

FREDERICK NEUHOUSER¹
Barnard College-Columbia University, New York

Patologías sociales: ¿un concepto clave para entender la sociedad?

Social Pathologies: A Key Concept for Understanding Society?

Recibido: 8/1/2024. Aceptado: 26/3/2024

Resumen: Hay grandes diferencias entre las perspectivas filosóficas de los miembros de la Escuela de Fráncfort, pero todos tienen en común el compromiso con la importancia del concepto de patología social como recurso para comprender la realidad social. En este sentido, Horkheimer, Adorno, Habermas y Honneth pertenecen a una venerable tradición que se extiende desde Platón hasta Durkheim y que apela a la idea de enfermedad social para evaluar y criticar la vida social. Precisamente en este aspecto, la Escuela de Fráncfort diverge del pensamiento social y político dominante hoy en el mundo anglosajón, que generalmente rechaza por completo el concepto de patología social. En este artículo examino aspectos de la historia del concepto de patología social que revelan tanto por qué ha caído en desgracia casi universal como por qué los filósofos de siglos anteriores lo consideraban esencial para comprender y diagnosticar los problemas de la vida social. Sobre la base de estas investigaciones espero mostrar por qué el concepto de patología social sigue siendo útil para la filosofía social de hoy. Sostengo que concebir los males sociales como formas de enfermedad refleja una verdad importante sobre el tipo de cosas que son las sociedades humanas. Mi tesis será que las sociedades humanas deben concebirse como seres vivos y que ignorar este hecho ontológico nos pone en peligro de perder de vista una serie de problemas sociales que se entienden mejor por analogía con la enfermedad animal.

¹ fwn7@columbia.edu; ORCID: 0000-0002-1754-3488. Quisiera agradecer especialmente a César Ortega-Esquembre, Benno Herzog y a los numerosos participantes del III Simposio Iberoamericano de Teoría Crítica, 2022, por sus estimulantes respuestas a las ideas que aquí expongo.

Abstract: There are great differences among the philosophical outlooks of the members of the Frankfurt School, but all have in common a commitment to the importance of the concept of social pathology as a tool for understanding social reality. In this respect Horkheimer, Adorno, Habermas, and Honneth belong to a venerable tradition stretching from Plato to Durkheim that appeals to the idea of *social illness* in evaluating and criticizing social life. In precisely this respect the Frankfurt School diverges from mainstream social and political thought of today (in the English-speaking world), which generally rejects the concept of social pathology altogether. In this paper I examine aspects of the history of the concept of social pathology that reveal both why it has fallen into nearly universal disfavor and why social philosophers of earlier centuries found it essential for understanding and diagnosing problems of social life. On the basis of these investigations I hope to show why the concept of social pathology remains useful for critical social philosophy today. I argue that conceiving of social ills as forms of sickness reflects an important truth about the kind of thing human societies are. My thesis will be that human societies should be conceived of as living beings and that ignoring this ontological fact puts us in danger of losing sight of a host of social problems best understood by analogy to animal illness.

Palabras clave: patología social, ontología social, organismo social, crítica immanente, funcionalismo, libertad.

Keywords: social pathology, social ontology, social organism, immanent critique, functionalism, freedom.

EXISTEN MUCHAS DIFERENCIAS entre los puntos de vista filosóficos de los diversos miembros de la Escuela de Fráncfort, pero algo que todos ellos comparten es un compromiso con la importancia del concepto de patología social como herramienta para comprender y criticar la vida social. En este sentido, la Escuela de Fráncfort pertenece a una venerable tradición —que se extiende desde Platón a Durkheim (y después)— que apela a la idea de *enfermedad social* para entender y criticar la vida social. Desde la “polis febril” de Platón hasta la “enfermedad degenerativa” del Estado anunciada por Maquiavelo o las dolencias del “cuerpo político” de Hobbes, pensadores de todas las épocas parecen irresistiblemente atraídos por lo que Susan Sontag llama “enfermedad como metáfora” en el dominio de la filosofía social (SONTAG 1978). En este sentido, tanto la Escuela de Fráncfort como la tradición filosófica en general difieren del pensamiento político y social “mainstream” (en el mundo anglosajón), el cual generalmente ignora o rechaza por completo el concepto de patología social.

Esta circunstancia plantea dos cuestiones: primero, ¿por qué lo que durante siglos contó como sentido común en la filosofía occidental (y no occidental) — una creencia en la indispensabilidad del concepto de patología social— ha sido reemplazado por su opuesto: un acuerdo casi universal en cuanto a la inutilidad del concepto e, incluso, en muchos casos, en cuanto a su carácter insidioso? Y, segundo: ¿qué pierde la teoría social cuando abandona el concepto de patología social y se limita a la crítica moral centrada en el concepto de justicia tal como lo entienden los filósofos políticos liberales? O, dicho de otra forma, ¿tenemos aún razones para rehabilitar el discurso sobre las patologías sociales?

