

Consideraciones en torno a la teoría crítica de Rahel Jaeggi

Alan Matías Florito Mutton¹

Recibido: 28-03-2022 / Aceptado: 22-04-2022

Resumen. El objetivo de este trabajo es examinar el diagnóstico crítico que Rahel Jaeggi realiza de la sociedad. El trabajo comienza desarrollando el análisis que lleva a cabo de la crítica de la ideología. Luego mostraremos los elementos centrales de su teoría crítica desplegados en Alienación y Crítica de las formas de vida. La conclusión es que la teoría crítica de Jaeggi es una crítica immanente y una crítica de la ideología de la sociedad contemporánea.

Palabras clave: Teoría crítica; Jaeggi; alienación; crítica social; formas de vida.

[en] Considerations on the Critical Theory of Rahel Jaeggi

Abstract. The aim of this paper is to examine Rahel Jaeggi's critical diagnosis of society. The paper begins by developing her analysis of the critique of ideology. Then we will show the central elements of her critical theory deployed in Alienation and Critique of Forms Life. The conclusion is that Jaeggi's critical theory is an immanent critique and a critique of the ideology of contemporary society.

Keywords: Critical Theory; Jaeggi; Alienation; Social Critique; Forms of Life.

Sumario. 1. Sobre la crítica. 1.1. Ideologiekritik. 1.2. Lo verdadero, lo falso y lo normativo que habita en la Ideologiekritik. 1.3. Análisis y crítica en la Ideologiekritik: una normatividad de segundo orden. 1.4. La Ideologiekritik y la crítica immanente. 1.5. El carácter dinámico-transformador de la crítica immanente. 2. Alienación. 2.1. Alienación como relación de falta de relación. 2.2. Ser uno mismo como autoapropiación. 2.3. Emancipación social en la sociedad. 3. Formas de vida. 3.1. El para qué de la crítica de las formas de vida. 3.2. Las formas de vida como resolución de problemas. 3.3. Éxito y fracaso en las formas de vida. 4. Conclusiones. La sociedad a puertas abiertas. 5. Bibliografía.

Cómo citar: Florito Mutton, A. M. (2022). Consideraciones en torno a la teoría crítica de Rahel Jaeggi. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 25(2), 231-244.

El asunto del significado del concepto de justicia en la teoría crítica de Marx ha desencadenado un debate que persiste hasta nuestros días² en torno a si efectivamente existe dicho concepto en el pensamiento de Marx y, si es así, qué estatus normativo tiene. Al ser una perspectiva histórico-materialista, tanto el derecho como la justicia aparecen preponderantemente como expresiones de las relaciones materiales de producción y reproducción imperantes de la sociedad capitalista. Marx utiliza el concepto de justicia para designar lo que considera justo dentro del orden jurídico burgués. De este modo, “ali-

menta la sospecha de que el concepto de justicia puede no ser adecuado para criticar la sociedad burguesa-capitalista”³. Es decir, si el concepto de justicia pertenece a la forma histórica de la conciencia de la sociedad burguesa, entonces tal vez no pueda ni deba utilizarse para la lucha por una sociedad justa, poscapitalista y emancipada.

La teoría de la justicia pretende establecer ciertos criterios legítimos para definir qué es la justicia y cómo se alcanza la igualdad entre los individuos. La primera generación de la Escuela de Frankfurt ha continuado en

¹ Universidad de Buenos Aires, alan.florito@uba.ar

² El tratamiento del tema que realizan Neuhann y Ronge en “Gerechtigkeit in der Kritische Theorie” (2016) es un somero, pero interesante recorrido desde la primera teoría crítica (Horkheimer, Adorno, Benjamin) hasta la evolución más reciente de ella (Habermas, Honneth, Forst). Los principales representantes de la primera teoría crítica trabajan fundamentalmente sobre la sospecha de Marx del concepto de justicia y se esfuerzan por sondear el potencial emancipador del concepto (Neuhann y Ronge, 2016, p. 241). La reformulación del programa de la teoría crítica por parte de Habermas en el paradigma de la razón comunicativa ha llevado a una visión más optimista de la institución del derecho y del potencial emancipador del concepto de justicia (Neuhann y Ronge, 2016, p. 243). Esto permitió un compromiso más explícito con el concepto de justicia que el que tuvo lugar en la primera teoría crítica. Habermas, Honneth y Forst tienen en común la crítica al modelo distributivo de justicia desarrollado por John Rawls.

³ E. Neuhann y B. Ronge, “Gerechtigkeit in der Kritische Theorie”, en A. Goppel, C. Mieth y C. Neuhäuser (eds.), *Handbuch Gerechtigkeit*, Stuttgart, Springer, 2016, p. 241.

gran medida la sospecha marxista de la carga que conlleva en sí el concepto de justicia⁴. Ante la falta de un concepto de justicia positivo y libre de las contradicciones económico-sociales propias de la sociedad capitalista, los representantes de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt⁵ comienzan a reflexionar arduamente sobre dicho concepto evitando caer en la ciega utilización del mismo y en su postulación como herramienta crítico-emancipadora. Para la nueva generación de la Escuela de Frankfurt, el problema de la justicia se presentaba como un *déficit*⁶ inevitable.

El pensamiento de Rahel Jaeggi representa un horizonte ineludible dentro de las teorías críticas contemporáneas de la justicia. Su influencia en el pensamiento político actual, específicamente en la teoría crítica, es formidable. Propio de su estilo es el abordaje de la cotidianidad humana. Suele plagar sus obras de casos particulares que de alguna manera representan conglomerados existenciales. Cada vida retratada se convierte así en un modelo en el cual el lector puede encontrarse reflejado. Es característico de su pensamiento no cometer lo que denomina presupuestos teóricos esencialistas. Por este motivo, se abstiene de caracterizar la naturaleza humana como única y distintiva.

Jaeggi realiza un estudio en clave crítica de las formas de vida en las que los seres humanos sienten que pierden lo que consideran más propio, a saber, sus propias existencias. Según ella, “alienación” es un concepto central que recorre toda la teoría crítica y, además, es una poderosa categoría histórico-política que permite comprender cómo la vida de los individuos es utilizada por la maquinaria social. Para que la teoría crítica no pierda la agudeza interpretativa de la dinámica social, debe actualizarse constantemente sin dejar supuestos teóricos sin definir. Así, el concepto de alienación debe ser elucidado para notar cuáles son los rasgos propios de su origen y cómo ha ido mutando a través de importantes sistemas filosóficos que se han encargado de analizar la sociedad. La propuesta de la autora es novedosa: la alienación es una apropiación perturbada del yo y del mundo que repercute de manera directa en las diversas

formas de vida a las cuales los sujetos se sienten destinados.

En el presente trabajo nos proponemos examinar minuciosamente qué entiende Jaeggi por crítica de la ideología y crítica inmanente. Luego, nos detendremos a repasar una serie de elementos que consideramos básicos de su teoría crítica. Ellos se hallan formulados en *Alienación* (2005) y *Crítica de las formas de vida* (2013), dos de sus obras más importantes. La conclusión a la que arribaremos es que la crítica de la ideología y la crítica inmanente son las bases que Jaeggi utiliza para conformar su propia teoría de la justicia como una teoría crítica democratizante que promulga la ampliación de derechos y niega toda arista paternalista.

Para cumplir con el objetivo propuesto, comenzaremos examinando el trabajo de Jaeggi, “¿Qué es la crítica de la ideología?” (2009), en el que desarrolla la idea de crítica social y propone a la crítica inmanente como candidata ideal para el análisis político-social (1). Luego nos encargaremos de revisar la propuesta teórica de *Alienación* (2005) para obtener una serie de constructos teóricos de análisis (2). A continuación, examinaremos sucintamente *Crítica de las formas de vida* (2013) con el fin de ampliar el enfoque de su teoría crítica (3). Por último, extraeremos algunas conclusiones sobre lo que consideramos una crítica inmanente e ideológica de la sociedad contemporánea teniendo especial consideración en las herramientas de análisis utilizadas por la propia Jaeggi (4).

1. Sobre la crítica

En “¿Qué es la crítica de la ideología?” (2009), Jaeggi se propone analizar la crítica de la ideología con el fin de señalar la importancia que la misma conlleva en la actualidad. Las relaciones de dominación social, que se han vuelto mucho más sutiles e imperceptibles en su operar, lo ameritan. Por otro lado, piensa que aclarando los supuestos básicos de la crítica de la ideología se obtiene una luz diferente de problemas muy actuales de la discusión contemporánea sobre las formas de crítica social.

En este apartado nos proponemos revisar minuciosamente qué entiende Jaeggi por crítica de la ideología y crítica inmanente ya que consideramos que son la base de su teoría crítica de la justicia.

⁴ Nos referimos a una carga ideológica en el sentido del marxismo clásico, esto es, como un conjunto de concepciones e ideas acerca de la realidad que deforman e invierten la realidad misma. Cf. Nota al pie 8.

⁵ La valoración positiva del concepto de justicia como herramienta útil para criticar la sociedad moderna, a diferencia de Marx, Horkheimer o Adorno, puede encontrarse en Habermas y en Honneth. Cf. Habermas, “Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über «Stufe 6»” (1992) y Fraser y Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung?: eine politisch-philosophische Kontroverse* (2003). Sobre esta aclaración, creemos pertinente la lectura de Pereira (2014), ya que el autor propone una teoría crítica centrada en el concepto de justicia y evidencia que el programa de acción comunicativa de Habermas “(...) identifica en el entendimiento comunicativo una práctica a la que puede asignarse suficiente potencial emancipatorio como para anclar la crítica normativa en el interior de la realidad social” (Pereira, 2014, p. 57).

⁶ La descripción y el análisis de las principales críticas en clave deficitaria a la teoría de la primera generación de la Escuela de Frankfurt no se limitan a la filosofía alemana (Geyer, 1982; Wiggershaus, 1986) y/o anglosajona (Jay, 1973; Held, 1980) sino que también se extienden a la filosofía española (Mardones Martínez, 1979; Reyes Mate, 1991).

