ellas una ineludible dimensión de *normatividad*. Si una forma de vida puede ser adecuada o inadecuada, lograda o fallida, recta o desviada, buena o mala, mejor o peor, es porque hay una norma inmanente que funge como estándares o criterios a partir de los cuales se juzgan los desempeños diarios, las prácticas, instituciones, resultados y procesos de una forma de vida. No se trata de un *criterio externo* que pueda ser postulado desde una moral filosófica abstracta y trascendental, sino desde *el concepto que tiene de sí misma* una formación social, aquello que ella misma postula que *debería ser y no es* (o no puede ser) (Jaeggi, 2018, pp.91 y ss.). Al participar de un enmarque normativo, los miembros sienten la *presión* por ajustarse a las expectativas desplegadas por la forma de vida. La positividad de las normas nunca alcanza para extinguir la posibilidad del desacato, la desobediencia, la transgresión, la resistencia, la impugnación o la crítica, pero la puede volver muy improbable (en algunos casos). Pero no es la prohibición o la censura la primera forma de cercamiento de la libertad, sino a través de la definición de un *espacio de posibilidades* que es, a la vez, habilitante y constrictor de la acción (Jaeggi, 2018, pp.96 y ss.).

Podemos, con Dussel, llamar esta positividad “moral vigente”, el sistema de categorías de pensamiento y acción que operan de manera ingenua en el vivir cotidiano, y que juzga ya en términos de bueno/malo, inferior/superior, noble/vulgar, mejor/peor, defectuoso/perfecto, justo/injusto, etc. Esta posición es un condensado de sentidos culturales sedimentados, un *componer* un mundo en común (Dussel, 2016, p.32). Las cosmovisiones e imágenes de mundo han tenido una *función arquitectónica* de la realidad y orientadora del comportamiento, pero su pretensión de fundamentación última y totalidad es típicamente metafísica. Y pese a que tengamos una actitud desencantada de toda respuesta final religiosa o metafísica, y, en general, de todo cuadro definitivo respecto al sentido del mundo y la vida, el mundo como *mundo cotidiano*, es un presupuesto de todos los sujetos que interactúan (Habermas, 2015, p.28). Desde ese suelo



se determinan nuestros comportamientos, las prácticas, las modalidades de los encuentros, intereses y estados de ánimo, así como también se forma tanto el retrato familiar del mundo (el mundo del *common sense*) como la idea o concepto “ontológico” de mundo (Habermas, 2015, p.29).

Ese enmarque de las posibilidades dice relación con lo que Zygmunt Bauman denomina, por un lado, la *agenda de opciones*, el abanico de opciones disponibles y aceptables dentro de una forma de vida, y, por otro, el *código de elección*, las reglas que valoran y aportan razones como guías para la elección de opciones y, por ende, establecen los criterios de lo acertado/desacertado, pertinente/impertinente, correcto/incorrecto, etc. (Bauman, 2006, p.81). Esta cuestión nos sitúa en la *dimensión moral*: es la vida de los grupos regulada por reglas e incorporadas en las instituciones, que no son perfectas ni abarcan todas las situaciones, y que apelan a las autoridades para interpretar o aplicar las normas de forma adecuada. Es una posibilidad siempre abierta que individuos o grupos puedan rechazar esa vida moral, ya sea porque prefieren oponerse para dar cauce a sus deseos o impulsos egoístas o particulares, porque hay una contradicción entre dos reglas o principios morales, o porque hay una incoherencia entre el sentido que da validez a la norma y los efectos prácticos en el sistema de vida (Perine, 1988).

El carácter inercial de las formas de vida dota a la convivencia de *certidumbres*, la de pertenecer a un mundo que se corresponde con una comunidad y aquella más general que entiende el mundo para el ser humano, la *realidad humanizada* (Jerez, 1991, p.25). En las llamadas *sociedades heterónomas* (Castoriadis) ese orden se proyecta como algo independiente de la comunidad, de las personas y de sus actividades, y se vincula a la idea de lo sagrado (Castoriadis, 2005, pp.76 y 177). En ese orden, cada ser humano queda inscrito en una trama de pertenencias y jerarquías, en un orden teleológico dotado de un fundamento suprasensible y omniabarcante. En este mundo garantizado metafísicamente, la crisis socava la certidumbre y expone al ser humano a una violencia que es la del *sinsentido*, y la disolución de los marcos de referencia. Y desde luego, es ese momento cuando surge la reflexión, en particular, la reflexión sobre los asuntos humanos y su orden propio (Jerez, 1991, p.29). Como contraparte, los esfuerzos del ser humano por afirmar un sentido de vida ante la crisis que significa la pérdida de certidumbres despliegan las capacidades de su inteligencia, voluntad y acción puestas a crear nuevos sentidos y ordenes desde la colectividad misma, a saber, un movimiento hacia la *autonomía* (Castoriadis, 2008, p.73).

## Normas de vida ética

Esta dimensión normativa, que hemos identificado con la vida moral, o las costumbres, se expresa en las *normas de vida ética*. Ellas son reglas que definen el sentido de las actividades y sus consecuencias realizativas. Su presión normativa es fuerte, ya que modelan identidades, definen pertenencias, y excluyen formas de experiencia como “ajenas” o “extrañas” a la comunidad. Las normas de vida ética tienen un carácter definitorio, habilitante y constitutivo no solo en tanto participantes de una forma de vida, sino como identidades personales (Jaeggi, 2018, pp.96 y ss.).

Las normas de vida ética están incluidas en una forma de vida que es su contexto abarcante, pero al definir las prácticas, las normas de vida ética definen la forma de vida (que es un conjunto de prácticas). Esta determinación es *funcional*, en la medida que se arraiga en las

condiciones y entorno material que están a la base de una sociedad (Jaeggi, 2018: 3.2). Esta base está conectada a un conjunto de fines, valores e intereses globales de una forma de vida que fluyen en lo que llamaremos con Castoriadis *magma de significaciones sociales imaginarias instituidas* (Castoriadis, 2007, p.529; 2005, p.193).

De esta concepción se deriva que la justificación de las normas de vida sea *funcional* y *ética* a la vez. *Funcionales* porque responden, como decíamos, a prerequisites objetivos que deben cumplirse para que la sociedad “funcione” o para que una práctica pueda existir. Son *éticos* porque el logro de ciertos bienes inherentes a funcionalidades exige la adopción de normas en las prácticas, se adoptan criterios, a veces más o menos explícitos, de “buenas prácticas” (Jaeggi, 2018, pp.105 y ss.). Hay una “coloración ética” de las prácticas que no solo marcan los estándares compartidos para evaluar cuando las cosas salen bien con una práctica, sino que dan el sentido de pertenecer a un *ethos* que forja las identidades. Por *ethos* se entiende, dice Ricardo Maliandi, “el conjunto de actitudes, convicciones, creencias morales y formas de conducta sea de una persona individual o de un grupo social, o étnico, etc.” (Maliandi, 2004, pp.19 y ss.). La *justificabilidad* de las prácticas puede hacerse de cara a la comunidad, en relación a las “funcionalidades” de una forma de vida, y, también, en relación a la *historia de problemas* que enfrenta una forma de vida, lo que lleva a plantear la posibilidad de reconceptualizar la noción de *progreso*. Se trata de pensar una forma de *crítica ética inmanente*, que no se estreche a la mera crítica interna (juzgar las normas en función de su coherencia con la forma de vida), sino que pueda ser evaluada en términos de un observador interesado en juzgar la *racionalidad* de las normas (Jaeggi, 2018, pp.195 y ss.).

## Normatividad del concepto

Las formaciones sociales, y también las formas de vida pueden estar en desacuerdo consigo mismas, o, no responder “a su concepto”. Inspirándose en Hegel, Jaeggi piensa en un tipo de crítica que 1) da cuenta de lo que *ha llegado a ser* una colectividad con sus desviaciones o malformaciones presentes en las instituciones (lo que *ya no es* o que *dejó de ser*) 2) su distancia y relación negativa con las aspiraciones encarnadas en la normatividad (lo que *debería ser pero no es*) y 3) la potencia de madurar y de transformarse (lo que *puede ser pero aún no es* o es de forma incipiente) en vistas del impulso que nace del descontento (el *deseo de ser* o *llegar a ser*) (Jaeggi, 2018, pp.108-121). El *concepto* de una forma de vida abarca todas estas dimensiones. En realidad, el concepto es una síntesis de una historia del proceso social, de sus dinámicas y deformaciones. Esta historia es la historia de las formas de vida como entidades que resuelven problemas. Una forma de vida no corresponde a su concepto cuando, en un corte dado de su trayectoria histórica, las prácticas, normas e instituciones no son capaces de resolver problemas emergentes o producen efectos inversos a los que se pretenden. Jaeggi sostiene que las crisis son momentos reveladores de las contradicciones agudas entre el concepto y la realidad social (2018, pp.125 y ss.).

