

El giro ético y el problema de la vida buena en la última generación de la teoría crítica*

Recibido: 30/08/2023 | Revisado: 20/01/2024 | Aceptado: 31/01/2024
DOI: 10.17230/co-herencia.21.40.9

Camilo G. Correa Agurto**

camilo.correa@ug.uchile.cl

Resumen En este artículo se examinan las teorías inscritas en el denominado giro ético de la teoría crítica, iniciado por Honneth con su teoría del reconocimiento y continuado por Rosa y Jaeggi con sus respectivas concepciones de una sociología de la vida buena en la forma de la resonancia y una concepción dialéctico-pragmática de los procesos de emancipación de las formas de vida. El propósito principal es distinguir el lugar de la dimensión ético-afectiva de la vida buena, respecto de las tradiciones normativas ético-abstinentes, orientadas más bien por un concepto de justicia.

Palabras clave:

Apropiación, giro ético, reconocimiento, resonancia, vida buena, ética del discurso.

The Ethical Turn and the Problem of the Good Life in the Last Generation of Critical Theory

Abstract This article aims to examine the three critical theories which are part of the so-called ethical turn initiated by Axel Honneth with his theory of recognition and continued by Hartmut Rosa and Rahel Jaeggi with their respective conceptions of a sociology of the good life in the form of resonance and a dialectical-pragmatic conception of the processes of emancipation of forms of life. The main purpose is to distinguish the place they give to the ethico-affective dimension of the good life, with respect to the ethical-abstinent normative traditions, oriented rather by a concept of justice.

Keywords:

Appropriation, ethical turn, recognition, resonance, good life, discourse ethics.

* Este artículo es resultado de la investigación titulada “El problema de la vida buena en la cuarta generación de la teoría crítica” que realicé como tesis para optar al título de Sociología en la Universidad de Chile, bajo la dirección de los profesores Darío Montero y Camilo Sembler.

** Titulado en Sociología y tesista de la Maestría en Filosofía de la Universidad de Chile. Apoyo docente de Filosofía Social en la carrera de Sociología de la Universidad de Chile, Chile. ORCID: 0009-0005-8775-4239.

Pese a que la obra de Jürgen Habermas tiene el notable mérito de haber rehabilitado el horizonte normativo de la teoría crítica, superando las aporías en las que había desembocado la primera generación (Honneth, 2011), a saber, con una concepción de razón comunicativa que no se reduce a la dimensión instrumental propia del sistema de reproducción (Habermas, 1992 [1981]), desde hace algo más de dos décadas han surgido diferentes expresiones de esta tradición de teoría y filosofía social que retoman las preguntas y preocupaciones éticas que la sistemática obra de Habermas, centrada en el concepto de *comunicación*, habría evitado o rehuido por buenas razones. Con la formulación de una pragmática formal del lenguaje en la que, de manera implícita, el entendimiento intersubjetivo entre hablantes estaría orientado por una situación ideal de habla no distorsionada (Habermas, 2000 [1991]), la teoría crítica formalizaba una versión de la crítica capaz de sondear el momento emancipador que anida en las prácticas sociales.

En este contexto, la tradición frankfurtiana se ha ceñido a exigentes criterios normativos obtenidos a partir de una versión dialógica o intersubjetiva del punto de vista moral desarrollado por Kant con el imperativo categórico (Habermas, 1998). Sin embargo, su teoría es demasiado formal para captar la emergencia de las fuerzas emancipatorias, puesto que, en lugar de algún tipo de afección ética o moral, lo que explicaría el surgimiento de la disposición a emanciparse -o formular reclamaciones explícitas en la esfera pública-, sería “una restricción a las reglas lingüísticas dominadas intuitivamente” (Honneth, 2011, p. 260). En efecto, desde los años noventa, en especial en los trabajos de Axel Honneth (1997 [1992]) y Seyla Benhabib (1990), la teoría crítica ha emprendido un giro hacia una postura normativa más afín a la ética, o mejor aún, a la *eticidad* hegeliana, haciendo eco de la ya clásica discusión entre moralidad y eticidad (Habermas, 1998). Tal giro hacia la eticidad busca hacerse cargo de problemas diferentes pero derivados del punto de vista moral, aunque conservando la validez racional de las normas morales:

Hegel se plantea una cuestión completamente diferente a la de Kant. No le preocupan las cuestiones de justicia, sino las condiciones para el éxito de la integración social de una comunidad política. No está interesado en

justificar lo que es correcto en términos morales, sino en cómo la moralidad está integrada en una red de relaciones fiables de reconocimiento recíproco, que o bien asume una forma de vida establecida de manera informal que inspira confianza -siguiendo las líneas de una vida familiar intacta- o la apariencia formal-legal de una comunidad política autosuficiente, es decir, un Estado (Habermas, 2021, p. 545).¹

Con el propósito de situar el así llamado giro ético de la teoría crítica, procederé a reconstruir de manera sucinta las críticas que en la tradición de la teoría crítica atañen a la deontología de la ética del discurso, así como el modo en el que las teorías críticas de Honneth, Jaeggi y Rosa las asumen y cómo es que figuran una concepción de la vida buena. Por último, considero los puntos de convergencia, al igual que las tensiones entre las teorías de estos tres autores, de cara a futuras investigaciones.

Por lo pronto, bastará señalar que la distancia que establecen los teóricos inscritos en el “giro ético” está marcada por su apropiación de la crítica hegeliana a la moral kantiana, toda vez que Hegel concibe la realización efectiva de la voluntad libre como un proceso en el que la naturaleza, los instintos y los afectos no son abstraídos de esta sino que son un momento esencial de ella y su realización, lo que ya es de sobra conocido según la caracterización que hace de la libertad en el §7 de los *Principios de la filosofía del derecho*:

Esta libertad la tenemos ya en la forma del sentimiento, por ejemplo, en la amistad y en el amor. En estos casos el hombre no está unilateralmente dentro de sí, sino que se limita gustoso en relación con otro, pero en esta limitación se sabe como sí mismo. En la determinación el hombre no debe sentirse determinado, sino que solo al considerar el otro como otro se tiene el sentimiento de sí mismo (Hegel, 1999, p. 87).

La crítica de la *abstinencia ética* de la *ética del discurso* habermasiana

Haciendo eco de los problemas que ocupaban a Hegel, el foco en la justificación universal de los valores morales es desplazado por el

1 Las traducciones de los textos en inglés son responsabilidad mía.

énfasis en el problema de las condiciones sociales de la autorrealización. Así, el elevado cognitivismo de la posición habermasiana se habría traducido en su *ética del discurso* en una postura de abstinencia ética, insuficiente para asumir la inevitabilidad de las preguntas éticas por las que pasa siempre la realización de los valores modernos, por muy racionalmente válidos que estos puedan llegar a ser.

En este sentido, la crítica realizada por Seyla Benhabib (1990) a la *ética del discurso* enfatiza el ámbito ético de la temprana formación que requiere la realización efectiva de una cultura normativa posconvencional, puesto que la disposición ética y el tipo de procedimentalismo reflexivo que entraña la teoría habermasiana, es también dependiente de la ética particular y de las visiones de la vida buena que están ya enraizadas en las sociedades que aspiran a la normatividad universalista y pluralista de la modernidad, así como de la crianza impartida desde el ámbito privado-familiar. En pocas palabras, se trata de relevar la dimensión ético-afectiva por la cual una persona es formada desde la crianza para que le nazca una disposición efectiva hacia el entendimiento con un otro.

Asimismo, Axel Honneth ya desde “La lucha por el reconocimiento” (1997 [1992]), amplía el ámbito concerniente a la crítica social y a la deliberación política más allá de los asuntos de justicia, puesto que los problemas de distribución de recursos asociados a tal perspectiva -como en el caso de los rawlsianos- serían más bien expresión de formas fallidas de reconocimiento, que no satisfacen las expectativas impresas por la cultura moderna en la subjetividad. En otras palabras, la fuerza emancipatoria surgiría por la aflicción ética del menosprecio, por lo que las expectativas de autorrealización o de una vida buena capturan de manera más concreta el aprendizaje moral posconvencional que el mismo Habermas defiende, pero con una argumentación mucho más abstracta y cognitivista.

De igual modo, Rahel Jaeggi (2018) critica esta posición característica también de autores explícitamente liberales como John Rawls (1978) debido a que la separación entre esfera pública y privada, a la que corresponden las justificaciones de normas universales de un lado, y la autonomía ética de valores y religión del otro, produce una distinción cuya validez es ante todo analítica, ya que en la práctica

estos ámbitos se encuentran entrelazados. No obstante, Jaeggi critica la neutralidad ética del espíritu liberal no tanto por sus postulados, sino por sus consecuencias prácticas, como la relegación de todo lo que concierne al ámbito ético más allá de lo razonable, sin tomar en cuenta que en la realidad efectiva de un orden social particular, el dónde se trace el límite entre el ámbito moral y el ámbito ético cae del lado de este último, o también, lo que constituya y delimite a la persona no es algo inmediato sino una mediación sociohistórica.