⁷ El mismo se encuentra en el libro *Was ist Kritik?* (2013). Este ha sido editado por Jaeggi junto con Tilo Wesche. La obra es un compendio de trabajos realizados por figuras de renombre en el arco de la teoría crítica. Entre ellos, cabe señalar a Hartmut Rosa, Luc Boltanski, Axel Honneth, Rainer Forst, Judith Butler y Raymond Geuss. El abordaje común que atraviesa las páginas del libro es el de responder la pregunta “¿Qué es y para qué sirve la crítica?” La empresa teórica en la que se alistan los autores no se reduce a explicar la utilidad práctica de la crítica en cuestiones de relaciones e instituciones sociales, sino que se extiende para abarcar vínculos de los individuos con ellos mismos y con el arte. La crítica es un componente constitutivo de la práctica humana porque es parte de una acción normativizada. Es por este motivo que la crítica se vuelve necesaria. Si las prácticas sociales están reguladas por normas, entonces se debe poder concebir (críticamente) cuáles son las regulaciones que operan por debajo de ellas para hacerlas operativas.

1.1. *Ideologiekritik*

A primera vista es bastante simple definir la *crítica de la ideología* como una crítica de las ideologías. También es posible brindar una definición sucinta de ideología⁸: las ideologías son ideas, pero no son meras ideas incoherentes que uno puede tener o no tener, sino ideas que se mantienen y surgen en determinados contextos sociales. También se puede agregar que “las ideologías son sistemas de creencias que tienen consecuencias prácticas y, a la vez, ellas mismas son efectos de una determinada práctica social”⁹.

La afirmación de que algo es ideológico no sólo implica que es un error o que es falso, sino que también el mismo carácter del error forma parte de la ideología. Cuando un sujeto se encuentra tomado por las garras de la falsa ideología necesariamente está bajo la influencia de una captación errónea del mundo. El horizonte interpretativo del que el sujeto se vale para comprender el mundo en su acción cotidiana se ve corrompido. La dominación de las clases dominantes prevalece por los medios que estas utilizan en el apoderamiento de las mentes de las masas. Los medios discursivos empleados aseguran que las interpretaciones adulteradas no puedan vislumbrar las reales condiciones de materialidad que esas mismas mentes producen día a día. Así, la función de la crítica de la ideología se vuelve indispensable para revelar y descifrar las circunstancias que permiten que la dominación prevalezca. Por lo tanto, las ideologías no sólo se esconden en los sistemas de ideas, sino que también se encuentran en las prácticas y en los *habitus*.

Al ser la crítica de la ideología un tipo muy específico de crítica, Jaeggi señala cuatro aspectos de la crítica de la ideología. (1) Es una crítica de la dominación: se atacan los mecanismos que crean la impresión de que las relaciones sociales y las relaciones con uno mismo son inmodificables. Esto significa que la crítica a la ideología ataca tanto a los llamados procesos de naturalización como a los procesos de universalización de lo particular. (2) Es un tipo de crítica que parte de las contradicciones internas y autocontradicciones, en otras palabras, de las incoherencias internas de una situación determinada. (3) Se basa siempre en una especie de “hermenéutica de la

sospecha”¹⁰ que se respalda en el descubrimiento de las distorsiones en la autocomprensión y en la comprensión del mundo por parte de los individuos. (4) Una última característica es que existe una conexión entre el análisis y la crítica. Mediante el análisis de un estado de cosas se realiza su crítica y, además, se muestra que el análisis no es una precondition instrumental para la crítica, sino que es un componente esencial del propio proceso crítico¹¹.

La crítica a la ideología vislumbra que es insostenible afirmar que la dominación funciona sin mediación alguna. Según Jaeggi, se debe tomar distancia de las posiciones que aseguran el fin de las ideologías para situarse en una crítica que de pelea por superar la dominación y disuelva las falsas imágenes que los individuos se hacen de ellos mismos y del mundo. Muy al contrario de una visión paternalista, la crítica de las ideologías dominantes les ofrece a los individuos la ampliación de su campo perceptual para comprender la cotidianeidad del mundo, que sean los mismos individuos capaces de vivir una vida que aprehenda cognitivamente los supuestos sociales a los cuales son funcionales.

1.2. Lo verdadero, lo falso y lo normativo que habita en la *Ideologiekritik*

La toma de conciencia social es un proceso complejo. En las ideologías siempre lo verdadero y lo falso están entrelazados¹². Jaeggi piensa este entrecruzamiento a partir de Marx¹³. Si nos detenemos en la sociedad capitalista, podremos observar de inmediato el carácter ideológico que portan los ideales de libertad e igualdad. Tal como aparece en la sociedad capitalista, la idea de derecho natural de la libertad y de la igualdad se invoca como un principio organizador, pero aquella muestra sus falencias una vez que se la analiza de manera crítica a partir de la identificación de sus supuestos fines organizativos. Por dar un ejemplo, el contrato de trabajo dentro del régimen capitalista se presenta como una celebración entre libres e iguales, esto es, entre un trabajador y el dueño de los medios de producción. Deberíamos hablar de que ellos son socios contractuales libres que se encuentran en una misma posición para la celebración de la transacción laboral. No obstante, la realidad material refuta las supuestas normas burguesas dada la desigualdad de *facto* que se crea entre las partes contratantes. El *quid* de la cuestión reside en que el contrato establecido entre las partes no es un mero accidente, sino que es sistémico a la sociedad burguesa-capitalista. De esta manera, el análisis del entrecruzamiento ideoló-

⁸ Para un análisis complejo de los diversos conceptos de ideología, se recomienda la lectura de *The idea of a Critical Theory* de Raymond Geuss (1981). Geuss diferencia entre ideología en sentido descriptivo, ideología en sentido peyorativo, ideología en sentido positivo e *Ideologiekritik*. Es este último sentido el que nos interesa dado que es el que han utilizado todos los integrantes de la Escuela de Frankfurt. Según Geuss, los miembros de la Escuela de Frankfurt sostienen tres tesis sobre la *Ideologiekritik*: en primer lugar, es una crítica radical de la sociedad inseparable de la crítica de la ideología dominante. En segundo lugar, la *Ideologiekritik* no es la crítica de una forma de conciencia ideológica porque es desagradable o inmoral, sino que es una crítica contra la falsa conciencia sostenida en la conciencia ideológica. Así, la *Ideologiekritik* se vuelve una forma de conocimiento que se opone a la falsa conciencia producida por la ideología dominante. Por último, la *Ideologiekritik* es parte de una teoría social que difiere significativamente en su estructura cognitiva de la ciencia natural y requiere cambios epistemológicos de aplicabilidad, es decir, distintos a los heredados del empirismo clásico basado en el estudio de las ciencias naturales.

⁹ R. Jaeggi, “Was ist Ideologiekritik?”, en R. Jaeggi y T. Wesche (eds.), *Was ist Kritik?*, Fráncfort, Suhrkamp, 2013, p. 219.

¹⁰ Jaeggi hace referencia a la expresión utilizada por Paul Ricoeur. El análisis de los maestros de la sospecha aparece en *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud* (1965). Marx, Nietzsche y Freud son agrupados por Ricoeur bajo una clase de pensadores que han dedicado su vida a ofrecer distintas interpretaciones de lo que se denomina “falsa conciencia”. Los tres comparten una visión crítica de la sociedad que enfatiza, cada uno a su manera, la producción y reproducción de estructuras de opresión y dominación.

¹¹ R. Jaeggi, “Was ist Ideologiekritik?”, *op. cit.*, pp. 220-221.

¹² Cf. T. W. Adorno, “Beitrag zur Ideologienlehre”, en *Gesammelte Schriften*, vol. 8, Fráncfort, Suhrkamp, 1972.

¹³ Jaeggi utiliza la crítica marxista como una herramienta capaz de examinar al capitalismo en su conjunto.

gico de lo verdadero y lo falso devela que la ideología de la libertad y de la igualdad es en sí misma un factor decisivo en el ocultamiento de la explotación. Las partes contratantes no son ni iguales ni libres en el mismo sentido de los términos congregados en la norma jurídica¹⁴.

A partir de lo ejemplificado, se puede arribar a que no sólo se trata de falsa conciencia, sino más bien de un tipo de falsa conciencia que es inducida socialmente porque es la base estructural en la cual se desenvuelven las relaciones entre individuos. La paradoja que presenta Adorno (de que la ideología es un entrecruzamiento entre lo verdadero y lo falso), puede solucionarse afirmando que el “elemento verdadero” de la ideología no permanece simplemente verdadero bajo las condiciones de su realización deficiente, sino que está afectado por el “enredo” con lo falso. Además, esto evidencia la relación compleja entre normas y prácticas. Hay un develamiento crítico que manifiesta una retroalimentación sistémica al interior mismo de las relaciones, es decir, las normas burguesas se vuelven meras palabras del aparato económico reinante que no se corresponden con la realidad de *facto*.

Llegado a este punto, podemos afirmar que la crítica de la ideología debe avocarse a (1) juzgar la falsa concepción de una situación o un estado de cosas social como la naturaleza de esta situación misma. No sólo se juzga la ideología, sino también una práctica que se mantiene por medio de la ideología o que está constituida por ella (función emancipadora). (2) No es un simple “exponer el error y la falsedad” (no se busca sustituir una concepción falsa por otra correcta). Tampoco consiste en la concepción normativa de una acción correcta. La crítica de la ideología es el fermento de un *proceso de transformación práctica*¹⁵ que afecta tanto a la realidad social como a su concepción, por ello, es que tanto la realidad social como su concepción deben cambiar¹⁶.

La crítica de la ideología tiene como funciones la emancipación social y ser el fermento para un proceso de transformación práctica. Aunque, como ya se ha dicho, se quiere evitar caer en un funcionalismo normativo-paternalista, debemos preguntarnos si es posible relacionar la crítica de la ideología con la cuestión práctica de lo que se debe hacer. En qué medida la crítica de la ideología es realmente “no normativa y sin embargo normativamente significativa”¹⁷. Jaeggi sostiene que la crítica de la ideología no es normativa en la medida en que no hace afirmaciones sobre cómo debería ser algo, sino que sólo se limita a analizar la naturaleza de las instituciones y prácticas sociales que encuentra.