Después de examinar algunas razones históricas y filosóficas que explican por qué este concepto ha caído hoy en la desaprobación casi universal, intentaré articular por qué los filósofos sociales de todas las épocas lo han encontrado una herramienta importante para diagnosticar problemas de la vida social. De este modo, esbozaré brevemente algunas propiedades del concepto de patología social que quiero adoptar, tras lo cual argumentaré que usar este concepto para entender las enfermedades sociales de diverso tipo es teóricamente interesante en la medida en que refleja una verdad importante sobre *el tipo de cosa* que las sociedades humanas son. Mi tesis será que las sociedades humanas deben ser concebidas no sólo como entidades culturales o espirituales sino también como seres *vivos*, y que ignorar este hecho ontológico —que la realidad social es *vida* social— entraña el riesgo de perder de vista una serie de problemas sociales que se entienden mejor por analogía con las enfermedades que afectan a la vida animal.

DESVENTAJAS DEL CONCEPTO DE PATOLOGÍA SOCIAL

Hay buenas razones —conceptuales, retóricas e ideológicas— para aproximarse a la idea de patología social con cautela. Una razón es que el concepto ha sido usado, por filósofos y políticos por igual, al servicio de proyectos moralmente objetables. Por citar el caso más atroz: la ideología nazi explotó la idea de una sociedad enferma para imprimir en sus adherentes la necesidad de atacar con violencia aquellas partes del cuerpo político —aquellos grupos de seres humanos— en las cuales se pensaba que residía la enfermedad de la sociedad, representada como sífilis, cáncer o tuberculosis². Junto con la convicción de que la enfermedad debía ser tratada con medios violentos, la desconcertante idea de que los agentes de dicha enfermedad son moralmente culpables, y por

² En un interesante ejemplo de cómo las metáforas pueden viajar en sentido inverso, la peste se entendía en la Edad Media como un signo de contaminación moral que, al requerir un chivo expiatorio, conducía a masacres de judíos (SONTAG 1978).

lo tanto merecedores de castigo, parece ser un elemento persistente de nuestra actitud (mayormente inconsciente) hacia nuestra vulnerabilidad básica a la enfermedad, y esto crea un potencial para corromper nuestras respuestas a cualquier fenómeno diagnosticable como patología social. Parte de la extrañeza de nuestra actitud moral hacia la enfermedad es evidente en el hecho de que coexiste a menudo precisamente con su opuesto: a veces la condición de ser considerado como una enfermedad funciona para proteger al enfermo de la condena moral, como en el pensamiento, considerado no hace mucho como progresista, de que los homosexuales no son moralmente depravados sino enfermos, lo que implica que el tratamiento médico en lugar de la persecución es la respuesta adecuada a la orientación sexual “anormal”. En cualquier caso, la línea entre tratar a las personas como enfermas y percibir las como depravadas es fácilmente traspasable. El hecho de que percibir alguna condición como una enfermedad tenga el potencial de generar hostilidad, disgusto y condena es una razón importante para que los teóricos de las patologías sociales insistan en que son las sociedades o las instituciones, y no los individuos, los portadores de la enfermedad que sus teorías diagnostican.

Más allá de esto, la popularidad del darwinismo social en las últimas décadas del siglo XIX ha contribuido también al descrédito en el que han caído el concepto de patología social y su compañero conceptual —la analogía de la sociedad como un organismo—. Los darwinistas sociales dieron un giro ideológico distintivo a la idea de que la sociedad es similar a un organismo vivo. Para ellos, esta analogía implicaba que establecer una ciencia de la sociedad requería apropiarse los métodos y perspectivas del avance más reciente en la ciencia biológica, la teoría de la evolución de Darwin. Aunque el fundador de esta escuela, Herbert Spencer, desarrolló sus ideas antes de la publicación de *The Origin of Species*, parte de la influencia de que el darwinismo social disfrutó en las décadas siguientes dependió de la percepción equivocada según la cual este paradigma y sus seguidores estaban aplicando los principios de la ciencia darwinista a la vida social. La teoría de Spencer difiere de la de Darwin en el hecho de que aquél postula un punto final de la evolución, en el cual la adaptación perfecta ha sido conseguida y no hay presente ningún otro impulso para un desarrollo ulterior. Aunque se supone que este estadio final es aquel en el que la actividad industrial pacífica se convierte en la ocupación principal de la sociedad, es precedido por una “lucha por la existencia” claramente no pacífica entre las unidades sociales antagónicas. Fue esta idea la que capturó la imaginación de los seguidores de Spencer, que la elevaron a una ideología de pura sangre en apoyo de las políticas sociales del *laissez-faire* adoptadas para servir a la “supervivencia del más fuerte” (un término inventado por Spencer, no por Darwin) (SPENCER 1969, 379).

Existen también razones filosóficas para ser escépticos respecto al concepto de patología social. La más obvia de ellas es que el concepto de enfermedad pertenece al estudio de los organismos animales, y las sociedades no son organismos animales, ni suficientemente parecidos como para que el concepto de enfermedad se les pudiera aplicar de manera significativa. Por supuesto, que las sociedades no son organismos animales es algo suficientemente claro, pero ello solo no resuelve la cuestión de si ambos son tan diferentes como para que las categorías aplicables a los últimos no tengan valor para comprender las primeras³. Todos los mejores teóricos de las patologías sociales reflexionan extensamente sobre las diferencias entre organismos y sociedades y se toman grandes esfuerzos en hacer justicia a éstas. La suposición de que todo el discurso sobre patologías sociales puede ser desestimado simplemente observando que las sociedades humanas no son organismos animales descansa en una ignorancia de cómo y por qué estos teóricos han empleado el concepto. Emplear el concepto de patología social nos compromete a pensar en las sociedades humanas, no exactamente como organismos, pero sí como algo “vivo”—como “seres vivos”—, en un sentido no literal pero aun así significativo. Cualquier intento de rehabilitar el concepto de patología social, entonces, debe articular en qué sentido las sociedades son como organismos vivos y en qué sentido no lo son, ya que en ausencia de toda semejanza, hablar de sociedades enfermas sería hablar en vano (HONNETH 2014, 701).

