

HACIA UNA CRÍTICA INMANENTE DE LAS FORMAS DE VIDA

Rahel Jaeggi

¿Es posible una crítica de las formas de vida? ¿Tiene sentido decir que las formas de vida son buenas, exitosas o incluso racionales? Desde Kant se considera como parte del sentido común que la felicidad o la vida buena, en oposición a lo que es moralmente correcto, no puede ser determinado filosóficamente. Asimismo, desde Rawls el contenido ético de las formas de vida es frecuentemente considerado indisputable en virtud del pluralismo ético irreducible de las sociedades modernas. Así, la filosofía se retira de la cuestión socrática de "cómo debemos vivir", mientras que el orden político del estado de constitución liberal se presenta a sí mismo como una manera de organizar una convivencia que es éticamente neutral con respecto a las diferentes formas de vida. Una vez que no nos preocupamos más por el qué es aquello en que debe consistir una buena forma de vida compartida, los asuntos relacionados con la forma en que debemos llevar nuestras vidas se "privatizan". O bien se los retira al ámbito de las meras preferencias que no pueden cuestionarse más, o bien devienen cuestiones de identidad que se resisten a un posterior análisis. Al igual que en las preguntas sobre el gusto, las formas de vida ya no pueden ser un tema de disputa.

En mi trabajo argumentaré que, contrario a esta línea de razonamiento, la carga de la prueba debe revertirse: las cuestiones relativas a las formas de vida en las que vivimos no pueden extraerse simplemente de nuestros procesos de deliberación individual y colectiva. Toda formación social siempre les ha dado una respuesta específica. Y esto también es verdad para la forma social que ha convertido al pluralismo de las formas de vida en su principal preocupación. En consecuencia, de cierta manera, la pregunta sobre la posibilidad de una crítica de las formas de vida hasta ahora no ha sido correctamente formulada. No a pesar de, pero debido a la condición pluralista de las sociedades modernas, la posibilidad de tal crítica no puede simplemente abandonarse debido a la reserva de preferencias y compromisos particularistas más allá de nuestro alcance reflexivo. El análisis crítico es una práctica en la que, en varios aspectos, no podemos evitar participar. Siempre estamos comprometidos con esa práctica. Esto se vuelve particularmente claro en situaciones de conflicto o de transformación social. Tales situaciones pueden ocurrir cuando los principios éticos hasta ahora incuestionados son desafiados repentinamente por las nuevas tecnologías o cuando las prácticas sociales establecidas se vuelven problemáticas. O pueden ocurrir cuando la confrontación ("interna" o "externa") con otras formas de vida conduce a crisis de nuestra auto-comprensión. La "abstinencia ética" del liberalismo político choca con sus límites en tales casos. El proyecto de una crítica de las formas de vida es, al mismo tiempo, una especie de crítica de la ideología que subyace a la tesis de la neutralidad liberal, es decir, la idea "liberal" básica de que las instituciones sociales pueden o deben permanecer neutrales respecto de las formas de vida particulares y los puntos de referencia éticos de cada individuo.

Teoría crítica como crítica de las formas de vida

No entraré en los detalles de esta aseveración aquí, pero considero que la Teoría Crítica (desde sus inicios) se ha dedicado a evaluar y debatir formas de vida y debería continuar haciéndolo hoy. Preocupada por una idea integral de la racionalidad y por la organización racional de la sociedad para promover libertad, felicidad y justicia, la Teoría Crítica de la temprana Escuela de Frankfurt no era exactamente "éticamente abstinentes". Por otro lado, sería erróneo comprender a la teoría crítica (incluso en ese momento) como comprometida con una teoría ética sustancial o enteramente [*full-blown*] de origen aristotélico, y [como siendo de un] carácter perfeccionista. El impacto específico de la tradición de la Teoría Crítica, la contribución que ésta tiene para ofrecer a la discusión contemporánea, no estaría entonces ni en aceptar el esfuerzo del liberalismo político por la neutralidad ética, ni en esbozar una teoría perfeccionista de la vida buena, que inevitablemente quedaría abierta a las acusaciones de paternalismo. Si la Teoría Crítica en tal momento estaba preocupada por la naturaleza intrínseca de las formas de vida, por las prácticas e instituciones que dan forma a nuestra vida común, en lugar de tratarlas como una "caja negra", entonces debería poder proceder en un modo emancipatorio. Así, incluso si resguarda alguna forma de dictadura moral, un enfoque proveniente de tal Teoría dedicado a criticar las formas de vida dirige nuestra atención hacia las condiciones para el logro de la autodeterminación (individual y colectiva) y muestra que el abordar y el discutir las formas de vida es en sí mismo una de esas condiciones.

Los recursos específicos que la Teoría Crítica, como yo la entiendo, tiene para ofrecer a tal empresa están vinculados con una determinada comprensión de la crítica inmanente [en tanto] enfocada en el problema [*problem-focussed*] y orientada a la crisis [*crisis oriented*]. Ella adquiere esta figura, como también variantes anteriores de la crítica a la ideología [*ideology critique*], a partir de las reflexiones en torno a la ontología social de su objeto, el cual es la estructura misma de las formas de vida.

Mi objetivo general en este trabajo es el de proponer una manera en que podamos criticar de manera viable las formas de vida en tanto formas de vida a través de una crítica social e inmanente que supere las distinciones restrictivas entre "ética" vs. "moralidad" o "la vida buena" vs. "los principios morales" o "el derecho" vs. "el bien".

Toda esta empresa, como expondré en la primera parte de este trabajo, gira en torno a las formas de vida y cómo éstas funcionan.

Para abordar esta cuestión, presentaré el caso en las siguientes dos secciones abogando por una ontología de las formas de vida que las haga susceptibles de responder a la crítica inmanente. Para empezar, desarrollaré una explicación teórica práctica [*practice theoretical*] de las formas de vida. Dado que las formas de vida pueden ser comprendidas como conjuntos inmóviles [*inert bundles*] de prácticas sociales estructurados normativamente, ellas están desde ya siempre atentas a los retos normativos y no son "sustancias" indiferentes que solo podrían ser transformadas por fuerzas que yacieran más allá del alcance de

la normatividad social práctica [*practical social normativity*] (tales como Dios o el clima, por ejemplo).