Cuando la crítica de la ideología se produce, recoge las pruebas circunstanciales, abre las conexiones entre las mismas, señala las contradicciones y analiza los in-

tereses o funciones dominantes. Así se demuestra que cierta situación es diferente de lo que pretende ser. Si volvemos un instante al ejemplo marxista de la falsa conciencia, debemos cuestionar hasta qué punto el intercambio contractual es libre e igualitario en el modo de producción capitalista. En primer lugar, se debe realizar un análisis de la situación, desempolvada de la ideología que recubre las relaciones de explotación, que evidencie que en el modo de producción de plusvalía se produce sistemáticamente la desigualdad. Luego de dicho primer momento, se pasa a un segundo momento en el que se establecen conexiones entre los ideales normativos de libertad e igualdad y las instituciones de la sociedad burguesa que pretenden guiarse por estos ideales. En un tercer momento se descifran los mecanismos que hacen posible que la propiedad privada y el contrato aparezcan como naturales a los ojos de los individuos al igual que las relaciones contractuales.

En síntesis, la crítica de la ideología recoge pruebas circunstanciales, pero no establece ninguna norma ni se refiere a estándares normativos. El ejemplo de Marx, que pone de manifiesto que no se realizan los ideales modernos de libertad e igualdad, no implica que dicha irrealización sea mala o negativa, ni tampoco proporciona una justificación de por qué la libertad y la igualdad deberían ser caracterizadas normativamente. La crítica sólo muestra que dichos ideales sostenidos por las instituciones de la sociedad burguesa no se cumplen en absoluto¹⁸.

1.3. Análisis y crítica en la *Ideologiekritik*: una normatividad de segundo orden

¿Deberíamos afirmar que la crítica de la ideología es una actividad parasitaria en términos normativos porque depende de normas que ella misma no puede generar? ¿Es la crítica de la ideología únicamente descriptiva? Parece que, si la respuesta fuera afirmativa, la crítica de la ideología sólo sería proveedora de material o un simple elemento que se adicionaría a la tarea real de la crítica. De este modo, sería en realidad una forma de crítica posiblemente significativa desde el punto de vista práctico, pero no normativamente independiente. El “análisis” y la “crítica” entonces estarían separados, es decir, el análisis estaría del lado de la crítica de la ideología, pero el trabajo crítico real de la toma de decisiones normativas estaría fuera de su esfera. Aunque dicha “división del trabajo” pueda ser interesante, va en contra de la comprensión compartida de lo que es la crítica de la ideología.

Si las ideologías son normativas como formas de entender el mundo, como concepciones del mundo y definen cuáles son las opciones de acción posibles, por tanto, determinan lo que hay que hacer definiendo espacios de posibilidades de acción. Una de las funciones principales de la crítica de la ideología consiste en revelar el carácter normativo de ciertas descripciones. La crítica de la ideología es un tipo de normatividad de segundo orden que hace explícito el carácter construido y perspectivo de ciertos escenarios sociales que son caracte-

¹⁴ R. Jaeggi, “Was ist Ideologiekritik?”, *op. cit.*, p. 224.

¹⁵ Las cursivas son de la autora.

¹⁶ R. Jaeggi, “Was ist Ideologiekritik?”, *op. cit.*, p. 225.

¹⁷ Jaeggi presenta esta cuestión como paradójica en términos del análisis que Anton Leist lleva a cabo en “*Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik*” (1986). Leist observa que el llamado mito de la crítica de la ideología es que pretende ser una crítica no moralizante o no normativa que, sin embargo, es normativamente significativa. Lo paradójico consiste en que una crítica de la ideología quiera ser crítica sin ser normativa.

¹⁸ R. Jaeggi, “Was ist Ideologiekritik?”, *op. cit.*, p. 226.

rizados como naturales o, al menos, no pensados como posibilidad de acción que pueden ser de otra manera. La crítica de la ideología se convierte en un instrumento que muestra la mutabilidad de las prácticas sociales, es decir, pone en evidencia lo que está dado por sentado y abre alternativas de acción. En consecuencia, todas las formas de entender el mundo son perspectivistas, construidas y normativas¹⁹.

Ahora bien, el develamiento de las estructuras sociales, la no autoevidencia de ellas y el principio de mutabilidad como inherente a toda formación social no proporcionan por sí mismos ningún criterio para saber si ciertas instituciones y concepciones de la realidad social son erróneas y deberían ser cambiadas. Tampoco proporcionan elementos críticos suficientes para establecer normativas que funcionen de jueces. Asimismo, la crítica de la ideología sólo podrá ser negativa siempre y cuando no pueda establecer cánones formales por los que la sociedad debe transitar. El problema es que, si la crítica de la ideología quiere seguir siendo una crítica de la falsa conciencia o de la falsa práctica social, y no autolimitarse simplemente a la descripción negativa de las peculiaridades de las concepciones del mundo existentes, entonces debe ser capaz de indicar en qué sentido se diferencian en el espacio de sentido y de posibilidad las determinaciones adecuadas de las problemáticas inadecuadas. En otras palabras, la crítica de la ideología debe tener el poder de generar espacios normativos en los cuales establecer lineamientos generales de qué es adecuado e inadecuado para la vida en sociedad. Además, debe ser portadora de herramientas claras de superación transformadora de lo existente hacia una nueva mejor situación (fermento de una superación transformadora)²⁰.

1.4. La *Ideologiekritik* y la crítica inmanente

El problema específico de la crítica de la ideología consiste en que pretende ser fermento de una superación transformadora, pero sin tener en cuenta una norma externa a ella misma, o sea, no disponer de una norma externa ni de una alternativa positiva ya existente de las prácticas sociales criticadas. La crítica se desarrolla a partir del proceso iniciado por el análisis²¹. Es simultáneamente crítica determinada y crítica negativa ya que critica ciertas prácticas sociales sobre la base de su deficiencia. Además, su proceder es el de un patrón de la negación determinada o un proceso dialéctico de desarrollo (*dialektischen Entwicklungsgeschehens*). Esto significa que lo correcto se desarrolla a partir de la superación anuladora de lo que es incorrecto²².

La crítica inmanente²³ de la ideología parte de contradicciones de circunstancias sociales existentes que sólo se hacen accesibles a partir del análisis. Por otro lado, la normatividad implícita de las prácticas e instituciones sociales a las que se dirige la crítica de la ideología no es evidente, se vuelve evidente con el proceso crítico-analítico. Este tipo de crítica inmanente por la que apuesta Jaeggi no sólo tiene como fin la reconstrucción de los potenciales normativos de cierta sociedad, sino también la transformación de lo existente. Esta transformación, como hemos señalado anteriormente, es promovida por los problemas y contradicciones inmanentes de una determinada constelación social²⁴.

Consideramos que hay cinco características fundamentales que diferencian a la crítica inmanente de otras formas de críticas: (1) La crítica inmanente parte de las normas inherentes a una situación social existente. Estas normas no son meros valores, sino que son formas que en cierto modo son constitutivas de determinadas prácticas sociales y de su entorno institucional²⁵. (2) No sigue el típico patrón de argumentación de la crítica interna de que la comunidad ha perdido la conexión con sus ideales. Por el contrario, la crítica inmanente considera que los ideales se han vuelto efectivamente contradictorios y deficientes. (3) Se orienta hacia la contradicción interna de la realidad y las normas que la constituyen. La realidad interna de una sociedad puede ser intrínsecamente contradictoria (*in sich widersprüchlich*) dado que encarna reivindicaciones y normas constitutivamente conflictivas que no pueden realizarse sin contradicción o que en su realización se vuelven necesariamente contra sus intenciones originales. Esto significa que no se trata de contradicciones accidentales, sino que más bien se trata de contradicciones necesarias, estructurales y operacionales. (4) Es transformadora ya que su objetivo no es tanto la restauración de un orden existente y el restablecimiento de normas e ideales válidos como su transformación. En efecto, tiene como fin la transformación de una situación contradictoria en algo nuevo. (5) La transformación que se hace necesaria implica la realidad deficitaria y las propias normas. Necesita de ambas porque es tanto la crítica de una práctica sobre la base de normas cuanto la crítica de esas mismas normas. La crítica inmanente critica así no sólo la realidad deficiente,

¹⁹ *Ibidem*, pp. 227-228.

²⁰ Jaeggi critica la visión que hace de la crítica de la ideología una herramienta teórica de licuación (*Verflüssigung*) entre lo adecuado y lo inadecuado de una sociedad. La crítica de la ideología debe ser concebida con más fuerza, como un proceso que da inicio a la superación de la actualidad criticada y tiende hacia mejores escenarios sociales.

²¹ Un desarrollo más amplio se encuentra en los capítulos 5 y 6 de *Kritik von Lebensformen* (2014).

²² R. Jaeggi, "Was ist Ideologiekritik?", *op. cit.*, p. 229.

²³ Jaeggi se distancia del análisis de la crítica de las normas que realiza Michael Walzer en *Interpretation and Social Criticism* (1993). En ella, Walzer afirma que ciertos ideales y normas pertenecen a una autoimagen de una determinada comunidad, pero no se realizan de hecho en ella. Así, por ejemplo, se podría acusar a los Estados Unidos de traicionar los valores de democracia, derechos humanos y libertad. Jaeggi sostiene que la desventaja de la posición de Walzer es que ese tipo de crítica sigue ligada a las formas existentes de una comunidad y estas son precisamente las formas que la crítica inmanente de la ideología debería poner en jaque para avanzar hacia una transformación social. Walzer ofrece su posición teórica en el capítulo 2, "The Practice of Social Criticism".

²⁴ Jaeggi comparte la idea de Marx de que la crítica inmanente de la sociedad no confronta la realidad con un ideal prefabricado ni tampoco se limita a tomarlo de ella, sino que desarrolla el ideal a partir del propio movimiento contradictorio de la realidad.

²⁵ En *Alienation* (2014) y en *Kritik von Lebensformen* (2014) este supuesto de la crítica inmanente juega un papel elemental para comprender cómo actúan los individuos y por qué es necesario que se dilucidan las normas sociales que constituyen las maneras correctas de actuar en sociedad.

sino que también procede a la inversa, es decir, la realidad contradictoria exige una transformación de ambas (realidad y normas)²⁶.