Una forma de vida “falla” cuando en una crisis, ella no es capaz de estar “a la altura” de sus posibilidades que se han ido densificando con relación a la historia de resolución de problemas, o, dicho de otra forma, en la memoria de los aprendizajes sociales sustantivos. Hay en Jaeggi una racionalidad *históricamente situada* que exige pensar en términos de *progreso*. Esta perspectiva calza con la idea de una *razón socialmente activa* y sus patologías, enfoque que

trabaja Axel Honneth para caracterizar el estilo de crítica de la Escuela de Frankfurt (ver Honneth, 2009). Cuando una forma de vida no “alcanza” su concepto, es *inhabitable* (expresión de Terry Pinkard) produce malestar y desata pulsiones autodestructivas. Una forma de vida puede juzgarse si, respecto a sus *historiales de crisis*, ha sido capaz de responder a los desafíos históricos transformando lo dado en relación al concepto que la define epocalmente. A su vez, también esto plantea la posibilidad de una crítica *entre* las formas de vida (Jaeggi, 2018, pp.128 y ss.)

## Las formas de vida como instancias de resolución de problemas

Según Jaeggi no enfrentamos problemas “desnudos” de cara a necesidades o realidad no interpretadas, sino que todo problema viene anticipado, es decir, interpretado o pre-comprendido, por la trayectoria de problemas que ha enfrentado una forma de vida. Esto hace que los problemas sean de *segundo orden* que derivan de soluciones previas a otros problemas, y que destaquen los aspectos normativos presentes en nuestro trato con lo problemático (Jaeggi, 2018, pp.134 y ss.) Hay una situación problemática que tiene efectos constatables en la forma en que funciona nuestra vida social. Pero para poder salir de la indeterminación o ambigüedad de la situación inicial hay que determinar o cercar el problema, lo que supone una interpretación o visión global del todo contextual que emerge como “escenario” del problema (Jaeggi, 2018, pp.140 y ss.). Esta pre-compresión ya está dada en las preguntas que emergen en una indagación, que a su vez encaminan el reconocimiento de soluciones. En este sentido, los problemas son a la vez “subjetivos” y “construidos”, pero esta dimensión no niega que, bajo otro aspecto, son “objetivos” y “dados”, es decir, germinan de una realidad que logra tocar los órdenes institucionales, simbólicos, representacionales y psíquicos de las colectividades (2018, pp.142 y ss.).<sup>1</sup>

La “realidad” de los problemas tiene efectos en lo real, no son “omitibles” sencillamente, aunque, en un primer momento, no se puedan capturar porque aparecen incoherentes, fragmentados, opacos o inabarcables incluso. Emergen como disrupciones, quiebres, interrupciones, distorsiones en el flujo normal o habitual de una actividad o praxis (o también pueden ser el surgimiento de un malentendido o desacuerdo severo en la interpretación de algo). Para adoptar una forma de problemas ya hay que asumir una posición reflexiva (Jaeggi, 2018, pp.144 y ss.). Cabe ubicar las ideologías como tejidos de apariencias que obstaculizan estas posibilidades y, en particular, la posibilidad misma de pensar la experiencia social. Una crisis en su sentido patológico sería un problema de primer orden cuya comprensión está distorsionada o bloqueada en el segundo orden, es decir, en los esquemas interpretativos que incorporamos a nuestra intelección de la realidad desde prácticas marcadas y configuradas por y al servicio de una determinada organización del poder, jerarquías sociales y formas de dominación social. Para algunos teóricos como Christopher Zurn (2005) esto constituiría lo esencial de la patología social: un problema de primer orden acompañado de una captación reflexiva que introduce un déficit cognitivo que desconecta una práctica - creencia cotidiana de las estructuras sociales que la originan y de los intereses a los cuales sirven esas estructuras. Además, produce efectos

<sup>1</sup> Para que devengan situaciones problemáticas y problemas específicos hay que, literalmente, “hacerse problema” lo que significa, como diría Ignacio Ellacuría S. J., “cargar con la realidad”.

justificantes e inhibidores del cuestionamiento y protesta frente a un orden social con lo que, en la dimensión cotidiana, se performan prácticas que reproducen dicho orden.

Los problemas emergen como problemas en el trasfondo de una forma de vida, y más precisamente, en la historia sociocultural de resolución de problemas, o, como señalamos más arriba, la *memoria* de sus *aprendizajes sociales*. Cada problema del presente es una condensación de esa historia. Podemos hablar de una *situación patológica* en términos sociales cuando las pretensiones de resolución de problemas se ven incumplidas sistemáticamente y caen por debajo del “concepto” que tiene de sí misma una sociedad. Esto ya nos devuelve a lo normativo, pero que no nace de la insatisfacción con no cumplir las normas establecidas, ni con la traición al “espíritu” de las instituciones y valores de una sociedad, sino con un aspecto más básico aún: la *inhabitabilidad* o situaciones en que *no vale la pena vivir*. Esto ya nos abre la perspectiva del *sufrimiento social* o el *daño moral* que la teoría crítica debe atender.

Respecto a esto, Jaeggi toma un punto de vista adorniano, en el que las prácticas y las experiencias sociales –hasta las más insignificantes– están insertas en un contexto donde se ha cuajado históricamente un sentido ético que orienta el juicio y permite la crítica. El mundo social en que estamos inmersos está configurado por unos poderes objetivos que configuran las condiciones desde las que actuamos y que hace naufragar los intentos por *vivir rectamente*. La condición epocal del ser humano es de *alienación*: las condiciones bajo las que vivimos atrofian la capacidad humana de dar cuenta del daño y el mal. La crítica ético- filosófica no tiene como objeto proponer un criterio exterior y abstracto para evaluar una forma de vida. No tenemos acceso directo a lo bueno, sino más bien indirecto *vía* lo negativo: lo que *no debiese ocurrir*, pero *sí ocurre* permite captar algo de lo que *debiese ocurrir*, pero *no ocurre*. La ética crítica tiene como objeto ayudar a que aparezca el sufrimiento velado y desatendido. Hay una inadecuación entre el modo que vivimos (prácticas, procesos, normas, instituciones, etc.) con los presupuestos éticos que supuestamente les dan su sentido. Esta deformación no logra ser pensada por una presunta imposibilidad de hacer una crítica ética en un contexto donde lo bueno-felicitante es plural, y solo puede juzgarse el mundo social desde una idea de justicia abstracta y universal. El ideal liberal de una coexistencia pacífica en el marco formal del derecho y bajo unas instituciones públicas neutrales respecto de las concepciones de bien, opera como un recubrimiento ideológico del peso ético del mundo. No hay, por supuesto, una dominación total de las potencias de lo humano: El malestar mismo en tanto sale de la infelicidad individual se convierte en protesta y es el fermento de la crítica, al plasmar un retrato fiel de cuán dañada está la vida social. Esto significa que podemos identificar lo que hace invivible una vida porque se ha desfigurado o perdido, aunque no tengamos a la mano un ideal ético de buena vida que oponerle. Lo malo está en vivir sin comprender, de forma irreflexiva y despreocupada. La capacidad ética de criticar comienza allí en la salida de todo cinismo, banalidad, superficialidad; en el pensar que “conecta” con el sufrimiento humano y en el pensar que reconecta los fragmentos y cabos aparentemente sueltos de la vida social (Jaeggi, 2005).

Jaeggi toma este motivo adorniano y le da un giro pragmático<sup>2</sup>. Las crisis son deficiencias normativo-funcionales de las pretensiones implícitas en las prácticas. Como las formas de vida son redes de prácticas, las distintas normas de vida ética que las regulan, así como los campos o esferas de interés que se producen a partir de ellas, se entrelazan. De esta manera puede ir conformándose la idea de una “vida dañada” por el sistema imperante. Es un socavamiento serio del sentido de la experiencia social, que al volverse consciente, da cuenta de la insensatez en la

<sup>2</sup> Sobre historia del pragmatismo americano ver West, 2008.

que se vive (Jaeggi, 2005). Este tipo de *crisis normativa* se expresa como una contradicción entre las consecuencias reales que se derivan de una forma de vida y los principios ético-funcionales que la rigen, y es, al mismo tiempo, el punto de partida y criterio que guía la *crítica inmanente*.

Los problemas relevantes para Jaeggi son aquellos que tienen que ver con la forma en que están dispuestas las instituciones, prácticas y normas en una forma de vida (2018, pp.153 y ss.). Estas configuraciones funcionales y normativas son estrategias de resolución de conflictos que se despliegan gracias a un enmarque interpretativo de los fenómenos problemáticos. Cuando estos marcos no son capaces de dar cuenta de lo que emerge y generan disrupciones, surgen las *crisis de la forma de vida* (2018, pp.153-156). Jaeggi relaciona esto con *bloques de aprendizaje* o experiencia, que podemos definir, en principio, como un empobrecimiento de los recursos culturales para resolver problemas y fenómenos emergentes, una pérdida de riqueza en términos de complejidad social que puede incluso manifestarse como *regresiones* o procesos de *descomposición* (2018, pp.230-232, 240 y 274-291).