Sin embargo, para que la crítica sea más que una fuerza normativa meramente arbitraria, tenemos que preguntar por sus razones y estándares. Estos últimos, como argumento en la tercera sección, se pueden encontrar en la estructura misma de las formas de vida, una vez que las concibamos como procesos de resolución de problemas históricamente situados.

En tanto conjuntos inmóviles de prácticas que forman instancias de resolución de problemas [*instances of problem-solving*], las formas de vida exhiben una dinámica que, tal y como resumo en la cuarta y en la última parte del presente trabajo, interactúa con su crítica de tal manera que esta crítica puede ser tanto immanente como emancipatoria.

1. Preliminares: ¿Qué significa criticar una forma de vida en tanto forma de vida?

Uno se reiría de una persona que está seriamente indignada al ver a alguien comiendo plátanos o usando botas de vaquero rojas. Incluso si uno está disgustado por la sola idea de los plátanos o desconcertado ante la simple vista de botas de vaquero rojas, es difícil imaginar un debate significativo sobre si es correcto o incorrecto comer plátanos o usar botas de vaquero rojas. Tales asuntos son, como dicen, el asunto de cada persona y, literalmente, una cuestión de gusto.

El asunto aparece de manera diferente si vemos a alguien golpeando a su hijo. Aquí estamos indignados por una buena razón, o eso podríamos pensar. No creemos que esta persona tenga justificación para actuar de esa manera. Esto no es, podríamos estar convencidos, ni una cuestión de gusto, ni simplemente "su propio asunto". De hecho, bien podemos considerar que es nuestro deber intervenir.

Pero, ¿qué ocurre si uno está pensando en si prefiere vivir en un piso compartido o en una familia nuclear, en una relación monógama o en una abierta?

Tendemos a disgustarnos por la convencionalidad del matrimonio tradicional o por la falta de compromiso de aquellos con relaciones abiertas. Podemos amar la vida urbana o preferir la comodidad de vivir en el campo. Y si el capitalismo como forma de vida se vuelve demasiado intrusivo; si, por ejemplo, los llamados "valores culturales" se sacrificaran al mercado [*commerce*], podríamos temer la trivialización o el empobrecimiento de nuestras vidas. Incluso podríamos sentir que nuestras vidas se están volviendo "irreales".

Todas estas preguntas refieren a lo que llamo una "crítica de las formas de vida". Si bien tales posiciones a menudo se mantienen con firmeza y el debate que las rodea puede ser áspero, su estado de argumentación sigue sin estar claro. ¿Hacemos el ridículo si, como en el caso de las botas de vaquero rojas, buscamos

razones para nuestros puntos de vista e intentamos convencer a otros? ¿No debe cada persona decidir por sí misma cómo actuar? En tales casos, ¿existe incluso tal cosa como mejores o peores opciones que puedan ser justificadas intersubjetivamente o que puedan reclamar validez (universal)?

Al examinar tales casos, me gustaría hacer una primera distinción para demarcar lo que significa criticar una forma de vida en tanto una forma de vida. Podemos lamentarnos de muchos aspectos de la vida social, pero en el contexto de una crítica de una forma de vida, queremos señalar algo en específico. En otras palabras, nos preocupamos por la composición específica, la dimensión cualitativa de las actitudes y prácticas constitutivas de una forma de vida, más que por sus consecuencias (incluso si estas consecuencias pudieran ser moral o jurídicamente inaceptables). Para usar una distinción establecida por Charles Larmore, nos referimos al contenido intrínseco de una forma de vida, no a sus efectos externos. ³ Dicho de otra manera, nos preocupamos por el contenido ético más que por las consecuencias morales de las formas de vida; estamos tratando cuestiones de valor en lugar de disputas sobre normas. Si bien estas distinciones pueden ser controversiales y su utilidad discutible, podemos plantear el asunto de la siguiente manera: nuestra crítica se refiere a si una determinada forma de vida puede considerarse exitosa o racional como tal o en sí misma.

La demanda que mi proyecto busca reivindicar es que uno puede discutir sobre formas de vida y que uno puede hacerlo con motivos. Como trato de justificar ambas afirmaciones refiriéndome a la composición o racionalidad específica de las formas de vida, permítanme proceder exponiendo qué son, según entiendo, las formas de vida.

2. ¿Qué (entonces) son formas de vida? Las formas de vida como conjuntos inmóviles [*inert bundles*] de prácticas

Para los propósitos de mi explicación, el término “forma de vida” se refiere a un “orden de coexistencia humana” culturalmente informado que abarca un “conjunto de prácticas y orientaciones”, así como sus manifestaciones y materializaciones institucionales. Las diferencias entre las formas de vida no solo se expresan mediante creencias, valores y actitudes diferentes; también se manifiestan y se materializan en la moda, la arquitectura, los sistemas legales y la organización familiar. Como las formas en las que vivimos, las formas que prefiguran nuestras vidas, éstas son parte de la esfera del “espíritu objetivo” (en términos hegelianos). Pertenecen al mundo particularmente humano, como diría Hannah Arendt, un mundo en el que los seres humanos construyen sus vidas y que toma forma a través de sus actividades. ⁴ Las formas de vida, en el sentido utilizado a lo largo de este trabajo, contienen la reproducción cultural y social de la vida humana. Resulta, así, que estoy preguntando sobre las formas de vida en plural.

Me interesan las diferentes formas culturales que puede tomar la vida humana, en lugar de la forma que tiene la vida humana misma (en contraste, por ejemplo, con la forma de vida de un león).

Pero entonces la pregunta es: ¿cómo entendemos la estructura interna y las características de las formas de vida? ¿De qué están hechas? A continuación, describiré lo que podría llamarse una concepción práctico-teórica de las formas de vida: las formas de vida, tal como las concibo, son conjuntos inertes de prácticas sociales. (Como verán, este “enfoque orientado a la práctica” hace un buen trabajo para mi argumento. Pero permítanme primero explicar esta caracterización paso a paso).