Así mismo, lejos de contener el conflicto incipiente entre las supuestamente irracionales diferencias valorativas que residen en los órdenes sociales modernos, el liberalismo posterga los conflictos. Además, ni siquiera realiza la pretensión de autonomía ética que en primer término quiere defender del posible paternalismo de una ética particular, puesto que al dejar por fuera ciertas discusiones, de todas maneras una determinada ética se termina imponiendo más allá de cualquier mediación o consentimiento, como, por ejemplo, los valores del mercado:

[C]uando las formas de vida no pueden tematizarse, se imponen sin tematización. La abstinencia ética con respecto a las formas de vida hace que estas se vuelvan invisibles como formas de vida y, por tanto, también como algo frente a lo que existen alternativas. Y eso significa en muchos aspectos que se renaturalizan en un poder del destino. Pero tal renaturalización menoscaba el proyecto asociado al antipaternalismo liberal con respecto a cómo los individuos conducen sus vidas. En lugar de permitir a las personas dar forma a sus vidas, la estrategia de la abstinencia neutral oscurece los poderes que determinan sus vidas (Jaeggi, 2018a, p. 21).

También Hartmut Rosa (2017, 2019) denuncia esta consecuencia patológica de la neutralidad liberal, y de la *privatización del bien* propia de la cultura moderna, puesto que si bien, por un lado, cada individuo debe determinar para sí mismo sus afinidades éticas, por otro lado, la ética de la que tendrían que independizarse es la misma que habilita el grado de autonomía que tendrá cada individuo respecto de ella. Es decir, son las disposiciones éticas particulares de una forma de vida las que hacen posible o bloquean la posibilidad de esa autonomía ética individual de pretensiones universalistas. Lo que ocurre como consecuencia es que, de todas maneras, siempre hay

elementos éticos que contaminan una moral universalista puesto que el ámbito de aplicación de los criterios de racionalidad es siempre particular o local.

De este modo, ante la indeterminación a la que es abandonada la subjetividad moderna, la ética que acaba por imponerse es aquella que es afín al mercado, es decir, el rendimiento y el consumo, privilegiando disposiciones éticas y afectivas instrumentales o estratégicas. Dado que no podemos deliberar acerca de la vida buena, la competencia por los recursos disponibles con los cuales posiblemente satisfacerse, a costa de que otros puedan quizás arrebatárnoslos, acaba por volverse la ética promovida por la cultura liberal, aunque sea una consecuencia inintencionada. Así, la dotación de recursos pasa de ser un *medio para* a ser el *fin en sí mismo*. Sin embargo, la determinación de estos valores, del *ethos* capitalista, no es algo cuyos límites hayan sido objeto de la deliberación.

La costumbre a la que fuerzan las instituciones sociales como el mercado y la industria de la cultura, introyectan el tipo de disposiciones que ya desde una primera teoría crítica colonizaban hasta la subjetividad (Marcuse, 2005 [1964]). En términos de Weber (2002 [1922]), la modernidad orientaría a los individuos a *situaciones de interés*, las cuales se estabilizan en la expectativa de que si el individuo no actúa de manera interesada podría perjudicar sus propios intereses (su dotación de recursos y su alcance en el mundo); por lo tanto, se ve coaccionado a actuar de manera estratégica e interesada, reduciendo las relaciones con personas, cosas, actividades, etcétera, a relaciones instrumentales.

Finalmente, en el mismo sentido, Walter Benjamin (2005 [1921]) denuncia que el capitalismo es una religión cuyo *ethos* reduce el culto a una praxis utilitarista que se extiende sin tregua ni piedad, sin descansos ni días festivos: todo acaba siendo transformado en oro, como el rey Midas, pero también, el oro mismo deja de hacer gozable todo lo demás.

La vida buena después del giro ético

El siguiente paso en la argumentación consiste entonces en reconstruir de manera independiente las concepciones de la vida buena que sostienen Axel Honneth, Rahel Jaeggi y Hartmut Rosa, volviendo sobre las críticas ya enunciadas a los postulados y las consecuencias prácticas de la abstinencia ética liberal, de la privatización del bien y de la actitud reificante o instrumental para con el mundo.

Vida buena como reconocimiento en Axel Honneth

Como ya lo mencionamos, la obra de Honneth tiene el mérito de concebir una dinámica más concreta que Habermas acerca de cómo los aprendizajes práctico-morales son alcanzados por la especie. De un modo que hace resonar de forma notable las críticas de Hegel a Kant, Honneth pone de relieve las críticas que se le pueden formular al elevado cognitivismo y formalismo de las soluciones deontológicas, incluso la de Habermas, que, hilando más fino, es ya ella misma una reconciliación entre las tesis hegel-marxianas del despliegue y la realización efectiva de la razón en la historia, con la capacidad crítica de una concepción trascendental de la razón práctica, en la formulación de un aprendizaje práctico-moral orientado implícitamente como una *situación ideal de habla*. En efecto, el fuerte retorno a Kant al que Habermas (2002) recurre para habilitar el sondeo de una *trascendencia intramundana* -esto es, poder hallar un potencial racional de emancipación que permita siempre ir más allá de los límites particulares del presente, pero que anide ya en sus mismas entrañas-, también higieniza su concepción del despliegue práctico de la razón de sus aspectos patológicos, es decir, del rol que desempeñan los afectos viscerales y revulsivos, pero éticamente cargados, que fungen como el motor negativo, como la fuente de energía emancipatoria por la cual surge una disposición al entendimiento racional.

De este modo, Honneth (2014) diferencia entre el tipo de crítica que realiza Habermas y la que busca desarrollar él como respuesta a las inevitables preguntas éticas que surgen de la obra habermasiana,

a saber, “entre una crítica de las injusticias sociales (que siempre está motivada por una intuición moral), por una parte, y una crítica de las patologías sociales (que están relacionadas con intuiciones sobre la vida buena), por otra” (2014, p. 586). En efecto, ya desde *La lucha por el reconocimiento* (Honneth, 1997), el papel que desempeña el anhelo de autorrealización, manifiesto en expectativas de reconocimiento que lleguen a encarnarse en prácticas e instituciones sociales efectivas, demuestra el papel preponderante que tienen los afectos éticamente cargados en el desarrollo de una moral posconvencional. Aunque Habermas permita sondear un momento de trascendencia intramundana, su concepción es todavía demasiado abstracta como para conectarse con las experiencias concretas de opresión y resistencia experimentadas desde el punto de vista de la subjetividad.

[E]l principio teórico-recognoscitivo, en la medida en que hasta aquí lo hemos desarrollado, está entre una teoría moral que retorna a Kant y las éticas comunitaristas: con la primera comparte el interés por posibles normas generales, que pueden concebirse como las condiciones de distintas posibilidades, pero con éstas, la orientación al objetivo de la autorrealización humana (Honneth, 1997, p. 208).

El giro ético que Honneth imprime a la teoría crítica comprende la justicia como la experiencia de sentirse reconocido, en la forma de habitar condiciones sociales que hagan posible la autorrealización individual. En otras palabras, la justicia es entendida no tanto como un reparto adecuado de recursos, sino como aquellas condiciones institucionales que contribuyen a facilitar una vida buena. A diferencia de Habermas, aquí las disposiciones ético-afectivas tienen un rol preponderante, lo que es manifiesto en el debate sobre la redistribución. Puesto así, serían entonces las experiencias de menosprecio las que fungen como fuerza motriz que impele el aprendizaje práctico moral de la especie.

En efecto, la concepción de *reconocimiento* que figura ya en el joven Hegel se habría diferenciado de aquellas de Hobbes y Rousseau, en la medida en que el conflicto se trata no tanto de la autoconservación física o del honor, sino, más bien, de que para las personas sus pretensiones de legitimidad de cara a los otros son inclusive más importantes que su existencia física (Honneth, 2021). De manera

más concreta, se trataría de un tipo de reconocimiento que no se reduce a la búsqueda egoísta del honor, la fama o la distinción -para decirlo con Bourdieu-, sino que es la experiencia negativa que genera un interés emancipatorio y la subsecuente articulación colectiva que disputa las condiciones sociales políticamente articuladas.