## Crisis de las formas de vida

### Crisis como contradicciones

Las crisis de las formas de vida que resultan relevantes para una filosofía social crítica son las que asumen la modalidad de *contradicciones dialécticas* (Jaeggi, 2018, pp.255 y 256). Los conflictos y tensiones expresan una división a raíz de una situación, cuyas partes han dejado de tener coherencia, equilibrio y unidad interna, lo que obstaculiza las posibilidades de una forma de vida para desplegarse y conservarse dinámicamente de cara a los problemas que enfrenta. Lo interesante es que este es el caso generalizado en las sociedades, que siempre deben encontrar las formas de superar sus crisis para no desintegrarse y, a raíz de este movimiento, se desarrollan históricamente. La “identidad” de una forma de vida está constituida por sus contradicciones, y toda estabilidad o estado armonioso es más bien provisional, ya que el elemento conflictivo se mueve permanentemente. Los elementos en contradicción, o las relaciones de antagonismo, están entrelazadas entre sí, son interdependientes e inmanentes a una forma de vida que crea estas divisiones. Una crisis no superada queda congelada en sus momentos patológicos: se manifiesta como *inhabitabilidad*, falta de *vitalidad* y *esterilidad*, o, en términos de Luis Sáez Rueda, una *agenesia* o pérdida del poder creativo cultural (2015, p.181). Pero toda ruina social nunca se trata solo de un factor externo, sino que es autogenerada por la propia sociedad (Jaeggi, 2018, pp.265-268).

En tanto *contradicción inmanente*, el proceso crítico vuelve a una sociedad sobre sus propias bases de validez y sentido, que se han socavado como certidumbres, y aparecen como cuestionables en un escenario de disputa de interpretaciones sobre su significado y lucha por la hegemonía del sentido común (Jaeggi, 2018, pp.268-271). Son cuestionables porque los efectos de las prácticas, instituciones y reglas concretas desmienten el *espíritu ético* –e incluso la “letra” de las normas– contenido en la dimensión normativa de una forma de vida. Este es, bajo ciertas condiciones, el momento del *juicio* y de la *crítica*, la de la reflexión sobre las propias pretensiones de validez. Este lado “subjetivo” de la crisis conectado siempre a una realidad emergente como fenómeno negativo (que luego pasa a ser nombrado y tratado como *problema* desde distintas perspectivas). Las crisis para Jaeggi tienen una naturaleza *constitutiva* y

*productiva* (idea que toma de Hegel) pues si bien pueden ser percibidas como un momento de declinación y pérdida, las crisis pueden activar posibilidades y fuerzas creativas para trascender ese momento (2018, pp.268-271). Las crisis son un elemento productivo-estructural del desarrollo de las formas de vida. Tienen su origen “objetivo” en las contradicciones inmanentes a la realidad social, a las lógicas que animan instituciones y prácticas de la vida ética de una forma de vida. Las crisis no coinciden siempre con las divisiones, desacuerdos o conflictos manifiestos de la sociedad, sino que anidan en los problemas latentes en las contradicciones constitutivas.

Las contradicciones prácticas tienen que ver con 1) normas o principios que no pueden realizarse conjuntamente 2) normas y principios que se realizan conjuntamente, pero producen efectos contradictorios entre sí 3) transformación de una norma o principio, a través de sus efectos, en su contrario (inversión) 4) pérdida de unidad y proceso de oposición (o antagonismo) entre dos elementos (división) (Jaeggi, 2018, pp.255-259). Todas estas contradicciones pueden generar *crisis funcionales* –inestabilidad, desequilibrio, desorganización, entropía, bloqueos, incumplimiento de prerrequisitos– o *crisis normativas* –asociadas al conflicto, desacuerdo, lucha, etc.– que tienen que ver con pretensiones de validez fundamentales para la forma de vida. Los problemas asociados a las crisis de las formas de vida no son meros impedimentos, sino que dan cuenta de estas contradicciones constitutivas que producen bloqueos sistemáticos de aprendizaje (Jaeggi, 2018, pp.265-271). Los fallos sistemáticos distorsionan la autocomprensión de las prácticas, pero también posibilitan la existencia de dichas prácticas. La cuestión de la *ideología*, en la teorización crítica, aparece en la medida en que las incoherencias y contradicciones estructurales (funcionales y normativas) deben adoptar una apariencia regular de coherencia y no contradicción, es decir, una *falsa conciencia* (2018, pp.268-271). Las crisis profundas, mediadas por la crítica de la ideología, ponen en primer lugar la insuficiencia y necesidad de estos barnices ideológicos, y los colocan al lado de la evidencia de la realidad que sostienen y niegan al mismo tiempo.

Lo clave es que las formas de vida están ligadas intrínsecamente a los problemas y crisis que enfrentan. Hay, desde luego, fenómenos emergentes que caotizan e irritan el flujo cotidiano y funcional de vida, pero, es el encuentro de ese evento con una “constelación contradictoria” lo que hace que emerja la crisis. Las contradicciones son un elemento objetivo, dado e inevitable para una forma de vida, de la misma manera como el fenómeno emergente, la disrupción, se nos impone, hasta cierto punto, como forzosidad no buscada ni elegida. Las crisis, teniendo esta dimensión objetivo-material, se actualizan como *conflictos*, pues en ellos irrumpen las contradicciones en la conciencia de los miembros de una forma de vida (Jaeggi, 2018, pp.268-271). Desde luego, ni su tematización, discusión, clarificación o resolución están garantizadas por la existencia de una crisis. Todo depende, por un lado, del tipo de bloqueo de aprendizaje que se esté dando, y, por otro, la fuerza con la que una crisis desate efectos reflexivos. Una condición es que, en los conflictos, puedan explicitarse las pretensiones normativas que están tensionadas por parte de los actores sociales, con lo que aparece la pluralidad, las diferencias, los antagonismos, articulados en torno a interpretaciones, acciones, valores y convicciones en disputa. Las contradicciones son *líneas potenciales de conflicto*, pero no basta que se articulen en una crisis; todo dependerá que se materialice la capacidad de reflexión o juicio pues, de no ocurrir esto, hay consecuencias en términos de aprendizaje: pérdidas de flexibilidad adaptativa, de permeabilidad a lo nuevo, vitalidad, enriquecimiento interno, capacidad de autoexamen, etc. Jaeggi sostiene que los bloqueos de aprendizaje conducen a una *pérdida de racionalidad* (2018, pp.266 y ss.).

## Dinámicas de aprendizaje

La *racionalidad* aquí es entendida desde un punto de vista dinámico, social e histórico. Se trata de la capacidad de integrar, ampliar y profundizar en las experiencias (las futuras y, por supuesto, las presentes) como *aprendizajes sociales* que permiten incorporar reflexivamente el cambio social. Esto significa una capacidad general de *realizar conexiones*: dejar de percibir aisladamente fragmentos de la vida social; revelar las interdependencias de dimensiones que se presentan como unilaterales; mostrar cómo órdenes simbólicos o discursivos contribuyen a una percepción o imagen distorsionada o falsa de la sociedad; rechazar aspectos que signifiquen una huida o retirada de la realidad, etc. (Jaeggi, 2018, pp.281-283).

Las dinámicas de aprendizaje gatilladas por crisis tienen un primer momento de *negatividad*: no poseen objetivos, agenda, ni planes, sino que arrancan de un momento de rechazo de lo que me resta posibilidades o capacidades. La posibilidad de superar este momento supone una *reconstrucción racional*, una reorganización de la experiencia, lo que supone elaborar un juicio de cómo ha sido posible llegar a ese punto, para luego plantearse la pregunta de cómo salir de allí. Hay un “aprender a aprender” (Dewey) respecto de las crisis que enfrentan las formas de vida; la superación de situaciones críticas enriquece no solo con nueva información sino con nuevas capacidades o competencias. Accedemos a un metanivel de reflexividad donde podemos interrogar sobre las condiciones sociales y el marco de sentido que posibilitan la experiencia social y su conocimiento, es decir, que orientan las prácticas, normas e instituciones de una forma de vida (Jaeggi, 2018, pp.281-283).

Apoyándose en Dewey, MacIntyre y Hegel, Jaeggi presenta una definición de *racionalidad de las formas de vida* donde, por un lado, no hay bloqueos a experiencias futuras ni empobrecimiento de las presentes, y, por otro, hay una capacidad narrativa de integrar la trayectoria histórico factual de los problemas (el pasado) en continuidad con la situación presente. Hegel permite mostrar la lógica de la dinámica histórica como una *sucesión de contradicciones*. Las transformaciones implementadas para trascender una situación de crisis, contienen larvadas, nuevas contradicciones, que generarán futuras crisis. Lo nuevo y lo viejo quedan vinculados de tal forma que no se impide el aprendizaje (recortar y reducir toda experiencia nueva a los moldes dados) como tampoco niega la memoria de los aprendizajes sociales (no hay cortes absolutos, siempre nuestro punto de partida se ancla en algo que ya sabemos). Para poder explicar esto, Jaeggi echa mano del concepto hegeliano de *negación determinada* (2018, pp.291-293).