¿CÓMO CONCEBIR LAS PATOLOGÍAS SOCIALES?

Antes de examinar por qué deberíamos continuar empleando el concepto de patología social, es necesario decir algunas palabras sobre cómo debe ser entendido este concepto. Ya he advertido de que las teorías sobre patologías sociales adscriben la enfermedad a las sociedades, y no necesariamente a los individuos que las constituyen. Diagnosticar una sociedad como enferma implica algo diferente que reivindicar que un gran número de sus miembros están enfermos. Esta concepción de la patología social se encuentra en un libro de Richard Wilkinson llamado *Unhealthy Societies: The Affliction of Inequality*, el cual presenta evidencia empírica para la tesis de que las sociedades con altos índices de desigualdad económica tienen mayores tasas de enfermedad entre sus miembros que las sociedades más igualitarias (WILKINSON 1996, 3). En este caso, las sociedades insanas son simplemente aquellas con un gran número de miembros enfermos.

³ Para una crítica matizada de la analogía sociedad-organismo, véase Laitinen y Särkelä (2018).

Dos rasgos de esta concepción de la patología social la distinguen de la que yo quisiera defender. En primer lugar, esta concepción hace de la enfermedad social algo completamente derivado de la enfermedad no social. Semejante concepción no tolera una forma distinta en que las sociedades puedan estar enfermas que no se pueda rastrear hasta las enfermedades fisiológicas o mentales de sus miembros. En segundo lugar, esta concepción de las patologías sociales no requiere ninguna comprensión de la sociedad humana como algo más que una colección de individuos. Ofrece una imagen de las patologías sociales en la cual el que una sociedad esté enferma consiste simplemente en el hecho lógicamente previo de que un gran número de sus miembros están enfermos. Semejante visión no depende de ninguna comprensión específicamente *social* de la sociedad. Una sociedad que hace que muchos de sus miembros estén enfermos podría ser patológica, pero, si lo es, su patología reside en *las dinámicas sociales* que producen la enfermedad de sus miembros. Se podría decir que el carácter patológico de semejante sociedad descansa en sus dinámicas disfuncionales. Esta expresión pone de relieve la cuestión de que *la disfunción* es el elemento nuclear del concepto de enfermedad, tanto en sus manifestaciones sociales como fisiológicas.

Tal y como yo uso el concepto, las patologías sociales no requieren que los miembros individuales de la sociedad estén *enfermos*, ya sea mental o físicamente. Para ver este punto, consideremos la aproximación de Marx a la alienación. Los trabajadores están alienados en el capitalismo, pero ello no implica que estén enfermos; la alienación es un mal para los alienados, pero no es una enfermedad. Lo que hace a la alienación capitalista una patología social es que es un resultado sistemático de la estructura de clases capitalista y su modo de organizar la producción y la acumulación⁴. (Y se diría lo mismo sobre el desempleo estructural: no tener trabajo no es una enfermedad, pero la producción constante del desempleo es una enfermedad —una disfunción sistemática— de la sociedad capitalista.) Mientras que cualquier cosa que cuente como

⁴ Las teorías de la patología social se basan normalmente en una forma débil de holismo, según la cual: i) es posible atribuir propiedades —enfermedad o disfunción, por ejemplo— a una sociedad que no pertenecen a ninguno de los individuos que la componen considerados individualmente: una sociedad puede ser grande o producir desempleo sin que ninguno de sus individuos sea grande o produzca desempleo; y ii) muchos comportamientos y estados mentales socialmente relevantes de sujetos individuales no pueden explicarse atomísticamente, como meros agregados de comportamientos o estados de individuos constituidos independientemente, sino sólo considerándolos como actuando dentro de instituciones cuyas reglas hacen posibles ciertas acciones (“sociales”) que de otro modo no serían posibles. Una sociedad se compone exclusivamente de individuos humanos relacionados entre sí a través de reglas colectivamente reconocidas que definen sus instituciones sociales, rigen sus interacciones y proporcionan el contexto en el que su actividad social se hace posible por primera vez (SEARLE 1995). Véase la siguiente nota para una aclaración del concepto de holismo normativo.

una patología social debe ser mala para (al menos algunos de) los miembros sociales⁵, rara vez ocurre que la manera en que los individuos son afectados negativamente tome la forma de una enfermedad⁶.

Finalmente, existe una concepción vagamente definida de las patologías sociales que una vez fue popular en los círculos académicos en los Estados Unidos. Desarrollada por sociólogos en la primera mitad del siglo xx, consiguió popularidad en los años sesenta y setenta fuera de la academia, cuando se hizo común en la prensa y entre los trabajadores sociales referirse a un grupo de problemas sociales reunidos caprichosamente —incluyendo la pobreza, el crimen, el abuso de drogas, la “promiscuidad” y el racismo— como patologías sociales (MILLS 1943). La patología en esta concepción es pensada como una *desviación por parte de los individuos de las normas sociales predominantes*, a menudo entendida como un fracaso de esos individuos a la hora de “adaptarse” o “ajustarse” a esas normas. Las normas en cuestión incluyen “virtudes” como el ahorro, la sobriedad, la monogamia heterosexual, la disciplina en el trabajo y el compromiso con la familia, todas las cuales son consideradas como esenciales al orden social y como condiciones a reproducir más bien que a poner en cuestión.