El reconocimiento sería constitutivo de la subjetividad a tal punto que las expectativas de ser reconocido operan como un impulso precognitivo, es decir, la disposición a satisfacer el anhelo de ser reconocido forma parte de la estructura misma de la subjetividad, porque la autoconsciencia solo llega a experimentarse y saberse como autoconsciencia a través de la relación con otra autoconsciencia (y no pese a ella, como podrían argumentar quienes defienden una concepción negativa de la libertad):

Es el acto autorre restrictivo del *alter ego* lo que permite que el ego observe de primera mano el tipo de actividad a través de la cual efectúa un cambio real en otro sujeto. Ambos sujetos perciben en el otro la actividad negativa mediante la cual ellos mismos producen una realidad que pueden asir como su propio producto. Por lo tanto, podemos concluir junto con Hegel que la posibilidad de la autoconsciencia requiere una especie de protomoralidad, porque solo en la autorrestricción moral del otro es que podemos reconocer la actividad por la cual nuestro propio ser efectúa instantáneamente un cambio permanente en el mundo e incluso produce una nueva realidad (Honneth, 2012, p. 16).

Que la subjetividad sea intersubjetiva hasta la médula no significa en ningún caso que queda subsumida en ella. Más bien, lo que esta tesis quiere decir es que la misma libertad que pueden gozar los sujetos es una mediación de su contexto intersubjetivo. Dado que la otredad es para el yo tanto su condición de posibilidad como de realización, la libertad que estos alcanzan no se orienta simplemente a volverse independientes de sus vínculos -de manera paradójica, la independencia es dependiente de esos vínculos-, sino para sostener un vínculo logrado con ellos.

En este sentido, al igual que Hegel con su concepción de *eticidad*, Honneth (1997) concibe la libertad como una realización progresiva, como una suerte de aprendizaje sociohistórico de la razón, y especifica tres formas de reconocimiento que se despliegan en la historia, que

ya se han realizado efectivamente en algún grado en las instituciones diferenciadas en la época moderna. A saber: el ámbito del amor, vinculado al reconocimiento afectivo propio de la familia y la amistad; el derecho, vinculado al reconocimiento abstracto de la persona; y la solidaridad, vinculada al reconocimiento de las capacidades únicas con las que se contribuye a la sociedad. En efecto, la concepción de *vida buena* que Honneth desarrolla es de suyo social, puesto que la realización de una voluntad autodeterminada solo puede concretarse en el contexto de determinadas prácticas sociales.

De modo paradigmático, la esfera del amor es la depositaria de los potenciales formalizados ulteriormente en el derecho y la solidaridad. Esto es así porque en la familia, los sujetos advienen de un vínculo que los dota de mayores grados de autonomía, hasta el punto en que un sujeto ya formado ha de reconciliar una y otra vez la autonomía que ha adquirido con el vínculo constitutivo del cual proviene. En otras palabras, en el amor conviven de forma embrionaria las dos partes de la relación, la unión y la autonomía, aunque todavía en una forma no desplegada, puesto que el individuo queda subsumido en la familia, y solo alcanza su individualización plena en las esferas ulteriores. De este modo, el derecho expresa el momento de lo general que vincula a todos los sujetos en cuanto que personas, mientras que la esfera de la solidaridad expresa el momento de lo singular que los particulariza.

Puesto así, un orden social moderno, en tanto que sistema jurídico y solidario, debe realizar a escala general el tipo de reconocimiento que ocurre ya en el amor, es decir, tanto por la relacionalidad (ser tenido en consideración como miembro de la sociedad, esfera del derecho), y de la singularidad (ser valorado por las cualidades personales, esfera de la solidaridad) intrínseca de la subjetividad. Ahora bien, solo las dos esferas ulteriores son objeto de reclamaciones sociopolíticas, mientras que

la experiencia del amor representa, cualquiera que sea la forma que históricamente haya adoptado, el núcleo más profundo de cualquier forma de vida que se califique de “ética”. Según su determinación fundamental el amor permanece inalterado porque en él no está depositado el potencial de un desarrollo normativo, ni siquiera en la red intersubjetiva de una forma postradicional de eticidad. Pero, por otro lado, también es posible que sus caracteres fundamentales invariantes puedan desarrollarse tanto más

indistorsionados y libres, cuanto más los actores comparten derechos, que los ponen cara a cara en relaciones de amistad o de amor. En esa medida, un concepto formal de eticidad postradicional debe estar situado de tal manera que pueda defender el igualitarismo radical del amor de todos los influjos y coerciones exteriores (Honneth, 1997, p. 212).

De este modo, los potenciales de autorrealización reclamados en las esferas del derecho y la solidaridad anidan ya en la tensión entre socialización e individuación propia de la esfera familiar. En efecto, ya el joven Hegel tenía la convicción de que el tránsito entre las distintas esferas de la eticidad estaba marcado por el impulso de la subjetividad a expresarse de manera creciente en la objetividad, reflejando la misma dinámica de diferenciación y enriquecimiento que acontece ya en la esfera de la eticidad natural (Honneth, 1997). Es por esta razón por la que el corazón de la concepción hegeliana de la libertad y la autorrealización quedan ya capturadas en su concepción temprana del amor como un *estar cabe sí en lo otro*.²

En otras palabras, lo que en el orden histórico y filogenético se manifiesta en la historia como el desenvolvimiento de las esferas del amor (familia), derecho (sociedad civil) y el Estado (solidaridad), como el arreglo de instituciones fundamentales que realizan o hacen viable la libertad, en el orden ontogenético, para la subjetividad del individuo moderno, se manifiesta como una realización progresiva de su autonomía, pero no en la forma de una abstracción de las prácticas sociales, sino en la relación lograda con ellas. Con la consecución de cada esfera respectiva en la secuencia, según Hegel, aumentaría el grado de autonomía subjetiva del singular, mientras que, para la psicología social de George Herbert Mead, crece progresivamente el grado de relación positiva de la persona consigo misma (Honneth, 1997, pp. 90-113 y ss.).

Las dimensiones de la personalidad puestas a desarrollar en cada esfera son, de manera respectiva: los afectos y la confianza en la explicitación y satisfacción de las necesidades (amor); la responsabilidad moral como persona y la capacidad de emitir juicios morales (derecho), y el desarrollo de cualidades y capacidades

2 Esta traducción de la idea hegeliana de libertad es la traducción adecuada según Ramón Valls Plana, traductor de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Hegel, 2005 [1827]).

específicas con las que contribuir a los valores definidos por la sociedad (solidaridad). Así, los sujetos modernos aspiran a obtener una autorrelación práctica lograda, en la que su identidad adquiere *autoconfianza*, *autorrespeto* y *autoestima*, respectivamente.

Cuando las condiciones sociales permiten a los sujetos alcanzar estas relaciones logradas, puede decirse que hacen viable una vida buena y, así mismo, la negación de esta expectativa es lo que conduce disposicional o afectivamente a lo que Honneth denomina trascendencia intramundana.

Vida buena como libertad en Rahel Jaeggi

En su libro *Critique of Forms of Life* (2018a), la teórica alemana releva la crítica a la abstinencia ética propia de las posiciones liberales y morales, expresamente marcadas en las teorías de John Rawls y Jürgen Habermas. Si bien su crítica se inscribe en lo que Honneth ha identificado como una crítica de las patologías -a diferencia de una crítica de las injusticias, debido a su énfasis en el asunto ético de la vida buena-, se aparta a su vez del Honneth de *La lucha por el reconocimiento*, puesto que su teoría está más enfocada en lo que Mauro Basaure (2011) distingue como una teoría crítica de las patologías relativa a una discusión sobre la teoría de la racionalidad, más que una versión de la crítica de las patologías basada en la noción de prerequisites de la autorrealización personal.

También se diferencia del Honneth del *Derecho de la libertad* (2014) en que, a diferencia de la reconstrucción normativa, Jaeggi opera con una reconstrucción pragmática que en lugar de reconstruir los supuestos normativos implícitos de la época moderna para luego buscar cómo es que estas son incumplidas, se orienta por un enfoque negativista que asume la resolución de problemas ético-funcionales como el motor del aprendizaje normativo. En efecto, más que un concepto formal de eticidad, lo que le interesa a Jaeggi es una forma de procedimentalismo ético que se orienta a lo pragmático. Así, la perspectiva ética de la vida buena abre un horizonte de deliberación más amplio que el de la justicia.

Para Jaeggi, la concepción de las *formas de vida* resulta fundamental para sus pretensiones, puesto que hace accesible para la crítica el nivel intersticial entre el ámbito privado y el ámbito público. Estas definen el abanico de comportamientos e intereses que darán forma a los sujetos, puesto que trascienden a la individualidad, pero al mismo tiempo se hallan encarnadas en las prácticas e instituciones sociales. Pueden atravesar la distinción de lo público y lo privado porque conciernen a la reproducción sociocultural de la vida humana en un sentido amplio:

[L]as formas de vida son nexos de prácticas, orientaciones y órdenes de comportamiento social. Incluyen actitudes y modos de conducta habituales de carácter normativo que conciernen a la conducta colectiva de la vida, aunque al mismo tiempo no están codificados de manera estricta ni son institucionalmente vinculantes (Jaeggi, 2018a, p. 41).