La *negación determinada* niega una realidad para dar lugar a una nueva que sale de la primera. La realidad nueva no es un objeto completamente nuevo, sino que lo viejo se haya contenido en ella, pero *transformado*, en el sentido de un enriquecimiento y diferenciación interna. La sucesión de figuras de formas de vida emerge de un desarrollo *inmanente*: los problemas son puestos por una forma de vida que impulsa procesos destructivos que engendran el surgimiento de lo nuevo a partir de una mutación radical de lo viejo. El inicio de los problemas no es la paralización o cese total de funciones, sino la obsolescencia de los viejos esquemas para los nuevos problemas puestos por la forma de vida. Las nuevas prácticas, creencias y pretensiones se gestan en redes o conjuntos de prácticas envejecidos o cuyo sentido de justificación se ha erosionado gravemente. Hay un momento en que lo nuevo convive con lo viejo de tal manera que lo impugna contribuyendo o acelerando su muerte, cuando, paradójicamente, lo nuevo ha sido fermentado en el suelo de lo viejo. Algo hay en lo dado y

heredado, que es un *potencial de autotrascendencia*, que bajo ciertas circunstancias –las crisis– choca con los límites de una configuración dada de una forma de vida y materializa las fuerzas para superarlos. Jaeggi sostiene que en realidad se trata de un proceso de *complejización* tanto de la forma de tratar los problemas como de pensar sus soluciones (2018, p.293).

Si este proceso es racional, entonces es conjuntamente un modo de describir el desarrollo como su *justificación*. Si un estado presente de una forma de vida puede considerarse como mejor, más adecuado o logrado respecto de formas o ensayos pasados, entonces, es más racional, en tanto hay en él una comprensión más amplia y rica de lo real, y el mundo social que se configura, es mucho más complejo en relación a un ser humano que se comprende a sí mismo más profundamente. El examen de la *historia normativa* de estas figuras de las formas de vida y sus crisis muestra la lógica inherente al proceso y permite evaluar, y, por lo tanto, *criticar*, pero no en la modalidad de una corte o juzgado externo, sino como una *lógica histórica de los problemas* de una forma de vida y sus resoluciones (2018, pp.293 y 295).

Hay en esta racionalidad histórica que afirma Jaeggi, un papel importante de la *progresión de la conciencia*. Esta profundización, diferenciación y enriquecimiento lo es de la autoconciencia de la propia forma de vida, que toma cuerpo en las prácticas, instituciones y creencias orientadoras, transformando el sentido normativo de estas. Es clave atender entonces a la evolución (e historia) del desarrollo moral de las formaciones sociales, es decir, el grado de autoconciencia ética encarnada en una determinada interpretación de principios como la libertad, la dignidad, la justicia, la solidaridad, etc. La *conciencia de la libertad* resulta clave, pues ella es un indicador de cómo las creaciones humanas –prácticas, instituciones, normas– son interpretadas en una fuente de origen y sentido que sería nuestra capacidad de reflexionar y dar forma, es decir, son consideradas proyectos colectivos frutos de la *autonomía social*. Se van reconociendo las formas de vida en sus configuraciones institucionales y resultados a lo largo del proceso histórico que experimentan. Que el proceso sea “racional” significa entonces no solo que las formas de vida están mejor preparadas para enfrentar las crisis venideras, sino que han experimentado un cambio interno de sus marcos de referencia *con conciencia*, lo que significa apropiarse de la trayectoria que han seguido hasta el presente, y, por ende, juzgar sus desempeños a la luz de ese camino recorrido (Jaeggi, 2018, pp.295 y 296).

Los *bloques de aprendizaje* no son, por lo tanto, meros obstáculos sino *regresiones* sistemáticamente inducidas, donde hay una inadecuación de la forma en que se auto-percibe una sociedad y una serie de prácticas, instituciones, normas, creencias que son socialmente efectivas. La *memoria o historia de soluciones a crisis* determina la forma en que trata una forma de vida sus problemas y proyecta soluciones, sin embargo, también se enfrenta al desafío real de integrar lo nuevo que brota como *experiencias conflictivas*. La realidad alberga en su interior contingencias que no pueden disponerse, en el sentido que resisten un cálculo o dominio completo de lo que va a pasar. No se puede, por lo tanto, anticipar el modo en que llegará y se convertirá en problema una *disrupción*. Las formas de vida no se enfrentan a sus problemas o crisis simplemente desplegando lo que está contenido en lo dado y heredado (2018, pp.297-299).

Las crisis pueden desatar un *potencial reflexivo* donde el encuentro con lo nuevo suscita un posicionamiento diferente respecto al propio saber de sí y del mundo. El esfuerzo por superar las crisis reconecta nuestra capacidad reflexivo-narrativa con el mundo de modo que alcancemos una comprensión más ceñida a la complejidad de la realidad y nuestro poder para diseñar nuestras condiciones de vida. Hay, desde luego, una *hermenéutica de la crisis* que anticipa, de manera no absolutamente determinada, aquello que sería considerado una salida adecuada a la crisis o una resolución exitosa de un problema. Pero, en realidad, esta hermenéutica no es unívoca, sino un



campo donde hay lucha y negociación entre distintas posiciones, sobre las significaciones de los acontecimientos. Esta hermenéutica se corrige 1) a la luz de la trayectoria histórica de crisis y soluciones y, además, 2) con la posibilidad de discusión crítica de las interpretaciones 3) en tercer lugar, con la puesta a prueba –mediante ensayo y error– de nuevas prácticas y configuraciones institucionales de cara a las resistencias de la realidad 4) con la emergencia misma del fenómeno, lo que sería el cuarto elemento de la hermenéutica, que va penetrando disruptivamente en el presente problemático y genera una fuente de variaciones y diferencias no triviales 5) finalmente, la evaluación de nuestras soluciones a las crisis se hace a la luz de cierta coherencia dada como una *línea narrativa de sentido*, un argumento, que debe ajustar las interpretaciones y prácticas a los correctivos que mencionamos más arriba (2018, pp.305-308).

El progreso no está garantizado, pues la historia puede mostrar reveses, pero la clave es que evaluemos que *son* reveses, pues eso habla de un criterio que está operando en dicho juicio. El criterio clásico de la teoría crítica refiere a una concepción de *emancipación* como la capacidad de una forma de vida de poder determinar, por sí misma, sus condiciones de vida. Sin embargo, hay que reconocer que las formas de vida difícilmente pueden tener una transparencia o una accesibilidad absoluta para los planes de transformación proyectadas en ellas. La anticipación de una forma de vida mejor, o incluso “recta” respecto de sus desviaciones o patologías, siempre queda atada, como señalamos, a la necesidad de dar cuenta de lo emergente y, también, de reajustarse a los horizontes de expectativas que una crisis levanta. Esto ya es claramente la tarea de lo que Jaeggi entiende como una *crítica inmanente de la crisis*.

El *criticismo inmanente* sigue de cerca lo que manifiesta el proceso crítico, y en este sentido, es objetivo. En su atenerse al objeto, la crítica inmanente recorre por completo el concepto de este que incluye, como vimos, la realidad y normatividad dadas, posibles, deseables e ideales, recorriendo, también, aquellos aspectos que han sido deformados o han devenido deficientes. Este es el sentido *analítico* de la crisis, que tiene como meta no solo mostrar los momentos de vida interna de una sociedad, sino reconectar lo que se presenta como independiente, aislado y autónomo. El criticismo inmanente parte de las normas que estructuran las prácticas sociales para dar cuenta de las contradicciones que se dan entre esa normatividad y la realidad social que generan las prácticas. Dichas consecuencias muestran la materialización de una “inversión”: los efectos experimentados son opuestos a los pretendidos. Dichas contradicciones son profundas y necesarias para la forma de vida, y no se resuelven con cambios de estrategias en vistas de la resolución de problemas. Las crisis tensionan las contradicciones de tal modo que afectan la funcionalidad y el sentido normativo al mismo tiempo, con lo que desatan la posibilidad un movimiento reflexivo-crítico dentro de la sociedad que mira hacia la forma de vida como un todo. El criticismo es parte de un proceso experiencial de aprendizaje que progresa en la medida en que reconecta, enriquece, y profundiza nuestra relación con el mundo. Finalmente, el criticismo inmanente tiene un sentido transformador: la crisis de una forma de vida, mediada por la crítica, puede llevar a una superación novedosa de sus problemas y evitar formas regresivas (Jaeggi, 2018, pp.191-193). Las formas de vida pueden ser evaluadas si afirmamos como criterio este específico sentido de *progreso*. Una forma de vida puede ser evaluada como “lograda” cuando permite desarrollar una *dinámica social de aprendizaje* en la medida que es capaz de lidiar con constelaciones de problemas empíricos que la afectan, en un proceso que se mantiene abierto a lo nuevo y la ampliación de perspectivas, de tal forma que *hay pluralismo experimental* que toma en serio la posibilidad de evaluar las formas de vida y que no se resigna a la *abstinencia liberal* en el terreno de la ética (Jaeggi, 2018, pp.316-319, ver sobre la abstinencia liberal, ver pp.1-31).

