

# Las **armas** de la **crítica**

Gianfranco Casuso  
Justo Serrano (Eds.)

## Capítulo 10

**ANTHROPOS**



**FONDO  
EDITORIAL**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

LAS ARMAS de la crítica / Gianfranco Casuso y Justo Serrano, editores ; prólogo de Axel Honneth. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2018  
446 p. ; 21 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 101)

Bibliografías  
ISBN 978-84-16421-89-3

1. Ética y filosofía moral 2. Filosofía social y política 3. Teoría social  
I. Casuso, Gianfranco, ed. II. Serrano, Justo, ed. III. Honneth, Axel, pról.  
IV. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) V. Colección

Primera edición: mayo de 2018

© Gianfranco Casuso, Justo Serrano y otros, 2018

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2018

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona

[www.anthropos-editorial.com](http://www.anthropos-editorial.com)

En coedición con el Fondo Editorial de la Pontificia

Universidad Católica del Perú,

Avenida Universitaria 1801, San Miguel, Lima

ISBN: 978-612-317-340-1

ISBN (Anthropos Editorial): 978-84-16421-89-3

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-04659

Registro del Proyecto Editorial: 31501361800424

Diseño de cubierta: Javier Delgado Serrano

Imagen de portada: Albert Requena Ramiro

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 93 697 22 96

Tiraje: 500 ejemplares

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

# PARADOJAS DE LA LIBERTAD MODERNA: PATOLOGÍAS SOCIALES EN HABERMAS Y HONNETH

*Camilo Sembler*

*Universidad Academia de Humanismo Cristiano (Chile)*

La noción de «patologías sociales» ocupa un destacado lugar en los debates contemporáneos de la teoría crítica de la sociedad. Con ella se pretende especialmente, según la conocida formulación de Axel Honneth, abordar ciertas deformaciones o distorsiones sistemáticas en la vida social que comúnmente escapan al vocabulario moral habitual en las teorías (liberales) de la justicia: «Aquello que se considera como un estado social deficitario radica, por ende, no simplemente en el nivel de una infracción de principios de justicia; por el contrario, se pretende criticar alteraciones que comparten con enfermedades psíquicas la propiedad de limitar o deformar posibilidades de vida que se presuponen como “normales” o “sanas”» (2000, pp. 57-58). Una crítica de las patologías del mundo moderno exigiría, por tanto, en lugar de una fundamentación (procedimental o hermenéutica) de principios básicos de justicia, una clarificación y justificación de ciertas condiciones o elementos que han de ser considerados como imprescindibles para una reproducción no distorsionada de la vida social, esto es, una suerte de reflexión socioontológica.<sup>1</sup>

En lo que sigue, quisiera argumentar que, en el marco de una teoría crítica de la sociedad inscrita en el horizonte de la

---

1. El problema de una justificación robusta de condiciones socioontológicas asumidas como «normales» o «sanas» exhibe su evidente carga normativa cuando se advierte que, con frecuencia, dichos términos también se emplean para desacreditar la legitimidad moral o valor social de ciertas formas de vida o identidades. Con ello, una crítica de las patologías del mundo moderno ha de asumir también la tarea de proveer criterios de diagnóstico que no vulnere determinadas exigencias normativas inscritas en ese mismo orden (por ejemplo, pluralidad de formas de vida).

tradición hegeliana, este esclarecimiento de principios socioo-  
tológicos procede de un modo distintivo tanto «normativamen-  
te» guiado como «históricamente» informado. Esto es, la crítica  
de las patologías sociales se deja conducir por un ideal normati-  
vo de autonomía individual, asumiendo que las instituciones y  
prácticas centrales de formas sociales modernas de vida se ca-  
racterizan por otorgar (en diversas formas) expresión histórica a  
este valor primordial. De esta manera, clarificar los principios  
elementales que sostienen una reproducción social no distorsio-  
nada es, al mismo tiempo, indagar en las exigencias históricas y  
condiciones sociales de realización de la libertad moderna.<sup>2</sup>

A partir de una reconstrucción de las patologías del mundo  
moderno diagnosticadas por Jürgen Habermas (patologías de la  
comunicación) y Axel Honneth (patologías de la libertad jurídi-  
ca y moral), quisiera caracterizar tres rasgos internamente rela-  
cionados de este tipo de crítica social. En primer lugar, ella sos-  
tiene que las condiciones elementales de la reproducción social  
moderna pueden ser analizadas, sin caer a la vez en una mirada  
objetivante o ahistórica, «por sobre» distinciones de sentido re-  
feridas a autocomprensiones culturales específicas. Las patolo-  
gías sociales se asumen entonces como deformaciones sistemá-  
ticas que perturban la estructura más general de la vida social  
*moderna*. En segundo lugar, la idea de patologías modernas ad-  
quiere en esta crítica un sugerente doble sentido, pues con ella  
no se designan todo tipo de perturbaciones que afectan el orden  
institucional moderno, sino un tipo específico de deformaciones  
sociales cuya condición histórica de posibilidad radica, paradójica-  
mente, en las mismas condiciones y prácticas que distinguen  
dicho orden. Las patologías sociales son *modernas*, por tanto,  
también en el sentido en que su condición de posibilidad radica  
en constelaciones sociales específicamente modernas. Y, por úl-  
timo, esta crítica de las patologías sociales pretende evidenciar  
la existencia de un vínculo normativo entre fallas en la repro-  
ducción social y constricciones en las posibilidades de realiza-  
ción de la autonomía individual. Con ello, las patologías sociales