Esta concepción de la patología social va más allá de las alternativas mencionadas antes al expandir la idea de enfermedad social más allá de una definición estrictamente fisiológica o psiquiátrica, a fin de incluir fenómenos sociales que aparecen como patológicos solo bajo la luz de criterios éticos más amplios para una vida humana buena o floreciente. La pobreza, por ejemplo, cuenta como patológica no porque haga al pobre física o mentalmente enfermo, sino porque impide que consiga bienes básicos —un trabajo satisfactorio, autoestima, formas de relajación o diversión— disponibles para las capas privilegiadas de la sociedad. Descansando en alguna idea del bien humano y de cómo las condiciones sociales pueden promoverlo o inhibirlo, esta concepción de la patología social se aleja de la idea original de enfermedad fisiológica. Éste, sin embargo, no es su defecto. Pues una de mis tesis centrales es que una concepción adecuada de la patología en el dominio social debe ser normativa

⁵ Así, las teorías de la patología social rechazan el holismo *normativo*, según el cual podría ser bueno (o malo) para el conjunto algo que no lo es para ninguno de sus individuos. Una sociedad no tiene intereses o bienes que no estén ligados a los intereses o bienes de sus miembros (aunque éstos incluyan intereses y bienes que los miembros sólo pueden tener y satisfacer en sociedad). No puede haber ningún mal que sufra un cuerpo social sin que algunos de sus miembros resulten también perjudicados de alguna manera.

⁶ Esta es, en esencia, la concepción de la patología social que Axel Honneth formula en respuesta a la pregunta “¿quién (o qué) ha enfermado en la patología social?": en lugar de ser “un número suficiente de personas singulares” la que está enferma, es “la sociedad misma, como invadida por una desorganización particular de sus instituciones sociales en su ineficacia funcional hasta tal punto que se puede hablar con seguridad de una ‘enfermedad’ distintivamente social” (HONNETH 2014, 684).

en un sentido que va más allá de las ideas de enfermedad estrictamente fisiológicas o mentales.

No niego que algunos de los problemas escogidos por esta concepción popular de la patología social podrían ser indicativos de patologías genuinas, pero rechazo la vaga definición de enfermedad social que emplea. Un aspecto en el que esta concepción es insuficientemente social se muestra a sí mismo en el hecho de que fue a menudo interpretada como atribuyendo la responsabilidad, incluso la culpa moral, al “inadaptado” e indisciplinado individuo que fracasa a la hora de cumplir con las normas sociales. La tendencia moralizante de esta concepción de la patología social está seguramente conectada con una deficiencia teórica más profunda, a saber, la asunción de que una lista de “problemas sociales” constituye una aproximación a la enfermedad social. Mi principal objeción a esta forma de entender el crimen, la pobreza y el abuso de drogas es que carece de una concepción de la vida social suficientemente compleja como para captar los problemas que le conciernen como patologías *sociales* en sentido estricto. Pues sobre esta vaga concepción, los diagnósticos de patologías sociales son emitidos independientemente de cualquier comprensión específica de la estructura de la sociedad o de sus funciones básicas, lo que implica que sus diagnósticos equivalen a poco más que compilar una lista de problemas diversos. Una tasa alta de alcoholismo podría ser un síntoma de una patología social, pero la patología en sí misma reside en una deficiencia funcional de la sociedad más profunda que explica la alta incidencia del alcoholismo y revela sus conexiones con otras enfermedades sociales relacionadas con la misma patología.

UNA RAZÓN PARA CONSERVAR EL CONCEPTO DE PATOLOGÍA SOCIAL

Ya he aludido a una razón por la cual el concepto de patología social tiene un importante rol que jugar en la filosofía social, a saber: diagnosticar una sociedad como enferma implica algo diferente de que esa sociedad sea injusta. Esto significa que las teorías sobre patologías sociales llaman nuestra atención sobre fenómenos sociales a los que las teorías centradas exclusivamente en la justicia son ciegas⁷. No es que la categoría de injusticia sea siempre irrelevante a las patologías sociales, sino más bien que, incluso siendo relevante, concebir las deficiencias sociales en cuestión solo como injusticias resulta una descripción insuficiente. Consideremos el calentamiento global. Es ciertamente apropiado

⁷ La teoría liberal de la justicia que más se acerca a este aspecto de una teoría de la patología social es la de Rawls, que incorpora una “teoría tenue del bien” a su concepción de la justicia. No obstante, véase la nota 8.