Dado que las formas de vida son la relación práctica entre los agentes y el mundo, se trata de entramados de prácticas que se orientan a la resolución de problemas. El alcance de este concepto no está dado de antemano y sus límites radican en cómo se entrelazan las prácticas que son objeto de consideración, las cuales, a su vez, se actualizan con arreglo a la misma resolución de problemas que constitutivamente enfrentan. En efecto, son los problemas y las crisis surgidos de ellos lo que fuerza a que los entramados de prácticas se actualicen, independiente de que las problemáticas provengan de contradicciones al interior de una forma de vida, o bien sean puestas por una circunstancia externa a ellas.

Es este dinamismo intrínseco que suponen los problemas, como una realidad independiente con la que las formas de vida deben lidiar, lo que permite articular la dimensión de la acción individual con las pautas estructuradas de la misma:

[L]os actores sociales son siempre a la vez receptores y productores. Encuentran las estructuras sociales ya allí, tanto como las constituyen. Pero entonces tampoco hay que imaginar que la brecha entre la creación inicial y la adopción de las prácticas integradas en las formas de vida sea excesivamente grande. Porque en el proceso de adopción (que debe concebirse en términos activos), las formas de vida también se recrean siempre. Incluso si no se crean de la nada, siempre se conforman y

transforman en ese proceso de apropiación [...] Dicha reproducción no es una mera repetición, sino que es en sí misma un proceso creativo que incluye la transformación de lo que se reproduce (Jaeggi, 2018a, p. 82).

Si en un primer momento los sujetos son formados por los entramados de prácticas, lo que desde el punto de vista del agente se experimenta como encontrar prácticas y costumbres dadas o naturales, de manera progresiva alcanzan un segundo momento en el que estos las convierten en un producto de su propia actividad y, por lo tanto, en algo mediado y no inmediato. Esta ambigüedad es bien comprendida por la noción de una *segunda naturaleza*, ya que los entramados de prácticas son a la vez dados y hechos, presentándose primero como dados para luego llegar a ser sabidos como efectivamente hechos, de modo que lo que se presenta como naturaleza inmediata es a su vez un producto o mediación. Aunque primero forman la acción de los sujetos, sus hábitos y prácticas, conforme estos se las apropian, de manera progresiva las vuelven un producto de su propia actividad, no solo inconsciente o implícita, sino también reflexiva y explícita.

Como estas reproducciones se repiten, constituyen un sedimento histórico acumulado, un repositorio de saberes-prácticos que no solo forman o determinan a los sujetos, sino que estos también los actualizan de forma retrospectiva, y que, por tanto, se codeterminan en un efecto recíproco que tiende de modo progresivo a volverse más apropiable o plasmable. -Solo así se entienden los procesos históricos que desembocan en un tipo de sociedad que incentiva de manera progresiva la autonomía de sus sujetos, para que estos se apropien de sus vidas, de sus preferencias y del cómo desean aportar al todo social-. Por ello, si bien un cierto momento de *inercia* es inevitable al comienzo, como un primer momento que determina unilateralmente al agente, en última instancia, la inercia que empuja y determina a los agentes es la voluntad de realizar su libertad como un *estar cabe sí en lo otro* (Jaeggi, 2018a, pp. 150 y 263).

La crítica de las formas de vida permite reconstruir pragmáticamente los procesos de aprendizaje en los cuales el horizonte mismo de lo que es considerado criticable, inevitable, o dependiente de la voluntad humana es transformado. En efecto, son

los problemas y las crisis los que llevan a modificar tal horizonte, puesto que estas afectan a los agentes de tal manera que se ven impulsados a reflexionar y determinar qué es lo que anda mal, y, en consecuencia, de qué manera el entramado de prácticas, o una práctica en particular, han de adecuarse a la situación, volviendo explícito el nexo de prácticas en el que se actúa y se está sumergido, desnaturalizándolo en alguna medida.

El aspecto *inmanente* de los procesos de aprendizaje que caracterizan a los entramados de prácticas que constituyen las formas de vida viene dado por el hecho de que las expectativas normativas y de funcionamiento son puestas por las mismas formas de vida, es decir, tienen éxito o fracasan con arreglo a requisitos planteados con y por ellas. Lo distintivo de la praxeología jaeggiana es que los entramados de prácticas no se reducen a criterios funcionales, sino que también son ético-normativos (Gros, 2021). Por ejemplo, la crianza o las prácticas de cuidado implican criterios funcionales que son a su vez éticos: se deben satisfacer las necesidades biológicas; sin embargo, la manera como esta satisfacción “funcional” es entendida implica de suyo una carga ético-afectiva. Y a su vez, sin la satisfacción del componente ético-afectivo no se puede considerar como satisfecha en términos funcionales, puesto que la dimensión ética hace parte del buen funcionamiento de esta institución social. No hay soluciones solo éticas o funcionales (o técnicas). Asimismo, la economía debe ser reconocida en su necesaria función, pero, al mismo tiempo, su buen funcionamiento no es un asunto que se restrinja a lo técnico, pues supone premisas y consecuencias éticamente cargadas. Preguntas como ¿quién paga una crisis?, ¿cuánto más debe ganar quien corre con el riesgo de la inversión?, tienen un fuerte aspecto técnico como macroeconomía o política pública y, sin embargo, en la medida en que revisten consecuencias de talante político -quién es perjudicado, por ejemplo-, son ante todo éticas.

Respondiendo a ambos criterios siempre entrelazados en la práctica, las formas de vida implican pretensiones de validez tanto internas como externas. Por un lado, el éxito o la adecuación de las prácticas sociales se conciben de manera interna -es decir, con referencia a cómo es que se procede para resolver un problema

particular-, y externa, esto es, en relación con los fines últimos a los que una práctica o un entramado de prácticas se consagra. Debido a esto último es que los nexos de prácticas siempre pueden ir más allá de cómo resuelven problemas en el presente. Así, la brecha que se da entre pretensión y realización es lo que permite siempre actualizar las pautas internas.

A modo de ejemplo, la revolución del Neolítico supuso un cambio en las prácticas de obtención de alimentos: si el fin de alimentarse es una pretensión que excede la solución histórica de tal problema, la nueva solución, a saber, la revolución agrícola, repercute en un cambio de la forma de vida en su conjunto, y trastoca en buena medida el entramado de prácticas. El argumento de Jaeggi se centra en que las situaciones de crisis son la norma, en lugar de la excepción. Por mucho que los nexos de prácticas nos parezcan de buenas a primeras como inmutables en el tiempo, su temporalidad es de suyo dinámica.

Ahora bien, el tipo de crisis y problemas al que Jaeggi se refiere como causante de este dinamismo y creciente grado de apropiabilidad que de él se sigue, no es un mero problema cuya solución ya está habituada en el entramado de prácticas como una simple *tarea*, sino que, más bien, son *problemas de segundo orden* (Jaeggi, 2018a, pp. 163-172); es decir, son tareas cuya resolución habitual es interrumpida por algún motivo a determinar. Dicho de manera sucinta, es un problema de segundo orden porque hay un problema con la resolución de problemas habitual y no se sabe con exactitud qué es lo que anda mal. Como la existencia de una forma de vida es de suyo resolver problemas, está constitutivamente afectada por problemas a los que debe adaptarse y reaccionar; en este sentido, las formas de vida son pasivas, pero son también activas por cuanto tienen la capacidad de responder y de transformarse de un modo que las haga adecuadas al obstáculo o problema en cuestión.

El surgimiento de los problemas, así como las maneras en las que sus soluciones nos transforman, es una dinámica incontrolable y constitutiva de las formas de vida. En resumen, la lógica que sigue la resolución de los problemas (de segundo orden) comienza con un problema que puede ser de dos tipos: o bien por una causa

externa, debido a las contingentes condiciones objetivas, pero que se vuelve un problema interno al momento en el que las formas de vida no llegan a ser capaces de lidiar con la situación (la caída de un meteorito, por ejemplo); o interno, en el sentido de que se desenvuelve como consecuencia de las contradicciones internas de un nexo de prácticas (la desigualdad que produce el mercado capitalista, o la crisis climática producto de la industrialización).

En ambos casos, este proceso está marcado por una actualización inmanente, en la cual los nexos de prácticas aprenden, y no solo eso, sino que también aprenden a aprender, hasta generar condiciones cada vez más favorables para una resolución inteligente y cooperativa. De este modo, la necesidad que guía el aprendizaje “no es el cumplimiento causal y apremiante de un plan de desarrollo, sino una necesidad práctica y racional que observa una lógica de desarrollo del problema y de la solución racional y plausible de estos problemas” (Jaeggi, 2018a, p. 295). En este sentido, la necesidad práctica y racional que opera como el patrón de movimiento de la historia de la humanidad sería la libertad, pero no como una necesidad teleológica ya determinada, es decir, como si fuese una pauta prescrita a la que solo le resta ejecutarse, sino como una intuición que guía de forma negativa el proceso, dicho en términos hegelianos, como una negación de la falta de libertad, es decir, negación de la negación.