1.5. El carácter dinámico-transformador de la crítica inmanente

Se pueden esbozar dos aspectos importantes de este carácter transformador de la crítica inmanente. En primer lugar, las contradicciones internas que aborda no son contradicciones lógicas, son contradicciones prácticas²⁷. Conducen a crisis sociales y a experiencias de carencia o fracaso. Una realidad social que está determinada por las crisis no es sólo moralmente incorrecta, sino que de alguna manera no “funciona”. En segundo lugar, la crítica inmanente, como fermento de tal proceso de experiencia, no es meramente destructiva, sino que sobre todo es constructiva y afirmativa. Lo “nuevo” es el resultado de una transformación de lo “viejo”.

Jaeggi arriba a la conclusión de que la crítica inmanente y la crítica de la ideología tienen pretensiones de que el resultado del proceso de crítica, en otras palabras, la transformación que pretenden orientar, sea la solución adecuada de una crisis que sea, a la vez, sistemáticamente necesaria (inherente a las relaciones mismas) y productiva (que proporcione los medios para la solución de la crisis). La verdad o el fundamento de validez de la crítica de la ideología se basa en una especie de “índice histórico” (*historischem Index*) sobre la racionalidad de un proceso de aprendizaje y experiencia que debe entenderse como la historia de la resolución y superación de los déficits y crisis (proceso de resolución de problemas). En conclusión, lo ideológico es lo que no hace justicia a la realidad y obstaculiza nuestra práctica social.

El problema que surge inmediatamente es el de la justificación de qué es lo justo y qué es lo injusto. Por qué deberíamos pensar, por ejemplo, que la desigualdad material es una contradicción de la igualdad jurídica. Por qué deberíamos pensar que la pobreza y la exclusión son parte esencial de toda crisis perteneciente a una formación social²⁸. La respuesta de Jaeggi, que presenta en clave para solucionar dicho problema y no como una solución en sí misma, la podemos resumir de la siguiente manera. Principalmente, la cuestión de cómo se decide qué es un buen funcionamiento social y qué es un problema social señala cierta ambigüedad cuando se tratan ciertas normas inherentes a la sociedad misma. Pueden ser normas en sentido funcional o normas éticas. La norma solo dice que un determinado curso de acción es “bueno para” la existencia de una determinada práctica social, es decir, funcionalmente necesario para

ella. También se puede pensar que el cumplimiento de una norma se refiere a una pretensión ética de validez que hace que la práctica correspondiente sea una “buena práctica” en sentido amplio. A diferencia de esto, Jaeggi afirma que parecería que el concepto que se presenta parece socavar tal distinción dado que las normas asumidas son “normas de funcionamiento” (operacionales) y “normas de ser bueno” (éticas) al mismo tiempo. Por esta razón, una contradicción práctica se caracteriza entonces por el hecho de que en ella se producen obstáculos o crisis que son problemáticos en ambos sentidos, dicho de otra manera, algo que no funciona bien y no es bueno cómo funciona.

Para Jaeggi los problemas son siempre problemas normativos. Los problemas normativos también son problemas de disfuncionalidad. Siempre que se habla del proceso de desarrollo, este no debe captarse como un proceso concluyente, sino como falible, y que asciende hacia algo mejor. El criterio de lo mejor, hacia dónde se asciende, tiene que ver con la capacidad de resolver problemas o inconvenientes que se han planteado. La resolución de una crisis debe ser entendida como la capacidad para entender cómo se produjo la crisis. Jaeggi establece una estrecha relación entre la crítica inmanente y la crítica de la ideología porque son procedimientos para establecer conexiones y en ambas el análisis crítico no se limita a describir los contextos contradictorios de la realidad social, sino que intentan una constante superación de situaciones contradictorias y disfuncionales²⁹.

Para concluir, nos interesa señalar la fuerza que tienen tanto la crítica de la ideología como la crítica inmanente en el pensamiento de Jaeggi. Ambas formas de crítica no son externas, sino que buscan conexiones ocultas de intereses y funciones en el interior social que critican. Por otro lado, tienen por finalidad que la crítica sirva como un movimiento individual interno de transformación pues intentan dar comienzo a una ruptura de la percepción que el yo tiene del mundo, percepción que se ha convertido en una segunda naturaleza. Esta relación entre crítica interna y crítica de la ideología se despliega desde un punto de vista propio, situado, rechazando una visión externa-objetiva. Por ello Jaeggi nos habla del “fermento de un proceso” en el que ya no hay un exterior objetivo ni criterios externos, sino simplemente el progreso de un proceso que no es posible sin la participación de la posición criticada. El crítico no está separado de lo criticado, es parte de la autocomprensión social que siempre está teniendo lugar. Por consiguiente, la mixtura crítica que nos propone Jaeggi quiere ser emancipatoria de lo que es criticado.

¿Por qué necesitamos la crítica de la ideología? La crítica de la ideología no sólo se centra en fenómenos, por ejemplo, detectando las relaciones de dominación allí donde son discretas y casi invisibles. Su especialidad radica también en el hecho de que mira de forma diferente a los fenómenos cuyo carácter de injusticia o dominación es bastante evidente. La peculiaridad de la crítica de la ideología consiste, pues, en que no apunta a las malas acciones (individuales), sino a las relaciones en tanto que relacio-

²⁶ R. Jaeggi, “Was ist Ideologiekritik?”, *op. cit.*, pp. 232-233.

²⁷ El acento en la *praxis* de la crítica inmanente también es señalado en *Alienation* (2014), específicamente cuando Jaeggi define su proyecto y método de reconstrucción teórico. Cf., la sesión “Crítica inmanente y autocomprensión cultural”.

²⁸ Jaeggi desarrolla este problema en *Kritik von Lebensformen* (2014). Cf., específicamente: Parte IV, “La dinámica de la crisis y la racionalidad del cambio social”. Si bien este también es el tema vertebral de *Capitalism. A Conversation in Critical Theory* (2018), creemos que el Capítulo 3, “Criticar al capitalismo”, se enfoca más bien en la dinámica propia de las crisis como inherentes a la formación social capitalista.

²⁹ R. Jaeggi, “Was ist Ideologiekritik?”, *op. cit.*, pp. 236-239.

nes. La crítica de la ideología se hace así para la crítica de la “dominación estructural” y para la crítica estructural de la dominación³⁰.

2. Alienación

En *Alienación* (2005) Jaeggi se propone evitar supuestos esencialistas³¹ y paternalistas³². Realiza una especie de historia del concepto de alienación y llega a la conclusión de que es una categoría extremadamente poderosa y la esencia misma que atraviesa los escritos de los integrantes de la teoría crítica clásica³³. El problema al que nos enfrentamos es que el concepto de alienación debe ser definido dado que no es un concepto evidente ni mucho menos autojustificable. Es más bien un concepto que engloba una polisemia de definiciones y usos.

En esta sección, nos centraremos en la Tercera Parte de la obra³⁴, “La alienación como apropiación perturbada del yo y del mundo”, para rescatar conceptos de análisis que consideramos novedosos respecto de la tradición de la Teoría Crítica (2.2). Allí es donde se examina la relación entre la autoalienación y la alienación social que nos interesa exponer en el presente trabajo. Antes, señalaremos qué significa para Jaeggi alienación y cuál es su uso en el marco de su pensamiento crítico

³⁰ *Ibidem*, p. 239.

³¹ Principalmente se intenta alejar de posiciones que hipostasian la existencia de “verdaderos yo” o “auténticos yo” a los que se debería volver cuando un individuo toma conciencia de que está enajenado en su existencia.

³² Tal como vuelve a aseverar en *Kritik von Lebensformen*, Jaeggi no intenta establecer definiciones sobre el buen vivir, sino que intenta captar los rasgos elementales de lo que denomina existencias perturbadas.

³³ Los principales son Karl Marx, Georg Lukács, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Erich Fromm y Herbert Marcuse.

³⁴ En la Primera Parte, Jaeggi realiza una breve historia del concepto de alienación repasando sobre todo teorías de la filosofía moderna. Rousseau, Hegel, Kierkegaard, Marx, Lukács, Heidegger, Foucault y Butler. Ciertamente no compartimos la visión de la autora ya que emparenta el análisis que realiza Marx con el heideggeriano al momento de criticar sus supuestas visiones esencialistas cuando hacen uso del concepto de alienación. Según nuestro punto de vista, la estructura medular del análisis de ambos autores difiere enormemente. Para ampliar este punto, recomendamos la crítica que Sørensen (2019) le realiza a Jaeggi. En la Segunda Parte de la obra, Jaeggi desarrolla su enfoque fenomenológico. El mismo intenta analizar cómo es el vivir el día a día de ciertos individuos que se sienten enajenados de su cotidianidad. Los casos son los de (1) un joven académico que será padre y comienza sentir que no vive su propia vida (rigidización y sentimiento de impotencia), (2) el comportamiento impuesto a los individuos por los roles sociales se ejemplifica con las vidas de un joven editor, un asesor financiero y un locutor novato que deben actuar papeles que son movidos por hilos de ciertos poderes desconocidos para ellos (fragmentación e inautenticidad), (3) una mujer autoproclamada feminista que no puede identificarse con sus propios deseos (alienación como división interna) y (4) el personaje Perlmann, de la novela de Pascal Mercier *El silencio de Perlmann*, que ilustra a un profesor de lingüística que reacciona con desinterés a las críticas de su trabajo por falta de ambición (indiferencia como autoalienación y pérdida de uno mismo). La conclusión a la que arriba Jaeggi en todos los casos expuestos, es que el no poder vivir la propia vida es un tipo de *relación de falta de relación* con uno mismo y con el mundo. Esta relación de falta de relación, como veremos más adelante, es una perturbación en la relación de uno con uno mismo y de uno con el mundo. Una persona alienada de sí misma ha perdido una relación con sus propios sentimientos, deseos y experiencias y ya no puede integrarlos en la forma en que experimenta su propia vida.

(2.1). Por último, haremos eco de lo que Jaeggi piensa sobre la emancipación social necesariamente en la sociedad (2.3).