referirse al calentamiento global causado por el ser humano como una injusticia (para generaciones futuras, por ejemplo, o para los contemporáneos que sufren sus efectos más que otros). Sería extraño, sin embargo, tomar esto como una descripción exhaustiva del problema. Es difícil evitar la impresión de que hay algo enfermo —o perverso, o gravemente torcido, pero en cualquier caso algo más que injusto— en prácticas de las que somos responsable, y que sistemáticamente frustran los fines humanos fundamentales, en este caso fines que derivan de nuestra naturaleza biológica. La apariencia de enfermedad o disfunción se vuelve más fuerte todavía cuando uno considera que, después de hacernos conscientes del calentamiento global, continuamos las mismas prácticas que amenazan la supervivencia de nuestra especie. Las prácticas conducentes al calentamiento global pueden ser descritas, entonces, como una frustración sistemática de los fines —en este caso, los fines de la autoconservación— de los propios agentes de estas prácticas o, alternativamente, como un socavamiento sistemático de las condiciones del bien de esos agentes y, en última instancia, de su vida. Lo que hace al calentamiento global causado por los seres humanos una patología y no solo una injusticia es que está ligado a una *dinámica social* —un nexo autorreproductor de prácticas colectivas— que, además de su conexión con la injusticia, disminuye el bien de aquellos que ejercen tales prácticas.

Hay dos puntos aquí. Uno es que las teorías de las patologías sociales toman como su objeto no acciones humanas aisladas, sino procesos sociales duraderos que constituyen una dinámica con una lógica coherente. Por esta razón los diagnósticos de patologías sociales descansan en una comprensión dinámica de cómo funcionan y se reproducen las prácticas sociales; bajo este modelo, la crítica social requiere de una teoría social, y el objeto de la crítica no son las acciones individuales, sino las prácticas sociales o las instituciones. El calentamiento global, por ejemplo, es el resultado de un sistema de producción y consumo que sigue una lógica propia, conectada con el objetivo de la acumulación capitalista, y que no puede ser contrarrestado sin reformas institucionales⁸.

El segundo punto es que en la mayoría de los casos las disfunciones en las cuales consisten las patologías sociales son fracasos a la hora de realizar lo bueno, ampliamente interpretado, más bien que en lograr lo correcto. Algunos

⁸ Un punto similar puede verse en la forma en que Marx aborda lo que hoy llamamos “desempleo estructural”. El mero hecho de establecer que las sociedades capitalistas han exhibido durante mucho tiempo altas tasas de desempleo está lejos de localizar una patología social. Los análisis de Marx sobre el ejército industrial de reserva, en contraste, diagnostican una patología del desempleo en la medida en que muestran cómo el propio sistema capitalista requiere este fenómeno, lo que equivale a decir que muestra cómo la acumulación capitalista necesariamente produce (y reproduce) el desempleo; y, además, cómo haciendo eso sirve a los intereses de la clase dominante, la clase apropiadora de plusvalía.

ejemplos de semejantes fracasos son los siguientes: la alienación subjetiva de las instituciones sociales; tener una actitud puramente instrumental hacia la actividad social de uno mismo; fracasar a la hora de realizar los bienes distintivos disponibles mediante la participación en empresas colectivas; perder formas satisfactorias de trabajo y autoestima; y abrazar valores y fines cuya búsqueda es auto-socavante u hostil al propio bien. Diagnosticar una sociedad o institución como enferma implica, entonces, adscribirle fines específicos vinculados con concepciones del florecimiento humano que son de alguna forma “más densos” que aquellos típicamente admitidos por las teorías liberales de la justicia⁹. Una teoría social que hace de las patologías una parte de su arsenal crítico descansa en una visión de lo social según la cual las sociedades humanas no pueden ser adecuadamente captadas o evaluadas sin atribuir fines a sus prácticas e instituciones, fines que son ampliamente éticos por naturaleza. Por esta razón, un diagnóstico de patologías sociales es siempre en parte una crítica ética.

Por último, las teorías sobre patologías sociales difieren de la filosofía política contemporánea en tanto rehúyen una justificación a priori de las normas críticas que emplean, buscándolas en cambio de forma interna a las prácticas sociales que investigan. El pensamiento subyacente a este método de crítica inmanente es que la vida social está constituida por prácticas orientadas a objetivos que se basan en criterios internos para su propio éxito¹⁰. En este sentido, la vida social guarda un parecido con los procesos de la vida animal, con la importante diferencia de que, en la primera, las normas prácticas inmanentes son en parte (pero no siempre) conscientemente conocidas y seguidas por los seres humanos cuyas actividades constituyen las prácticas en cuestión. En otras palabras, los estándares que permiten a los patólogos sociales diagnosticar disfuncionalidad en la vida social son presentes ya en los fenómenos que se investigan.

UNA SEGUNDA RAZÓN (“ONTOLÓGICA”) PARA CONSERVAR EL CONCEPTO DE PATOLOGÍA SOCIAL

Otra razón para hacer del concepto de patología social un punto central de la teoría social crítica tiene que ver con sus implicaciones para la *ontología social*. Si tomamos en serio el impulso entre filósofos de diversas épocas y lugar

⁹ Aunque Rawls incorpora el bien de la autoestima a su teoría de la justicia, hay otros bienes que no encuentran cabida en ella, como el trabajo satisfactorio y la democracia en el lugar de trabajo. No es casualidad que su teoría —política más que social— no tenga espacio para teorizar cosas como la alienación, la reificación o los procesos sociales auto-socavantes.

¹⁰ Para una discusión ampliada de la crítica inmanente, véase Jaeggi (2019, 190-214).

por concebir los problemas sociales como enfermedades, ello nos lleva a preguntarnos lo siguiente: ¿qué hay detrás de la poderosa atracción que la idea de patología social ejerce sobre nuestra imaginación? ¿Qué nos dice la extendida asunción de que las sociedades humanas son vulnerables de caer enfermas sobre el “tipo de cosa” que es dicha sociedad?

