

CÉSAR ORTEGA-ESQUEMBRE  
*Universitat de València*

# Patologías sociales. Un debate en la teoría crítica contemporánea<sup>1</sup>

*Social pathologies. A debate in contemporary critical theory*

Recibido: 13/1/23. Aceptado: 12/4/23

**Resumen:** El objetivo del presente trabajo es exponer los rasgos fundamentales del debate contemporáneo en torno a las llamadas patologías sociales, así como los principales diagnósticos sobre patologías sociales formulados por la teoría crítica contemporánea. Para ello analizaré en primer lugar el trabajo tradicionalmente considerado canónico para comprender el debate actual sobre las patologías sociales, a saber, un artículo de Axel Honneth publicado en 1994 bajo el título de “Patologías de lo social”. En segundo lugar, expondré algunos diagnósticos sobre patologías sociales concretas formulados por los principales representantes contemporáneos de la teoría crítica. Sobre la base de una visión panorámica de estos diagnósticos, procederé en tercer y último lugar a ofrecer una propuesta de definición provisional del concepto de patología social que tenga en cuenta las diversas posturas mantenidas en el debate filosófico actual.

**Abstract:** the aim of this paper is to present the key features of the contemporary debate around the so-called social pathologies, as well as the main diagnoses on social pathologies formulated by contemporary critical theory. To do this, I first analyse the founding paper of the current debate on social pathologies: Axel Honneth’s work “Pathologies of the social”. Secondly, I present some diagnoses on concrete social pathologies formulated by the main contemporary representatives of critical theory. Based on an overview of these diagnoses, I offer a proposal for a

<sup>1</sup> Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo “Ética cordial y Democracia ante los retos de la Inteligencia Artificial” PID2019-109078RB-C22 financiado por MCIN/ AEI /10.13039/501100011033.

provisional definition of the concept of social pathology that takes into account the different positions maintained in the current philosophical debate.

**Palabras clave:** patologías sociales, teoría crítica, normatividad, modernidad.

**Keywords:** social pathologies, critical theory, normativity, modernity.

## INTRODUCCIÓN

LA PROLIFERACIÓN DE LITERATURA ESPECIALIZADA en las diversas ramas del saber científico, así como las facilidades cada vez mayores con que contamos los investigadores a la hora de acceder a esta literatura, es algo naturalmente digno de admiración. Pero es también algo que complica enormemente la tarea a aquellos que, siguiendo por ejemplo la propuesta de sección que la revista *Quaderns de Filosofia* ha dado en llamar, de forma muy elocuente, “brújula filosófica”, se deciden a exponer el así llamado estado de la cuestión de un determinado debate. Yo quisiera escudarme en esta constatación para demandar la indulgencia de los virtuales *especialistas* que tal vez tengan la amabilidad de leer estas páginas, pues probablemente no encontrarán en ellas el nivel de detalle y exhaustividad bibliográfica que acaso esperan. No son ellos, como es natural, los destinatarios que uno tiene en mente cuando se propone divulgar, y espero que no *vulgarizar*, los contornos de una discusión científica. El debate que he escogido para su presentación resulta por lo demás complejo, ambivalente y, en ocasiones, también oscuro. Pero resulta también una de las discusiones más fascinantes de la filosofía social contemporánea. Trataré en lo que sigue de exponer los rasgos centrales del debate actual en torno a las llamadas patologías sociales<sup>2</sup>.

La noción de patología social resulta intuitiva, y uno puede observar con facilidad el enorme potencial explicativo que semejante extrapolación del lenguaje médico puede aportar al estudio filosófico de las sociedades. Esta noción

<sup>2</sup> En los últimos años se han multiplicado las publicaciones y eventos académicos centrados en la noción de patología social. En el año 2014, por ejemplo, el grupo de Teoría Crítica dirigido por Rahel Jaeggi en la Humboldt-Universität de Berlín organizó el workshop titulado “Soziale Pathologien”. También desde el año 2014 el Grupo de Investigación sobre Teoría Crítica de la Pontificia Universidad Católica del Perú, dirigido por Gianfranco Casuso, organiza anualmente las jornadas sobre Teoría Crítica, orientadas parcialmente al análisis del concepto de patología social. Entre nosotros, desde el grupo de Teoría Crítica de la Universidad de Valencia, que dirige Benno Herzog, venimos organizando desde el año 2019 el Simposio Iberoamericano sobre Teoría Crítica, cuya última edición estuvo dedicada al estudio de las relaciones sociales patológicas. En este mismo marco institucional, en el año 2021 organizamos un ciclo de conferencias sobre patologías sociales a cargo de uno de los principales actores del debate contemporáneo: Frederick Neuhouser.

apunta a la elaboración de un diagnóstico sobre trastornos o “desviaciones” de la sociedad moderna que ocasionan alguna forma de sufrimiento entre sus miembros. El conocimiento de la etiología de dicho trastorno, es decir, de sus causas sociales, permitiría a su vez la propuesta de una terapéutica, normalmente entendida al modo de una lucha social. Tal vez un pequeño ejemplo ayude a clarificar esta idea. Podemos decir que la compulsión al consumo de productos rápidamente perecederos —por ejemplo, ropa de bajo coste— y cuya producción resulta altamente contaminante es una patología de la sociedad contemporánea. Buscaríamos entonces la etiología social de dicha compulsión, y tal vez recurriríamos para ello a elementos como las dinámicas de revalorización del capital que orientan el modo de producción capitalista como modo de producción de mercancías, si nos fijamos en la parte de la oferta; o a la incapacidad que padecemos los consumidores a la hora de discernir críticamente entre necesidades reales y necesidades creadas por el propio aparato productivo, si nos fijamos en la parte de la demanda. Dicho esto, buscaríamos una forma de combatir esta patología, y recurriríamos para ello, por ejemplo, a propuestas como la economía circular o la ética del consumo.

Esta forma de proceder se compromete, ya sea de manera sistemática o meramente metafórica, con una extrapolación de conceptos de naturaleza médica al ámbito de la teoría social. De igual forma que, antes de formular un diagnóstico sobre un órgano o sistema enfermo, la medicina necesita ofrecer una definición del cuerpo humano sano, por ejemplo, mediante los estudios anatómicos, la filosofía social tiene que poder ofrecer un modelo de “salud social” a cuya contraluz normativa estas desviaciones aparezcan como tales desviaciones (HONNETH 2011A). Los diagnósticos sobre patologías sociales deben reposar en una idea más o menos explícita sobre la forma que tendría la sociedad no patológica, y a esta idea le damos el nombre de “criterio normativo”<sup>3</sup>.

Todos los diagnósticos sobre patologías sociales formulados en el lenguaje de la filosofía cuya madurez ha merecido el estudio de las generaciones posteriores comparten este elemento central, del que en realidad no pueden desprenderse más que al precio de quedar reducidos a meras descripciones. Todos ellos se asientan en un determinado ideal de organización social, a cuya contraluz el momento histórico en cuestión se presenta como patológico. Este gesto puede observarse desde las tempranas protestas de Rousseau contra la perversión de formas naturales de existencia (ROUSSEAU 2012) hasta las denuncias de la teoría crítica contemporánea (HABERMAS 2010; HONNETH 2007A; ROSA 2016A; JAEggi 2005; HERZOG 2020; FORST 2009); desde las oposiciones contrarrevolu-

<sup>3</sup> Esta interpretación no es, ni mucho menos, compartida universalmente. Dentro de la teoría crítica de la sociedad existe hoy una tendencia a desechar los llamados “programas de fundamentación”. Véase, por ejemplo, Freyenhagen (2017).

cionarias y tradicionalistas a la modernidad político-económica (BURKE 2016; DE BONALD 1988; DE MAISTRE 2015) hasta las tesis de los revolucionarios de derecha de la primera mitad del siglo XX (SPENGLER 2011; MOELLER VAN DEN BRUCK 2015; JÜNGER 1990); desde la crítica hegeliana a la *bürgerliche Gesellschaft* (HEGEL 2017) y su radicalización materialista en el pensamiento de Marx (2013) hasta los diagnósticos formulados por los padres de la sociología en términos de pérdida de sentido y anomia (WEBER 2012; DURKHEIM 2020)<sup>4</sup>.

Sea como fuere, y aunque todos los diagnósticos arriba mencionados han hecho uso del instrumental conceptual que ofrece la noción de patología social, sin duda ha sido la llamada teoría crítica de la sociedad la tradición de pensamiento que ha sistematizado y estilizado este instrumental de manera más admirable. Desde sus inicios en el pensamiento de Marx, la teoría crítica ha operado mediante una metodología muy particular, que podemos denominar “crítica inmanente de las patologías sociales” (ROMERO-CUEVAS y ZAMORA 2020; HONNETH 2009A). En este sentido, quisiera presentar a continuación el significado y las diversas posiciones del debate en torno a las patologías sociales tal y como se da en la teoría crítica contemporánea. Para ello procederé en tres pasos. En primer lugar, analizaré el lugar tradicionalmente considerado seminal de este debate, a saber, un artículo de Axel Honneth publicado en 1994 bajo el título de “Patologías de lo social”. En segundo lugar, expondré algunos diagnósticos sobre patologías sociales concretas formulados por los principales representantes contemporáneos de la teoría crítica. Sobre la base de una visión panorámica de estos diagnósticos, procederé en tercer y último lugar a presentar el debate teórico sobre el estatuto de esta noción y ofreceré una propuesta de definición provisional del concepto que logre articular las diversas posturas mantenidas en la discusión actual.