---

2. En tal sentido escribe Hegel acerca del desarrollo immanente de la idea  
de libertad: «Las *determinaciones* en el desarrollo del concepto son, por una  
parte, ellas mismas conceptos y, por otra, dado que el concepto es esencial-  
mente idea, tienen la forma de la existencia; la serie de conceptos es por lo  
tanto al mismo tiempo una serie de *configuraciones*; de esa manera se las debe  
considerar en la ciencia» (1970, § 32).

se revelan finalmente como *patologías de la libertad*, a saber, también en el doble sentido recién mencionado: por una parte, como impedimentos socioestructurales a su efectiva o plena realización y, por otra, como situaciones deficitarias que recién devienen posibles en el marco histórico de prácticas institucionalizadas de autonomía moderna. De esta manera y a modo de conclusión, las patologías sociales describen un desarrollo paradójico o fallido, socialmente condicionado, en el ejercicio mismo de la libertad moderna.

## 1. Patologías de la comunicación

El cambio de paradigma en la fundamentación de una teoría crítica de la sociedad que Jürgen Habermas introduce por medio de su concepto de acción comunicativa conduce hacia un renovado diagnóstico de las patologías propias del mundo moderno. En efecto, a su juicio, en la medida en que la tradición crítica permaneció ligada a una concepción estrecha, monológica, de la acción social («paradigma de la conciencia»), privilegiando además el modelo de la praxis transformadora de la naturaleza, una serie de aporías conceptuales y simplificaciones históricas emergieron en su intento de clarificar las patologías que afectan a la moderna sociedad capitalista.

Por una parte, guiada por la intuición central de que una expansión del control sobre la naturaleza externa comportaría irrevocablemente tendencias de cosificación tanto en la vida social como en la autorrelación individual, la tradición crítica habría asumido una imagen en extremo simplificada de los procesos de racionalización social, deviniendo incapaz de advertir la especificidad de procesos de aprendizaje práctico-normativos no reducibles al desarrollo instrumental, cuyo contenido racional desemboca en los principios universalistas de la moral y el derecho moderno (Habermas, 1985, pp. 137-138). Sería entonces el desconocimiento de aquella lógica específica de los procesos de «desencantamiento del mundo», siguiendo la conocida denominación de Max Weber, lo que induce aquel diagnóstico de una «sociedad totalmente administrada» que, con especial fuerza a partir de la *Dialéctica de la Ilustración*, caracterizó el diagnóstico de la temprana teoría crítica de la sociedad. A partir de entonces ya no se dejan identificar potenciales racionales en el entrama-

do institucional mismo de la vida social moderna o, también, estos solo pueden ser evocados por medio de una reflexión estético-filosófica, mas no reconstruidos como parte integrante de una praxis histórico-social (en tales términos critica Habermas, por ejemplo, la «dialéctica negativa» adorniana, véase Habermas, 1988, I, pp. 513-518).

Junto con este diagnóstico totalizante, aquel reducido marco de análisis de la dinámica social habría condicionado otro déficit explicativo característico de la primera teoría crítica; esta pudo siempre insistir con fuerza, así sintetiza Habermas esta falencia, en que «la instrumentalización de la sociedad y sus miembros algo destruye, pero no puede explícitamente indicar *en qué* consiste tal destrucción» (1988, I, p. 522). De esta manera, un cierto «déficit sociológico» en la clarificación de las estructuras normativas propias de la vida social habría impedido a la teoría crítica, desde sus inicios programáticos, abordar con claridad las consecuencias de los procesos de cosificación del mundo moderno (sobre la idea de un «déficit sociológico» en la primera teoría crítica, véase Honneth, 1989, capítulo 1).

Es para enfrentar estas insuficiencias que Habermas va a proponer, como es sabido, una fundamentación intersubjetiva, amparada en una teoría del lenguaje, de las pretensiones críticas de una teoría social capaz de articular un renovado diagnóstico de las patologías del mundo moderno. Una vez que se asume el carácter irreductible de los procesos de racionalización práctico-moral, la tesis central de una cosificación de la vida social moderna debiese ser desencajada del marco interpretativo basado en la expansión del control sobre la naturaleza, para ser interpretada ahora, así propone Habermas, a partir de las posibles tensiones entre las constelaciones institucionales que organizan la reproducción de las sociedades modernas, a saber, por un lado, esferas de acción sistémicas coordinadas por medios deslingüistizados —mercado, Estado— y, por otro lado, esferas de acción cuya integración radica necesariamente en procesos de consentimiento normativo —mundo de la vida— (Habermas, 1988, I, p. 459). De acuerdo con tal modelo, emergerían patologías sociales cada vez que imperativos sistémicos penetran hasta tal punto en contextos comunicativos de acción, subordinado sus procesos de entendimiento a puntos de vista instrumentales o estratégicos, que, como consecuencia (y de modo sistemático), resulta distorsionada la reproducción simbólica de

la vida social. Las patologías sociales expresan entonces, así se deja reconstruir la conocida tesis habermasiana de una «colonización del mundo de la vida», una suerte de «violencia estructural» sobre la «infraestructura comunicativa» de la vida social, pues con ellas se trastorna la «base de validez» u «organización interna» misma de los procesos de entendimiento comunicativo que contribuyen a asegurar su reproducción normativa (Habermas, 1988, II, p. 278).<sup>3</sup>