2.1. Alienación como relación de falta de relación

Durante mucho tiempo la alienación fue un concepto central de la crítica social del pensamiento de izquierda y un tema decisivo de la filosofía social marxista. Hace décadas que ya no se habla en términos esencialistas, es decir, se ha puesto en duda la existencia de una naturaleza humana o esencia del ser humano. Hablar de una esencia humana, o de los objetivos finales de la humanidad, no parece ser adecuado. Emparentada con dichos usos, el concepto de alienación ha desaparecido del léxico de la filosofía política³⁵. Con todo, debemos discutir si la alienación es un concepto que ya no puede ser usado, y si puede ser usado, cuál debe ser su función. Jaeggi cree que es necesario aclarar cuál debe ser su buen uso para que sea funcional a la Teoría Crítica.

Son diversos los fenómenos que pueden asociarse con el concepto de alienación. (1) En el comportamiento artificial, contrario a lo genuino, uno se guía por deseos que en cierto sentido no son “propios” o no se experimentan como tales. (2) “Alienado” describe un tipo de relaciones en las que uno no puede identificarse. (3) La despersonalización y reificación de las relaciones entre los seres humanos, así como de sus relaciones con el mundo, son relaciones no inmediatas, siempre están mediadas, por ejemplo, por el dinero³⁶. (4) La pérdida del ser humano completo, la fragmentación y el estrechamiento de las actividades producidas por una división especializada del trabajo, así como la incapacidad para realizar las capacidades humanas y las posibilidades expresivas que surgen. (5) Las instituciones aparecen como todopoderosas. Las limitaciones sistémicas parecen no dar lugar a la acción libre de los individuos. La alienación o reificación refiere a una condición en la que las relaciones adquieren una existencia independiente que se opone a quienes las constituyen³⁷.

Jaeggi realiza una defensa de la legitimidad de la categoría de alienación. En primer lugar, manifiesta los presupuestos esencialistas y explicita su desacuerdo con los defensores de dichos presupuestos. En segundo lugar, intenta demostrar que el uso de la categoría de alienación es cardinal para un correcto diagnóstico

³⁵ Cf. A. Honneth, “Vorwort”, en R. Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Berlin, Suhrkamp, 2016, pp. 7-10.

³⁶ Jaeggi afirma que la vida en la sociedad burguesa está dominada por relaciones de equivalencia en las cuales se destruye, por un lado, la unicidad de las cosas y de los seres humanos, y, por otro, su particularidad. Para un trabajo crítico contra la lógica reduccionista capitalista de la vida humana, cf. Jaeggi (1999). Entre otras cuestiones, en dicha obra problematiza (I) por qué se percibe como correcto que las madres subrogantes pertenezcan a las clases bajas de la sociedad, (II) qué procesos normalizadores permiten la comercialización de los espacios públicos e instituciones culturales y (III) por qué ciertos bienes, que no suelen ser percibidos como mercancías (conocimiento, amor, libertad), comiencen a convertirse en una cuestión del comercio.

³⁷ R. Jaeggi, *Alienation*, trad. F. Neuhouser y A. Smith, Nueva York, Columbia University Press, 2014, pp. 4-5.

de las condiciones de vida actuales porque las atraviesa enteramente a todas.

A partir de la descripción fenomenológica de casos individuales de la vida cotidiana, como la rigidez existencial, el olvido de uno mismo y la indiferencia en el propio vivir (véase nota al pie 34), expone sobre el potencial analítico que porta la categoría de alienación más allá del mundo académico. Para lograr este cometido, según Jaeggi es preciso alejarse tanto de la posición esencialista, en la que se supone que el ser humano se aleja de cierta naturaleza primigenia, cuanto de la posición paternalista que indicaría cuáles son las formas del buen vivir, es decir, la teoría crítica debería indicarnos cómo se debe vivir correctamente, y esta no es la tarea que Jaeggi quiere llevar a cabo.

Diferente de las posiciones de Rousseau, Marx, Hegel, Kierkegaard y Heidegger³⁸, entre otros, Jaeggi cree que la alienación es una extraña forma de vivir, una “relación de falta de relación” (*Beziehung der Beziehungslosigkeit*) en la que las diferentes patologías subjetivas y sociales juegan un rol central en su consolidación. Este tipo de “relación de falta de relación” es una perturbación de la relación en sí misma. La alienación siempre es una falta *en* la relación misma. Jaeggi se abstiene de caracterizar la naturaleza humana en términos de una aspiración única y distintiva. Su tesis es que la alienación puede entenderse como una forma particular de pérdida de libertad, como una obstrucción a lo que podría llamarse libertad positiva³⁹, es decir, de la capacidad de realizar fines valiosos⁴⁰.

La interesante reapropiación que Jaeggi realiza del concepto de alienación es a la vez una propuesta metodológica novedosa dentro de la teoría crítica puesto que amplía el universo teórico-crítico de lo que hasta el momento ha sido considerado como “emancipación social”. Como hemos visto, la crítica inmanente es un tipo de crítica inherente a la sociedad misma en la cual se emplazan los señalamientos de qué es lo que está mal y hay que superar. Recapacitar sobre la alienación

en las sociedades contemporáneas habilita un proceso consciente para desnaturalizar la idea de que se vive en un mundo que no les pertenece a los individuos y que deben tolerar tal cuál es (no podría ser de otro modo). Los individuos pueden reapropiarse de sí mismos y de su mundo inmediato. Por el contrario, cuando los individuos se encuentran desafectados del mundo, incapacitados de identificarse con los deseos propios y en una constante indiferencia hacia los roles sociales adquiridos, podemos evidenciar los síntomas que produce la alienación⁴¹. Poder vislumbrar ciertas patologías sociales, que están muy extendidas en la vida cotidiana, evidencia el profundo alejamiento del yo en la sociedad contemporánea⁴².

Toda teoría crítica de la alienación conlleva implícita la imagen de una sociedad cualitativamente diferente y más armoniosa. Los diagnósticos que han dado los integrantes clásicos de la Escuela de Frankfurt siempre han reparado en cuestiones sociales que les impiden a los individuos alcanzar la felicidad. La crítica de la alienación también engloba cuestiones como la sociedad justa y buena, la libertad y la felicidad y la autodeterminación y la autorrealización. El estudio de los procesos sociales alienantes pone de manifiesto una serie de fenómenos sociales operativos que de otra manera permanecerían ocultos bajo el halo de la naturalidad (opresión encubierta).

2.2. Ser uno mismo como autoapropiación

Entendida la alienación como una relación de falta de relación, Jaeggi cree encontrar un diagnóstico certero del problema que padecen los individuos en la sociedad contemporánea. Si, como hemos señalado, la alienación es una perturbación patológica *en* las relaciones humanas, de los individuos con ellos mismos y de ellos con el mundo, la reapropiación por parte del individuo del lazo relacional podría ser el inicio del antídoto. Reapropiarse significa, ante todo, el acortamiento de la distancia entre el individuo y el tipo de relaciones que establece con él mismo y con el mundo. Por ende, la impotencia, la rigidización existencial, la fragmentación, la inautenticidad, la división interna y la indiferencia son efectos de la alienación establecida y del distanciamiento que esta genera entre los individuos y sus deseos, sentimientos y escenarios internos.

La concepción del yo que utiliza Jaeggi se sintetiza en: (1) el ser del yo o de la persona se disuelve en un hacer, en un “relacionarse en la propia existencia” que siempre es ya una existencia mundana, es decir, es la suma de las propias acciones (Sartre). (2) El yo es una identificación porque somos lo que hacemos y con lo que nos identificamos. (3) El yo es una relación, no es autosuficiente, se constituye a sí mismo *en y a través de* las relaciones con otros. (4) Las identidades son siempre fluidas, yoes en proceso de formación. El yo no está dado, sino que primero debe constituirse y realizarse, se transforma y se retransforma repetidamente. (5) El yo

³⁸ Dado que la Primera Parte de la obra es una reconstrucción del concepto de alienación como elemento indispensable de la Filosofía Social, nos interesa establecer un paralelo con el texto de Max Horkheimer (1988), “La situación actual de la Filosofía Social y las tareas de un Instituto de Investigación Social” de 1931. Este fue dictado por Horkheimer en el marco de su asunción como director del Instituto de Investigación Social. La problemática de la Primera Parte de la obra Jaeggi es la misma que Horkheimer analiza en su texto fundacional de las tareas de la Filosofía Social que deben cumplir los integrantes del Instituto. Ambos autores señalan su preocupación frente a un mundo instrumentalizado y carente de pensamiento crítico, e intentan darle respuesta a la pregunta “¿Por qué los individuos actúan como actúan?”. Tanto Horkheimer como Jaeggi enfatizan que las acciones son sociales, y que, con un marco institucional de formación de las mismas distinto, los individuos actuarían de otra manera. Por último, nos interesa apuntar que ambos se sienten subsidiarios de la filosofía social hegeliana al momento de profundizar en una filosofía que tenga ligazón real con la sociedad y que no sea abstracta. Esta actividad social de la filosofía se basa principalmente en que ella puede ser la mediadora entre lo social, lo individual y las ideas rectoras de la sociedad.

³⁹ Jaeggi retoma el análisis de la obra de Berlin (1969). La libertad positiva tiene al menos dos implicaciones: (I) El deseo del individuo de ser su propio amo (dirigir su vida) y que su biografía no dependa de fuerzas extrañas a él (no ser autodirigido); además, (II) ser un individuo consciente, pensante, activo y responsable de sus elecciones.

⁴⁰ R. Jaeggi, *Alienation, op. cit.*, p. 35.

⁴¹ Cf. F. Neuhauser, “Translator’s Introduction”, en R. Jaeggi, *Alienation*, Nueva York, Columbia University Press, 2014, pp. xi-xvii.

⁴² R. Jaeggi, *Alienation, op. cit.*, pp. 44, 95.

es relación con el mundo porque el sujeto se apropia no sólo de sí mismo sino también del mundo. (6) El yo está inmerso en el mundo, no puede aislarse en un espacio cerrado, es completamente social. Nuestra relación con nosotros mismos siempre depende y es inseparable de nuestra exteriorización o articulación con nosotros mismos⁴³.