## I. PRIMERA TEMATIZACIÓN EXPLÍCITA DE LA TEORÍA DE LAS PATOLOGÍAS SOCIALES

Como hemos señalado más arriba y como veremos con más detalle en la siguiente sección a través de algunos ejemplos, la teoría crítica siempre ha

<sup>4</sup> Como habrá podido observar el lector, la formulación de diagnósticos sobre patologías sociales no pertenece exclusivamente, tal vez al contrario de lo que suele pensarse, al llamado pensamiento progresista. Antes bien, esta formulación es propiedad al menos en igual medida del pensamiento conservador. También el conservadurismo, en sus muy diversas modulaciones y fases históricas, ha ofrecido diagnósticos críticos con la organización social resultante de la modernidad, por mucho que el objeto de su crítica no fuera tanto el mercado capitalista y sus consecuencias alienantes para la clase trabajadora —o al menos no lo fuera a partir de 1840, cuando el conservadurismo se hermanó con la burguesía en contra del radicalismo democrático y del socialismo—, cuanto los procesos de racionalización cultural.

hecho uso del potencial explicativo que ofrece la noción de patologías sociales. En su intento por hacerse cargo críticamente de la realidad social de cada momento, esta forma de crítica social ha procedido a ofrecer diagnósticos sobre las patologías derivadas de alguno de los elementos de la sociedad moderna. No obstante, fue solamente a partir de la publicación, en 1994, del texto de Axel Honneth “Patologías de lo social” cuando la teoría crítica hizo de la noción misma de patología social un objeto prioritario de su propia investigación.

Desde un punto de vista histórico-filosófico, Honneth cree que la filosofía social, como disciplina encargada de formular diagnósticos sobre patologías sociales, encuentra su origen en la crítica de la civilización emprendida por Rousseau en el famoso *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad entre los hombres*, publicado en 1755. A diferencia de lo que ocurría en la filosofía política inmediatamente anterior, representada en las figuras de John Locke y Thomas Hobbes, Rousseau ya no indaga las condiciones de una organización social justa, sino que “explora las limitaciones que la nueva forma de vida [moderna] impone a la autorrealización del ser humano” (HONNETH 2011A, 78). A la base de esta crítica de la civilización se encuentra el ideal normativo de una supuesta esencia humana original “no alienada”, que Rousseau busca en un estado de naturaleza hasta el momento nunca correctamente comprendido (NEUHOUSER 2012; 2014A).

Según Honneth, esta forma de proceder es proseguida, desde luego en un espíritu diferente, por el Hegel de la *Filosofía del derecho*. A diferencia de Rousseau, Hegel experimenta como patológico en la vida social moderna “el efecto destructivo que parte del proceso de aumento desmesurado del particularismo individual” (HONNETH 2011A, 85). Pero, pese a esta diferencia, Hegel comparte con Rousseau la idea de que los procesos de modernización pueden amenazar las condiciones de una vida buena. Si el modelo de “salud social” en el que Rousseau hacía reposar su crítica de la civilización apuntaba a un estado de naturaleza no alienado, en el caso de Hegel este criterio apunta a la idea de “libertad social” (HONNETH 2014; NEUHOUSER 2000), que únicamente puede ser realizada en las instituciones de la *Sittlichkeit* como estadio final de la filosofía de la historia.

Como es sabido, fue Marx quien prosiguió el proyecto de la filosofía dialéctica de la historia, aunque esta vez desde parámetros materialistas. Él constituye, en este sentido, el tercer eslabón en el surgimiento de la filosofía social como crítica de las patologías sociales. También Marx, como Rousseau y Hegel, observa las patologías sociales como “desarrollos sociales contrarios al destino de una autorrealización humana” (HONNETH 2011A), aunque en este caso el concepto de ser humano y autorrealización en el que se basa refiere fundamentalmente al concepto de trabajo. Si bien ya Rousseau y Hegel habían

dirigido su crítica a los problemas derivados del capitalismo, sólo en Marx encontramos un análisis exhaustivo de los procesos patológicos insertos en la propia economía. La postulada armonía de la sociedad burguesa resulta ser, bajo la perspectiva de la crítica de la economía política, un concepto ideológico que legitima el fenómeno oculto tras el modo de producción capitalista, a saber, que la fuente de riqueza del capitalista no puede proceder sino de la apropiación privada de la plusvalía generada por el trabajador.

El cuarto y último eslabón de este surgimiento de la filosofía social lo encuentra Honneth en Nietzsche. También Nietzsche percibió la vida social de la época como “fundamentalmente perturbada”, y también él usó el léxico de las patologías sociales de forma explícita (NEUHOUSER 2014B). Nietzsche protesta contra *todos* los elementos que definen la modernidad política y cultural: desde la moral y el derecho universalistas hasta la comprensión objetivista de la ciencia, pasando por la igualdad jurídica y la democracia. Por lo demás, el estándar normativo de la crítica nietzscheana de la cultura apela a una “existencia que refuerza la acción de un horizonte de valores optimistas ante la vida” (HONNETH 2011A). A la sociedad patológica se le opone ahora una forma de organización socio-cultural en que se ha producido la *transvaloración de los valores*. Esta transvaloración ha de sustituir los valores de la compasión, el ascetismo, la negación de los instintos o el igualitarismo, valores que no hacen sino reforzar el tipo *débil* de ser humano, por una afirmación de la vida como voluntad de poder: el “*máximo poderío y esplendor*, en principio posible, del tipo hombre” (NIETZSCHE 2016, 458).

Estos cuatro eslabones constituyen, así pues, lo que en otro lugar he denominado “la prehistoria filosófica de la teoría crítica” (ORTEGA-ESQUEMBRE 2022). Es común a todos ellos la convicción de que el proceso de modernización genera formas de patología social que no tienen que ver exclusivamente o en absoluto con una distribución injusta de recursos, sino más bien con un impedimento para la autorrealización del individuo. También todos ellos se esfuerzan por ofrecer un contraste normativo sobre el cual hacer resaltar las respectivas patologías, ya sea mediante alguna forma de filosofía de la historia o mediante alguna forma de antropología normativa. Semejante estrategia puede encontrarse también en los diagnósticos sociológicos de principios del siglo xx, como se ve en los casos de Simmel, Durkheimer o Weber, así como en el tipo de crítica del autoritarismo practicada por la primera generación de la Escuela de Frankfurt durante los años treinta, cuarenta y cincuenta (ADORNO 1983; HORKHEIMER 1963; MARCUSE 1968). Aunque la filosofía social contemporánea, es decir, la que arranca hacia los años cincuenta del pasado siglo y llega hasta la actualidad, no se agota ni mucho menos en la teoría crítica de la sociedad, sino que incluye importantes aportaciones de tradiciones como la republicana (ARENDETT 2006), la comunitarista (TAYLOR 1994) o la postestructuralista

(FOUCAULT 2022), lo cierto es que el lenguaje de las patologías sociales, y sobre todo la reflexión sobre la noción misma de patología social, ha sido adoptado muy especialmente por la teoría crítica de la sociedad contemporánea.

En las últimas décadas hemos asistido, en este sentido, a un curioso giro autorreflexivo de esta tradición de pensamiento, un giro que acaso viene a recuperar las preocupaciones metodológicas y epistemológicas puestas sobre la mesa por Max Horkheimer en su texto programático de 1937 “Teoría tradicional y teoría crítica” (HORKHEIMER 2008), preocupaciones recuperadas por lo demás por el joven Habermas en los años sesenta (HABERMAS 1989A). La teoría crítica contemporánea procede, en este sentido, a una fecunda tematización de sí misma destinada a ubicar correctamente lo que Romero-Cuevas llama “el lugar de la crítica” (2016). Sin abandonar su ámbito tradicional de estudio, es decir, las instituciones y prácticas sociales y sus desarrollos patológicos, la teoría crítica se vuelve por así decirlo hacia sí misma, operando un tránsito desde la teoría crítica de la sociedad hasta la teoría social de la crítica (BOLTANSKI y HONNETH 2009; CELIKATES 2006).