Las formas de vida como conjuntos [bundles/ensembles] de prácticas sociales

El término “práctica social” se refiere a las prácticas que conciernen a uno mismo, a los demás y al mundo material. Dar una cena o jugar al escondite es una práctica así como lo son el ir de compras a una tienda de abarrotes o el rendir un examen. Las prácticas son secuencias de acciones individuales (o actos) que pueden ser más o menos complejas e integrales, y tienen un carácter (más o menos) repetitivo o habitual. (Sin embargo, para reconocer algo como una práctica específica, debe haber alguna repetición o algún patrón involucrado). Estas prácticas son “sociales”, no en el sentido de que necesariamente conciernen a las relaciones interpersonales o a la cooperación social. Más bien, son “sociales” en el sentido de que solo pueden existir y comprenderse al confrontarse con el contexto de un reino de significado socialmente constituido.

Permítanme resaltar un par de aspectos de la noción de “práctica” que resultarán importantes para mi argumento general y para la comprensión y criticabilidad [*criticability*] de las formas de vida:

a) En primer lugar, las prácticas no son solo acciones intencionales. Una práctica es un conjunto de acciones que tiene un momento repetitivo y habitual; hasta cierto punto y mientras no sean interrumpidas o confrontadas con problemas, éstas podrían estar basadas en un conocimiento implícito en lugar de uno explícito. En consecuencia, las formas de vida no exigen un compromiso deliberado o no demandan incluso una reflexión sobre las mismas; [así] podemos participar en ellas sin planearlo, sin intención, o incluso sin saber exactamente lo que estamos haciendo. Ellas son patrones que señalan nuestra manera de actuar [*patterns in which we act*], [y más aun] patrones que nos permiten actuar y que, no obstante, a la vez se constituyen por nuestras acciones. Es posible describirlas, por lo tanto, como un resultado de lo que estamos haciendo, así como su condición previa.

b) Las prácticas no son “hechos brutos”, deben de interpretarse y entenderse como algo. Por lo tanto, se constituyen como prácticas solo a través de interpretaciones. Yo debería ser capaz de entender el que tú te escondas detrás del árbol como parte del juego de “las escondidas” (en lugar de entender que te escondes de la policía) y, al entender tal acción como parte de “las escondidas”, estoy comprendiendo implícitamente su vínculo con un conjunto de otras prácticas e interpretaciones correspondientes (como, por ejemplo, otros juegos

y el concepto interpretativo de "juego", pero, aún más exhaustivamente, el concepto de "infancia" en oposición a la edad adulta, etc.).

c) Las prácticas están reguladas por normas: ellas se organizan en torno a una idea esencial de lo que significa "cumplir" esta práctica, es decir, actuar correctamente, de acuerdo con las expectativas involucradas en una determinada práctica. (Si no intentas al menos esconderte, ciertamente no estamos jugando a las escondidas).

d) Por último, las prácticas tienen un *telos* inherente, están dirigidas a algún objetivo que podría alcanzarse mediante la participación en ellas, incluso si pudiéramos encontrar una multiplicidad de objetivos que se unieran en una sola práctica. (Podría ir de compras porque necesito comprar comida para la cena, así como porque quiero hablar con el tendero o porque estoy aburrido en casa).

Las formas de vida como un conjunto [bundle] de prácticas sociales

Ahora, según mi explicación, las formas de vida deben entenderse como un ensamblado [*ensemble*] o conjunto [*bundle*] de tales prácticas. Las formas de vida abarcan una diversidad de prácticas que están relacionadas entre sí sin formar una totalidad cerrada e impenetrable.

Esto es necesariamente así, dado que las prácticas siempre se refieren a otras prácticas, y a menudo de manera muy tangible, en la medida en que éstas dependen de la conexión de prácticas (por ejemplo, la práctica de hacer fila en la caja registradora y pagar depende claramente de una gran cantidad de otras prácticas que hacen que esto sea posible en primer lugar). Pero también se basan en prácticas individuales que comparten con otras un horizonte común de interpretación, y solo desde este horizonte son inteligibles como prácticas. Para alguien que no puede interpretar correctamente la práctica de ir de compras a un supermercado (y todo lo que esto conlleva), el acumular artículos en un carrito de compras puede parecer extraño, incluso como una forma de robo, por ejemplo.

Las formas de vida como un conjunto [bundle] inerte de prácticas sociales

Ahora bien, estos manojos de prácticas, incluso si están funcionalmente conectados y dependen el uno del otro, no permanecen estáticos, sino que pueden cambiar y, de hecho, sí cambian. Y, sin embargo una vez más, no son tan volátiles como así podríamos imaginar que lo hace parecer el cambio de una interpretación a otra. Son, por lo tanto, en cierta medida inertes. Mantienen "elementos sedimentarios", componentes de *praxis* que no siempre son accesibles, explícitos o transparentes. Para decirlo de otra manera, las prácticas formativas de las formas de vida pueden tener estados de agregación que vayan desde lo más fluido hasta lo casi fijo. También debemos tener en cuenta que las prácticas sociales y las formas de vida se "materializan" en las instituciones y, aún más "materialmente", en la arquitectura, las herramientas, los cuerpos y las estructuras materiales que (aunque ellas mismas son el resultado de acciones)

nos obligan a actuar. Por lo tanto, establecen límites a lo que podemos hacer y nos permiten hacer las cosas de cierta manera. Es así que las prácticas y las formas de vida son tanto dadas como creadas. Y pueden desarrollar una cierta dinámica propia. Sin embargo, son algo que los seres humanos hacen y, por consiguiente, (algo que) podrían hacer de otra manera. Esto se vuelve particularmente claro tan pronto cuando un cierto conjunto de prácticas y de auto-comprensiones encuentra sus límites, esto es, cuando las cosas ya no funcionan sin problemas. Una vez que se interrumpe un conjunto de prácticas, éste ya no pasa desapercibido: el momento de la crisis obliga a la reflexión y/o (a realizar) ajustes de las prácticas que antes se ignoraban.