## Los modos de vida

### ¿Qué son los modos de vida?

Ateniéndonos al concepto de crisis de Jaeggi, una forma de vida podría evaluarse como exitosa, lograda, adecuada, si es capaz de generar *dinámicas de aprendizaje social* frente a las crisis. Estos aprendizajes implican una profundización del entendimiento y la inteligencia de la relación entre esa forma de vida consigo misma y su mundo, a través del despliegue conjunto de capacidades para conocer y capacidades para intervenir/hacer. Puede hablarse de un *progreso* en términos de cada vez más libertad, autodeterminación o autonomía social de cada forma de vida respecto de sus condiciones. Jaeggi rechaza la distinción habermasiana entre *el mundo de la vida* y el *sistema* para ofrecernos una teoría de las formas de vida como redes de prácticas sociales entendidas en tanto *ensamblajes* de elementos normativos y voluntarios con elementos que no suponen entendimiento ni anclaje institucional-normativo. El problema es que con ello se pierde de vista el carácter generalizado de la *heteronomía de los sistemas* y el aparente *letargo* de los proyectos político-colectivos que enfatizan la autonomía social (o la emancipación en términos de Jaeggi). Hemos tratado esta cuestión a profundidad en otro lugar (De la Ravanal, 2012) pero quiero destacar que entiendo acá la *heteronomía sistémica* como la extensión y profundización cada vez mayor de *racionalidades organizativas y tecnológicas* que gestionan la vida humana prescindiendo de nuestro concurso voluntario, consciente y reflexivo. Las prácticas enmarcadas por los modernos subsistemas funcionales (mercados, burocracias estatales, etc.) adquieren un pronunciado carácter automático y no reflexivo, aumentado hoy por las posibilidades de la administración e inteligencia *numérica, digital o algorítmica* (Hunyadi, 2019). Habría una desconexión creciente entre estos entrelazamientos de poderes sistémicos (financieros, mediáticos, tecnológicos, etc.) con sus anclajes normativos e institucionales, que significa, a la vez, una desconexión con los espacios de convivencia, comunicación y reconocimiento donde se articulan diversas comprensiones normativas de la propia sociedad. Para desarrollar este punto, quiero recurrir a la obra del filósofo Mark Hunyadi, en particular a su concepto de *modos de vida*.

Los *modos de vida* definen nuestro ser-en-el-mundo no como ocupaciones o proyectos, sino como una agregación no voluntaria de efectos derivados de *operaciones* (prácticas rutinizadas o automatizadas). Hunyadi ocupa esta categoría para realizar un análisis de la profunda influencia de los sistemas tecnológicos en la sociedad, pero se puede ampliar a otras esferas (Hunyadi, 2015: 17 y ss.; ver también: Winner, 2008; Esquirol, 2006 y 2011). Los modos de vida surgen a través de esta proliferación de prácticas combinadas, frecuentemente, con la utilización de diversos dispositivos tecnológicos. Solapadamente los modos de vida van colonizando las formas de vida. Los sistemas generarían modos de vida que enmarcan las prácticas sociales, de tal modo que no solo las “norman” (en el sentido de prescripciones o reglas más o menos explícitas), sino que producen y modelan el comportamiento social disponiendo un *escenario* o *tablero* de *motivaciones y expectativas* que son experimentadas por los actores como condiciones ambientales y programaciones de sus desempeños sociales que se imponen de forma no voluntaria (Hunyadi, 2015, p.46). Esto estaría muy relacionado con la forma de la racionalidad sistémica como *racionalidad gestonaria*, donde no se trata solamente de una determinación conductista del comportamiento para integrarlo a los imperativos sistémicos, sino de una

colonización solapada de la vida interior (psíquica) y la intimidad personal para instalar en lo profundo de las motivaciones humanas unos principios conductores (*drivers*) que reduzcan la posibilidad de resistencia a los imperativos sistémicos (De la Ravanal y Salvat, 2018, p.44). Mark Hunyadi ve en la lógica del desarrollo tecnológico, en particular la robotización, tecnificación y la digitalización del mundo, un fenómeno de poderes que se entrecruzan (industriales, financieros, informáticos, comunicacionales, etc.) y van introduciendo capilarmente modificaciones en las condiciones de vida de la población (2015, p.17).

Los sistemas de control y poder que hoy operan globalmente necesitan no solo un anclaje jurídico e institucional sino “habitar bajo la piel” de las prácticas sociales. Los modos de vida permiten hacer esto, al ocupar la “interfaz” entre los *sistemas* y el *mundo de la vida* (Hunyadi, 2015, p.48). El capitalismo, por ejemplo, no solamente sería un sistema económico sino, como plantea Rahel Jaeggi, una *forma de vida* cuyas prácticas estarían determinadas cada vez menos por normas éticas o morales, y cada vez más por una agregación de condicionamientos del comportamiento integrados por desempeños individuales y grupales mediados por dispositivos sociales de diversa índole (hábitos de consumo, tecnologías de la comunicación, modos de organizar el trabajo, prácticas sexo-afectivas, etc.). Un modo de vida: “designa el conjunto de prácticas concretas que moldean efectivamente los comportamientos de cada cual al producir expectativas a las que los individuos se conforman al socializarse” (Hunyadi, 2015, p.48).

Según Hunyadi, los modos de vida no son concertados o planificados por algún actor social o élite específica, lo que no impide que características de los modos de vida puedan ser explotadas más o menos conscientemente por grupos dominadores o hegemónicos. Tampoco impide que aspectos fragmentarios de las prácticas puedan ser resignificados o reorientados a voluntad por actores o grupos, para ciertos fines puntuales (2015, p.49). Lo que no es disponible es su efecto englobante y determinante de las condiciones generales de la forma de vida, lo que hace que su faceta constrictora pueda convivir con una sensación más o menos amplia de libertad de elección particular. No son opcionales el conjunto o gramática de expectativas generales de comportamiento que se exigen para adaptarnos y ser funcionales en la sociedad.

## Ética crítica y modos de vida

Una ética que se considere crítica no puede eludir la “*inteligencia objetiva*” del sistema como modos de vida: una fina red de prácticas y relaciones agregadas que, sin responder a un plan general o agenda específica, termina generando un *circuito-ambiente* que impone y regula las motivaciones, los fines, los ánimos, los afectos, los apetitos e incluso principios y normas elegibles. Desplegar una *inteligencia de los afectos* es clave para producir una adhesión mayor al sistema: proporcionar placer y diversión, comodidad, aumentar la sensación de poder, incluso otorgar un pseudo-sentido de trascendencia moral y espiritual. Las prácticas son erróneamente vistas como un medio o instrumento del individuo que define autónoma y racionalmente sus fines (bienestar, felicidad, placer, trascendencia, etc.). En realidad, los modos de vida atraen al individuo, son prácticas asociadas a experiencias y afectos estimulantes, que, a la larga, terminan moldeando la vida (Hunyadi, 2015, p.69). Los fines en realidad no están en las prácticas aisladas sino en la lógica de todo el entramado sistémico. Gran parte de las operaciones y propósitos más inmediatos son desechables, volátiles e intrascendentes. Son los efectos globales los que envuelven y aprietan las posibilidades humanas. Esto afecta la *experiencia temporal*: los modos

de vida permiten desplegar un panel muy rico de opciones y generan la sensación, especialmente para los integrados y funcionales, de una superabundancia que modifica las orientaciones del vivir<sup>3</sup>. Por otro lado, y a una escala mucho más grande, *nada cambia* en la forma del sistema, en el sentido de que su marcha autorreproductiva no se ve alterada en los pilares fundamentales de funcionamiento. *Nada puede cambiarse*, en el sentido que los sistemas aparecen como impenetrables, desconectados de las voluntades y de las conciencias de las personas.

Los modos de vida se despliegan en distintos campos de acción social e introducen imperativos de conducta que son mucho más sutiles y menos explícitos que las normas de vida ética y las disposiciones jurídicas, a los que podemos llamar *infrapoder social* (Castoriadis, 1990, p.78). Los modos de vida regulan tanto el trabajo como el ocio, los espacios íntimos como la vida pública, los espacios virtuales de internet y los contactos reales en el barrio, etc. La omnipresencia de los dispositivos móviles, el espacio cada vez mayor de tiempo que ocupamos en las redes sociales, la “dictadura de los números” en la producción, el dispositivo del crédito y la deuda financiera, la virtualización de la comunicación, la robo-automatización del trabajo, etc., son ejemplos de modos de vida que se configuran en nuestra sociedad como una especie de “segunda naturaleza” (o tercera, en realidad, si pensamos en que se autonomizan, a su vez, de las formas de vida) (Hunyadi, 2015, p.92). Hunyadi insiste en el carácter capilar, invisible, solapado, opaco y hasta cierto punto a-problemático de los modos de vida, que convive, al mismo tiempo, con un alto grado de tecnificación de sus despliegues (2015, p.89).