La tesis de partida del influyente artículo de Honneth es que el diagnóstico de patologías sociales constituye el núcleo mismo de la disciplina que denominamos “filosofía social”. Desde un punto de vista filosófico, el elemento más interesante de la teoría de las patologías sociales tiene que ver con el tipo de criterio normativo a que cada diagnóstico apela a fin de procurarse su propia fundamentación. Tal y como lo expresa Honneth, “sólo se puede hablar de una ‘patología’ de la vida social cuando existen ciertas suposiciones sobre cómo tendrían que ser constituidas las condiciones de la autorrealización humana”, de suerte que el discurso sobre las patologías sociales exige “una idea de normalidad que se refiere a la vida social en su totalidad” (HONNETH 2011A, 115). Esta idea de normalidad puede ser buscada o bien mediante una investigación antropológica sobre un estado de naturaleza no perturbado, o bien mediante la anticipación de un estado emancipado en términos de filosofía de la historia. Sea como fuere, en ambos casos la idea de patología social se orienta de acuerdo al criterio *ético* de una autorrealización humana, y no de acuerdo al criterio *moral*, propio de la filosofía política liberal, de una justicia entendida como equidad. Asimismo, Honneth entiende, en un artículo posterior dedicado a la forma concreta en que la teoría crítica emplea la noción de patología social, que tales patologías se dan allí donde una sociedad no logra realizar el nivel de racionalidad objetivamente disponible, lo cual se debe fundamentalmente a la forma en que se organiza la economía, es decir, al capitalismo (HONNETH 2009C). A fin de ilustrar estas reflexiones con contenidos concretos, voy a dedicar la siguiente sección a exponer algunos ejemplos sobre patologías sociales procedentes de la teoría crítica contemporánea.

## 2. ALGUNOS DIAGNÓSTICOS CONTEMPORÁNEOS SOBRE PATOLOGÍAS SOCIALES

A la hora de exponer un sucinto mapeo de los diagnósticos contemporáneos sobre patologías sociales practicados por la teoría crítica, creo que ha de ser Jürgen Habermas y su teoría de la acción comunicativa quien ocupe el primer lugar (ORTEGA-ESQUEMBRE 2021). Con su teoría de la acción comunicativa, Habermas recupera el proyecto de la primera Escuela de Frankfurt para ofrecer, sobre la base normativa de un concepto de racionalidad fundamentado en términos de pragmática universal (HABERMAS 1994; APEL 1976), un diagnóstico de las patologías sociales de la modernidad tardía. Este diagnóstico opera al modo de una relectura de la teoría weberiana de la racionalización social capaz de apropiarse el aguijón crítico del marxismo, pero sin caer en las aporías en que a su juicio incurrió la primera Escuela de Frankfurt durante los años cuarenta (HABERMAS 1989B).

Habermas emprende en primer lugar una definición del concepto de “racionalidad”. Para ello diferencia entre la acción y racionalidad cognitivo-instrumental, que consiste en el “empleo no comunicativo de un saber proposicional en acciones teleológicas”, y que persigue la modificación con éxito de algo en el mundo, y la acción y racionalidad comunicativa, que consiste en el “empleo comunicativo de un saber proposicional en actos de habla”, y que tiene por objeto un entendimiento entre al menos dos agentes (HABERMAS 2010, 34). La racionalidad inmanente a la acción comunicativa cotidiana remite a la *posibilidad* de sustraerse a las interpretaciones acostumbradas por tradición y proseguir la acción comunicativa por medios discursivos, tan pronto como se produce un desacuerdo no absorbible por el mundo de la vida. El mundo de la vida refiere al conjunto de certezas aporimatizadas desde el que los agentes parten para interpretar una situación problemática. Se trata de una suerte de marco común sobre el que se tematizan y problematizan pretensiones de validez y se procede a ofrecer interpretaciones nuevas de la situación. Cuando un fragmento de ese “depósito de autoevidencias” culturales queda tematizado por uno de los participantes, pierde su ingenua e incuestionada solidez para devenir un hecho, una norma o una vivencia cuya validez, que ha sido puesta temporalmente entre paréntesis, sólo puede serle devuelta mediante la obtención de un nuevo acuerdo. El entendimiento aparece entonces como la forma típica de coordinación de la acción dentro del mundo de la vida moderno.

La teoría habermasiana de la sociedad no se agota, sin embargo, en el análisis de las estructuras y formas de racionalización del mundo de la vida. Antes bien, el mundo de la vida constituye tan sólo uno de sus dos elementos estructurales. Habermas se sirve aquí de los réditos teóricos que aporta la

teoría funcionalista de sistemas. En el marco de esta teoría, el “sistema” queda definido como un “conjunto ordenado de elementos que tiene la tendencia a conservar la organización de que dispone”. Apoyándose en el modelo biológico del organismo y su medio, el funcionalismo sostiene que los sistemas mantienen sus propios límites y organización interna reduciendo la complejidad de su entorno a través de imperativos funcionales. En la conceptualización de Habermas, el sistema se divide en dos subsistemas: el económico o mercado, la acción de cuyos miembros es coordinada a través del medio de regulación que llamamos “dinero”, y el político o Estado, cuyas acciones quedan coordinadas por el medio de regulación “poder”.

En la teoría de la evolución social que Habermas dibuja analizando las diversas formas de relación entre los elementos “mundo de la vida” y “sistema” se dejan ver ya las conexiones con los diagnósticos sobre patologías sociales propios de la filosofía social anterior, desde Rousseau hasta Adorno pasando por Marx y Weber: “la racionalización del mundo de la vida hace posible un aumento de la complejidad sistémica, complejidad que se hipertrofia hasta el punto de que los imperativos sistémicos, ya sin freno alguno, desbordan la capacidad de absorción del mundo de la vida, el cual queda instrumentalizado por ellos” (HABERMAS 2010, 639). El resultado de este proceso es a juicio de Habermas una “violencia estructural que, sin hacerse manifiesta como tal, se apodera de la forma de la intersubjetividad del entendimiento”. La violencia estructural se ejerce al modo de una colonización del mundo de la vida por parte de imperativos sistémicos, colonización que conduce a una sustitución del entendimiento por el dinero y el poder como formas de coordinación de la acción *dentro* del mundo de la vida. En la última de las etapas socioevolutivas, cuando ya se ha dado la escisión completa entre sistema y mundo de la vida, la violencia con que los imperativos sistémicos sacuden el mundo de la vida ya no puede ser ideológicamente ocultada apelando a cosmovisiones metafísicas. Sólo ahora, en la sociedad tardocapitalista del Estado del bienestar, se hace evidente la que a juicio de Habermas constituye la fuente principal de todas las patologías sociales: la colonización del mundo de la vida. Sobre la base de este diagnóstico, que queda empíricamente descrito en términos sociológicos apelando a las nociones de una “juridificación” y una “mercantilización” de las relaciones sociales, Habermas puede detectar formas concretas de patología social propias de la sociedad tardomoderna, tales como las crisis de legitimación, la anomia o las crisis psicopatológicas.

Independientemente del enorme poder explicativo de esta tesis, el esquema “sistema / mundo de la vida” ha ocasionado importantes problemas a Habermas. Estos problemas han sido utilizados por el siguiente gran teórico crítico contemporáneo, Axel Honneth, para formular un nuevo modelo de

teoría crítica de la sociedad destinado a localizar formas diferentes de patología social. En la interpretación crítica de Honneth, con la hipóstasis de los conceptos “sistema” y “mundo de la vida”, que la teoría de la acción comunicativa presenta como esferas sociales reales en las que sólo operaría una forma de racionalidad, Habermas incurre en dos ficciones. En primer lugar, en la ficción según la cual en los subsistemas económico y político no puede existir coordinación comunicativa de las acciones. En segundo lugar, en la ficción según la cual la reproducción simbólica del mundo de la vida opera ajena a toda forma de dominación y estrategia (HONNETH 2009). La primera de estas ficciones parece tener consecuencias poco deseables para una teoría crítica de la sociedad, pues excluir por principio la coordinación comunicativa de las acciones dentro de los subsistemas económico y político puede conducir precisamente a una depotenciación de la crítica social, es decir, a un “blindaje” del sistema frente a los intentos de transformación emancipadora (ROMERO-CUEVAS 2011). No obstante, es desde la crítica a la segunda ficción desde donde parte Honneth para formular un nuevo modelo de teoría crítica.

Como se desprende de la sucinta exposición de la teoría crítica habermasiana, Habermas se ve conducido a excluir la posibilidad de que los conflictos sociales, las luchas, las estrategias de dominación y poder y las patologías aniden en el interior mismo del mundo de la vida, pues la raíz de toda forma de patología social es remitida al proceso de colonización sistémica. Ahora bien, ¿es realmente el mundo de la vida un conjunto de “esferas de comunicación vaciadas de poder”? A juicio de Honneth, la respuesta es negativa. También en el mundo de la vida acontecen luchas de poder, formas de dominación y patologías sociales. Y la teoría crítica de Honneth, que se articula al modo de una teoría de la lucha por el reconocimiento, puede ser interpretada justamente como un intento por explicar estas formas de lucha.

Honneth se esfuerza por apresar el proceso de formación civilizatoria, el avance de la sociedad, bajo el modelo hegeliano de una lucha por el reconocimiento. Oponiéndose a la comprensión de la vida social en los términos contractualistas de una lucha por la autoconservación mediada por el pacto, Hegel había hecho reposar el motor del proceso civilizatorio en la pretensión de los individuos al reconocimiento intersubjetivo de su identidad. La construcción de una identidad cada vez más compleja se realiza mediante la consecución de grados más elevados de reconocimiento recíproco, entendido este proceso como una sucesión de etapas de conflictos y reconciliaciones en relaciones éticas más maduras. El objetivo de Honneth, así pues, es emprender lo que denomina una “traducción postmetafísica” de este modelo. Sirviéndose para ello de la psicología social de G. H. Mead, Honneth desarrolla una “fenomenología empíricamente controlada de las formas de reconocimiento”, que procede a

confirmar mediante una sistematización de los tres tipos de menosprecio vinculados a ellas.