Es verdad que muchos de los conceptos de la teoría crítica han sido formulados sin referencia explícita a las patologías sociales, como por ejemplo los conceptos de alienación, ideología, reificación, colonización del mundo de la vida (HABERMAS 1987, 232; HEDRICK 2018, cap. 5) o la tendencia del capitalismo a generar crisis recurrentes. Ahora bien, incluso cuando el lenguaje de las patologías está ausente, estas críticas han sido formuladas dentro del marco de una concepción de la realidad social que pone la idea de *vida* en su núcleo. Casi todos los pensadores que pueden ser leídos como teóricos de las patologías sociales —Hegel, Marx, Nietzsche, Durkheim, Dewey, Habermas— entienden la realidad social como *vida social*, donde el término *social* es tan importante como el término *vida*. Esto es relevante para determinar si la patología es una categoría útil para la teoría social, ya que la vida es el dominio dentro del cual reside originalmente el concepto de enfermedad. Esto, por supuesto, plantea la importante cuestión de si las sociedades humanas son suficientemente semejantes a los organismos animales como para que los diagnósticos de enfermedades sociales puedan iluminar en lugar de distorsionar nuestro estudio de ellas. Al mismo tiempo, incluso si las sociedades son en algunos aspectos similares a los organismos, las teorías sobre patologías sociales deben cuidarse de evitar reducir lo humano a la vida animal —es decir, deben hacer justicia a las formas en que la vida humana difiere de la vida de los animales no humanos—.

A veces los filósofos han dibujado una conexión demasiado estrecha entre las sociedades humanas y los organismos biológicos. Esto es cierto no solo para los teóricos de las patologías sociales Comte y Spencer, sino también para Kant, quien sugiere en la *Crítica del juicio* que el Estado debería ser pensado como una totalidad orgánica —un *Naturzweck*— en un sentido muy fuerte, como un ser teleológicamente organizado y auto-organizando, en el cual ninguna parte es “gratuita [o] sin propósito” (KANT 2020, §66), y no hay nada accidental en cómo quedan constituidas sus partes o en las relaciones que tienen entre sí. Los críticos de la analogía sociedad-organismo a menudo tienen en mente esta concepción biológica del organismo —un ser perfectamente organizado que realiza un telos— cuando rechazan dicha analogía como teóricamente falsa y, en tanto ideal, también como represiva y reaccionaria. Sin duda, la totalidad orgánica concebida de esta manera no es una propiedad de las sociedades humanas, ni un ideal con el cual ellas deben ser medidas, y casi todos los teóricos serios de las patologías han reconocido este punto.

Existe, sin embargo, una concepción más modesta de la totalidad social que encuentra su camino en la defendible versión de la analogía sociedad-organismo con la que las teorías de las patologías sociales están comprometidas. Esta concepción de la totalidad es menos un ideal normativo que un principio para comprender la vida social. Sobre esta concepción, referirse a las sociedades humanas como totalidades es rechazar una especie de abstracción que es muy común en la filosofía política contemporánea. Lo que se rechaza, más precisamente, es la idea seductora de que uno puede entender o evaluar una institución social de forma aislada de las demás. Rechazar esta asunción implica que ninguna filosofía política adecuada, por ejemplo, puede ser llevada a cabo haciendo abstracción de una teoría social que investigue la vida social no política y las formas en que las instituciones políticas están entrelazadas con las prácticas de la vida social más generalmente. Esta concepción de la totalidad social aparece en la insistencia de Hegel de que uno no puede ni entender el funcionamiento de la familia moderna ni evaluar su bondad sin tener en cuenta cómo interactúan con otras esferas de la sociedad moderna.

La similitud más relevante entre los animales y la vida social es que ambas implican llevar a cabo *funciones* de diverso tipo. Como los organismos, las sociedades son seres funcionales en el sentido de que la forma en que están constituidos y cómo actúan e interactúan sus partes no es algo que pueda ser entendido sin adscribirle fines, así como al todo que constituyen. Si la idea nuclear de las patologías sociales es la disfuncionalidad, entonces las sociedades humanas, si están sujetas a caer enfermas, deben ser consideradas como llevando a cabo ciertas funciones —procesos organizados de acuerdo con un “punto” u objetivo—, incluso si en el caso de los seres espirituales, “función” tiene un significado más expansivo que en la biología animal. Además, las sociedades humanas no son meramente seres funcionales, sino también seres *funcionalmente organizados*, lo que significa que llevan a cabo sus funciones características por medio de subsistemas funcionales especializados y coordinados (o “esferas sociales”). Esto significa que una disfunción que los seres vivos pueden exhibir es el desequilibrio o la coordinación defectuosa entre sus partes especializadas.

Un aspecto ulterior de esta similitud entre la vida biológica y la vida social es que reproducir las condiciones materiales de la vida —los cuerpos de las generaciones futuras y los bienes requeridos para la supervivencia biológica— es una tarea central e indispensable de las sociedades humanas. En este sentido, la vida social es vida biológica, incluso si estamos a menudo tentados a negar nuestro arraigo en la naturaleza, quizás debido a la dependencia y vulnerabilidad que implica.