Frente a esto, emerge la necesidad de una *ética política crítica* que, partiendo de estos hechos consumados, se apropie reflexivamente de ellos, de manera que adopten la forma de un pensar sobre lo común o global de sus efectos. Se trata de remitir los modos de vida a las formas de vida, a los anclajes normativos-institucionales (morales, jurídicos, políticos, etc.) que hacen posible que existan de una determinada manera. Frente a las imposiciones de lo fáctico del sistema, Hunyadi aboga por una *potencia contrafactual*, que no se resigna a dejarse arrastrar por el curso de las cosas, sino que intente ordenar, normar, sobre todo, limitar la inmediatez voraz del sistema (2015, p.93). Esto requiere, por supuesto, la fortaleza para establecer una *distancia* sobre lo que nos atiborra la atención, el sentir y el pensar. Se trata de una *resistencia*, palabra que etimológicamente nos remite a oponerse a los embates para no perder el lugar, para no perder un sitio, manteniéndonos en pie, porque hay modos de vida que socavan el mundo, nos despojan de cualquier cobijo.

Una clave de la lógica de evolución de los modos de vida es que las racionalidades sistémicas que los producen funcionan bajo un principio de *fragmentación* de los saberes, *aislamiento* de las prácticas y *olvido* del contexto (Hunyadi, 2015, p.114). Para que se instalen modos de vida tiene que haber un olvido de una forma de vida, que deja todo sentido o significado consciente suspendido frente a la repetición mecánica y automática de meras operaciones. La atención a los modos de vida tiene la intención de presentar la unidad subyacente a lo que aparentemente son una agregación de actos sueltos, una mera suma de libertades individuales. El modo de vida sería un *marco de vida* escondido bajo prácticas aparentemente desterritorializadas y fluidas, que, al recortar la experiencia posible a lo funcional al sistema, constituiría un *bloqueo de aprendizaje* (en términos de Jaeggi).

<sup>3</sup> Se trata de llenar la vida de experiencias intensas y puntuales, de cambiar de rumbo de vida una y otra vez, y de un aumento vertiginoso de la velocidad de la realización de las opciones. La dificultad, cada vez mayor, de generar cortes, umbrales, y cierres introduce una crisis de la percepción del tiempo, un desorden del orden cronológico cuya superficie experimenta una aceleración del ritmo de vida y una disincronía (Rosa, 2016, p.47; Han, 2015).

## Conclusión: Formas de vida, modos de vida y crisis

La relación entre formas de vida y modos de vida, si no caemos en tomarlos como sinónimos, es un fértil campo de examen para la filosofía social. Resuena en ella la distinción del *mundo de la vida/sistema*, y de cierta forma, le da un carácter más *concreto*. Ambos conceptos, forma de vida y modo de vida, recurren a la idea de *prácticas*, pero focalizan su atención en distintos aspectos y efectos que derivan de ellas. El concepto de modos de vida acentúa, como señalamos, el elemento no voluntario, tácito, inercial de las prácticas que forman parte de una forma de vida. Ya no se trata solo de que las prácticas tengan ese carácter ambivalente de lo voluntario-consciente y normativo entremezclado con lo inercial y pasivo, sino de la extensión de esta dimensión que comienza a “colonizar” las formas de vida, debilitando la cuestión fundamental de su progreso: la capacidad de reflexionar y de autodeterminar su desarrollo. Este elemento inercial de las prácticas está *acoplado* y enmarcado por las racionalidades sistémicas, cuya clave es que se desprenden en su funcionalidad del sentido normativo-institucional que requiere la conciencia y voluntad de las y los miembros de la sociedad. La imagen contraria a la sociedad entendida como sistema es la sociedad entendida como *proyecto autónomo*. Esa profundización de la *conciencia de libertad* o *autonomía de una forma de vida* para modelar sus condiciones era, para Rahel Jaeggi, signo claro de que los problemas y las crisis iban superándose con un sentido de progreso en el marco de la apropiación de una historia o memoria de los aprendizajes colectivos. Por el contrario, la persistencia de la crisis y su agudización, refleja, a su juicio, el bloqueo de una capacidad de aprendizaje, y, por ende, un estrechamiento de las posibilidades de solución.

Los modos de vida implican, en cierto sentido, un *bloqueo sistemático* de los aprendizajes en cuanto se pueden encadenar actos individuales en un efecto global que opera a espaldas de los actores sociales. Hay, desde luego, una realidad de los modos de vida que es eficaz, pero que requiere un *recubrimiento ideológico* para impermeabilizar la apariencia externa y autónoma del operar sistémico de los peligros de la influencia irritante de los proyectos y deseos humanos colectivos. Lo ideológico acá se liga, no tanto a un discurso que dota de justificación y sentido, sino que se realiza tanto por medio de la *eficacia práctica* que optimiza las operaciones de los individuos, como por los *afectos* que suscitan (goce, odio, indignación, diversión, etc.) que sobreestiman y distraen la atención de quienes los experimentan. Habría que añadir además la apariencia de la *libertad* del usuario, en la medida que no se percibe el carácter impuesto de los modos de vida, sino solo el hecho parcial de que elegimos o preferimos realizar ciertos actos cotidianos, sin captar los resultados globales que emergen. Esta oclusión de la capacidad reflexiva de acceder a una comprensión de las condicionantes sistémicas de los modos de vida, constituye una forma de bloqueo de aprendizaje.

Conviene hacer la distinción entre las *crisis en un modo de vida* de las *crisis en una forma de vida*. Las crisis en un modo de vida tienen que ver con los colapsos de los sistemas que no pueden continuar sin interrupciones su reproducción autopoiética ni tampoco pueden estabilizar sus equilibrios con los entornos naturales, psíquicos y sociales, que comienzan a irritar sus funcionamientos (catástrofes en ecosistemas, propagación de epidemias, revueltas y protestas sociales, proliferación de conductas criminales o psicóticas, etc.). La *crisis en un modo de vida* supone una interrupción en el flujo de las prácticas-operaciones que los constituyen. Es, literalmente, una caída, apagón o corte de las plataformas. En las respuestas que movilizan las

inteligencias sistémicas recurren a potenciar las mismas lógicas y medios, es decir, a mejorar los dispositivos para evitar fallos y problemas. Para esto resulta fundamental el registrar y monitorear las reacciones de los usuarios en vistas de reestablecer el transcurrir sin tropezones de las funcionalidades.

Si escalan los problemas no resueltos, los fallos persistentes, se produce una toma de conciencia primera bajo la forma de *conflicto*. Se produce aquí la posibilidad de un volver sobre las condiciones sistémicas y sus efectos sobre la vida en general, sobre la *forma de vida*, mediante una evaluación-crítica de la normatividad de ella. Esto ya constituye algo más que un colapso del modo de vida: un nuevo nivel que se comprende bajo la forma de *crítica de la forma de vida*. El *modo de vida* en crisis es remitido a la *forma de vida*, la que a su vez se reconoce en crisis y se la somete a crítica. Dicha crítica no proviene de la observación académica, sino de un juicio de crisis que brota de las y los sujetos, ahora en propiedad, ético-políticos. El concepto de crisis presentado por Jaeggi puede, en estas condiciones, desplegar todas sus posibilidades en cuanto trae a la superficie las *contradicciones normativas* mediante las cuales la realidad no es coherente con “el concepto” que tiene de sí una colectividad<sup>4</sup>.

Añadiremos una tercera y, a nuestro juicio, necesaria distinción: *la crisis como un modo de vida*. Las crisis pueden ser descritas como una acumulación de problemas que una forma de vida no es capaz de resolver ni por estrategias proyectadas y orquestadas institucionalmente, ni por los amortiguajes sistémicos de los modos de vida. Sin embargo, la crisis puede tener un efecto productivo como *norma* y *disciplina* sobre la población, ya que la coloca bajo un estado de apremio y emergencia que la fuerza a incorporar, rápida y acriticamente, una serie de prácticas y reglas nuevas. Esto significa que la crisis deviene un *estado de excepción* donde es posible la suspensión o desaparición de partes fundamentales de las normas de vida ética de una forma de vida, a través de modificaciones capilares y puntuales de los órdenes normativos e institucionales que regulan las prácticas sociales. La crisis tiene la capacidad de *encuadrar* a los sujetos sociales en lo que conviene propiamente llamar *prácticas de supervivencia y adaptación* que reactualizan y potencian el modo de vida en su acople a los circuitos y ritmos sistémicos.