Honneth incluye en la primera esfera de reconocimiento —el amor— todas aquellas relaciones primarias en las que, como en la familia o la amistad, aparecen lazos afectivos. La autorrelación práctica que consigue el sujeto con esta forma elemental de reconocimiento es lo que Honneth llama *autoconfianza*. Pasando de esta forma privada de reconocimiento al ámbito de las relaciones sociales, el derecho o reconocimiento jurídico aparece como el segundo estadio en el desarrollo. De igual forma que la autoconfianza era la autorrelación práctica que ganaba el sujeto tras el reconocimiento amoroso, surge ahora el *autorrespeto* como aquella autorrelación que el sujeto adquiere tras su reconocimiento jurídico. La tercera y última forma de reconocimiento ya no tiene que ver con el respeto hacia aquello que comparten todos los seres humanos, sino más bien con “una valoración social que les permite referirse positivamente a sus cualidades concretas” (HONNETH 2007A, 148). A la forma de autorrelación práctica que el sujeto consigue con esta valoración social la llama Honneth *autoestima*.

Tras exponer las tres formas de reconocimiento que constituyen una identidad personal individuada por socialización, Honneth tiene que analizar, en segundo lugar, aquellos tipos de ofensa bajo cuya presión la lucha por el reconocimiento avanza hacia formas más comprehensivas. Estas ofensas o humillaciones refieren al menosprecio o denegación de cada una de las tres formas de reconocimiento, y constituyen el primer tipo de patología social detectado por Honneth. El primer esquema de menosprecio, que perturba la autoconfianza basada en el amor, recibe el nombre de “violación”, y a través de él queda distorsionada la propia integridad corporal de la persona. El segundo esquema, que Honneth llama “desposesión”, perturba la autorrelación de autorrespeto, en tanto al sujeto se le excluyen determinados derechos gracias a los cuales se sabía un miembro de idéntico valor que el resto de miembros de su sociedad. En tercer lugar, el menosprecio que aniquila el valor social del particular o del grupo social recibe el nombre de “deshonra”, y con ella queda perdida la autorrelación de autoestima, es decir, la capacidad de sentirse un sujeto que la comunidad valora *precisamente* a causa de sus particularidades.

La tesis de Honneth, con la que completa el último estadio de su argumentación, resulta del mayor interés a la hora de analizar su comprensión de las patologías sociales: los sentimientos negativos con que los sujetos humillados reaccionan al menosprecio o falta de reconocimiento constituyen la base afectiva en que se funda motivacionalmente la lucha social. Honneth consigue así sacar a la luz el “eslabón psíquico intermedio que conduce del sufrimiento a la acción”, puesto que ese mismo sufrimiento “informa cognitivamente a la

persona concernida acerca de su situación social”, es decir, acerca de la injusta privación de una forma de reconocimiento que merece (HONNETH 2007A, 165). Sólo partiendo de esta tesis Honneth puede desarrollar un estudio de las luchas y patologías sociales que ya no se fundamenta ni en la idea de una explotación de la fuerza de trabajo ni en la de una colisión entre sistema y mundo de la vida, sino en la existencia de determinados “sentimientos morales de injusticia”. La lucha social, que aquí queda equiparada con los movimientos sociales, es definida como un proceso en el que las experiencias de menosprecio se convierten en resortes motivacionales para la eliminación de alguna forma de menosprecio.

Este marco conceptual ha sido rentabilizado por Honneth en las últimas dos décadas para hacer frente a diversas formas de patología social, como la invisibilización, las formas ideológicas de reconocimiento, la reificación o el menosprecio. La invisibilización, por ejemplo, es descrita como un “mirar a través” (*looking through*) por medio del cual un sujeto demuestra el desprecio que siente hacia un otro físicamente presente. Si en su sentido literal la invisibilidad es la contrapartida negativa de la perceptibilidad de un objeto, en su sentido figurado es el negativo del acto de reconocimiento, que Honneth puede caracterizar aquí como “la exteriorización de determinadas reacciones que son un signo de que [el sujeto] es tomado positivamente en consideración” (HONNETH 2011). Siguiendo el marco conceptual trazado en *La lucha por el reconocimiento*, Honneth define consecuentemente la supresión de estas reacciones, es decir, el fenómeno de la invisibilidad, como una “patología social” que exige crítica y terapia. Por su parte, la teoría lukácsiana de la reificación puede también a su juicio ser reinterpretada en los términos de la teoría del reconocimiento, de suerte que la reificación aparece como un “olvido del reconocimiento” (HONNETH 2007B).

En un trabajo más reciente, publicado en el año 2011 bajo el título de *El derecho de la libertad*, Honneth ha perfilado su noción de patología social, a la que ahora prefiere denominar “anomalía social”. Aunque Honneth se enfrenta al mismo problema que, en el fondo, no ha dejado de subyacer a todas las formulaciones de la teoría crítica, es decir, al problema de ofrecer unos criterios normativos que puedan servir como trasfondo desde el cual diagnosticar críticamente patologías sociales, lo cierto es que en *El derecho de la libertad* la antigua estrategia de anticipar una sociedad en que quedarán satisfechas las exigencias morales en las tres esferas del reconocimiento es sustituida por una estrategia que Honneth denomina “reconstrucción normativa”. Honneth procede a reconstruir en las tres esferas sociales diferenciadas por la sociología y la filosofía social —relaciones personales, economía y formación democrática de la voluntad— formas ya institucionalizadas de libertad social. Bajo este programa,

las patologías o anomalías sociales pueden ser interpretadas en términos de un “desvío” de formas ya institucionalizadas de libertad social (HONNETH 2014)<sup>5</sup>.

Aunque los modelos de Habermas y Honneth siguen siendo los paradigmas más influyentes de la teoría crítica contemporánea, en las últimas dos décadas han surgido nuevos autores que, esforzándose por revigorizar la teoría crítica, han formulado diagnósticos sobre nuevas formas de patología social. Entre ellos, tal vez los más influyentes sean la teoría de la alienación de Rahel Jaeggi, la teoría de las relaciones de justificación de Rainer Forst y la teoría de la aceleración social de Hartmut Rosa. Comentaré brevemente cada uno de estos tres diagnósticos antes de centrarme, en la tercera sección, en el debate sobre el estatuto mismo de las patologías sociales.

En uno de sus primeros trabajos, Jaeggi logra revitalizar de manera sistemática un concepto ciertamente no protagonista en los modelos de Habermas y Honneth, a saber, el concepto de alienación (JAEGGI 2005). Tal y como muestra Frederick Neuhouser en la introducción a la versión inglesa de la obra, el proyecto de Jaeggi no pretende estudiar las causas sociales o materiales de la alienación, sino más bien ofrecer una teoría de la subjetividad humana y de cómo ésta se ve afectada por los procesos de alienación (NEUHOUSER 2016). Esta teoría de la subjetividad, así como de la forma en que los seres humanos se *deberían* relacionar consigo mismos, con el resto de seres humanos y con el mundo objetivo, ofrece el sustento normativo de su crítica de las patologías sociales.

Jaeggi define la alienación como una “relación de la no relación” (*Beziehung der Beziehungslosigkeit*). No se trata de una ausencia o falta total de relación consigo mismo, con el resto de sujetos o con el mundo objetivo, sino de una relación deficiente. En este sentido, el tipo de relación no alienada que el sujeto puede entablar en cada una de estas tres esferas, y por lo tanto el tipo de relación que opera como sustento normativo de la crítica de la alienación, no tiene que ver con el retorno a un supuesto estado originario de unidad entre el sí mismo y el mundo social y objetivo, como podemos observar, por ejemplo, en la crítica de la civilización de Rousseau, sino con una forma de relación correcta. A esta forma de relación correcta la llama Jaeggi “relación de apropiación”. Las relaciones alienadas son en este sentido relaciones de apropiación perturbada, es decir, relaciones en las que el sujeto no se apropia correctamente su sí mismo, las relaciones con el resto de sujetos o los objetos del mundo.

Prosiguiendo más bien el tipo de investigaciones filosófico-políticas emprendidas por el Habermas de los años noventa que la filosofía social practi-

<sup>5</sup> Para un estudio pormenorizado de este nuevo estadio en la teoría crítica de Axel Honneth véase el extraordinario trabajo final de máster defendido por Carlos Boix en la Universidad de Valencia en el año 2022 bajo el título “Los pormenores de la libertad: una propuesta didáctica a la luz de *El derecho de la libertad* de Axel Honneth” (BOIX 2022).

cada por Honneth, Rainer Forst ha emprendido a su vez una interesante contribución a la teoría crítica contemporánea analizando una forma de patología social diferente, que él denomina “distorsión” o “bloqueo” de las relaciones de justificación (FORST 2007A). Forst aporta una respuesta constructivista a la pregunta sobre el fundamento de la justicia. A su modo de ver, la justicia puede ser fundamentada en una raíz simple, que actúa como primer derecho humano básico: el derecho a la justificación. Para defender esta tesis, Forst se apoya en una suerte de “antropología mínima” de acuerdo con la cual las personas, como seres autónomos, operan siempre bajo el doble rol de autores y destinatarios de justificaciones, de suerte que tienen el deber y el derecho de ofrecer y recibir razones por las acciones y normas que rigen su vida social. Esta antropología permite definir el concepto de justicia de una forma novedosa, pues no se trata ya de la eliminación de aquellas situaciones que generan asimetrías en el reparto de bienes materiales, sino de la emancipación de aquellas relaciones en las que ciertos sujetos ven ignorado su derecho a la justificación. Bajo semejante modelo, lo otro de la justicia no es la escasez de bienes, sino la *arbitrariedad*; el impulso básico contra esta forma de injusticia no es pues el anhelo de recursos materiales, sino el intento de ser tenido en cuenta en los procesos de justificación de las diversas esferas sociales (FORST 2007B).