Ahora bien, la teoría jaeggiana no busca aseverar la existencia de un *télos* débil en la historia hacia la libertad (entendida como fin intuitivo y no sustantivo), más bien, pretende adoptar un criterio para enjuiciar los cambios sociales, si acaso derivan en un aprendizaje o en un proceso regresivo (Allen & Mendieta, 2018). El progreso y el retroceso no están garantizados. El progreso depende, en el fondo, de que los individuos y grupos humanos puedan problematizar de forma adecuada los problemas epocales con los recursos de que disponen. No está decidido de antemano que esto se logre cada vez, y tampoco que exista una sola solución que haya que descubrir.

Con todo, si una forma de vida logra superar las dificultades que se le presentan, si es capaz de aprendizaje, entonces puede decirse de ella que *va bien*, que está *floreciendo*, porque es el resultado de procesos colectivos de *autodeterminación*. De este modo, para Jaeggi la emancipación, en

cuanto que consciencia del grado de autonomía para plasmar las propias prácticas, se erige como metacriterio de la *racionalidad* de las formas de vida. En efecto, aunque su teoría no busque de manera explícita algo positivo como la vida buena, puesto que es un enfoque principalmente negativista, concibe que, para el plano fenomenológico, una vida de relaciones sociales logradas es una vida *apropiada* en un sentido no solo racional, sino también afectivo (Jaeggi, 2014), lo que a su vez solo es posible en determinadas condiciones sociales cuya realización se da mediante un aprendizaje ético-normativo.

Dirigir la propia vida significa seguir adelante con proyectos que uno persigue de forma autodeterminada, que *uno* hace *suyos* al hacerlo y con los que uno puede *identificarse afectivamente* (Jaeggi, 2014, p. 202).

La crítica de las formas de vida de Rahel Jaeggi realiza una reconstrucción pragmática de los aprendizajes racionales. Con ello, permite concebir cómo es que fermentan los procesos emancipatorios como crisis o problemas sistemáticamente advenidos por una interacción entre las contradicciones internas y necesarias de las formas de vida, así como con los problemas externos y contingentes que estas enfrentan, y que, en ambos casos, las llevan más allá de sí mismas desde ellas mismas, como problemas de *segundo orden*. Conforme las formas de vida resuelven problemas, no solo aprenden a resolver un obstáculo particular, sino que aprenden cómo aprender, enriquecen su repositorio de experiencias, y superan cada vez la dificultad que se les presenta, negando aquello que no está a la altura de su propio concepto.

De esta forma, en una progresión dialéctica de enriquecimiento y diferenciación, la libertad es realizada en un grado de logro cada vez mayor, puesto que la plasticidad intrínseca de las formas de vida se vuelve cada vez más explícita y, por consiguiente, los nexos de prácticas se tornan más racionales, dándole forma a la autonomía misma de los agentes para que estos puedan apropiárselas y plasmarlas con arreglo a lo que haga viable la continuidad de la forma de vida. En última instancia, para Jaeggi la libertad y la emancipación estriban en la posibilidad y el grado con los que la humanidad, individual y colectivamente, puede autodeterminarse, hacer su propia historia en condiciones que no escoge.

Vida buena como resonancia en Hartmut Rosa

En su libro *Resonancia*, Hartmut Rosa (2019b) propone una sociología de la relación con el mundo que investiga las condiciones sociales en que una *vida buena* es promovida u obstaculizada. En lugar de una aproximación negativa y procedimental, Rosa se propone desarrollar “el concepto de una forma de existencia no reificada que pueda albergar y recoger en sí, de manera consistente, los potenciales esbozados y esperados de las relaciones miméticas, auráticas, eróticas o carismáticas” (2019b, p. 459). Es decir, en lugar de derivar aquello que contribuiría a una vida buena desde su opuesto, Rosa busca formalizar lo que sería contrario al sentimiento de *alienación* moderna, que ha sido tratado de forma elusiva en la tradición frankfurtiana como eros o mimesis, y que corresponde a un repositorio romántico e idealista que busca reconciliar la razón con el sentimiento (Taylor, 1983).

En este sentido, la teoría de la *resonancia* tiene el mérito de formalizar una concepción de las condiciones sociales que hacen viable una vida buena o la autorrealización personal de un modo análogo al concepto formal de eticidad desarrollado por Honneth. Sin embargo, teniendo en consideración una vez más la distinción hecha por Basaure (2011), no quedaría del todo claro si la teoría de la resonancia sería simplemente un tipo de crítica de las patologías abocada a las condiciones para la autorrealización, puesto que esta también permite distinguir algo así como dos tipos de racionalidad, una resonante y otra reificante, siendo su concepción de la *aceleración social* (Rosa, 2013) la que se aboca al desarrollo del concepto de racionalidad.

En efecto, una primera parte de la obra de Rosa estaba más bien orientada a perfilar su diagnóstico de la aceleración social, entendida como un proceso de aceleración cultural e institucional que trae consigo desajustes sistémicos (crisis ecológica y de la democracia) y patologías socioculturales (*alienación*) (Gros, 2019). De acuerdo con este diagnóstico, las patologías modernas son una consecuencia del modo en el que se reproducen en las instituciones:

[U]na sociedad es posible de ser catalogada como moderna *cuando solo*

puede estabilizarse dinámicamente, es decir, cuando depende sistemáticamente del crecimiento, la innovación y la aceleración para mantener y reproducir su estructura (Rosa, 2019a, p. 73).

El imperativo de *estabilización dinámica* apremia a los dominios institucionales a que incrementen día y noche su productividad o eficiencia: la economía demanda más riqueza, la ciencia más conocimiento; la política, resultados. No obstante, aunque el objetivo sea poner más mundo al alcance, el resultado paradójico es que en lugar de eso se experimenta lo opuesto, se siente al mundo cada vez más incontrolable y ajeno (Rosa, 2020). El programa de dominación de la naturaleza, que busca apropiársela y controlarla, con el fin de hacerla disponible para nosotros, es justo lo que vuelve al mundo y a la naturaleza, indisponibles, fríos, silenciosos, carentes de sentido, tal como fue diagnosticado como alienación y desencantamiento por Marx y Weber, respectivamente (Montero, 2020).

La modernidad sostiene la *autonomía* y la *emancipación*, a diferencia del paternalismo tradicionalista, como sus principios más importantes. Desde las luchas burguesas la cultura moderna se ha centrado en defender, salvaguardar y ampliar el margen de acción o autodeterminación. Esta promesa moderna se ha vinculado desde su gesta con el atractivo que tiene el dinero y los recursos: mientras más dinero se tenga, tanto más grande es el margen de autonomía. En efecto, el dinero permite un mayor margen de *autonomía ética*, es decir, independencia de la opinión de otros para determinar dónde vivir, qué crear, a quién amar y qué juzgar como bello o bueno. Sin embargo, aunque la moral moderna pretende ser austera, en la práctica, dado que no podemos pronunciarnos públicamente acerca de la *vida buena*, solo es correcto promover la dotación de recursos con los que se reduce la interferencia arbitraria, pero esto hace que la dotación deje de ser un medio para el bien, y pase a ser el bien en sí:

Asegurarse derechos y posiciones, aumentar literalmente el “alcance” físico, social y técnico por medio de dinero, conocimiento y contactos, ampliar las capacidades, extender las redes, etc., todo ello se muestra como una -o, mejor dicho, como *la-* estrategia de vida adecuada bajo condiciones de inseguridad ética; no asegura *per se* una vida feliz, pero mejora las condiciones para lograr alcanzarla (Rosa, 2019b, p. 39).

Asimismo, como consecuencia de la abstinencia ética y la privatización del bien, la autonomía ética que debiesen gozar los sujetos es insuficientemente comprendida, de modo paradigmático en John Rawls, como una dotación y un reparto adecuados de determinados recursos (Rosa, 2017). Para Rosa, esto contribuye aún más a relacionarse con el mundo de un modo reificante, por cuanto el énfasis es puesto en una lucha hostil por asegurarse recursos y posiciones:

La crítica apunta entonces a lograr condiciones que les permitan a los sujetos conformar y mantener ejes constitutivos de resonancia, ejes que posibiliten experiencias recurrentes de resonancia (momentáneas, procesuales y transformadoras) y, de esta manera, una asimilación transformadora del mundo (Rosa, 2019b, p. 577).

Puesta en este contexto, la concepción de la resonancia comienza con una problematización acerca de cómo es que las sociedades modernas son capaces de mejorar la provisión individual y colectiva de recursos, ampliando cada vez el horizonte de posibilidades, y, sin embargo, a la vez que ponen más mundo al alcance, también socavan las condiciones de resonancia con él. La modernidad es contradictoria; al mismo tiempo que implica una promesa y sensibilización de resonancia, el aumento del alcance reifica nuestra relación con ese mundo que ha sido alcanzado y puesto a disposición. Si bien los recursos son una condición necesaria de la resonancia, por sí solos no son suficientes. Fundar relaciones resonantes con el mundo implica algo más que tenerlos al alcance, puesto que se trata más bien de un vínculo afectivo y expresivo con él: “[...] la vida no es lograda *per se* cuando somos ricos en recursos y opciones, sino *cuando la amamos*, cuando estamos ligados libidinalmente a ella” (Rosa, 2019b, p. 23).