Las crisis como colapsos, advierten Christian Laval y Pierre Dardot, se han convertido en *formas de gobierno* (Laval y Dardot, 2017, p.25). Dentro de la forma de vida capitalista, el modo de vida neoliberal se alimenta y ensancha por “crisis parciales”. Mas allá de la polémica y el uso peyorativo/combativo del término *neoliberalismo*, el considerarlo un *modo de vida* sugiere que es un modo particular de alterar una *forma de vida* capitalista (el capitalismo puede tener muchísimas modulaciones: capitalismo de organización, capitalismos autoritarios, capitalismos corporativistas, etc.) (Laval y Dardot, 2013; Harvey, 2007; Fraser y Jaeggi, 2018, p.86)<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> El efecto que se produce aquí es la alteración de las relaciones entre los actores y el sistema. Los actores ya no se perciben más como agentes del sistema y reconocen el modo de vida como una condición modificable. El sistema busca actualizar sus dispositivos para asimilar la complejidad que lo irrita, pero fracasa reiteradamente. Los actores se apropian de una memoria de aprendizajes sociales y despliegan una inteligencia general orientada a nuevas y otras “salidas de crisis”. El sistema, mediante la impugnación, reconoce su parálisis de aprendizaje y pierde legitimidad y sentido frente a la sociedad. Los actores asedian las instituciones vigentes, pilares del sistema, en busca de su transformación. En la refriega, las prácticas mutan, y se empiezan a sintetizar, fragmentariamente, los *reactivos* de otras formas de vida. El modo de vida en crisis es remitido a la forma de vida, la que a su vez se reconoce en crisis y se la somete a crítica. Dicha crítica no proviene de la observación académica sino de un juicio de crisis que brota de las y los sujetos, ahora en propiedad, ético-políticos.

<sup>5</sup> Las crisis hoy por hoy ya no son “experimentos” para implantar medidas económicas radicales favorables al libre mercado, sino que ellas tienen como objeto disciplinar a la población, a la democracia y a los estados y “dar vuelta” las crisis a favor de las clases que dominan el capital: salvatajes a grandes empresas con cargo a las arcas fiscales,

Laval y Dardot insisten en una cuestión que parece clave, pero a la que no se le da suficiente atención: existen colapsos sistémicos en un marco de una crisis crónica y generalizada de *modo de vida* neoliberal y, más allá de eso, de la *forma de vida* capitalista. Se trata de que las crisis como forma de gobierno son un marco normativo global, cuyos efectos son transversales, pues imponen condiciones que no están a libre disposición ni siquiera de los más poderosos. Lo interesante es que la *crisis general* en su escalada ha mostrado las contradicciones inherentes de nuestro modo y forma de vida dominante. El ciclo de protestas y revueltas sociales experimentados, al menos desde el año 2011 en adelante, dan cuenta de un punto en que la crisis adquiere un carácter que sale de la mera concepción de colapso (*ver también ŽIŽEK, 2013*).

El esfuerzo de Rahel Jaeggi va en el sentido de volver a ver en las crisis la posibilidad del *juicio* y la *decisión* bajo la forma de una crítica de las formas de vida, y esta evaluación, en la medida que no apela a criterios éticos universales ni tampoco se agota en la mera concordancia con la moralidad vigente, supone recuperar una noción de la historia como una suerte de progreso que permite distinguir las formas de vida que aprenden y despliegan soluciones adecuadas a la naturaleza de los problemas que enfrentan, en coherencia con la historia y el concepto de sí de esa sociedad; de aquellas que se caen por debajo del nivel de expectativas y constituyen formas de regresión. El *progreso* lo entiende Jaeggi como una ampliación, un enriquecimiento, una mayor vitalidad de una forma de vida con su propio tiempo y la cambiante realidad, que se traduce en una mayor reflexividad y en un mayor sentido de autonomía social.

Quisiéramos simplemente señalar que, si bien la crítica de las formas de vida es posible por la existencia de las crisis, en las cuales la filósofa es una observadora/espectadora/intérprete privilegiada, la crítica nace en *las luchas y anhelos sociales de la época*. No parece posible, por lo tanto, que haya crisis sin un *juicio de crisis* que brota desde la experiencia de las y los miembros de la sociedad, sobre todo de quienes no la abordan desde la perspectiva de expertos, académicos o analistas. ¿Qué sentido, entonces, puede tener este “juicio de crisis” que brota de la misma sociedad? El *conflicto de interpretaciones* sobre las evaluaciones de la crisis que se desata al interior de sociedades complejas y pluralistas como las de hoy, es un punto que se comunica con la problemática de las configuraciones de la ciudadanía, pues las crisis en tanto “juicio”, “decisión” e incluso “lucha” tienen que ver con las modalidades en las cuales se es o no incluido –y con qué derechos, poderes y libertades– dentro de una comunidad política, y, por ende, si se tiene o no derecho a juzgar y a decidir. Esto conecta, evidentemente, con las formas que asume la democracia en la actualidad y el tipo de movimientos políticos que se desatan a partir del reconocimiento, no solo de situaciones críticas, sino de un proceso global crítico (Fraser y Jaeggi, 2018, p.181).

Brian Milstein (2015) ofrece una definición pragmatista de las crisis, muy cercana a ciertos énfasis que hace Rahel Jaeggi. Bajo la mirada de Milstein, el *concepto político* de crisis viene dado por la forma en que es utilizado por los actores que piensan, hablan, discuten y actúan respecto a una crisis (2015, p.4). Un concepto es entendido *pragmatistamente* cuando reconocemos su utilidad en el proceso de argumentación racional, la forma en que permite hacer

---

exención de impuestos a las corporaciones, aceleración de la financiarización, medidas de austeridad, deflación salarial, privatización de empresas, flexibilidad laboral, etc. (Laval y Dardot, 2017, pp.28 y ss.). Las crisis y sus vías de solución permitieron desmontar las estrategias de protección social de la población mayoritaria, sumida en un estado de incertidumbre radical y abandono (2017, p.30). La disciplinarización sigue la lógica de una expansión del miedo y chantaje generalizado en función del riesgo (al desempleo, a la deuda, a la deprivación, etc.) El dispositivo clave que permite el anclaje institucional del sistema capitalista en sus modulaciones neoliberales es el Derecho Privado y la Constitución (2017, p.41).

inferencias sobre el mundo, qué presupuestos se dan como condiciones para su uso, cómo encaja con saberes previos y diversas redes conceptuales, y cómo moldea nuestros repertorios de intervención práctica en el mundo (2015, p.4). Una crisis, dice Milstein, es un evento objetivo que urge a un involucramiento normativo por parte de quienes la vivencian. La comprensión moderna de la crisis está atravesada por distinciones fundamentales: hechos y valores, teoría y práctica, subjetivo y objetivo, observación y participación, etc. El involucramiento normativo también apunta a un sentido de responsabilidad sobre nuestro mundo social y compromete también presupuestos relativos a la racionalidad y libertad de la acción humana (2015, p.4).

La concepción pragmatista destaca que la crisis, a diferencia de otros conceptos como tragedia, colapso o desastre, *urge a responder*, lo que implica que la reflexión y la acción colectiva pueden erigir una pretensión de incidir en el curso que desata la crisis. Una cuestión fundamental, en este sentido, es la *conciencia de crisis*, es decir ver un fenómeno como una crisis (2015, p.11). Dicha conciencia permite elaborar los *juicios de crisis* que son juicios sobre el modo en que habitamos y nos relacionamos en una forma de vida. Esta reflexión adopta una forma discursiva, lo que implica colocar comunicativamente a disposición una serie de pretensiones, compromisos y actitudes que explicitan nuestra forma de pensar y hacer en la forma de vida. En las crisis aparece tematizado y problematizado un *nosotros*, que se define tanto por lo que hay en él de positivo, como por lo negativo: aquellos aspectos de la forma de vida que se han desfigurado, que no permiten reconocernos. También puede hacer referencia a aquello que, en cierta forma, se ha separado como un orden cuya lógica social y normativa se ha autonomizado y aparece como lo “otro” que la sociedad (ejemplo: la economía en las sociedades modernas funcionalmente diferenciadas).

Para Milstein, el juicio de crisis siempre significa 1) hacer una evaluación de una forma de vida que es el objeto que padece la crisis 2) implica reconocerse en una comunidad de implicados, una *comunidad de crisis* 3) el juicio de crisis es un acto comunicativo público y performativo que compromete a la comunidad en crisis en un proceso de discusión y, a la vez, en un proceso práctico de hacerse cargo o responder a la crisis 4) existe un aspecto *revelador*, pues la reflexión sobre la crisis es una reflexión sobre la forma de vida que trae a luz los elementos contradictorios, deficientes o malogrados 5) el juicio de crisis trae consigo una cierta presión hacia la acción y el tiempo, un aspecto de “urgencia” que no se puede obviar 6) una crisis no es simplemente la existencia de problemas, ante los cuales las formas de vida tienen maneras rutinizadas de lidiar, sino un reconocimiento de la necesidad de generar y ensayar nuevas prácticas, es decir, aprender 7) el hecho de que las formas habituales y rutinizadas de lidiar con los problemas sean cuestionadas, coloca sus pretensiones bajo controversia y necesidad de justificación. Esto significa que el recubrimiento dogmático de una sociedad se resquebraja y se abre a la reflexividad 8) la reflexividad abre la *politicidad* de las crisis: los problemas, las soluciones, los criterios se abren a disputa, es decir, son problematizados 9) la liberación de un potencial de crítica respecto de lo dado puede ser experimentado como una situación de mayor libertad respecto a la propia forma de vida, lo cual estimula las fuerzas creativas, pero también efectos anómicos o sociopáticos 10) las formas regresivas pueden ser intencionalmente instaladas en la percepción del público (pp.12-14).