Jaeggi afirma que la alienación envuelve un ser perturbado que no es capaz de apropiarse exitosamente de lo que desea, ni de relacionarse con su propia existencia. Por otro lado, la alienación refiere a una inadecuada incapacidad de integración y resolución de problemas, así como a la falta de apertura e inclusión en el proceso de apropiación. El individuo perturbado se encuentra rigidizado y a la expectativa de responder por medio de reflejos condicionados asimilados previamente ya que carece del poder creativo de nuevos escenarios. En contraste, un individuo que inicia un proceso de reapropiación de sus relaciones experimenta la existencia como apertura y no como una eclosión unilateral. Esta reapropiación no es sinónimo de una “vuelta hacia uno mismo” o “hacia un yo primigenio” (visión esencialista), sino un proceso abierto e interminable.

Ser uno mismo como autoapropiación es un estar presente en las acciones y dirigir la vida sin ser un mero objeto impulsado por ella. Esta concepción apropiativa del yo enfatiza el carácter fluido y construido de las relaciones con uno mismo e insiste en la posibilidad de distinguir entre formas exitosas y no exitosas de autoapropiarse. El yo es relacional porque se constituye en sus relaciones con el mundo. Ahora bien, ¿es el sujeto de la acción quien constituye esas relaciones con el mundo o es más bien el proceso alienante mismo el movimiento que produce dichas relaciones? El ser uno mismo confronta a los procesos de autoalienación que irrumpen o restringen la capacidad humana del hacer y crear.

2.3. Emancipación social en la sociedad

En una relación apropiada con las prácticas sociales que determinan la vida de los individuos, y sin que estos nieguen de manera abstracta los mandatos sociales, es posible una relación no alienada con uno mismo. El yo emerge sólo en relación con algo en un mundo que siempre es social⁴⁴. El mundo social es un campo en el cual los individuos forman sus roles y encuentran tensión entre lo interno (yo) y lo externo (mundo). El individuo se aliena de sí mismo al alienarse de sus roles y viceversa. Si la autenticidad ya no puede buscarse en un lugar ficticio, esto es, fuera de las expectativas y fuera de los roles sociales, entonces superar la alienación ya no significa superar la sociabilidad⁴⁵ que representan los roles, sino

que se trata de una reapropiación de los roles por parte de los individuos que luego deberán analizar posibles reestructuraciones de ellos⁴⁶.

Las formas de vida siempre se comparten con los demás por el carácter inevitablemente social. Los individuos se encuentran en un plexo de significados sociales con el que interpretan sus acciones. Existen contextos de significados compartidos y moldeados socialmente. La identificación con los proyectos siempre se da en conexión con un mundo social en el que se participa con otros. Así, la abstracción de la influencia de los demás es completamente ilusoria⁴⁷. La superación de la alienación no surge de la abstracción social, sino de la reapropiación de una vida compartida, y la particularidad individual no puede lograrse alejándose de la sociedad. El antídoto está en saber apropiarse individualmente de un vocabulario compartido⁴⁸. En suma, la alternativa entre la libertad y la alienación se decide por cómo y en qué medida logran los individuos hacer propia su sociabilidad.

¿Cómo deben constituirse las instituciones para que los individuos que viven en ellas puedan entenderse como (co) autores de esas instituciones e identificarse con ellas como agentes? (...) En oposición a las preocupaciones contemporáneas sobre la pérdida de sentido en la sociedad moderna, son esta clase de preguntas las que deben responderse si queremos descubrir recursos para encontrar el sentido, entendido como una relación identificativa con lo que uno hace⁴⁹.

Es clara la visión democrática, y también democratizadora, que porta *Alienación* (2005). Es necesario señalar que Jaeggi no critica la sociabilidad dada bajo el capitalismo como estructura histórica particular, sino que realiza un análisis fenomenológico de diversas identidades que se entrelaza con existencias particulares. A nuestro juicio, la crítica de Jaeggi implícitamente es en parte contra la sociedad capitalista dado que necesariamente ejemplifica desde narrativas que se despliegan *en* y hacen eco *en* sociedades contemporáneas capitalistas⁵⁰.

sostiene que cada sujeto debe emanciparse apropiándose de aquello que considere valioso y siente que ha perdido.

⁴⁶ R. Jaeggi, *Alienation*, op. cit., p. 217.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 218.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 219.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 220.

⁵⁰ Nuestra interpretación, si bien es extensiva de los análisis de Jaeggi, no se realiza más que teniendo en consideración algunos de los ejemplos que la autora ofrece a lo largo de la obra. Ellos reflejan la existencia de una serie de individuos que se sienten alienados de su tiempo, de su deseo, de su placer y de sus formas más propias de ser. Por otro lado, hay ejemplos que no obedecen a la lógica capitalista, como el de la mujer que no puede convalidar su “tonta sonrisa” con “los fundamentos del feminismo del que se cree portadora”. Esta narrativa pone en evidencia que la distorsión interna podría darse en otro tipo de sociedades que no necesariamente sean capitalistas. A pesar de esto, una feminista anticapitalista podría ofrecer una interpretación radicalizada poniendo de manifiesto que hasta los gestos más propios de felicidad y de alegría son cooptadas por un sistema económico que hace de las mujeres simples elementos de consumo del hombre capitalista contemporáneo. Con todo, creemos que Jaeggi critica arduamente al capitalismo en Jaeggi, “Der Markt und sein Preis” (1999), “No individual can resist: Minima Moralia as Critique of Forms of Life” (2005), “Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch

⁴³ *Ibidem*, pp. 164-165.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 216.

⁴⁵ Como hemos comentado, el énfasis de Jaeggi a lo largo de la obra se enfoca una y otra vez en el rechazo contundente de las posiciones que considera “esencialistas del yo”. No hemos recorrido los argumentos contra dichas posiciones, pero podemos sintetizarlas en la siguiente idea: la emancipación de un individuo no significa volver a un yo originario o presocial carente de todo significado comunitario. Además, Jaeggi afirma que su propuesta no es paternalista dado que no ofrece directivas para la emancipación de los individuos, es decir, no universaliza una fórmula para liberarse de la alienación, sino que

3. Formas de vida

Al inicio de *Crítica de las formas de vida* (2013) nos encontramos con dos preguntas que son transversales a toda la obra. ¿Se pueden criticar las formas en las que viven los individuos? ¿Es posible decir si las formas de vida son buenas, exitosas o se viven racionalmente? Según Jaeggi, desde Kant se acepta que la felicidad o la buena vida, en contraste con lo moralmente correcto, no puede ser determinado filosóficamente. Con Rawls y Habermas esta idea se afianza ya que ambos tienen posiciones que enfatizan el irreductible pluralismo ético de las sociedades modernas y proponen abstenerse⁵¹ de la discusión filosófica del contenido ético de las formas de vida⁵². Como correlato se cree que lo correcto para una sociedad anida en una coexistencia pacífica de diferentes formas de vida que respete y no critique los diversos modos de vivir. Así, las sociedades democráticas actuales apuestan por una coexistencia neutra respecto a las diversas formas de vivir de los individuos.

Jaeggi se propone cuestionar la visión liberal que hace eco de la neutralidad valorativa y opta por realizar un análisis de las formas de vivir. Cree que la cuestión ética de cómo vivir no puede ni debe excluirse fácilmente de los procesos de decisión colectivos e individuales. Es por este motivo que la evaluación de las formas de vida no debe ser relegada a la reserva de las preferencias particulares.

Una teoría crítica de las formas de vida, tal como quiero concebirla aquí, no debe hablar de una recaída en el paternalismo premoderno, sino examinar las condiciones de lo que puede entenderse como fermento de procesos de emancipación individual y colectiva en la tradición de la teoría crítica⁵³.

Nos proponemos recorrer someramente la propuesta de Jaeggi. En primer lugar, intentaremos contextualizar qué entiende por crítica de las formas de vida (3.1). Luego, nos abocaremos a señalar las características que Jaeggi les otorga a las formas de vida cuando las define novedosamente como tratamientos efectivos de problemas (3.2). Por último, nos interesa comprender por qué algunas formas de vida tienen éxito y otras fracasan en la resolución de problemas y qué lugar le otorga Jaeggi al éxito y al fracaso en su teoría crítica (3.3).

3.1. El para qué de la crítica de las formas de vida

La Teoría Crítica de la sociedad tiene por objeto al ser humano. Este es productor de sus formas de vida. Las

am Kapitalismus?" (2013) y Fraser y Jaeggi, *Capitalism. A Conversation in Critical Theory* (2018).

⁵¹ La posición de Jaeggi respecto a la existencia de una abstención liberal es cuestionable. Es sabido que tanto Rawls como Habermas afirman que las formas de vida de los individuos deben ser respetadas sin límite alguno, sino que, muy por el contrario, ambos creen en la existencia de mínimos de justicia que deben ser analizados y tematizados por la filosofía moral y política. Las instituciones y el Estado juegan un papel central en el establecimiento de las normas que especifican las acciones que los individuos pueden o no realizar. Cf. Pereira (2014).

⁵² Cf. R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Fráncfort, Suhrkamp, 2014, p. 9.

⁵³ R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, op. cit., 2014, p. 12.

formas de vida son históricas y están íntegramente atravesadas por la cultura en la que cada individuo vive. En *Crítica de las formas de vida* (2013), Jaeggi se pregunta sobre la posibilidad de criticar las formas de vida o, al menos, señalar cuáles pueden ser consideradas "buenas", "exitosas" o "racionales". Esto no significa acceder a un tipo de cuestionamiento socrático sobre cómo debe ser el buen vivir. Democráticamente hablando, una sociedad busca la coexistencia de diferentes formas de vida lo más libre de conflictos posible. Parecería que la variedad de formas de vida puede desarrollarse siempre y cuando se asegure la autodeterminación colectiva y democrática. No obstante, también es cierto que la cuestión ética de cómo vivir no puede excluirse fácilmente de los debates de las diversas disciplinas científicas. La confrontación de ciertas formas de vida con otras puede llevar a conflictos. Estos pueden ser producto del cuestionamiento social de ciertas prácticas sociales establecidas como, por ejemplo, la mercantilización de bienes como la sanidad, la educación o la vivienda⁵⁴.