VIDA SOCIAL COMO VIDA “ESPIRITUAL”

Hay, sin embargo, algo correcto en el impulso a minimizar los aspectos materiales de la vida social. Pues la importancia de la vida social humana se extiende más allá de la reproducción material; además, la reproducción material en humanos es siempre al mismo tiempo reproducción espiritual o actividad emprendida con vistas a satisfacer fines espirituales. En otras palabras, la producción de comida, refugio, medicina o vestido nunca está completamente determinada meramente por lo que los cuerpos humanos necesitan con vistas a sobrevivir y reproducirse. Estas actividades están más bien gobernadas también por concepciones históricamente variables relativas al tipo de vida que es apropiada para los seres humanos, dos componentes de la cual son la libertad (concebida de diversas maneras) y el reconocimiento de los demás. Esta es una idea fundamental implícita en el pensamiento de Rousseau, Marx y Hegel —a saber, que integrar en nuestras actividades sociales los fines de la vida con los fines espirituales de la libertad y el reconocimiento es la “función” primordial de la vida social humana, y que las patologías sociales deberían ser entendidas no solo como funcionamiento deficiente en general o como desequilibrio entre esferas funcionales, sino también como formas en las que la sociedad fracasa a la hora de capacitar a sus miembros para participar en la vida de forma libre—.

La diferencia “ontológica” más importante entre las sociedades humanas y los organismos animales es que en la vida social los procesos de reproducción son llevados a cabo de forma autoconsciente; la realidad social humana es *vida autoconsciente*. Esto significa que la sociedad puede emprender sus funciones características, tanto materiales como espirituales, solamente a través de la conciencia, la voluntad y las acciones de sus miembros, quienes, como portadores individuales de conciencia, son en sí mismos seres espirituales y por lo tanto diferentes a las células u órganos de los organismos biológicos: los procesos de la vida social están mediados por la subjetividad de sus participantes individuales. Este punto tiene implicaciones tanto teóricas como normativas. En primer lugar, con el fin de comprender las prácticas sociales, debemos tener en cuenta la propia comprensión que los miembros sociales tienen de lo que ellos mismos hacen en su vida social. El hecho de que la vida social humana esté mediada por la conciencia que sus participantes tienen de sus actividades implica que esas actividades tienen un *significado* y no meramente una función (en el sentido estrecho del término), y que es imposible capturar completamente lo que hacen los seres humanos en su actividad social sin referirse al significado que esto tiene para ellos.

La implicación normativa de la naturaleza autoconsciente de la vida social es que sus procesos funcionan bien —de acuerdo con el tipo de cosa que

ella es— solo cuando son llevados a cabo de una forma que hace justicia a la naturaleza espiritual de los individuos —es decir, solo cuando los miembros sociales son capaces de satisfacer tanto sus necesidades biológicas como sus aspiraciones para ser libres y reconocidos como tal por los demás—. Las prácticas de la vida social están imbuidas de significación ética debido a su potencial para ser conscientemente autodeterminadas y de lograr el bien de todos los participantes —es decir, esas prácticas son procesos vitales autoconscientes dirigidos a realizar el bien humano—. El éxito completo en esta tarea significaría que no hay actividad vital esencial que no sea a la vez un lugar de la libertad y ninguna expresión de libertad que no sea al mismo tiempo una práctica material. La satisfacción espiritual, en otras palabras, requiere que la vida sea elevada a la libertad y que la autoconciencia sea llenada con los objetivos de la vida.

Bajo esta visión, las patologías sociales existen siempre que las condiciones sociales impidan a los miembros de la sociedad reunirse en tanto miembros tanto en el reino de la libertad como en el de la necesidad. El fracaso a la hora de conseguir esta integración significa que las formas en las que los miembros sociales participan en la vida no son, al mismo tiempo, expresión de su libertad y que las actividades a las que se refieren como expresiones de libertad no son, al mismo tiempo, formas de participar en la vida. En última instancia, éste es el defecto fundamental de la relación representada en la conocida dialéctica hegeliana entre el amo y el esclavo—ninguno de los dos logra unir las necesidades de la vida material con la aspiración de ser libre y reconocido—, pero es también el pensamiento central detrás del enfoque marxiano sobre el trabajo alienado: “El trabajador [alienado] ya no se siente a sí mismo como libremente activo en ninguna de sus funciones, salvo las funciones animales—comer, beber, procrear..., etc.—, y en sus funciones humanas no se siente a sí mismo más que como un animal.” (MARX 1975, 514-5) Bajo esta óptica, la superación de la alienación depende de una humanización del animal y una animalización del humano, o de hacer libres las funciones de la vida y materiales las actividades de la libertad.

Una diferencia ulterior entre la vida humana y la vida animal está conectada con el hecho de que la autoconciencia hace posibles formas de división interna que están ausentes en los seres meramente vivos. Marx expresa esta idea diciendo que mientras que “el animal es inmediatamente uno con su actividad vital, [...] el ser humano hace de su propia actividad vital un objeto de su voluntad y conciencia. [...] No es una determinación con la que se funda inmediatamente; [...] su propia vida es un objeto para él” (MARX 1975, 516). La reflexividad autoconsciente de los sujetos humanos significa que los humanos, en contraste con el resto de los animales, no solo participan en la vida, sino que son también capaces de tomar su vida social como buena (o mala).