Desde el punto de vista pragmático las crisis son, en parte, objetos socialmente construidos, es decir, una comunidad en crisis selecciona un aspecto de la realidad que frustra las expectativas funcionales y éticas de una forma de vida. Al mismo tiempo, las crisis son entidades “objetivas” en la medida que hay consecuencias sobre la realidad. Cuando la comunidad “piensa” adecuadamente una crisis, el objeto identificado como “en crisis” y el concepto que se tenga de él



permiten intervenir y constatar efectos entendidos como “soluciones” a la crisis. Las entidades sociales que generalmente se identifican en crisis son abstracciones (el estado, la cultura, el capitalismo, etc.), pero que describimos como operativas en la realidad desde ciertas funciones claves en la reproducción de una forma de vida. Puesto que en una crisis la capacidad de resolución de problemas se ha bloqueado, las fallas sistemáticas en las funciones y la frustración de expectativas llevan a un proceso de transformación del *objeto de crisis*, para llevarlo “a la altura de su concepto”.

El énfasis pragmatista destaca el momento de la “lucha” intelectual y discursiva en torno a la situación crítica, donde se parte de un momento negativo en el que se reconoce que los esquemas, reglas y prácticas que nos permitían lidiar con la realidad se han vuelto deficitarios u obsoletos. Esta problematicidad demanda un esfuerzo reflexivo que, queriendo dar cuenta de las manifestaciones de la crisis, termina por re-elaborar los modos de pensar lo social y también de transformarlo. Milstein señala que, sin embargo, estos procesos reflexivos están atravesados por asimetrías de clase, raza, género, que hacen que unas voces se escuchen más que otras en la comunidad en crisis. De este modo, las crisis pueden ser oportunidades para reforzar las estructuras de dominación en una sociedad, e incluso, lejos de ser una oportunidad para re-evaluar las formas de vida, fortificar determinadas fronteras sociales incrementando con ello la exclusión (2015, p.22). Jaeggi señala muy bien que los efectos regresivos de una crisis consisten en que se recubren ideológicamente las causas reales por la vía del empobrecimiento de la experiencia considerada en nuestros esfuerzos comprensivos. La reducción de la capacidad de aprendizaje termina produciendo la unilateralización de las razones y las miradas. Este recubrimiento tiene como una de sus condiciones de posibilidad, justamente, las estructuras de dominación y poder ya dadas en una sociedad.

Ciertamente, las crisis pueden ser utilizadas como “armas de guerra” a favor de un proceso de *desdemocratización* (ver Laval y Dardot, 2017, p.31; Brown, 2016; Balibar, 2013, p.172). La apuesta contraria significaría, en primer lugar, la capacidad de transformarlas en oportunidad de revitalizar las fuerzas democráticas mediante el cuestionamiento del tipo de poder dominante en los distintos ámbitos y esferas de la sociedad. En segundo lugar, habría que concentrarse en el dispositivo institucional (constitucional-jurídico) y el tipo de ciudadanía que este promueve, quienes están incluidos/as en la ciudadanía y quienes realmente están siendo escuchados y pueden tomar la palabra en el proceso de crisis. Tercero, las crisis pueden poner sobre la mesa e impugnar las desigualdades materiales y simbólicas en una sociedad, en la medida en que el reparto de los sufrimientos y los costos de la crisis significa siempre vidas que cuentan y otras que se desechan. Por último, las crisis fluidifican los marcos institucionales con los cuales se puede volver a *hacer política* en el sentido de abrir conflictos hacia todos los actores y sectores de la sociedad, generando una controversia sobre los reales espacios institucionales que tenemos para la igualdad, la libertad y la dignidad. Es decir, disputar el *sentido* de nuestras instituciones. Instalados en este nivel, es posible, sostenemos, recuperar un sentido no fatídico ni paralizante de crisis; uno donde los órdenes fluidificados, –y el sentido mismo de la crisis– puedan ser examinados, cuestionados y reinterpretados, poniendo en juego las múltiples herencias culturales y patrimonios éticos que coexisten en nuestras sociedades.

## Bibliografía

- Balibar, E. (2013). *Ciudadanía*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Bauman, Z. (2006). *En busca de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Brown, W. (2016). *El pueblo sin atributos*. Barcelona: Malpaso ediciones.
- Castoriadis, C. (2005). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.
- Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- \_\_\_\_\_ (2008). *El mundo fragmentado*. Buenos Aires: Altamira.
- De la Ravanal, M. (2012). *Heteronomías sistémicas y autonomías sociales en el mundo de la vida: perfiles de la crisis ético-política de la sociedad contemporánea desde el pensamiento de Jürgen Habermas, Conelius Castoriadis y Zygmunt Bauman (Tesis de Magister)*. Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile.
- De la Ravanal, M. y Salvat, P. (2018). *En medio de las crisis: reflexiones desde la ética y la política*. En *Polisemia*, N° 25. Colombia: Uniminuto.
- Dussel, E. (2009). *Política de la Liberación. Volumen II. La Arquitectónica*. Madrid: Trotta
- \_\_\_\_\_ (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2014). *16 tesis de economía política: una interpretación filosófica*. México: Siglo XXI editores.
- Esquirol, J.M. (2006). *El respeto o la mirada atenta*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (2011). *Los filósofos contemporáneos y la técnica*. Barcelona: Gedisa.
- Fraser, N. (2015). *Fortunas del feminismo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Fraser, N. y Jaeggi, R. (2018). *Capitalismo. Una conversación desde la Teoría Crítica*. Madrid: Morata.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (2015). *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta.
- Han, B-CH. (2015). *El aroma del tiempo*. Barcelona: Herder.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hunyadi, M. (2019). *Condition de l'homme numérique*. In: *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 116, no.3, p. 397-412. doi:10.2143/RPL.116.3.3286058.
- \_\_\_\_\_ (2015). *La tiranía de los modos de vida*. Madrid: Cátedra.
- Innerarity, D. (2020). *Pandemocracia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Jaeggi, R. (2005). "No individual can resist". *Mínima moralía as critique of forms of life*. En *Constellations*, Vol. 12.
- Jaeggi, R. (2018). *Critique of forms of life*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_ (2015). *Towards an Inmanent critique of forms of life*. *Raisons Politiques* N° 57, pp.13-29. Francia: Presses de Science Po.
- Jerez, S. (1991). *Contribución a la crítica de la razón política. Una introducción al pensamiento de Eric Weil*. Cuadernos de Humanidades N°8. Santiago: Universidad de Santiago de Chile. Facultad de Humanidades.

- Koselleck R. (2006). *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Editorial Trotta – Universidad Autónoma de Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2012). *Historia de conceptos. Estudios sobre semántico y pragmática del lenguaje*. Madrid: Trotta.
- Laval, C. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Laval, C. y Dardot, P. (2017). *La pesadilla que no acaba nunca*. Barcelona: Gedisa.
- Maliandi, R. (2004). *Ética: conceptos y problemas*. Buenos Aires: Biblos.
- Milstein, B. (2015). Thinking Politically about Crisis: A Pragmatist Perspective. *European Journal of Political Theory*, vol. 14 No 2.
- Morin, E. (1994). *Sociología*. Madrid: Tecnos.
- Perine, M. (1988). A dimensao ética do homem. En *Sintese* N° 43. Brasil: Faculdade Jesuíta de Filosofia y Teología.
- Revault D'allones, M. (2014). *La crisis senza fine. Saggio sull' esperienza moderna dil tempo*. Milan: O Barra O.
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración*. Buenos Aires: Katz.
- Sáez Rueda, L. (2015). *El ocaso de Occidente*. Barcelona: Herder.
- Salvat, P. (2014). *Max Weber: poder y racionalidad. Hacia una refundación normativa de la política*. Santiago: RIL editores.
- West, C. (2008). *La evasión americana de la filosofía. Una genealogía del pragmatismo*. Madrid: Editorial complutense.
- Winner, L. (2008). *La Ballena y el Reactor*. Barcelona: Gedisa.
- ŽIŽEK, S. (2013). *El año en que soñamos peligrosamente*. Madrid: Akal.
- Zurn, C. (2005). Social Pathologies as Second Order Disorders. En Petherdridge, D. (ed.), *The Critical Theory of Axel Honneth*. Leiden: Brill Academic Publishers.