En este sentido, la resonancia manifiesta una notable familiaridad con la concepción del amor que es tan cara a la teoría del reconocimiento (Honneth, 2012), puesto que, en ese modo de vínculo con el otro, ambas partes retienen su independencia y su dependencia, es decir, gozan de autonomía, pero nunca dejan de estar vinculados, y más aún, la autonomía es puesta al servicio de

un vínculo que reconcilie la vinculación y la autonomía (Honneth, 1997). Lo que es distinto al vínculo alienado en el que lo otro me parece ajeno, extraño, frío, indiferente o incluso hostil, y también es distinto al vínculo reificado en el que lo otro es reducido a un objeto, es decir, un medio para otra cosa, haciéndolo controlable para tenerlo a disposición, y eliminando su independencia.

En este mismo sentido, de *ser-sí-mismo-en-otro*, la resonancia se trata de un vínculo logrado entre dos partes que retienen su independencia. De manera analítica, Rosa especifica cuatro componentes constitutivos de la *resonancia* cuya naturaleza es afín a tal idea de amor:

- a. Ser afectado.
- b. Autoeficacia.
- c. Asimilación transformadora.
- d. Disponibilidad.

La afectación remite al tipo de experiencia en la cual la subjetividad es tocada en su intimidad, conmovida, llamada, ya sea por una persona, un objeto, una idea, un paisaje, una forma de otredad en general (Gros, 2019, pp. 30-31; Rosa, 2020, p. 32). La autoeficacia es el opuesto complementario de la afectación por cuanto es el momento en el que la subjetividad puede responder de manera activa a esa apelación o llamado. Se trata de que no es solo posible, sino que, en efecto, la otra parte es alcanzada y afectada de manera recíproca, puesto que la subjetividad no es pasiva frente al mundo.

Ahora bien, es importante distinguir este tipo de actividad y eficacia resonante, de aquella eficacia instrumental que busca imponer la propia voluntad a otro, o al mundo, acallando su voz propia, su independencia (Gros, 2019, pp. 31-32). Esta clase de afectación y respuesta recíprocas implican un tipo de vínculo en el que ambas resultan transformadas por el encuentro. No se trata, en ningún caso, de una apropiación unilateral en la que uno de los dos términos del vínculo domina o posee al otro -como se puede decir, por ejemplo, que uno consume una mercancía o servicio- porque existe una relación de efecto recíproco entre partes autónomas (Gros, 2019, pp. 32-33). Ambas partes retienen su autonomía porque no están del todo disponibles a su otro, pero tampoco están cerradas

por entero, pues se afectan y responden de manera recíproca sin perder su autonomía (Rosa, 2020, pp. 34-36).

Finalmente, esta *indisponibilidad* (*Unverfügbarkeit*) constitutiva del vínculo con lo otro en general, implica que la resonancia no es algo asegurable por la técnica ni tampoco optimizable; no pueden usarse fórmulas ni ingeniería, ni métodos para garantizar la experiencia de resonancia. Así mismo, tampoco se puede obstaculizar por completo, porque ella puede surgir en condiciones de gran alienación. En el mismo sentido, el resultado de un proceso de asimilación transformadora tampoco puede ser dirigido ni anticipado. La dirección en la que ocurre la transformación es de suyo indeterminada (Gros, 2019, pp. 33-35; Rosa, 2020, pp. 36-38).

Ahora bien, esta indeterminabilidad en ningún caso implica que no puedan perfilarse condiciones sociales que contribuyan a la formación de *ejes estables* de resonancia con el mundo. De hecho, una teoría crítica de la resonancia está orientada a las condiciones sociales que la hacen viable (Rosa, 2019b).

La *incontrolabilidad* (Rosa, 2020) establece tanto la necesidad de que haya vínculos con una otredad que retiene su autonomía, y que, en esa medida, permanezca abierta a la posibilidad del desencuentro, la indiferencia u hostilidad; así como también establece que la resonancia puede emerger allí donde menos se la espera, en las condiciones más alienadas. La resonancia nunca puede ser descartada del todo y, así mismo, puede no presentarse allí donde se la busca con más atención.

Puesto así, la resonancia requiere tanto de un momento de identidad (pero sin caer en el eco o la consonancia, la mera igualdad), cuanto de un momento de diferencia (pero sin caer en la disonancia, la mera diferencia). En otras palabras, puede no haber resonancia allí donde esté garantizada o dada por sentada, sin la apertura a la posibilidad de la alienación, pero a la vez, la alienación misma es una expectativa de resonancia incumplida. En consecuencia, aunque la resonancia constituye entonces el parámetro de vida lograda, no sería resonante tomarlo como un criterio que busque “blanquear” todo aquello que no sea resonante, puesto que tal criterio obedecería de suyo a una lógica de optimización o rendimiento que no se condice

con la naturaleza de la resonancia. Una relación resonante no puede ser forzada o garantizada, sino que, a lo sumo, tiene sentido decir que puede hacerse viable (D'Ambrosio, 2020).

Si bien con esta descripción es manifiesta la parentalidad conceptual con la idea del amor, surge una diferencia significativa por cuanto la resonancia implica vínculos que no se reducen solo a otros seres humanos, como sucede con la teoría del reconocimiento, aunque sí comparte con ella la estructura ontológica de la subjetividad, de modo que el anhelo de resonancia es también precognitivo, tratándose de una dinámica afectiva fundamental, tal como sería el amor para la gramática del reconocimiento. Más bien, la teoría de la resonancia distingue tres tipos de *ejes de resonancia* que responden a formas distintas de vínculos con el mundo. Los *ejes de resonancia* son horizontales, diagonales y verticales. Además, estos diferenciarían distintas *esferas de resonancia* al interior de estos (Rosa, 2019b, pp. 251-394):

- a) Horizontales: en este eje los sujetos fundan relaciones con otras personas, con otros iguales a ellos, como en las esferas de la familia y amistad, y también de la política;
- b) Diagonales: relaciones con cosas y actividades en las esferas de los objetos, del trabajo, de la escuela, y también del deporte;
- c) Verticales: relaciones con objetos y experiencias trascendentales como las esferas de la naturaleza, el arte, la historia, o la religión.

De todos modos, las esferas de cada eje están entrelazadas unas con otras, puesto que la religión implica ejes horizontales con otros feligreses y diagonales con objetos litúrgicos, textos sagrados, para dar solo dos ejemplos. En general, Rosa comprende su concepción de la realización efectiva de la resonancia en ejes y esferas como entramados de prácticas en el sentido en que Jaeggi concibe las formas de vida.

Lo que interesa entonces, como teoría crítica de la sociedad, sería promover las condiciones sociales estructurales, tanto a nivel institucional como cultural, que hacen viable (porque nunca pueden asegurarla) una experiencia de vida resonante, y, por tanto, que

promueven la probabilidad de que los sujetos realicen una vida buena. Por ejemplo, en el plano institucional, Rosa piensa en un ingreso básico universal, que liberaría a los sujetos modernos de la culpa capitalista de tener que justificar la propia existencia con base en el rendimiento productivo, para auspiciar así una recepción más hospitalaria de la sociedad. En términos culturales o éticos, critica de manera enfática la cultura del consumo y del rendimiento, puesto que estas orillan a los sujetos a entrar en relaciones subjetivamente alienadas, y que orientan una disposición reificante para con el mundo, sugiriendo entonces que estos mapas cognitivos serían patológicos.

Conclusiones

Estas tres teorías coinciden en denunciar la insuficiencia conceptual de la abstinencia ética, presente en los argumentos liberales y morales, así como las consecuencias perjudiciales para la autonomía de la privatización ética implícita también en aquellas posturas, lo que se traduce de forma muy concreta en denunciar los déficits explicativos y de sondeo categorial de una fuerza emancipadora o de trascendencia intramundana en la altamente cognitiva teoría de la acción comunicativa y su derivación normativa en la ética del discurso. En efecto, estas tres teorías críticas coinciden en relevar el lugar de las disposiciones éticas y afectivas que animan a los sujetos a alcanzar su autorrealización o el pleno despliegue de sus capacidades racionales, así como a realizar en instituciones y prácticas sociales esos mismos ideales de emancipación de una manera efectiva.