Los elementos para conformar un diagnóstico sobre relaciones sociales patológicas se hacen explícitos cuando Forst aborda la cuestión de la justificación del dominio político, entendiendo lo político como una práctica de justificación en la que las personas sometidas a un determinado orden normativo verifican o rechazan las razones que avalan su validez. El dominio político es una forma particular de poder social o intersubjetivo, pues para Forst el poder es la capacidad que tiene un sujeto de hacer que otro sujeto actúe o piense de una forma que, sin su intervención, hubiera sido diferente. El poder es, en este sentido, normativamente neutral, y nada dice todavía sobre si la orientación de la voluntad de otro sujeto se hace por medios discursivos legítimos, como la argumentación racional, o ilegítimos, como una amenaza o una mentira. Bajo este modelo, Forst puede diferenciar tres conceptos en ocasiones no suficientemente diferenciados. Estos conceptos son los de dominio político, dominación y violencia. El dominio político es una forma específica de ejercer el poder, según la cual las relaciones sociales entre individuos están basadas en justificaciones que ambas partes pueden comprender y aceptar. Un caso típico es el acatamiento que los ciudadanos hacen de las leyes aprobadas en un Parlamento cuyos diputados han sido democráticamente elegidos. Frente a ello, la dominación aparece cuando existen relaciones sociales asimétricas que proceden a bloquear el espacio de las posibles justificaciones para beneficio de un sujeto o grupo social, de suerte que no se da un orden de justificación legítimo. Esto

ocurre, por ejemplo, cuando las relaciones sociales están mediadas por discursos hegemónicos o formas ideológicas de conciencia. Forst define las ideologías como “complejos de justificación de relaciones de dominación que han sido desconectadas del cuestionamiento crítico”, y en las cuales el “espacio de las razones queda disfrazado” hasta tal punto, que tales relaciones de dominación aparecen como naturales (FORST 2009). Por último, la violencia aparece allí donde la relación social asimétrica propia de los órdenes de dominación no se apoya siquiera en una justificación ilegítima o falseada, sino que es directamente garantizada mediante el empleo de la fuerza física.

Aunque, como es natural, la violencia constituye una forma patológica de relación intersubjetiva, es sobre todo en el segundo de los conceptos analizados por Forst, en el concepto de dominación, donde su idea de un derecho básico a la justificación adquiere todo su sentido. Si el principio de justificación es el fundamento de la filosofía política de Forst, entonces una teoría crítica de la política ha de analizar, en colaboración con las ciencias sociales, todos aquellos impedimentos sociales que bloquean la elaboración de un orden normativo basado en dicho principio. Una tal teoría crítica, que se presenta como crítica de las relaciones de justificación, es capaz de analizar aquellas relaciones sociales que no satisfacen el canon de la justificación recíproca y general. Esta justificación recíproca y general constituye, por supuesto, el estándar normativo sobre el que se erige el diagnóstico de Forst. Las patologías sociales no tienen que ver por tanto con la escasez de recursos, sino con la pérdida del estatus moral, con la invisibilización frente al resto de sujetos (HERZOG 2020). Y la crítica de las relaciones sociales patológicas, en consecuencia, toma la forma de una crítica de las formas falsas de justificación.

En el caso de Hartmut Rosa, el quinto y último de los teóricos críticos contemporáneos que quisiera traer a colación, la crítica de las relaciones sociales patológicas adopta la misma forma que en el caso de Jaeggi, a saber, una crítica de la alienación. Sin embargo, a diferencia de Jaeggi, Rosa ha dedicado la mayor parte de sus esfuerzos teóricos a analizar las causas sociales que producen esta patología social, y que él resume en el concepto de “aceleración social”. En su estudio sobre la aceleración social, el autor parte de la idea de que nuestra forma de estar en el mundo depende de las “estructuras temporales” de la sociedad en que vivimos. Sobre la base de esta idea, su tesis es que la modernidad occidental está sometida a un proceso creciente de aceleración social, proceso que en la modernidad tardía —la que arranca aproximadamente en los años setenta del siglo xx— supera un umbral tal que comienza a ocasionar efectos patológicos.

Partiendo de este esquema, Rosa trata de ofrecer una definición operativa del concepto de aceleración. En términos abstractos, la aceleración puede

ser entendida como un “incremento en cantidad por unidad de tiempo” (ROSA 2005). Esta definición no resulta sin embargo operativa para apresar las múltiples formas de aceleración social empíricamente observables. Para resolver este déficit, Rosa propone distinguir tres dimensiones de la aceleración: la aceleración técnica, la aceleración del cambio social y la aceleración del ritmo de vida.

Los ejemplos paradigmáticos de la aceleración técnica se encuentran en las transformaciones de los medios de transporte, en las comunicaciones y en la producción de bienes. Con la aceleración de los medios de transporte —primero con el ferrocarril y más tarde con el surgimiento del avión y el automóvil—, la conciencia del espacio sufrió una importante transformación. El espacio se convierte, por así decirlo, en una mera función del tiempo. Este proceso ha sufrido a su vez un impulso de consecuencias incalculables con la revolución digital y la transmisión electrónica de información.

En segundo lugar, la aceleración del cambio social tiene que ver con el mayor ritmo de cambio en prácticas y orientaciones de acción. Este fenómeno, que Rosa denomina, siguiendo a Hermann Lübbe, “contracción del presente”, se aprecia de forma especialmente clara desde el punto de vista de los ritmos generacionales: si en las sociedades de la modernidad temprana los cambios en las prácticas y orientaciones de acción —por ejemplo, los cambios de profesión— ocurrían sólo a lo largo de varias generaciones, en la modernidad clásica estos cambios pasan a sincronizarse con la secuencia de generaciones. En la modernidad tardía o postmodernidad, en tercer lugar, nos encontramos con un ritmo de cambio intrageneracional. Tres son las consecuencias más preocupantes de esta contracción del presente: en primer lugar, el rápido deterioro del acervo de saber cultural; en segundo lugar, la creciente brecha intergeneracional que se abre con la creación de mundos de la vida generacionales totalmente extraños entre sí; en tercer lugar, la creación de una pendiente resbaladiza de cambio social a la que los sujetos no pueden sustraerse más que al precio de quedar fuera de la carrera.

En tercer lugar, la aceleración del ritmo de vida es entendida como un incremento de episodios de acción por unidad de tiempo. Esta forma de aceleración implica una condensación de episodios de acción —por ejemplo, el acortamiento del tiempo dedicado a comer, la reducción de las horas de sueño o la implementación de multitareas—. Subjetivamente, este proceso se expresa en la creciente experiencia de terror ante la posibilidad de perder el tiempo y la sensación de no tener nunca tiempo suficiente para emprender lo que se considera “realmente importante”.

Tras analizar estas tres dimensiones de la aceleración social, Rosa expone algunas de sus causas y consecuencias fundamentales. Entre las causas menciona fuerzas motrices externas como el mercado capitalista o el Estado, así como

impulsos culturales que tienen que ver con el miedo al fracaso y la promesa de prosperidad. Más importantes para nosotros resultan las consecuencias patológicas de este proceso. El hecho de que la sociedad moderna no esté regida por reglas normativas explícitas y aceptadas por todos, sino por «una fuerza normativa silenciosa de reglas temporales» (ROSA 2016A, 71), hace que nuestras relaciones con el mundo se vean transformadas de una forma que ocasiona sufrimiento. La principal de estas consecuencias es la alienación del sujeto de la modernidad tardía, por lo que la teoría crítica de Rosa, iniciada como una crítica de las estructuras temporales, da lugar a una crítica de la alienación. Rosa define aquí la alienación como “un estado en el cual los sujetos persiguen fines o realizan prácticas que, por una parte, no les son impuestos por actores o factores externos, pero que, por otra parte, no tienen ningún deseo ‘real’ de apoyar” (ROSA 2016A, 144). En la medida en que la aceleración social impide que comprendamos nuestras actuaciones como algo significativo y orientado por nuestra propia voluntad, la totalidad del mundo sobre el que actuamos, incluido el mundo social compuesto por nuestros compañeros de interacción, aparece como algo frío, indiferente y ajeno.