Jaeggi no se propone confrontar formas de vida para seleccionar aquellas que valdrían la pena vivir. Su interés reside en hacer comprensible, y visible, la forma interna de aquellas instituciones supraindividuales que dan forma a nuestras vidas y dentro de las cuales surgen primero nuestras posibilidades de acción y diseño. *Una teoría crítica de la crítica de las formas de vida*⁵⁵ no implica caer en el paternalismo premoderno, sino examinar las condiciones de lo que puede entenderse como el fermento de procesos de emancipación individual y colectiva en la tradición de la teoría crítica. Las formas de vida son el resultado de conflictos y enfrentamientos de procesos sociales.

Ciertamente, Jaeggi cree que no sólo *es posible* criticar las formas de vida, sino que también *se deben* criticar, es un asunto necesario de toda teoría crítica. Las formas de vida pueden ser argumentadas y, además, argumentadas con razones. En un primer momento, define una forma de vida como un contexto de prácticas y orientaciones y órdenes de comportamiento social que incluyen actitudes y conductas habitualizadas de carácter normativo que afectan el modo de vida colectivo, aunque no están estrictamente codificadas ni son vinculantes institucionalmente. Las formas de vida no son prácticas individuales o aisladas, son conjuntos de prácticas que están conectadas y relacionadas entre sí de una forma u otra por individuos. Son además entidades colectivas, órdenes de convivencia humana que se basan en prácticas socialmente compartidas⁵⁶.

Segundamente, Jaeggi señala que las formas de vida no son constructos sociales rígidos a los cuales los individuos pertenecen de por vida. "Más que relaciones sociales causales, se trata de relaciones que pueden invertirse"⁵⁷. Hay diferencias y variaciones graduales, diferencias funcionales y cierta pluralidad de formas de vida. El individuo, siempre que su cultura se lo permita,

⁵⁴ Cf. R. Jaeggi, "Der Markt und sein Preis", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47, (6), 1999, pp. 987-1004.

⁵⁵ *Eine kritische Theorie der Kritik von Lebensformen*.

⁵⁶ R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, op. cit., p. 77.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 93.

puede optar qué caminos ir tomando y qué formas de vida quiere transitar. Esta diversidad, en principio accesible, le permite a Jaeggi preguntarse qué es lo que hace que una forma de vida sea buena o apropiada. A nuestro parecer, podemos señalar dos elementos centrales de su análisis: (1) Una forma de vida buena o apropiada es aquella que permite resolver problemas que van surgiendo en la vida de los individuos, (2) Una forma de vida no exitosa es aquella que no le permite al individuo sortear los obstáculos que percibe como negativos.

3.2. Las formas de vida como resolución de problemas

En la práctica diaria los individuos deben sortear problemas. Las normas de la vida que resultan ser efectivas en las prácticas demuestran que son correctas para el sostenimiento de las necesidades tanto internas como externas de la vida. “Las formas de vida no son «buenas para algo», no están ahí para realizar un determinado propósito, simplemente existen”⁵⁸. La tesis que defiende la autora es que las formas de vida resuelven problemas o, al menos, son instancias de resolución de problemas; reaccionan a los problemas a los que se enfrenta la especie humana con respecto a la configuración de su vida. Su éxito o fracaso puede medirse en función de si cumplen o no la pretensión para enfrentar y superar obstáculos. “El fracaso de las formas de vida se mide por el incumplimiento de un requisito normativamente predefinido para la resolución del problema”⁵⁹. Así pues, Jaeggi define a las formas de vida como posibles soluciones adecuadas o inadecuadas de los problemas con los que se enfrentan.

Los problemas⁶⁰ son obstáculos que se le presentan a los individuos. Las formas de vida entendidas como intentos de solución de problemas pueden implicar o bien (1) que ellas se ven enfrentadas a determinadas tareas que tienen que resolver, o bien (2) que se enfrentan a dificultades y a situaciones que se han vuelto problemáticas o entrado en crisis⁶¹. Todo individuo se enfrenta con por la dinámica misma social de cambios y conflictos. Estos problemas deben ser tratados y superados de diversas maneras⁶².

Las formas de vida satisfacen las necesidades humanas y son tanto mejores cuanto más éxito tengan en ello. “Tener una necesidad significa entonces que no se puede prescindir de ella, que no se tiene alternativa y que su satisfacción no se puede posponer”⁶³. Por el contrario, los deseos se pueden posponer, son negociables, aplazables, reemplazables. Detectar qué necesidades son básicas e imprescindibles continúa siendo centro de los debates de las ciencias sociales. La naturaleza maleable de las necesidades se corresponde con el hecho de que existen diferencias muy profundas en los modos de vivir de los

individuos que apenas parecen estar unidos por una base natural común. Las formas de vida no sólo refieren a la mera supervivencia de los individuos, sino que siempre apuntan a vidas concretas que se han conformado de una manera o de otra dentro de la sociedad. Aquellas no pueden medirse por las necesidades básicas concebidas como un punto fijo porque siempre son exceso de supervivencia⁶⁴.

3.3. Éxito y fracaso en las formas de vida

Jaeggi cree que la dinámica de los procesos de aprendizaje ofrece una ampliación de los derechos de los individuos⁶⁵. La crítica de las formas de vida es necesaria ya que hace evidente que existe una amplia diversidad de formas de vivir más allá de las estructuras familiares, sociales y culturales en las que el individuo se desenvuelve en la vida cotidiana. Además, la crítica manifiesta dichas estructuras como creaciones humanas y no como estamentos naturales de los que no se puede salir. Por otro lado, Jaeggi cree que en los procesos de aprendizaje los actores juegan papeles importantes dado que tienen una intervención activa en las transformaciones tanto individuales como sociales⁶⁶. La dinámica de las formas de vivir debe comprenderse racionalmente para diferenciar entre las necesidades básicas de aquellas necesidades que no lo son. Los individuos, ampliando los procesos internos de conocimiento, pueden divisar distintas soluciones frente a distintos problemas. De esta manera, las formas de vida resuelven problemas en el proceso mismo de aprendizaje.

El individuo utiliza el método de ensayo y error en la resolución de problemas⁶⁷. Las ideas que tiene van convirtiéndose en posibles soluciones frente a los problemas a los que se enfrenta. Los individuos realizan intentos de solución y, si fallan, realizan otros intentos. Así sucesivamente hasta que los logros exitosos se convierten en aprendizajes. En la experimentación está el aprendizaje. “El criterio general para el éxito de la resolución

⁶⁴ *Ibidem*, p. 204.

⁶⁵ A los fines del presente trabajo, nos resulta imposible desarrollar las argumentaciones que Jaeggi realiza en el capítulo 10, “La dinámica de los procesos de aprendizaje”. Sin embargo, creemos necesario señalar que la autora afirma que la resolución de problemas se da sobre la base de procesos de aprendizaje, esto es, frente a un obstáculo los individuos proceden a partir de una dinámica que contiene conocimientos previos. Tal como hemos visto en el apartado precedente, si el individuo resuelve el problema, se habla de éxito, en cambio, si el individuo no logra sortear el problema, se habla de fracaso. De esta manera, vemos una tríada entre las formas de vida, la resolución de problemas y los procesos de aprendizaje. Esta tríada es la base argumentativa de toda la obra: las formas de vida no sólo son maneras en las que se conducen los individuos, sino que son, ante todo, formas de resolver obstáculos de la vida cotidiana. Las formas de vida más efectivas, desde el punto de vista de Jaeggi, son aquellas que permiten flexibilidad y no subyugan por completo las libertades individuales. Mientras más diverso sea el caudal de procesos de aprendizaje, mayor será el número de instancias que le permitan a los individuos la resolución de problemas. Esto último significa que los individuos estarán viviendo *en* formas de vida y *desde* formas de vida más exitosas.

⁶⁶ R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, op. cit., p. 393.

⁶⁷ Jaeggi hace uso de la idea de ensayo y error del pragmatismo que desarrolla Dewey en el proceso de aprendizaje. Cf. J. Dewey, *Democracy and Education. An introduction to the Philosophy of Education*, Nueva Delhi, Aakar Books, 2004.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 200.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 201.

⁶⁰ Jaeggi los define a partir de su etimología del griego antiguo, πρόβλημα. Los problemas son entendidos como obstáculos, cuestiones que se deben solucionar para poder avanzar.

⁶¹ R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, op. cit., pp. 201-202.

⁶² Creemos importante señalar que Jaeggi concibe a las formas de vida desde una visión pragmática (cf. Nota al pie 67).

⁶³ R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, op. cit., p. 203.

de un problema es, por tanto, la disolución de la inhibición de la acción y la crisis previamente existentes, o la disolución de la incoherencia⁶⁸. Se establece por criterio de éxito el grado en que el pensamiento supera el problema y permite proceder con formas más productivas, más directas de experimentar. Por el contrario, “los procesos de aprendizaje fracasan cuando bloquean las experiencias, conducen al empobrecimiento o la unilateralidad de las mismas⁶⁹. El crecimiento no se dirige hacia una meta determinada y determinable, sino que el crecimiento es la meta misma. “El crecimiento acumulativo (...) se convierte así en el criterio procesal para el éxito y la racionalidad de un proceso de resolución de problemas⁷⁰”.

Lo antiguo se va superando mediante las formas de vida superadoras que cargan inherentemente procesos de aprendizaje resolutivos de obstáculos para la vida⁷¹. La posición que ha sido superada contiene no sólo la necesidad sino también la posibilidad de superar situaciones conflictivas y de crisis. En la crisis de lo antiguo reside el potencial de su superación productiva y, a la vez, lo que desencadena la crisis produce también los medios de su solución. La superación de instancias que no les ofrecen a los individuos un despliegue de lo que ellos consideran sus potencialidades es para Jaeggi sinónimo de vida exitosa.

Ahora bien, ¿qué es lo que hace que una forma de vida sea buena o apropiada? Jaeggi afirma que “las formas de vida erróneas sufren de un déficit de reflexión práctica colectiva, de un bloqueo en el aprendizaje⁷². Esto ocurre porque los individuos no son capaces de resolver problemas a los que se enfrentan ni de percibir adecuadamente las experiencias de crisis. Las formas de vida apropiadas están ligadas al éxito en el tratamiento de los problemas, al desarrollo y a la aplicación de normas ético-funcionales que guían dichos procesos o las fundamentan racionalmente. Así, éxito significa buen funcionamiento. Sinónimo de buen funcionamiento es el conocimiento que poseen los individuos para tratar racionalmente los problemas. Puede haber más de una solución correcta a los problemas que se le presentan a los individuos. Se muestra así tanto la posibilidad de una evaluación como el reconocimiento fundamental de una pluralidad de formas de vida o modos de vida y no un reduccionismo que no convalida la diversidad. “Las diferentes formas de vida pueden ser comparadas entre sí, evaluadas y criticadas sobre la base de sus déficits para resolver los problemas que plantean⁷³”.