Aunque sea en una concepción más procedimental, en una teoría de la racionalidad y la *apropiación*, como la de Jaeggi, o en teorías que relevan impulsos precognitivos que reclaman una realización en estructuras intersubjetivas, como las de Honneth y Rosa, estas teorías inscritas en un giro ético de la tradición frankfurtiana conciben que aquello que impulsa la emancipación y los procesos de aprendizaje normativos, son estos anhelos ontológicamente anclados (reconocimiento, apropiación, resonancia) que de manera contrafáctica señalan una dirección para transformar las experiencias

de menosprecio, alienación o reificación en condiciones objetivas de vida buena o libertad.

La *vida buena*, entendida desde la última generación de la teoría crítica, busca abrir los litigios acerca de nuestras valoraciones éticas, ofreciendo una comprensión de los aprendizajes éticos junto con procedimientos normativos para evaluar las condiciones sociales y las experiencias que estas promueven. Lo que en ningún caso supone concebir la *vida buena* como una prueba del mérito personal; por el contrario, estas teorías suponen la necesidad de un ejercicio reflexivo en torno a las prácticas y los valores que movilizan a los sujetos, así como sus consecuencias prácticas.

Pese a estas convergencias manifiestas, en virtud de su cercanía al modelo de crítica y de concepción social de la libertad que implica la *eticidad* hegeliana, también hay importantes e interesantes diferencias entre estas teorías. Antes de seguir precisando las convergencias entre ellas, es preciso hacer notar sus diferencias y posibles complementariedades. Como todo ha iniciado con Habermas, también aquí señalaremos una importante pregunta que Rosa reconoce al final de *Resonancia* (2019, pp. 582-585). En efecto, si bien las concepciones cognitivo-morales de la teoría habermasiana tienen sentido, esa dimensión cognitiva no hace justicia a cómo es que los afectos y las disposiciones, las prácticas y los valores que forman a los sujetos son labradas en el violento suelo de la historia; las disposiciones a escuchar al otro, históricamente, se han forjado a partir de acuerdos y deliberaciones, pero también debido a violentas revoluciones.

Así mismo, Rosa reconoce el vínculo dialéctico, de oposición y complementariedad entre la resonancia y la alienación -o reificación-, puesto que, de una forma en algún grado análoga, admite que, en el sistema, las técnicas instrumentales de dominio de la naturaleza -así como de organización burocrática y económica, que hacen posibles la ciencia, la medicina y la compleja organización de la creciente población humana- son necesarias para que las personas puedan experimentar una vida buena.

Por un lado, la alienación -aquí entendida como una desconexión “fría” y objetivante- ha hecho posibles muchos importantes logros de las ciencias

naturales y de la tecnología. Fue la técnica de la reificación distanciada la que volvió cognoscibles y dominables las fuerzas de la naturaleza, haciendo posible la eficiencia técnico-económica. Por su parte, en varios sentidos, esta última creó los presupuestos para que fuera posible soñar con relaciones resonantes con el mundo *para todos*, en la medida en que permitió, por ejemplo, la cura de enfermedades y la superación de carencias materiales que se experimentan como repulsivas. En la medicina y la ciencia, pero también en muchos asuntos legales y administrativos, es necesario conservar este tipo de reificación como técnica cultural (Rosa, 2019b, p. 571).

Rosa defiende la necesidad de la alienación, puesto que la posibilidad de rechazar la resonancia o, en otras palabras, de no hacerla obligatoria, es otro modo de no volverla unilateral. Solo puede ser resonancia cuando ambas partes pueden rechazar la resonancia, cuando no hay una coacción o determinación para el vínculo. Una vez más, al igual que el amor, que no puede ser tal si no surge de una manera libre o espontánea. Sin embargo, no es claro que pueda hablarse de progreso o retroceso -como interesaría en la teoría de Jaeggi- desde la teoría de la resonancia; por ejemplo, si bien puede sonar más coherente hablar de un mundo que se vuelve más reificado y reificante, sonaría muy cercana a una concepción instrumental hablar de una progresión en condiciones más resonantes, aunque este no sea necesariamente el caso.

El punto aquí es que parece ajeno a sus premisas hablar de una disminución de la reificación a su grado mínimo indispensable, o bien, de la maximización de las posibilidades de resonancia dentro de lo posible, puesto que evocarían de inmediato criterios de rendimiento y control. En este sentido, el mundo cotidiano donde ocurre la resonancia parece ser colonizado por los imperativos sistémicos de la *estabilización dinámica*, por lo que, si bien algún grado de reificación es necesaria, la teoría de la resonancia no ofrece ningún criterio de medida para establecer qué rasgos de ella -y en qué cantidad- son indispensables. Lo que se exige aquí es una concepción más concreta del vínculo dialéctico entre resonancia y alienación.

De esta forma, se manifiesta una diferencia clara entre la concepción de la resonancia y del reconocimiento, puesto que la segunda implica el menosprecio como momento necesario de

alienación, o incluso de reificación en la medida que los seres humanos son reducidos a objetos (Basauré, 2011), de un modo distinto o más intrincado que la resonancia. En efecto, por la resonancia no se puede “luchar”, ni tampoco puede otorgarse de manera competitiva (Rosa, 2019b, p. 255).

Si bien la resonancia implica al menos la posibilidad de la alienación, como dos polos necesarios en el plano ontológico, el reconocimiento entrafña más íntimamente su negativo puesto que este lo impulsa a desplegarse de manera creciente en la objetividad del mundo. En efecto, no es claro que se pueda hablar de la resonancia como un despliegue ontológico animado por su opuesto, como es posible hablar del reconocimiento como un *creciente grado de expresión de lo subjetivo en lo objetivo* animado por el menosprecio.

Pese a que Rosa concibe la época moderna como una catástrofe, y a la vez, como una sensibilización respecto a la resonancia, no es claro que su concepto formal de vida buena permita hablar con claridad en términos de un progreso creciente, ni que pueda asumir el aspecto necesariamente violento y reificante de las luchas por el reconocimiento.

El intento de obligar al otro a *responder* puede ser una forma desesperada de búsqueda de resonancia en un mundo que es experimentado como mudo; pero los gritos de angustia y dolor del torturado vuelven inaudible lo que él o ella tiene para decir: maximizan la repulsión, no la resonancia (Rosa, 2019b, p. 574).

De un modo a precisar en futuras investigaciones, estos problemas -con la manera en la que específicamente la alienación y la reificación serían necesarios- se emparentan con el problema de la resonancia para asumir el lugar que desempeña el poder en la promoción u obstrucción de vínculos resonantes con el mundo. Dado que la resonancia no se puede forzar o controlar, no se podría luchar por ser amado o valorado como sí se puede luchar por los derechos, puesto que no se puede obligar el deseo de los otros. En este sentido, la resonancia no podría ser el objeto de una acción política, puesto que al ser el fin por el cual se instrumentalizan unos medios, contradice su concepto. Pero el poder político sí puede

bloquear la resonancia, al impedir que los seres humanos practiquen sus creencias, amen como deseen o que participen de la política.

Al respecto, es interesante al menos comentar que en la esfera del amor, sobre todo en la crianza y en la formación, el vínculo es en un primer momento asimétrico; incluso, el nacimiento puede ser concebido como un acto no solo de amor y de regalar vida, sino también de violencia, de condenar a existir, por lo que ese poder sobre el otro tiene la posibilidad tanto de fomentar como de bloquear la autorrealización o la racionalidad de quien recibe las impresiones de la formación.

De manera sucinta, el problema señalado es sobre la relación entre la realización de las condiciones sociales que hacen viable la resonancia (o el reconocimiento) y las luchas políticas que, al menos intuitivamente, buscarían su realización, las cuales parecen faltar en la teoría de Rosa, pero que se puede complementar con las otras teorías. En general, las teorías de Honneth y Jaeggi son más abiertas a considerar cómo las tensiones éticas, al interior de la familia o entre los valores sociales, implican relaciones de poder politizables que dan forma a la libertad de los sujetos.

En efecto, es concebible que las formas de injusticia y menosprecio que adolecen los sujetos a lo largo de la historia sean interpretadas como el tipo de problemas ético-funcionales que, por una vía negativa, impulsan la realización en un mayor grado de un cierto concepto de *libertad*, el cual es al menos intuitivamente disponible para seres racionales que se *apropian* de sus condiciones biográficas e históricas de manera cooperativa.

Según esta interpretación, por tanto, la libertad es el patrón de movimiento de la historia humana y, al mismo tiempo, su contenido, que se realiza y se reconoce cada vez más como tal en el curso de esta historia. Pero, como ya se ha dicho, la libertad no es la meta sino el principio de la historia como proceso espiritual (Jaeggi, 2018a, p. 296).

En efecto, serían las crisis y los problemas sociales los que forzarían la actualización de las formas de vida, elucidando progresivamente lo que ya son, instancias de la *libertad*. Así, el enfoque negativo que desarrolla Jaeggi, orientándose por negar aquello que implicaría una

regresión en términos de una vida alienada o incluso menos libre (Allen & Mendieta, 2018; Jaeggi, 2018a, pp. 311-313), desemboca en una forma de procedimentalismo éticamente abierto, puesto que desdibuja el límite claro y distinto entre lo ético y lo funcional. Por ejemplo, los cuidados ya no serían solo éticos, sino también funcionales, y el mercado de trabajo, además de funcional, también sería ético.