¿Son las formas de vida un posible objeto de crítica?

Procediendo sobre la base de este primer esbozo de la ontología social de las formas de vida, o de su contenido o de qué están hechas, volvamos a la cuestión de la crítica. ¿Son las formas de vida, entendidas como conjuntos [*bundles*] inertes de prácticas, un posible objeto de crítica? Y, si es así, ¿de qué manera?

Para poder ser un posible objeto de crítica, las formas de vida, como cualquier objeto, deben cumplir tres condiciones previas:

Primero, deben ser entidades que estén sujetas a cambios (para lo cual la ley de la gravedad ciertamente no lo está, en tanto oposición a, por ejemplo, el plan de estudios de un departamento de filosofía o las leyes que rigen el matrimonio, ¡al menos en principio!) Esta condición previa está obviamente satisfecha: aunque puede que sean inertes, las formas de vida sí cambian. Y, sin embargo, también lo hacen los lechos de los ríos e incluso las crestas de las montañas.

Entonces, en segundo lugar, lo que debe ser criticado debe ser el resultado de algún tipo de acción humana; debe ser posible culpar o alabar a alguien por la forma en que son las cosas; en otras palabras, debe ser posible responsabilizar a alguien por ellas. Basando la ontología de las formas de vida en la práctica social en tanto patrones de actividad que, aunque no siempre transparentes, son esencialmente hechos por el hombre, podemos cumplir este criterio fácilmente, incluso si no siempre es fácil saber a quién responsabilizar cuando las cosas resultan equivocadas.

En tercer lugar, sin embargo, para ser un objeto adecuado de crítica, una entidad debe implicar un reclamo de validez, en otras palabras, deben estar involucradas normas de algún u otro tipo. Debe ser posible afirmar que algo termina siendo un equívoco o no, con respecto a tales normas. (Incluso si tuviéramos que alterar el lecho del río para facilitar el envío por él, sería extraño criticarlo por ser inadecuado para el envío. Cambiar el plan de estudios o decidir en contra de una concepción tradicional de matrimonio, por otro lado, implica algún tipo de afirmación: pensamos que los ajustes previos que hemos superado son de alguna manera inadecuados. Lo mismo se aplica a la crítica de las formas de vida y de las prácticas que constituyen una forma de vida).

La normatividad de las formas de vida

Así, las formas de vida, para ser un objeto apropiado de crítica, no solo deben ser maleables y creadas por la actividad humana, sino que también deben estar estructuradas por normas que podamos reconocer y utilizar en nuestra posible crítica.

Ya he ilustrado desde el principio que, con muchas cosas más esenciales para nuestros intereses vitales que el color de las botas de vaquero, nos dedicamos exactamente a ese tipo de "gramática normativa". Cuando se nos desafía, usualmente presentamos justificaciones más elaboradas que un mero "pero así es como vivimos" (lo que no quiere decir que tales justificaciones sean invariablemente buenas o válidas). Basándonos en la explicación de la práctica que he presentado, podemos describir esta estructura normativa de una manera más rica. Si, como he argumentado anteriormente, las prácticas se organizan en torno a una idea esencial de lo que significa "satisfacer" una práctica determinada (es decir, el actuar correctamente, de acuerdo a las expectativas involucradas en una determinada práctica), entonces una forma primaria de criticarlas sería referirse a las normas y los fines de una práctica.

Esto también se adapta al nivel más complejo de conjuntos de práctica, es decir, las formas de vida. Con respecto a las formas de vida, entonces, no solo cuestionamos lo que significa satisfacer una determinada práctica, sino también si una determinada práctica está inevitablemente ligada a la forma de vida respectiva: ¿Necesitamos estar en una relación heterosexual para poder ser una familia? ¿Necesita una ciudad espacios no comerciales y prácticas correspondientes para "contar" como una ciudad, como un espacio que permite lo que podríamos llamar una vida urbana "real"?

Para comprender el tipo específico de normatividad que está involucrado, es importante que mi afirmación no solo se refiera a la afirmación (de alguna manera evidente por sí misma) de que las formas de vida, como elementos de un orden social, contienen reglas y regulaciones, y suposiciones implícitas sobre lo que está bien o mal. El punto importante aquí es que las normas que estructuran las formas de vida, o más bien, que se expresan en ellas, deben entenderse como algo más que meras convenciones. Los acuerdos convencionales pueden ser reemplazados por acuerdos similares sin pérdida: no importa si conducimos por el lado derecho o el izquierdo, siempre y cuando hayamos establecido una convención clara y reconocible en un primer lugar. Pero esto no es cierto para el tipo de normatividad que estructura las prácticas sociales. Si examinar minuciosamente a tus pacientes es lo que significa ser un buen médico, los "estándares de excelencia" para este conjunto de prácticas no son el resultado de un acuerdo convencional. Por el contrario, solo pueden entenderse en relación con los objetivo(s) inherente(s) de la práctica –la salud del paciente– y estos objetivos imponen ciertas exigencias y establecen ciertos límites sobre lo que se puede hacer y qué estándares pueden ser establecidos. Me gustaría llamar a las normas que dirigen y constituyen [a las] prácticas (y, como resultado, [a las] formas de vida) "normas ético-funcionales": normas sin las cuales las prácticas

no serían lo que son, y no podrían funcionar en términos de las demandas impuestas por esas normas. Por un lado, por supuesto que no existe tal cosa como el funcionamiento puro y no relacionado: si, con respecto a una entidad social y a una práctica social, decimos que “funciona”, siempre queremos decir que funciona bien según nuestros estándares éticos/normativos. Por otro lado, sin embargo, las normas éticas no provienen de la nada: están relacionadas con alguna tarea u objetivo. (Si el *ethos* de un médico para examinar a sus pacientes exhaustivamente está dirigido a un objetivo determinado, la salud de sus pacientes, hay ciertas interpretaciones éticas involucradas; no obstante, también hay razones que nos llevan de regreso a las circunstancias materiales de la práctica involucradas en el cumplimiento del objetivo de esa práctica).