Jaeggi deriva las siguientes consecuencias de su análisis. (1) Los problemas a los que se enfrentan las formas de vida son problemas para los que puede haber más de una solución buena porque “la objetividad ética no

puede equipararse a la idea de una forma de vida universalmente válida⁷⁴. (2) De las consideraciones expuestas “no se desprende el principio relativista de que cada forma de vida tiene su propio derecho (...) hay formas de vida falsas y regresivas, cuya falsedad puede demostrarse como una incapacidad para afrontar los problemas y las crisis⁷⁵. (3) Contrario a lo que sostiene Hegel, no hay sólo un progreso o una sola historia posible del desarrollo del progreso, sino que estos pueden ser diversos (y quizás infinitos). (4) Cada historia de resolución de problemas tienen un carácter abierto que no es concluyente. Los problemas vuelven a surgir e incluso ciertos problemas que ya han sido resueltos pueden conducir a nuevos problemas. (5) Las formas de vida son entidades intrínsecamente dinámicas. Por este motivo es que siempre se requieren nuevos intentos de adaptación para hacer justicia a los obstáculos.

4. Conclusiones. La sociedad a puertas abiertas

La teoría crítica de Jaeggi es una crítica inmanente e ideológica de la sociedad contemporánea que se diferencia de posiciones esencialistas y paternalistas. Además, es una teoría de la justicia que persigue la ampliación de derechos por parte de los individuos a los que considera sujetos sociales activos. No es una crítica externa ya que ejemplifica con modos de vida individuales de la sociedad contemporánea. Creemos que en su crítica existen claros ecos de la teoría comunicativa habermasiana que enfatizan la racionalidad humana en el intercambio dialógico social (sobre todo en *Crítica de las formas de vida* [2013]). La superación de la alienación como reapropiación de las relaciones por parte de los individuos y la flexibilidad en los modos de vivir son dos de los antídotos propuestos por Jaeggi contra las patologías sociales que perturban la existencia.

Hemos mostrado que Jaeggi tiene una propuesta novedosa. Para ella, la alienación es una apropiación perturbada del yo y del mundo que repercute de manera directa en las diversas formas de vida a las que los individuos se creen destinados a vivir. Otra de las funciones de su crítica reside en desnaturalizar los imperativos de las ideologías dominantes postulándose como un fermento de transformación práctica que afecta positivamente tanto al individuo como a la sociedad. La crítica de la ideología es una crítica de la falsa conciencia y de la falsa práctica social que se vuelca a revelar el carácter normativo subyacente a ciertas prácticas sociales que han sido naturalizadas por los individuos. La crítica inmanente y la crítica de la ideología se complementan como herramientas para comprender (y aprender) cómo se actúa y por qué es necesario que se diluciden las normas sociales que operan como formas de vida correctas (dominio social instituido e instituyente).

A partir del establecimiento de la estrecha relación entre la crítica inmanente y la crítica de la ideología como procedimientos para establecer conexiones y analizar las contradicciones al interior de las sociedades, se

⁶⁸ R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, op. cit., p. 404.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 406.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 407.

⁷¹ Jaeggi se apropia de conceptos centrales de la lógica hegeliana para anexar al análisis pragmático que realiza de los procesos de aprendizaje con base deweyniana. A dichos procesos los denomina “procesos de aprendizaje dialéctico-pragmáticos” [*Ein dialektisch-pragmatistisch verstandener Lernprozess*].

⁷² R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, op. cit., p. 447.

⁷³ *Ibidem*, p. 448.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 449.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 450.

puede apreciar que para Jaeggi también juegan el importante papel en la superación de situaciones contradictorias y disfuncionales. La crítica de la ideología detecta las relaciones de dominación donde estas son discretas y hasta imperceptibles. Los fenómenos que son captados por los crisoles de ambos tipos de crítica posibilitan miradas diferentes sobre la justicia y la libertad de la sociedad a la que se pertenece.

La utilización de ambos tipos de crítica abre nuevos escenarios de comprensión de las limitaciones de la sociedad. Se hace comprensible la alienación como una extraña forma de vivir, una relación de falta de relación en la que los individuos no pueden hacerse cargo ni de sus relaciones más íntimas ni sus relaciones en el mundo. La alienación es una forma patológica de vivir en sociedad, una particular forma de pérdida de la libertad que obstruye lo que se denomina libertad positiva. Los individuos padecen la alienación ya que perturba la coexistencia humana. Algunos de los padecimientos que hemos señalado son la rigidización existencial, la fragmentación interna, el sentimiento de inautenticidad, la indiferencia hacia los otros y la impotencia frente al mundo que no para de funcionar. El individuo perturbado (alienado) responde con simples reflejos aprendidos. Jaeggi cree que el individuo tiene la posibilidad de reapropiarse de las relaciones que experimenta abriéndose

a nuevos significados y experiencias. Vivir de forma exitosa implica necesariamente la reapropiación de las relaciones con uno mismo y con el mundo. La libertad humana en gran medida versa sobre los logros de los individuos de poder crear su propia sociabilidad participando e interviniendo activamente en los debates sociales. La participación social activa genera nuevos escenarios internos de aprendizaje que amplía y flexibiliza la libertad para sortear exitosamente obstáculos.

En síntesis, creemos que para Jaeggi siempre habrá una dinámica abierta en la sociedad ya que persistentemente se requieren nuevos intentos de aprendizaje y de superación, incluso cuando las soluciones sean exitosas. Asimismo, siempre habrá tensiones con relación a las circunstancias de convivencia que no pueden resolverse por completo y tienen que equilibrarse y reajustarse continuamente. Esto no debe leerse como una suspensión de principios ni mucho menos como un monismo, sino como “un pluralismo de desacuerdo sobre la solución correcta al problema de una forma de vida exitosa (...) No puede haber una respuesta definitiva a la pregunta de cómo debemos vivir”⁷⁶. Hay que mantener las puertas abiertas al diálogo, a la discusión y al consenso democrático en las instancias en las que el pluralismo del desacuerdo se hace presente.

5. Bibliografía

- Adorno, T. W., “Beitrag zur Ideologienlehre”, en *Gesammelte Schriften*, vol. 8, Fráncfort, Suhrkamp, 1972.
- Berlin, I., *Four Essays on Liberty*, Londres, Oxford University Press, 1969.
- Dewey, J., *Democracy and Education. An introduction to the Philosophy of Education*, Nueva Delhi, Aakar Books, 2004.
- Fraser, N. y Honneth, A., *Umverteilung oder Anerkennung?: eine politisch-philosophische Kontroverse*, Fráncfort, Suhrkamp, 2003.
- Fraser, N. y Jaeggi, R., *Capitalism. A Conversation in Critical Theory*, Cambridge, Polity Press, 2018.
- Geyer, C., *Kritische Theorie. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*, Friburgo/Múnich, Karl Alber, 1982.
- Held, D., *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, California, University of California, 1980.
- Habermas, J., “Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über «Stufe 6»”, en *Erläuterungen zur Diskursethik*, Fráncfort, Suhrkamp, 1992, pp. 49-76.
- Honneth, A., “Vorwort”, en R. Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Berlín, Suhrkamp, 2016, pp. 7-10.
- Horkheimer, M., “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”, en *Gesammelte Schriften, tomo 3, Schriften 1931-1936*, Fráncfort, Fischer Verlag, 1988, pp. 20-35.
- Jaeggi, R., “Der Markt und sein Preis”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47, (6), 1999, pp. 987-1004.
- , “No individual can resist: Minima Moralia as Critique of Forms of Life”, *Constellations*, 12, (1), 2005, pp. 65-82.
- , “Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus?”, *Working Paper der DFG-Kollegforscher Innengruppe Postwachstumsgesellschaften*, 01/2013, 2013, pp. 1-20.
- , “Was ist Ideologiekritik?”, en R. Jaeggi y T. Wesche (eds.), *Was ist Kritik?*, Fráncfort, Suhrkamp [e-Book], 2013, pp. 219-239.
- , *Alienation*, trad. F. Neuhouser y A. Smith, Nueva York, Columbia University Press, 2014.
- , *Kritik von Lebensformen*, Fráncfort, Suhrkamp, 2014.
- Jay, M., *The dialectical imagination: a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research. 1923-1950*, California, University of California Press, 1973.
- Leist, A., “Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik”, en E. Angehrn y G. Lohmann (eds.), *Ethik und Marx*, Königstein en el Taunus, Hain-Athenäum, 1986, pp. 58-81.
- Mardones Martínez, J. M., *Dialéctica y Sociedad Irracional. La Teoría Crítica de la Sociedad de Max Horkheimer*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1979.
- Mercier, P., *Perlmann's silence*, Londres, Grove Atlantic, 2011.
- Neuhann, E. y Ronge, B., “Gerechtigkeit in der Kritische Theorie”, en A. Goppel, C. Mieth y C. Neuhäuser (eds.), *Handbuch Gerechtigkeit*, Stuttgart, Springer, 2016.
- Neuhouser, F., “Translator's Introduction”, en R. Jaeggi, *Alienation*, Nueva York, Columbia University Press, 2014, pp. xi-xvii.
- Pereira, G., “Elementos constitutivos de una teoría crítica de la justicia”, *Ideas y Valores*, 63, (156), 2014, pp. 53-78.
- Reyes Mate, M., *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991.

⁷⁶ R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, op. cit., p. 451.

Ricoeur, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965.

Sørensen A., "Alienation Reconsidered. Critizing Non-Speculative Anti-Essentialism", *Eikasia*, 89, septiembere-octubre, 2019, pp. 151-180.

Walzer, M., *Interpretation and social criticism*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

Wiggershaus, R., *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, München, DTV, 1986.