Si el núcleo de esta visión de la alienación es una distorsión temporal de la relación entre el yo y el mundo, ¿cuál es entonces el tipo de relación correcta que Rosa tiene en mente como sustento normativo de su crítica? A diferencia de lo que podría pensarse, Rosa no cree que *lo otro* de la alienación sea la desaceleración, sino lo que él llama “capacidad de resonancia”. La resonancia aparece así como el criterio normativo de la crítica de la alienación, es decir, como el rasgo definitorio de una forma de vida lograda (ROSA 2009). La teoría de la resonancia constituye en este sentido el intento por desarrollar una “sociología de la vida buena” encaminada a mostrar la posibilidad de unas relaciones con el mundo cualitativamente diferentes.

### 3. PATOLOGÍAS SOCIALES: PROBLEMATIZACIÓN DEL CONCEPTO

Hasta ahora hemos elaborado un recorrido histórico-filosófico orientado a mostrar los diversos diagnósticos sobre patologías sociales ofrecidos por la filosofía social, poniendo especial énfasis en la teoría crítica contemporánea. Estos diagnósticos constituyen, así pues, el material que dota de contenido ese amplio concepto que venimos denominando “patologías sociales”. No obstante, hasta el momento no hemos indagado, o al menos no de forma suficientemente explícita, en el debate generado en torno a la propia noción de patología social. En este debate no se trata, como hasta ahora, de ofrecer diagnósticos sobre patologías sociales particulares, sino más bien de aclarar qué significa

exactamente la noción misma de patología social. Se transita, por usar la expresión utilizada más arriba, desde una teoría crítica de la sociedad hasta una teoría social de la crítica.

A mi modo de ver, en este debate están implicadas, al menos, dos cuestiones centrales. En primer lugar, la cuestión de qué son exactamente las patologías sociales (3.1). En segundo lugar, la cuestión de si es lícito en absoluto emplear semejante noción, puesto que las sociedades, como es natural, no parecen ser el tipo de cosas a las que se les pueda aplicar categorías procedentes de la medicina. El debate es aquí si el léxico de las patologías ha de ser aplicado a los individuos o a las sociedades (3.2). De forma muy sucinta, esbozaré a continuación las posiciones principales mantenidas en torno a estas dos cuestiones, antes de aventurarme a ofrecer, por último, una definición provisional del concepto (3.3).

### 3.1 ¿Qué son las patologías sociales?

Hemos visto que fue Honneth quien tematizó por vez primera la noción de patología social como objeto de estudio de la propia teoría crítica de la sociedad. En su texto del año 1994 “Patologías de lo social”, Honneth defendía, como ahora sabemos, que los diagnósticos sobre patologías sociales tienen en común el hecho de remitir de forma indirecta a “una idea ética de normalidad social, que está ajustada a las condiciones que posibilitan la autorrealización” (HONNETH 2011A, 116). Esta idea constituye el criterio normativo a la luz del cual se miden las diferentes patologías sociales, entre las que Honneth destacaba las formas de reconocimiento falso, el menosprecio, la invisibilización o la reificación. En un importante trabajo publicado en el año 2011, Christopher F. Zurn ha tratado de analizar qué implica exactamente la noción de patología social puesta en juego por Honneth en este texto. Según esta interpretación, las patologías sociales son “desórdenes de segundo orden” (*second-order disorders*); es decir, una suerte de “desconexión constitutiva”, socialmente causada, entre creencias de primer orden y una comprensión reflexiva de segundo orden sobre dichas creencias (ZURN 2011). Como no es difícil de ver, esta noción de patología social se asemeja mucho a la noción de ideología clásicamente empleada por el marxismo. Las patologías sociales, entendidas como desórdenes de segundo orden, consistirían en este sentido en una suerte de distorsión cognitiva socialmente inducida en los sujetos por los poderes sociales dominantes, distorsión que impediría a dichos sujetos identificar las causas sociales que determinan alguna forma de sufrimiento. La crítica ideológica, en este sentido, vendría a quebrar la falsa conciencia contenida en los desórdenes de segundo orden, y sería el paso primero para iniciar una emancipación de aquellos

elementos estructurales que condicionan socialmente la formación de dichas falsas conciencias. A juicio de Zurn, las principales patologías sociales diagnosticadas por Honneth se ajustan de forma precisa a este modelo interpretativo.

Esta comprensión de las patologías sociales ha sido objeto de algunas críticas importantes. En un artículo publicado en el año 2015, Fabian Freyenhagen ha criticado duramente la caracterización ofrecida por Zurn, que a su juicio contribuye a una “tergiversación de las patologías sociales como estando principalmente ‘en la cabeza’” (FREYENHAGEN 2015, 136). Asimismo, Freyenhagen entiende que la forma en que Zurn caracteriza las patologías sociales en modo alguno se ajusta a los diagnósticos particulares ofrecidos por Honneth en términos de reificación, menosprecio o invisibilización, a diferencia de lo que el propio Zurn sostiene. Estas patologías se dejan interpretar más bien como una desconexión entre realidad e idealidad que como una desconexión en el nivel de las propias creencias del individuo. A mi modo de ver, Freyenhagen tiene razón cuando critica la equiparación que Zurn defiende entre patologías sociales e ideologías, es decir, entre patologías sociales y distorsiones cognitivas. Algo puede ser una patología social, por ejemplo el menosprecio, sin tener un carácter ideológico, es decir, sin que aquellos que sufren dicha patología malinterpreten las causas sociales que la ocasionan.

### 3.2 ¿Es conceptualmente adecuado hablar de patologías sociales?

Un debate diferente se abre en torno a la cuestión de la legitimidad del uso mismo del concepto de patología social. En este debate pueden diferenciarse, a muy grandes rasgos, dos posiciones diferentes. Aquella que, asumiendo una comprensión organicista de la sociedad heredera de Hegel, defiende que podemos usar de forma rigurosa el léxico de las patologías sociales; y aquella que entiende que, solamente refiriendo a trastornos ocasionados *en los individuos*, y no en la propia sociedad, puede hacerse uso de este léxico. La primera posición ha sido defendida de forma admirablemente rigurosa por Frederick Neuhouser (2022, en prensa), mientras que la segunda ha sido defendida de forma muy lúcida por Emmanuel Renault (2022).

Neuhouser entiende que el empleo del concepto de patología social es teóricamente fructífero en la medida en que “refleja una verdad importante sobre el tipo de cosa que las sociedades humanas son” (NEUHOUSER, en prensa). Las sociedades deben ser concebidas, dice Neuhouser, “como seres vivos”, de suerte que sus enfermedades o patologías se dejan explicar mejor por analogía con las enfermedades a que se enfrenta la vida animal. Desde luego, Neuhouser es consciente de la existencia de razones de peso para ser escépticos respecto al uso de este concepto. La más evidente es que, lógicamente, las sociedades

no son organismos animales. Este hecho, sin embargo, no resuelve la cuestión de si ambas entidades son esencialmente diferentes en un sentido tal que nos impida utilizar categorías de un ámbito para comprender fenómenos del otro.

De acuerdo con esta comprensión, las patologías sociales no deben ser adscritas a los individuos que componen una determinada sociedad, sino más bien a la sociedad misma y sus instituciones típicas. Una sociedad enferma, a diferencia de lo que defiende, por ejemplo, Richard Wilkinson (1996), no es aquella en la que se da una alta prevalencia de individuos enfermos, ni siquiera cuando esta prevalencia tenga causas sociales (por ejemplo, la alta prevalencia de trastornos psicológicos derivada de una organización social articulada de acuerdo con el principio de la competencia). Semejante comprensión de la patología social deriva la idea de enfermedad social de la idea de enfermedad fisiológica o mental, además de comprender la sociedad como una mera agregación de individuos. Frente a ello, Neuhausser reivindica una comprensión *específicamente social* de la noción de patología social. En este sentido, las sociedades patológicas o enfermas son aquellas que poseen una dinámica *disfuncional*, tenga ello o no tenga consecuencias sobre la salud física y mental de los individuos que la componen<sup>6</sup>. El ejemplo utilizado por Neuhausser resulta elocuente y clarificador. La alienación de los trabajadores en el sistema capitalista, tal y como la entiende el joven Marx, es desde luego una patología social. Ahora bien, ello no significa que los trabajadores alienados estén necesariamente enfermos desde un punto de vista fisiológico o psicológico.