Con esta estructura normativa en su lugar, parece que hemos argumentado a favor de la posibilidad de criticar las formas de vida. Sin embargo, esta explicación solo llega hasta cierto punto. Podría explicar qué es bueno para una determinada práctica y una determinada forma de vida para que funcionen de acuerdo a sus estándares y objetivos implícitos. Pero no va más allá de eso. No nos dice si una determinada forma de vida es buena en un sentido trascendente al contexto o si es bueno que exista esta forma de vida (en primer lugar). Todo el conjunto de normas ético-funcionales involucradas en las prácticas de la medicina moderna, para retomar este ejemplo, está arraigado en ciertas suposiciones sobre la salud y la vida, por ejemplo, en el supuesto de que la enfermedad no es el castigo de Dios por nuestros pecados. Si no estamos de acuerdo con estas suposiciones, la normatividad inherente de este conjunto de prácticas pierde su sentido.

Si queremos criticar las formas de vida enfáticamente como formas de vida (en vez de juzgar si éstas cumplen con sus propios estándares desde una perspectiva meramente interna a las mismas), necesitamos estándares normativos que “trasciendan” el contexto hasta cierto punto, aunque sin terminar siendo un punto de vista meramente externo. En la próxima parte de mi trabajo, defenderé una forma de ver las formas de vida que nos proporcione un conjunto de criterios que sean immanentes y que trasciendan el contexto al “bajarlos a tierra” en una base “material” (incluso si se interpretan en lo que de alguna manera es un sentido pragmático).

3. Las formas de vida como instancias de resolución de problemas

Lo que intentaré argumentar se puede formular de la siguiente manera: Las formas de vida son “instancias de resolución de problemas”. Las formas de vida responden a los problemas que enfrenta nuestra especie y son intentos de resolver estos problemas. De acuerdo con este entendimiento, las formas de vida afirman que constituyen la mejor solución posible a los problemas específicos que enfrentan y plantean. La familia nuclear burguesa, según la descripción de Hegel, a la que volveré brevemente, puede verse como un intento de resolver la tensión entre la libertad y la naturaleza, la dependencia y la independencia; se puede ver que la forma de “la” ciudad europea satisface las demandas económicas y brinda oportunidades para la interacción de extraños; La asociación libre de productores de Marx tiene como objetivo resolver el problema del trabajo alienado sin

renunciar a los efectos liberadores del progreso tecnológico y una compleja división del trabajo, y así sucesivamente.

¿Qué son los problemas?

Obviamente, todo en este argumento depende de lo que la noción de "problema" pretende implicar, así que permítanme comenzar por desmenuzar gradualmente el término. Empezaré por contrastarlo con una noción particular de necesidad y luego enriqueceré mi propio uso al elaborar algunas de las dimensiones que distinguen a los problemas de las necesidades. Los problemas en el sentido relevante aquí se entenderán de forma no-naturalista, como problemas de segundo orden, como normativamente cargados de su ubicación histórica, como "encontrados" a la vez que "creados" [*made*], y como subjetivos a la vez que objetivos.

Antes de continuar, permítanme hacer dos comentarios preliminares.

Primero, es de notar que decir que alguien está "confrontado con un problema" puede significar tanto que "se enfrenta a una tarea" como que "se enfrenta a una adversidad (situación adversa)". De esta manera, concebir a las formas de vida como instancias de resolución de problemas puede significar tanto que las formas conocidas de convivencia se enfrentan a ciertas "tareas", como que se enfrentan a ciertas "adversidades (situaciones adversas)". Ambos aspectos son relevantes para mi comprensión de la palabra "problema". En la medida en que las formas de vida dominan sus problemas específicos (en el sentido de tareas), así también siempre encuentran problemas (en el sentido de adversidades (situaciones adversas) o incluso de crisis).

En segundo lugar, los problemas de los que estoy hablando no deben identificarse o confundirse con problemas técnicos que requieren soluciones técnicas. Esto se pondrá de manifiesto ahora que comienzo propiamente a definir lo que considero una noción compleja (o incluso dialéctica) de problemas a medida que estos surgen en las formas de vida y para las formas de vida.

Problemas vs necesidades

La ventaja de hablar de "problemas" y de "estrategias para la resolución problemas" con respecto a las formas de vida puede aclararse al comparar el hablar de problemas y de sus soluciones frente a un enfoque alternativo basado en la idea de necesidades y su de satisfacción. En lugar de afirmar que las formas de vida resuelven problemas, uno podría argumentar que éstas satisfacen las necesidades humanas y que son mejores o peores en la medida en que logran satisfacer tales necesidades. Comúnmente se piensa a las "necesidades" (comprendidas, por lo menos, de manera vaga) como constantes fundamentales, a-históricas e incuestionables que son el resultado de la naturaleza humana y que no requieren interpretación.

El punto de partida para la crítica de las formas de vida en favor al cual estoy argumentando, por el contrario, no es nunca el "origen aborígen" naturalista de las "necesidades básicas", independiente de una forma de vida particular e históricamente establecida. Compartiendo la conocida crítica de las referencias a necesidades básicas no-interpretadas [*uninterpreted*] y a-históricas, el concepto de "problemas" tiene en consideración la forma en que la vida humana siempre está formada culturalmente y el hecho de que su carácter de "orden superior" requiere de interpretación. Es así que su punto de partida está en el polo opuesto al de un enfoque basado en las necesidades: en lugar de tener el problema de definir y defender las "necesidades de orden superior" (o, por así decirlo, "capacidades") y enfrascarse en debates notoriamente difíciles y aporéticos sobre la naturaleza humana, los problemas humanos y sus consecuencias normativas, [desde nuestro enfoque se] parte de (siempre ya) las propias formaciones culturales. (Incluso si descubrimos que todos comparten algunos problemas que les son comunes, es muy probable que la historia de la resolución de problemas difiera considerablemente en cada caso).