Esta capacidad de distancia evaluativa hace posible la relación con uno mismo y las actividades de las que depende la crítica social. Cuestionar la bondad del mundo dentro del cual uno está situado es una posibilidad incorporada en la subjetividad humana y un ingrediente esencial de una vida social sana.

Por último, hay una falta de analogía entre la enfermedad animal y la enfermedad social que podría parecer socavar cualquier intento de rehabilitar el concepto de patología social. Esta falta de analogía salta a la vista en una cuestión que se encuentra a menudo, a saber: “¿ha habido alguna vez sociedades humanas que no estén enfermas?”. Esta pregunta —cuya respuesta es inmediatamente obvia— recuerda a Nietzsche, y a su famosa observación de que “el ser humano está más enfermo [...] y es más inestable que cualquier otro animal; de esto no hay duda —el ser humano es *el* animal enfermo” (NIETZSCHE 1996, III.13). La importancia de la observación de Nietzsche es doble. En primer lugar, plantea la posibilidad de que ninguna forma de vida social humana esté exenta de enfermedad, de modo que desear que desaparezca la enfermedad del mundo social sería desear que desaparezca su humanidad. En segundo lugar, el contexto de la observación nietzscheana deja claro que él cree que es precisamente esta tendencia a enfermar lo que al mismo tiempo hace la existencia humana “interesante” (NIETZSCHE 1996, I.6) y crea las condiciones que hacen posible una gran salud espiritual (NIETZSCHE 1996, II.20).

¿Qué debemos hacer, si Nietzsche tiene razón, con teorías sociales cuyo objetivo principal es el diagnóstico y la cura de patologías sociales? Una respuesta a esta pregunta puede encontrarse en el propio pensamiento de Nietzsche. Pues, como él reconoce, el hecho de que las sociedades humanas estén siempre enfermas no implica ni que todas estén igualmente enfermas ni que todas las enfermedades sean igualmente nocivas. El propio Nietzsche plasma este punto al caracterizar el mundo cultural legado por el cristianismo a finales del siglo XIX en Europa como plagado de “la enfermedad más terrible que ha asolado al ser humano” (NIETZSCHE 1996, II.22), una enfermedad que amenaza con agotar las propias fuentes de la vitalidad humana y provocar “la gran náusea, la voluntad de nada, el nihilismo” (NIETZSCHE 1996, II.24). En otras palabras, existen formas más o menos saludables de lidiar con una condición en la que la enfermedad es inevitable. (Las concepciones que los antiguos griegos tenían de sus dioses y de lo que se les debía es un ejemplo de una forma más sana de confrontar la enfermedad). En primer lugar, el valor que Nietzsche otorga a la *auto-transparencia* significa que, aparte de todas las perspectivas de una cura, hay un motivo para diagnosticar las enfermedades humanas —revelándolas por lo que son— en lugar de “sufrirlas”, de manera no espiritual, en su auto-ignorancia. Más allá de esto, sin embargo, Nietzsche reconoce que la imposibilidad de erradicar la enfermedad no es una razón para dejar que

simplemente siga su curso sin tratar de mejorarla —incluidas las formas innecesarias o improductivas de sufrimiento que causa— o de mitigar los peligros que impone al bienestar humano. Éste es precisamente el proyecto cultural que Nietzsche espera iniciar en su *Genealogía de la Moral*, y nadie (excepto quizás Freud) merece el título de “médico filosófico” —“diagnosticador” y tratador de patologías espirituales— más que él. Todo esto confirma, a mi modo de ver, que diagnosticar y combatir patologías sociales sigue siendo un objetivo legítimo de la teoría social, incluso si nunca ha habido, y nunca habrá, vida social humana totalmente libre de enfermedad.

(Artículo traducido del inglés por César Ortega-Esquembre)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HABERMAS, J. 1987, *Theory of Communicative Action*, vol. 2, Boston: Beacon.
- HEDRICK, T. 2018, *Reconciliation and Reification: Freedom's Semblance and Actuality from Hegel to Contemporary Critical Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- HONNETH, A. 2014, "The Diseases of Society: Approaching a Nearly Impossible Concept", *Social Research*, 81(3): 683-703.
- JAEGGI, R. 2019, *Critique of Forms of Life*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- KANT, I. 2020, *Kritik der Urteilskraft. Akademie Text-Ausgabe*, Band 5, Berlín: de Gruyter.
- LAITINEN, A. y SÄRKELÄ, A. 2019, "Four Conceptions of Social Pathology", *European Journal of Social Theory*, 22(1): 80-102.
- MARX, K. 1975, *Karl Marx, Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, vol. 40, Berlín: Dietz Verlag.
- MILLS, C. W. 1943, "The Professional Ideology of Social Pathologists", *American Journal of Sociology*, 49(2): 165-80.
- NIETZSCHE, F. 1996, *Zur Genealogie der Moral. Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Abteilung 6, Band 2, Berlín: de Gruyter.
- SEARLE, J. 1995, *The Construction of Social Reality*, Nueva York: The Free Press.
- SONTAG, S. 1978, *Illness as Metaphor*, Nueva York: Farrar, Straus and Giroux.
- SPENCER, H. 1969, *The Principles of Sociology*, vol. 1, Hamden, Conn.: Archon Books.
- WILKINSON, R. G. 1996, *Unhealthy Societies: The Afflictions of Inequality*, Londres: Routledge.