Operar con la idea de patologías sociales compromete entonces al teórico crítico con una extrapolación del concepto médico de “enfermedad” desde el cuerpo humano hacia las formaciones sociales. Matthias Kettner y Kerrin Jacobs han tratado de arrojar luz sobre esta fundamental operación mediante una comparación entre “juicios médicos sobre enfermedades” (*Ärztlichen Krankheitsurteilen*) y “diagnósticos sociales sobre enfermedades” (*Sozialdiagnostischen Krankheitsurteilen*). Partiendo del doble enfoque médico sobre la enfermedad y la salud, a saber, aquel que conceptualiza mediante objetivación la existencia de un trastorno, y aquel que apresa vivencialmente las consecuencias dolorosas que dicho trastorno tiene sobre el paciente, los autores renuncian al sustantivo alemán unitario “enfermedad” (*Krankheit*) para operar con los tres conceptos específicos diferenciados en inglés: *disease*, *illness* y *sickness*. La enfermedad como “*disease*” refiere al dato empírico de un determinado trastorno psico-somático, es decir, a la disfuncionalidad de un ser vivo; la enfermedad como “*illness*” refiere a la experimentación vivencial de un sufrimiento por

<sup>6</sup> La disfuncionalidad es también una de las categorías empleadas por Rahel Jaeggi, siguiendo la estela de Hegel, Honneth y Neuhausser, en su segundo modelo de teoría crítica: la crítica de las formas de vida. Véase Jaeggi (2013).

parte del paciente; y la enfermedad como “sickness”, en fin, refiere al rol de “enfermo” que el paciente adquiere en el seno de una determinada comunidad de reconocimiento, es decir, a la percepción social de su enfermedad. Kettner y Jacobs tratan de decentrar estos conceptos para hallar sus equivalentes en el nivel de los diagnósticos sociales. La disfuncionalidad, asociada a la enfermedad como “disease”, adoptaría la forma de una “deficiencia”; el sufrimiento, vinculado a la enfermedad como “illness”, adoptaría la forma de “miseria social”; y la enfermedad como “sickness” adoptaría la forma de “precariedad” o “inseguridad” (KETTNER Y JACOBS 2016).

Independientemente de la exactitud de estos términos, vemos que las propuestas de Neuhouser, Kettner o Jacobs defienden un modelo de patologías sociales estrictamente vinculado a una concepción organicista de la sociedad. Algo diferente ocurre en la segunda versión, representada a mi juicio de forma especialmente clara en la teoría del sufrimiento social de Emmanuel Renault. Renault ha hecho del sufrimiento padecido por los individuos el núcleo más fundamental de la teoría crítica como crítica de las patologías sociales. A su modo de ver, las combinaciones de los términos “sufrimiento” y “social” pueden dar ocasión a diversos sentidos, dependiendo de si estos términos se utilizan en un sentido propio o puramente metafórico. Sobre la base de esta idea, Renault establece una interesante categorización semántica del término, que puede esquematizarse en tres acepciones. La primera categoría es bautizada como “sufrimiento *de lo social*”. En este caso se hace un uso metafórico de la noción de sufrimiento para designar “trastornos o disfunciones situados en una entidad específicamente social, pero que son considerados —solo análogamente— como sufrimiento” (RENAULT 2022, 63). Este es el uso que hacen las teorías que, en la línea defendida por Neuhouser, entienden la sociedad bajo la metáfora del cuerpo social, y que proponen una analogía entre los trastornos sociales, por un lado, y los trastornos orgánicos, por el otro. La segunda categoría es denominada “sufrimiento *en lo social*”. Aquí se emplea el término “sufrimiento” en un sentido propio, es decir, referido a trastornos psicológicos o fisiológicos de los individuos, mientras que la noción “social” se usa impropriamente para referir a una magnitud colectiva. En esta concepción, representada por ejemplo en la versión de Wilkinson esbozada más arriba, el sufrimiento solo está vinculado a lo social exteriormente, por ejemplo mediante tasas de morbilidad o mortalidad. La tercera categoría, denominada “sufrimiento social *en sentido estricto*”, emplea ambos términos en sentido propio, designando con ella “la dimensión propiamente social de los perjuicios subjetivos [...] que pertenecen a la vida afectiva de los individuos” (RENAULT 2022, 66).

A diferencia de Neuhouser, Renault adopta la tercera acepción del término. Su idea es que esta categoría permite estudiar la sociogénesis o etiología

social de los trastornos puramente subjetivos, es decir, las condiciones sociales que ocasionan sufrimiento en los individuos. Ejemplos de ello son los tipos de estrés, depresión o insomnio asociados a las nuevas formas de trabajo o el sufrimiento derivado de las diversas formas de estigmatización o exclusión por razones de sexo, raza o posición social. Partiendo de esta precisa concepción del sufrimiento, Renault reivindica un modelo de patologías sociales que se adecúe consecuentemente a dicha concepción.

### 3.3 *Una propuesta de definición provisional*

Estos breves comentarios nos permiten hacernos cargo de las aristas que delimitan el debate contemporáneo sobre las patologías sociales, tanto en lo que refiere a la cuestión de *qué son* exactamente las patologías sociales, como en lo que refiere a la cuestión de *si es* este concepto teóricamente fructífero para analizar los problemas a que se enfrentan las sociedades modernas. Por mi parte, quisiera finalizar esta presentación esbozando una modesta definición provisional propia del concepto de patología social. Por de pronto, quisiera defender que la noción de “patología social” resulta demasiado estrecha para apresar el tipo de trastornos a que se enfrentan las sociedades modernas. Es propio de los diagnósticos sobre patologías sociales, desde Rousseau hasta Rosa, la convicción de que estos trastornos son la consecuencia del proceso de modernización. Ahora bien, el proceso de modernización no se agota, si yo lo entiendo correctamente, en el tipo de racionalización *social* que tiene que ver con el surgimiento de los subsistemas sociales modernos, a saber, el capitalismo industrial y el Estado de derecho. Antes bien, la modernización tiene que ver también con lo que Max Weber, y Habermas siguiendo su estela, han llamado “racionalización cultural”. Este segundo proceso ya no apunta al surgimiento de subsistemas sociales funcionalmente diferenciados, sino a fenómenos *culturales* como la secularización del derecho y la moral, la autonomización del arte moderno con respecto a sus antiguos contenidos sacros o la cientifización de las imágenes religioso-metafísicas del mundo, todos ellos elementos que conducen a la pérdida de autoridad de la tradición. En este sentido, los diagnósticos sobre los trastornos a que se enfrenta la sociedad moderna no quedan suficientemente apresados bajo la categoría de “patologías sociales”, sino que requieren ser complementados con la categoría de “patologías culturales”, por mucho que no haya sido la teoría crítica, sino sobre todo la crítica conservadora de la cultura, quien haya formulado este segundo tipo de diagnóstico.

Sobre la base de esta tesis podemos avanzar ahora una definición provisional de los conceptos de patología social y patología cultural. Ambos con-

ceptos apuntan a la idea de disfunciones derivadas de determinadas tendencias en el proceso de racionalización moderna, disfunciones que ocasionan ciertas formas de sufrimiento social que se consideran evitables. El concepto de patología, ya se aplique a la sociedad o a la cultura, debe articular tres ideas procedentes de la ciencia médica: las ideas de diagnóstico, etiología o causas de la enfermedad y terapia. Se trata, en efecto, de la formulación de diagnósticos sobre los procesos de crisis de las sociedades modernas, diagnósticos que han de rastrear las causas socio-culturales de estas crisis, además de ofrecer algún tipo de explicación sobre la forma de contrarrestar estos elementos, normalmente mediante propuestas de emancipación social o mediante la recomendación de un retorno a estadios premodernos considerados, en el espíritu del conservadurismo, no patológicos. Por otro lado, a la hora de hablar de patologías sociales y culturales hemos de contar, a diferencia de lo que sostienen los críticos de los “programas de fundamentación”, con algún tipo de modelo de salud social, al que de forma muy natural podemos llamar “criterio normativo”.

Propongo en este sentido hablar de patologías sociales únicamente cuando se trata de prácticas sociales que reúnen, al menos, los siguientes rasgos: ser inducidas por el propio sistema social, y no por agentes externos o por elementos internos individuales (en este sentido, no sería una patología social la comisión de un delito o acto considerado inmoral, así como tampoco la intromisión violenta de una sociedad o individuo ajeno a la sociedad analizada y los perjuicios ocasionados en ella); poseer una dinámica claramente identificable, que les ofrezca un carácter permanente o sistemático en lugar de esporádico; y tener como consecuencia no solamente una distribución injusta de recursos o derechos, sino también una paralización de la posibilidad de desarrollar formas de vida autorrealizadas (éticamente logradas) y autodeterminadas (moralmente no fallidas). Esta paralización debe conducir al sufrimiento de los individuos que habitan la sociedad así descrita como patológica. Por su parte, las patologías culturales, entre las que podemos incluir la pérdida de sentido derivada de la cientifización del mundo, la depotenciación de las tradiciones o la disolución de los vínculos comunitarios, poseen también el carácter autopoiético a que hace referencia el primer rasgo mencionado más arriba, si bien ahora no son los subsistemas sociales modernos —el mercado y el Estado— los que ocasionan las prácticas patológicas, sino alguna de las esferas que componen lo que llamamos “cultura” en sentido moderno. Por lo demás, las patologías culturales comparten los otros dos rasgos asociados a las patologías sociales: poseen una dinámica identificable y estable, y contribuyen a socavar las condiciones que permiten el florecimiento de vidas autodeterminadas y autodesarrolladas.