Por lo tanto, los problemas (desde mi perspectiva) no son problemas como tales, y, asimismo, tampoco son "hechos en bruto". Los problemas se desarrollan históricamente, tienen una forma cultural y están "normativamente predefinidos". Aparecen en el contexto de una forma de vida que ya está históricamente situada y socialmente institucionalizada. Están determinados y formados en un contexto sociocultural particular; solo aparecen frente al contexto de una situación ya interpretada. Por consiguiente, a diferencia del intento de basar la evaluación de las formas de vida en un concepto de necesidades, el concepto de "problemas" toma en consideración la forma en que la vida humana está siempre ya formada culturalmente. Como dice Hannah Arendt: "Uno nunca puede sobrevivir desnudo".

a) Problemas de segundo orden

Esto lleva a una primera característica definitoria y a una primera tesis: los problemas que las formas de vida abordan son de segundo orden. Los problemas de segundo orden son problemas que conciernen a los recursos conceptuales y culturales que una forma de vida tiene a su disposición para resolver problemas de primer orden. Imaginemos una sociedad rural que se muere de hambre porque no ha llovido en meses. La falta de comida es sin duda un problema (de primer orden) para la reproducción de esta sociedad. La gente está muriendo de hambre. Pero no es necesariamente un problema para ella como una forma de vida. En y por sí mismo, el hecho de que la gente muera de hambre no cuestiona ninguna de las prácticas e instituciones establecidas de la sociedad confrontada con el problema (sequía). Solo si resulta que esta sociedad no puede reaccionar al problema por razones específicas, este problema se convierte en un problema de la forma de vida. Llevemos este ejemplo un paso más allá: si resulta que las sequías son un evento bastante frecuente y previsible en la zona, y que la sociedad en cuestión todavía no aborda el problema –construyendo instalaciones de almacenamiento de agua, por ejemplo–, y si este hecho, además, está relacionado con una concepción (inadecuada) de la naturaleza o incluso con

alguna doctrina comprensiva según la cual se acepta la inanición como un castigo de Dios, entonces la comunidad en cuestión se enfrenta a lo que llamo un problema de segundo orden. Por lo tanto, los problemas de segundo orden nunca abordan “hechos puros” sino hechos que evolucionan de prácticas e interpretaciones establecidas, incluso si estos problemas pueden ser el resultado de un problema (de orden) de primer orden.

b) El carácter normativo de los problemas y la explicación hegeliana de la familia

Al igual que con el carácter ético-funcional de las normas inherentes a las prácticas como se argumentó anteriormente, la cuestión de si alguna situación social es (del todo) problemática y de cómo comprender el problema involucrado está ligada a una cierta comprensión del objetivo y del *telos*, a las implicaciones normativas de una cierta forma de vida. Las formas de vida se vuelven problemáticas cuando fallan en cumplir con ciertas expectativas normativas que ellas mismos establecen. Y estas expectativas, nuevamente, tienen una historia; éstas evolucionan a partir de una dinámica históricamente informada de establecimiento de problemas y de sus respectivas soluciones.

Un caso paradigmático de esto es el análisis de Hegel de la familia burguesa moderna. ⁵ Incluso si ahora estamos en desacuerdo (tal como deberíamos) con muchas de las características que él discute, a saber, la misoginia, quizás también la monogamia propietaria y ciertamente el vínculo con la conscripción militar, todavía lo hacemos, o eso afirmo, en la línea de una normatividad que ha surgido de un proceso histórico de resolución de problemas. Cuando Hegel presenta a la familia como un ejemplo de la *Eticidad* [*Sittlichkeit*] en su *Filosofía del Derecho*, considera una forma particular e históricamente distinta de la familia: la familia nuclear burguesa de la Europa cristiana. Hegel quiere proporcionar una descripción a la vez que una justificación de esta forma de familia. Lo que hace de su discusión interesante para nosotros es que intenta mostrar cómo la familia burguesa emerge de un contexto “ético” históricamente específico (en mi terminología: una “constelación de problemas históricamente específica”) y cómo ella es superior a formas alternativas de organización de la vida familiar. Esto lo hace al examinar la manera en la que la institución de la familia respondió a las tensiones específicas de esta constelación histórica. Para traducir esto a mi vocabulario: la familia burguesa fue una estrategia superior de resolución de problemas, y esto solo se vuelve aparente si la analizamos, como lo hace Hegel, como la solución normativamente imbuida (infundida) a un problema normativo. La familia tradicional, como lo ve Hegel, tiene que transformarse debido a las expectativas normativas de los individuos de una mayor autonomía y debido a la continua transformación de las prácticas que rodean a la familia. Hegel muestra cómo la familia moderna, que favorece la exogamia sobre la endogamia y –como lo expresa la formación de un hogar independiente– que favorece el vínculo recién formado de una pareja casada sobre la familia consanguínea de origen, es superior a sus precursores pre-modernos. Sin embargo, él también procede a mostrar que una forma particular de entender esta práctica moderna –una interpretación particular– es más adecuada que las alternativas contemporáneas. Por un lado, argumenta en contra del ideal romántico del amor que amenaza el

carácter ético-institucional de la familia al sobrevalorar los aspectos emocionales y eróticos del matrimonio. Por otro lado, sostiene que la reducción de la familia a un contrato no comprende el aspecto emocional de las relaciones familiares, así como la forma en que las relaciones éticas establecidas en la vida familiar se toman como un fin en sí mismo.