De este modo, derogar la abstinencia ética equivaldría para Jaeggi a una disolución de un obstáculo para el aprendizaje -la resolución de problemas- y, por lo tanto, para el progreso y una forma de vida más autodeterminada.

Entonces, lo que hay de cierto en la “abstinencia liberal” que critiqué en la introducción -a saber, su oposición justificada a la interferencia de los moralizadores- debe ser reconocido, pero también puesto en perspectiva. Desde el punto de vista de la posición aquí desarrollada, la abstención liberal de la crítica de las formas de vida sería el resultado de un proceso de aprendizaje truncado que amenaza con impedir el aprendizaje ulterior (Jaeggi, 2018a, p. 319).

En este sentido, Jaeggi promueve una forma de procedimentalismo en el pluralismo experimental de las formas de vida, como un proceso de investigación cooperativa en el sentido pragmático de Dewey. Diferente de los monismos normativos del reconocimiento y la resonancia, ya que su teoría crítica no busca garantizar que así se alcance la vida buena, pero sí mejorar las condiciones en que podemos “responder” a los problemas ético-funcionales, y volver a sentirnos “autoeficaces”, con mayor probabilidad, es decir, llevar a cabo una vida apropiada en el plano biográfico y colectivo.

Pese a que Jaeggi permite pensar en mayor medida el lugar necesario de los momentos reificantes y alienantes en los procesos de aprendizaje históricos, es cierto que Rosa logra relevar de manera más lograda el momento pático del ser afectado de una manera erótica o amable por otro. En efecto, el momento de indisponibilidad que implica el surgimiento de problemas para las formas de vida es puesto en términos esencialmente alienantes, puesto que es un afecto hostil, es un problema al que hay que hacerle frente.

En la resonancia, en cambio, la afectación que nos provoca otro puede tener un sentido emancipador, como ocurre con el

enamorarse o sentir que algo en el mundo nos hace vibrar. Mientras que la resonancia es algo que ocurre incluso si el margen de acción o de mundo a la disposición se reducen, es decir, se puede perder autonomía -por ejemplo, teniendo un bebé- y sin embargo realizarse encontrando un vínculo resonante con el mundo (Rosa, 2019b, p. 581). Se trata no de ser libre de las determinaciones, sino de ser libre para amar o afirmar las (auto)determinaciones, amar la vida que la autonomía se plasma o determina.

Para concluir, solo queda comentar de manera breve unas convergencias a propósito del ejemplo de la crianza, tematizado por Jaeggi y Rosa, y que adquiere un rol importante en la teoría de Honneth. El caso de la crianza es interesante porque la formación ha evolucionado de tal modo que ha reducido el grado de reificación o violencia en la crianza: en ese sentido, la pedagogía inspirada en Rousseau podría significar un progreso o aprendizaje ético en términos de la resonancia (recurriendo a una mixtura de las teorías de Jaeggi y Rosa), ya que es un hecho el que los derechos del niño implican la expectativa normativa de una crianza libre de violencia. Al no imponerse, las mismas determinaciones estructurales se tornan más libres. Lo que revela un elemento esencial de cómo se entiende el despliegue de la libertad en la historia. Un primer momento de asimetría, incluso de injusticia, pero que determina hacia la libertad, incluso por medios violentos, quedando comprendida de una manera retrospectiva su justificación. También las normativas posconvencionales comportan esta estructura, por cuanto dan forma para ser reformadas de vuelta.

De este modo, es conjeturable que la *negación determinada* es el reverso, doloroso, del gozoso *estar-cabe-sí-en-lo-otro*, que también se experimenta como un creciente grado de expresión de lo subjetivo en lo objetivo. Se trata de una concepción de la libertad en la que esta se realiza de una forma progresiva en una constante actualización: *a priori*, es ya libre, la idea de la libertad; *a posteriori*, de manera patológica, se va realizando precisamente porque el mundo no es como debiese. ©

Referencias

- Allen, A., & Mendieta, E. (2018). *From Alienation to Forms of Life*. Penn State University Press.
- Basaure, M. (2011). Reificación y crítica de las patologías sociales en el marco del proyecto de teoría crítica de Axel Honneth. *Enrahonar*, (46), 75-91. <https://goo.su/Yvx5pk>.
- Benhabib, S. (1990). Afterword: Communicative Ethics and Contemporary Controversies in Practical Philosophy. En S. Benhabib & F. R. Dallmayr (Eds.), *The Communicative Ethics Controversy* (pp. 330-370). MIT Press.
- Benjamin, W. (2005). Capitalism as Religion. En E. Mendieta, *The Frankfurt School on Religion* (págs. 259-262). Routledge.
- D'Ambrosio, P. J. (2020). The Good Life Today: A Collaborative Engagement between Daoism and Hartmut Rosa. *Dao*, 19(1), 53-68. <https://doi.org/10.1007/s11712-019-09703-1>.
- Gros, A. (2019). Towards a Phenomenological Critical Theory: Hartmut Rosa's Sociology of the Relationship to the World. *Revista Científica FOZ*, 2(1), 8-46. <https://goo.su/AryeSB>.
- Gros, A. (2021). Las formas de vida y su aceleración: un diálogo entre las perspectivas de Rahel Jaeggi y Hartmut Rosa. *Castalia. Revista de Psicología*, (37), 93-114. <https://doi.org/10.25074/07198051.37.2218>.
- Habermas, J. (1992). *Teoría de la Acción Comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*. Taurus.
- Habermas, J. (1998). *Escritos sobre moralidad y eticidad* (M. Jiménez Redondo, Trad.). Paidós.
- Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso* (J. Mardomingo, Trad.). Trotta.
- Habermas, J. (2002). *Acción comunicativa y razón sin trascendencia* (P. Fabra I. Abat, Trad.). Paidós.
- Habermas, J. (2021). Once again: On the relationship between morality and ethical life. *European Journal of Philosophy*, 29(3), 543-551. <https://doi.org/10.1111/ejop.12716>.

- Hegel, G. W. (1999 [1820]). *Principios de la filosofía del derecho* (J. L. Vermal, Trad.). Edhasa.
- Hegel, G. W. (2005 [1827]). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (R. Valls Plana, Trad.). Alianza.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales* (M. Ballester, Trad.). Crítica/Grijalbo.
- Honneth, A. (2011). La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una Teoría Crítica de la sociedad. En A. Honneth, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea* (pp. 249-274). Trotta.
- Honneth, A. (2012). *The I in We Studies in the Theory of Recognition*. Polity Press.
- Honneth, A. (2014). *El derecho a la libertad. Esbozo de una eticidad democrática* (G. Calderón, Trad.). Katz.
- Honneth, A. (2021). *Recognition*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108872775>.
- Jaeggi, R. (2014). *Alienation* (F. Neuhauser & A. E. Smith, Trans.). Columbia University Press.
- Jaeggi, R. (2018a). *Critique of Forms of Life* (C. Cronin, Trad.). The Belknap Press of Harvard University Press.
- Jaeggi, R. (2018b). Reply to my Critics. En A. Allen, & E. Mendieta (Eds.), *From Alienation to Forms of Life* (pp. 188-235). Penn State University Press. <https://doi.org/10.1515/9780271081663-011>.
- Marcuse, H. (2005 [1964]). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* (2.ª ed., A. Elorza, Trad.). Ariel.
- Montero, D. (2020). Aceleración social, modernidades múltiples y culturas democráticas. Re-examinando la teoría de la modernidad de Hartmut Rosa. *Cuadernos de Teoría Social*, 6(11), 11-36. <https://doi.org/10.32995/0719-64232020v6n11-97>.
- Rawls, J. (1978). *Teoría de la justicia* (M. D. González, Trad.). FCE.
- Rosa, H. (2013). *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*. Columbia University Press.

- Rosa, H. (2017). Available, accessible, attainable: the mindset of growth and the resonance conception of the good life. En H. Rosa, & C. Henning (Eds.), *The Good Life Beyond Growth* (pp. 39-53). Routledge.
- Rosa, H. (2019a). La “resonancia” como concepto fundamental de una sociología de la relación con el mundo. *Revista Diferencias*, (7), 71-81. <https://goo.su/euUx>.
- Rosa, H. (2019b). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. (A. E. Gros, Trad.). Katz.
- Rosa, H. (2020). *The Uncontrollability of the World*. Polity Press.
- Taylor, C. (1983). *Hegel y la Sociedad Moderna*. FCE.
- Weber, M. (2002 [1922]). *Economía y sociedad* (J. M. Echavarría et al., Trads.). FCE.