## CONCLUSIONES

Una mirada retrospectiva por los orígenes e hitos fundamentales de la filosofía social nos ha permitido observar, de la mano de Axel Honneth, cómo el diagnóstico de patologías sociales constituye el núcleo de esta disciplina, a diferencia de lo que ocurre con la filosofía política. Aunque, como hemos visto, el lenguaje de las patologías sociales es utilizado por un enorme y variado elenco de autores procedentes de tradiciones muy diversas, ha sido la llamada teoría crítica de la sociedad la que ha dedicado mayores esfuerzos a perfilar los contornos de este concepto, así como a formular diagnósticos concretos sobre las patologías que afectan a las sociedades contemporáneas. En este sentido, hemos dedicado la segunda y tercera sección a exponer algunos de estos diagnósticos, así como a mostrar las posiciones más importantes que se mantienen en el debate contemporáneo en torno al estatuto de las patologías sociales.

Aunque el objetivo de este trabajo no era, desde luego, ofrecer un diagnóstico o interpretación original que pudiera suponer una contribución relevante al debate contemporáneo, sino tan sólo hacer visibles de forma sencilla los rasgos generales de este debate, he considerado oportuno finalizar mi presentación con una modesta propuesta de definición provisional del concepto de patología social (y de patología cultural). Si esta pequeña propuesta ha de servir para algo, acaso sea al menos para hacer constatable que la teoría crítica de la sociedad, lejos de constituir una pieza del venerable museo de la historia de la filosofía, es una tradición de pensamiento que se encuentra en un estado de permanente necesidad de renovación. Y no podría ser de otra forma, pues ella misma no ha pretendido ser, desde las formulaciones originales de Horkheimer, Adorno o Marcuse, sino un producto de la sociedad en cada caso criticada; una sociedad, como es natural, en cada caso *diferente*.

### *Agradecimientos*

Quiero agradecer a David Hereza la atenta lectura que realizó del manuscrito y los sugerentes comentarios que me ha formulado para mejorarlo. A fin de perfilar mi propuesta particular de definición de las patologías sociales y culturales, que aquí tan sólo me limito a esbozar de forma provisional, han sido muy importantes para mí las discusiones mantenidas con él durante los últimos meses.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W. 1983, *The authoritarian personality*, WW Norton & Co.
- APEL, K. O. 1976, “Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen”, en APEL, K. O. (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 10-103.
- ARENDT, H. 2006, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza.
- BOIX, C. 2022, “Los pormenores de la libertad: una propuesta didáctica a la luz de *El derecho de la libertad* de Axel Honneth”, Universitat de València.
- BOLTANSKI, L. y HONNETH, A. 2009, “Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates”, en JAEGGI, R. y WESCHE, T., *Was ist Kritik?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 81-114.
- BURKE, E. 2016, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, Madrid: Alianza.
- CELIKATES, R. 2006, “From Critical Social Theory to a Social Theory of Critique: On the Critique of Ideology after the Pragmatic Turn”, *Constellations*, 13 (1): 21-40.
- DE BONALD, L.-A. 1988, *Teoría del poder político y religioso*, Madrid: Tecnos.
- DE MAISTRE, J. 2015, *Consideraciones sobre Francia*, Madrid: Escolar y Mayo.
- DURKHEIM, E. 2020, *La división del trabajo social*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- FREYENHAGEN, F. 2015, “Honneth on Social Pathologies: a Critique”, *Critical Horizons*, 16/2: 131-52.
- FORST, R. 2007A, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- FORST, R. 2009, “Der Grund der Kritik; Zum Begriff der Menschenwürde in sozialen Rechtfertigungsordnungen”, en JAEGGI, R. y WESCHE, T. (ed.), *Was ist Kritik?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- FORST, R. 2007B, “First Things First: Redistribution, Recognition and Justification”, *European Journal of Political Theory*, 6 (3): 291-304.
- FOUCAULT, M. 2022, *Vigilar y castigar*, Madrid: Clave Intelectual.
- FREYENHAGEN, F. 2012, “What is Orthodox Critical Theory?”, *World Picture Journal*, 12: 1-11.
- FREYENHAGEN, F. 2015, “Honneth on Social Pathologies: A Critique”, *Critical Horizons*, 16 (2): 131-52.
- HABERMAS, J. 1989A, *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. 1989B, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. 1994, “¿Qué significa pragmática universal?”, en HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra, 299-368.
- HABERMAS, J. 2010, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Trotta.
- HERZOG, B. 2020, *Invisibilization of Suffering*, Palgrave Macmillan.

- HEGEL, G. W. F. 2017, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Madrid: Tecnos.
- HONNETH, A. 2007A, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona: Crítica.
- HONNETH, A. 2007B, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires: Katz.
- HONNETH, A. 2009A, “Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica”, en HONNETH, A., *Patologías de la razón*, Buenos Aires: Katz, 53-63.
- HONNETH, A. 2009B, *Crítica del poder*, Madrid: Antonio Machado.
- HONNETH, A. 2009C, “Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica”, en HONNETH, A., *Patologías de la razón*, Buenos Aires: Katz, 27-51.
- HONNETH, A. 2011A, “Patologías de lo social: tradición y actualidad de la filosofía social”, en HONNETH, A., *La sociedad del desprecio*, Madrid: Trotta, 75-126.
- HONNETH, A. 2011B, “Invisibilidad. Estaciones en una teoría de la intersubjetividad”, en HONNETH, A., *La sociedad del desprecio*, Madrid: Trotta, 165-81.
- HONNETH, A. 2007, *El derecho de la libertad*, Buenos Aires: Katz.
- HORKHEIMER, M. 1963, *Studien über Autorität und Familie*, Lüneburg: Dietrich zu Klampen Verlag GbR.
- HORKHEIMER, M. 2008, “Teoría tradicional y teoría crítica”, en HORKHEIMER, M., *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu.
- JAEGGI, R. 2005, *Entfremdung*, Campus Verlag.
- JAEGGI, R. 2013, *Kritik von Lebensformen*, Berlín: Suhrkamp.
- JÜNGER, E. 1990, *El trabajador*, Barcelona: Tusquets.
- KETTNER, M. y JACOBS, K. A. 2016, “Zur Theorie „sozialer Pathologien“ bei Freud, Fromm, Habermas und Honneth”, *IMAGO. Interdisziplinäres Jahrbuch für Psychoanalyse und Ästhetik*, 4: 119-46.
- MARCUSE, H. 1968, “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”, en MARCUSE, H., *Cultura y Sociedad*, Buenos Aires: Sur, 15-44.
- MARX, K. 2013, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Valencia: Pre-Textos.
- MOELLER VAN DEN BRUCK, A. 2015, *El Tercer Reich*, CreateSpace Independent Publishing Platform.
- NEUHOUSER, F. 2000, *Foundations of Hegel's social theory: actualizing freedom*, Cambridge: Harvard University Press.
- NEUHOUSER, F. 2012, “Rousseau und die Idee einer ‘pathologischen’ Gesellschaft”, *Politische Vierteljahresschrift*, 53 (4): 628-45.
- NEUHOUSER, F. 2014A, *Rousseau's Critique of Inequality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- NEUHOUSER, F. 2014B, “Nietzsche on Spiritual Illness and Its Promise”, *Journal of Nietzsche Studies*, 45/3: 293-314.

- NEUHOUSER, F. 2016, "Introduction", en JÄEGGI, R., *Alienation* Nueva York: Columbia University Press.
- NEUHOUSER, F. 2022, *Diagnosing Social Pathology: Rousseau, Hegel, Marx, and Durkheim*, Cambridge University Press.
- NEUHOUSER, F. (en prensa), "Patologías sociales: ¿un concepto clave para entender la sociedad?", *Debats*.
- NIETZSCHE, F. 2016, *De la genealogía de la moral*. En *Obras completas IV*, Madrid: Tecnos, 453-560.
- ORTEGA-ESQUEMBRE, C. 2021, *Habermas ante el siglo XXI. La proyección de la teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Tecnos.
- ORTEGA-ESQUEMBRE, C. 2022, "La prehistoria filosófica de la Teoría Crítica como crítica de la racionalización sociocultural. ¿Patologías sociales o patologías culturales?", *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39/1: 157-68.
- RENAULT, E. 2022, *Sofriments socials*, Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- ROMERO-CUEVAS, J. M. 2011, "Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas", *Isegoría*, 44: 139-59.
- ROMERO-CUEVAS, J. M. 2016, *El lugar de la crítica*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- ROMERO-CUEVAS, J. M. y ZAMORA, J. A. 2020, *Crítica inmanente de la sociedad*, Barcelona: Anthropos.
- ROSA, H. 2005, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- ROSA, H. 2009, "Kritik der Zeitverhältnisse; Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik", en JÄEGGI, R. y WESCHE, T. (ed.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 23-54.
- ROSA, H. 2016A, *Aceleración y alienación*, Buenos Aires: Katz.
- ROSA, H. 2016B, *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- ROUSSEAU, J. J. 2012, *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid: Alianza.
- SPENGLER, O. 2011, *La decadencia de Occidente*, Madrid: Austral (2 volúmenes).
- TAYLOR, CH. 1994, *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós.
- WEBER, M. 2012, "La ciencia como vocación", en WEBER, M., *El político y el científico*, Madrid: Alianza.
- WILKINSON, R. 1996, *Unhealthy Societies: The Affliction of Inequality*, Routledge.
- ZURN, CH. 2011, "Social pathologies as second-order disorders", en PETHERBRIDGE, D. (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Leiden: Brill.