No es coincidencia o sin importancia el que Hegel desarrolle su punto de vista no como un tipo de reclamo normativo independiente, sino frente al contexto de alternativas y de tensiones que le parecieron tensiones y conflictos reales. Cuando la institución del matrimonio burgués es más sensible que sus predecesores a los problemas que ella misma plantea, y cuando la interpretación ética del matrimonio llega a la "verdad" de esta institución (si no necesariamente a su realidad vivida) de mejor manera que las alternativas discutidas, entonces lo apropiado de esta formación ética (y su interpretación) se evidencia por el hecho de que puede comprender y enfrentarse a los conflictos actuales que las alternativas disponibles. Cuando las formas de vida tienen éxito o fracasan, lo hacen en relación con los reclamos y desafíos normativos que ellas mismos han generado.

c) Carácter inmanente: auto-producido [Self-made] pero encontrado

Una cuarta característica se desprende de estos últimos comentarios: la noción normativamente compleja de "problema" que elaboro aquí es una en la cual los problemas típicamente no –por así decirlo– "vienen del exterior", sino que de una manera particular son "auto-producidos". Donde las formas de vida encuentran problemas o crisis en tanto formas de vida, éstas fracasan no solo por obstáculos externos sino también por problemas internos creados por ellas mismos, incluso si en ciertos casos es "el mundo exterior" (o la naturaleza) lo que proporciona el problema (el hecho de que los seres humanos sean tales que necesiten alimento y refugio, el hecho de que cierto clima o ciertas condiciones geográficas establezcan ciertos límites –o condiciones– sobre la capacidad de cultivar alimentos).

Como se discutió anteriormente, esto se aplica a la calidad de los problemas de segundo orden en general. Pero esta característica se vuelve aún más interesante cuando se reformula a la luz del carácter normativo de los problemas. Es decir, tales problemas no se refieren a afirmaciones normativas hechas por un observador externo, sino a las propias pretensiones de las formas de vida, las cuales no puede satisfacer. El sentido en el que estas pretensiones son propias de las formas de la vida no es que estas sean afirmaciones de valor explícito o normas a las que la sociedad paga solo con meras palabras. Más bien, son puntos de referencia ya contenidos en las prácticas sociales y compartidos por quienes participan en la práctica: constituyen la práctica incluso si no se realizan plenamente e incluso si, en una situación particular, no pueden realizarse en lo absoluto (lo cual significa que cumplir con las normas requeriría una transformación de ambas, de las normas y de las prácticas).

Problemas: ¿Subjetivos u objetivos?

Sin embargo, si el concepto de "problema" es entendido como se estableció anteriormente, una dificultad permanece. Esta dificultad radica en que los problemas y las soluciones dependen de la interpretación. Para ponerlo como una pregunta: ¿son los problemas o las crisis meramente "subjetivos", es decir, simplemente contruidos por nosotros o "fabricados" por nuestras interpretaciones? ¿O son "objetivos", es decir, que existen independientemente de nuestra interpretación de la situación? Mi respuesta, brevemente, es que son ambas cosas. Los problemas son dados y fabricados simultáneamente.

Los problemas deben entenderse primero como problemas y, por lo tanto, deben interpretarse como tales. Sin embargo, eso no significa que sean "solo contruidos". Los problemas "hacen un llamado" como maneras en las la esfera práctica se enfrenta con obstáculos sin que ya hayan adquirido la forma particular que caracteriza a un "problema". Con esto, podemos resolver lo que parece una paradoja en la descripción de los problemas. Un problema se da en la medida en que una situación proporciona indicios de una crisis. Está hecho en la medida en que la identificación de algo como un problema "hace" que algo salga de un material incipiente. Incluso cuando un problema dice que es algo "objetivo" que no se puede ignorar, aquello que se muestra a sí mismo es tan indefinido que solo puede convertirse en un problema concreto mediante la interpretación.

En otras palabras, un problema no se puede construir "de la nada". Debe estar basado en algo "independiente de nosotros" que se da a conocer a través de una perturbación. Por esta razón, los problemas no pueden ser simplemente desplazados o ignorados. El que un problema sea interpretado con precisión y que su solución aparente sea exitosa puede notarse si la "presión" creada por el problema disminuye. E incluso cuando se trata de una cuestión de interpretación, uno puede abordar el "contenido real de un problema" mediante un proceso de ajuste del problema y una descripción del problema. 6

4. La inmanencia de la crítica

Ahora podemos sacar conclusiones sobre las ventajas y posibilidades inherentes a un enfoque basado en problemas para las formas de vida tal como lo he desarrollado:

El éxito de las formas de vida puede medirse por el grado en que éstas satisfacen las demandas de la resolución de problemas. Pueden ser racionales o irracionales, apropiadas o inapropiadas; pueden tener éxito o fracasar en su proceso de resolución de problemas, sin que ese proceso necesariamente tenga que ser consciente o intencional. Hay que tener en cuenta que al referirme a las formas de vida como "instancias de resolución de problemas" no las estoy conceptualizando como una especie de entidad supraindividual con su propia voluntad que intencionalmente se dedica a detectar y resolver problemas. Más bien: las prácticas e instituciones inherentes a las formas de vida tienen el efecto de resolver problemas; se puede decir que persisten (es decir, no se corroen o se hunden dentro de una crisis) debido a sus ventajas y efectos con respecto a

los problemas que surgen dentro de las formas de vida. El modelo patriarcal de la familia como consanguinidad, al que Hegel se refiere como precursor y alternativa a la familia nuclear burguesa, no solo es "erróneo", sino que es inestable; las formas de vida que ya no son capaces de resolver problemas entran en crisis o se corroen y, en consecuencia, dan paso a una dinámica de cambio.

El caso de la crítica inmanente

Por lo tanto, la crítica de las formas de vida tal como la concibo comienza precisamente donde surgen los problemas, las crisis y los conflictos, incluso si no se manifiestan abiertamente. Esta es la razón por la cual la crítica no se lleva a cabo desde una perspectiva externa autoritaria, sino desde una perspectiva inmanente. Deja el terreno de la "ética" propiamente dicho y entra en el análisis de conjuntos inertes de práctica [*inert bundles of practice*] de acuerdo con la normatividad de su posición dentro de un proceso histórico de resolución de problemas.

Sin embargo, este proceso es exactamente eso: un *proceso*. Y es en el éxito o la falta de éxito –en la evaluación de su constitución interna– que una crítica de las formas de vida encuentra finalmente el criterio que ha estado buscando. Por lo tanto, para no simplemente cambiar la carga de la prueba, la tesis de resolución de problemas debe ser dinamizada y acompañada de una segunda tesis:

El éxito o fracaso de las formas de vida como instancias de solución de problemas solo puede juzgarse "procedimentalmente", es decir, con respecto a una historia de resolución de problemas. Si los problemas, como yo afirmo, están impregnados normativamente e históricamente situados como resultados de intentos de soluciones a problemas anteriores, entonces los intentos de resolver problemas se desarrollan históricamente al lidiar con otras estrategias de resolución de problemas. Las formas de vida deben entenderse en relación con su posición en una historia de intentos de resolución de problemas. Esta historia no es una historia de soluciones (o más bien intentos repetidos de solución) para el mismo problema, sino más bien una historia de intentos de resolver problemas que bajo ciertas condiciones lleva a una historia acumulada de intentos de resolución de problemas: un proceso de aprendizaje de algún tipo, o para decirlo de otra manera, un proceso de experiencias acumuladas (un *Erfahrungsprozess* en el sentido hegeliano de la palabra).

El resultado general de mi proyecto puede así formularse de la siguiente manera: Las formas de vida tienen éxito cuando pueden entenderse como el resultado de procesos exitosos de acumulación de experiencias (o: un proceso de aprendizaje) y cuando permiten un mayor aprendizaje. Y la tarea de una crítica de las formas de vida es realizar la meta-pregunta sobre los criterios para reconocer si un cierto tipo de dinámica ha tenido éxito como un proceso de aprendizaje o (con Dewey) de la profundización de la experiencia.

Por lo tanto, juzgando los méritos relativos (e incluso la racionalidad) de una forma de vida, tenemos que mirar la calidad de su dinámica transformadora: la

adecuación o inadecuación de la misma se manifiesta luego en términos de su forma regresiva o no regresiva de enfrentar los problemas, por ejemplo, en términos de si podemos observar bloqueos de experiencia (*Erfahrungsblockaden*) u otros obstáculos que nos impiden abrir el camino para nuevas experiencias. Estos criterios parecen ser herramientas interesantes para evaluar las formas de vida sin ser moralistas / normativistas y sin estar constreñidos al tipo de crítica interna que se limita a restablecer el apego a las normas que ya posee una determinada comunidad.

Por lo tanto, la crítica de las formas de vida que desarrollo puede legítimamente afirmar ser inmanente y transformadora al mismo tiempo. Es inmanente porque toma su punto de partida al referirse a las crisis inmanentes y la corrosión de las prácticas e instituciones sociales. Es transformadora porque la evaluación de los procesos de resolución de problemas permite una trascendencia del contexto e inicia el cambio.

No es coincidencia que investigue el éxito de las formas de vida desde la perspectiva de la crisis y la crítica. El objetivo no es desarrollar una concepción general de una forma de vida correcta. Tampoco se trata de rastrear las condiciones de tal concepción. Dicha construcción ética del sistema no me parece deseable ni prometedora. Mi atención se centra más bien en el fracaso de las formas de vida, las crisis a las que pueden sucumbir y los problemas que pueden surgir para y dentro de ellos, en resumen, los aspectos que los hacen susceptibles de crítica. El momento de "perturbación funcional ética" o "crisis" en este contexto ha demostrado ser un movimiento importante (o conductor) de lo que yo llamo "crítica" y debería evitar cualquier sospecha de paternalismo. Aquí la crítica es solo el catalizador de un proceso histórico de resolución de problemas en el que la crítica y la autocrítica se entrelazan.

Conclusión: Un pluralismo experimental

¿La concepción de las formas de vida como estrategias de resolución de problemas y la noción relacionada de un proceso de aprendizaje ético conducen a un monismo de las formas de vida? ¿Tienen los "problemas" esbozados en mis observaciones solo una solución correcta, tal que en la distancia se encuentra una imagen distópica de una forma de vida única, completa y unificada? No. Me gustaría retomar una observación de Hilary Putnam que muestra una comprensión diferente del pluralismo, así como el reconocimiento fundamental de una pluralidad de formas de vida. Como señala Putnam, "El problema no consiste en el hecho de que estamos familiarizados con una multitud de formas de la buena vida que son incompatibles, sino más bien que no conocemos ninguna buena forma de vida, al menos no una que no tenga déficits además de virtudes".⁷ Dicho de otra manera: no conocemos una forma de vida que resuelva problemas sin crear otros nuevos.

Al observar la situación desde este ángulo, uno ve, por un lado, que las diferentes formas de vida compiten entre sí para ser la mejor. Se comparan con los demás y se critican a sí mismas y a las demás sobre la base de su incapacidad para

resolver los problemas que se plantean por sí mismas. Por otro lado, sin embargo, esta misma actividad puede verse como un motivo para reconocer (incluso valorar) un pluralismo in-eliminable. Este motivo no es puramente pragmático ni simplemente una romanización de la diversidad. Más bien, es un tipo diferente de pluralismo: no una comunidad de mónadas aisladas entre sí, sino una pluralidad de experimentos en la resolución de problemas cuyos resultados no pueden predecirse confiadamente. Y debería haber tantas como sea posible, ya que la experimentación es el único camino hacia nuevas soluciones. Si no tenemos demasiadas soluciones, sino que en realidad ni una sola solución para el problema de cómo vivir, entonces parece necesaria una pluralidad porque (en la tradición pragmatista) es necesaria una diversidad de ensayos para abordar cualquier cosa como una solución aceptable.

Y, en un “espíritu pragmatista”, cuando las consecuencias de nuestras acciones no pueden anticiparse solo con medios conceptuales, deben evaluarse observando la forma en que se mueven de un lado a otro en el proceso de confrontar los productos de sus acciones.

Entonces, mi concepción no conduce a un monismo, sino a un pluralismo experimental de formas de vida. Esto es, sin embargo, fundamentalmente diferente del pluralismo de “abstinencia ética” que discutí al principio. El tipo de pluralismo que defiende no excluye principalmente cuestiones éticas, sino que permite un pluralismo de debate sobre la solución correcta al problema de cómo llevar una vida. En pocas palabras: un agnosticismo liberal que pone fuera las cuestiones éticas que se interponen en el camino del experimento.

[Traducción M. Díaz]