Estas formulaciones generales permiten ya vislumbrar en qué medida una crítica de las patologías del mundo moderno, desde el marco de la teoría crítica habermasiana, ha de ser distinguida de una crítica de las injusticias sociales. Mientras que las preguntas relativas a la justicia de un ordenamiento institucional emergen siempre a partir de la violación arbitraria o ilegítima de una norma moral válida socialmente, las relaciones comunicativas sistemáticamente deformadas no vulneran, según la definición misma de Habermas, «normas de acción que poseen validez social sobre la base de motivos contingentes, sino los requisitos generales de la comunicación (*allgemeine Kommunikationsvoraussetzungen*), los cuales no cambian según contextos normativos aleatorios» (Habermas, 1984, pp. 244-245).<sup>4</sup> Esta demarcación categorial viene así a sugerir que una crítica de las patologías modernas pretende abordar, al menos en cierto sentido, una dimensión más profunda de la vida social que una crítica de sus injusticias, toda vez que aquellas ponen en entredicho, distorsionan o deforman estructuras o condiciones que determinarían las posibilidades generales de una reproducción social no fallida. Intentar clarificar y justificar aquellos principios socioontológicos asumidos como imprescindibles para la reproducción social resulta entonces el problema central para una crítica de las patologías sociales.

---

3. Semejantes tendencias se dejarían apreciar en los procesos de «monetarización» y «burocratización», tanto en ámbitos públicos como privados, que caracterizan la dinámica modernizadora de las sociedades capitalistas avanzadas (Habermas, 1988, II, pp. 504-522).

4. En un sentido similar, pero aun más explícitamente, sostiene también Habermas: «Sin embargo, el ámbito de aplicación de teorías de la justicia es limitado. Si se quieren considerar, por ejemplo, fenómenos sociales patológicos como consecuencia de relaciones de reconocimiento deformadas o de modelos de una comunicación sistemáticamente distorsionada, no se necesitan criterios morales, sino un concepto general de racionalidad comunicativa» (2009, p. 20).

El intento habermasiano de articular una teoría de la comunicación social en tanto horizonte normativo general de su concepción de la autonomía moderna puede ser leído como una respuesta a este problema. En efecto, las patologías sociales constituyen ante todo, en su lectura, «patologías de la comunicación». Su diagnóstico de las patologías del mundo moderno pone, por tanto, a la base la idea de una comunicación social no distorsionada, lo cual conlleva la necesidad de su clarificación y justificación como criterio o indicio de una vida social no deformada.

Como punto de partida, vale subrayar que Habermas rehúsa explicitar este criterio desde un punto de vista estrictamente culturalista, esto es, asumiendo el supuesto relativista según el cual estados patológicos de comunicación resultarían solo explicables sobre la base de los criterios de normalidad vigentes en una determinada cultura (1984, p. 228). Esta orientación metodológica ciertamente coincide con su consideración de que las patologías sociales afectan «procesos de reproducción de alto nivel (*höherstufige Reproduktionsprozesse*)» o «imperativos de conservación de mundos de vida», los cuales, si bien anclados en consensos alcanzados comunicativamente, no se dejarían reconstruir a cabalidad solo desde la perspectiva interna de los participantes o de modo meramente hermenéutico (*Erzählerperspektive*) (Habermas, 1988, II, p. 208).<sup>5</sup> Muy por el contrario, la idea de comunicación no distorsionada apuntaría a elementos *invariantes* de los procesos de entendimiento que, si bien son históricamente mutables, resultarían indispensables para el mantenimiento de la vida social en *general* y que tienen lugar en la reproducción cotidiana de interacciones mediadas lingüísticamente: «La expresión “comunicación no distorsionada (*unverzerrte Kommunikation*)” [así sintetiza Habermas esta convicción] no agrega nada al entendimiento lingüístico, pues entendimiento significa el *telos* inherente de la comunicación lingüística» (Habermas, 1984, p. 232).

Esta central determinación —la exclusión de un análisis culturalista de las patologías sociales— bien podría indicar la pre-

---

5. Una perspectiva meramente hermenéutica pasaría por alto el hecho de que uno de los rasgos fundamentales de una comunicación sistemáticamente distorsionada radica justamente en su imperceptibilidad para los agentes involucrados, toda vez que es la estructura interna misma del lenguaje la que aquí resulta restringida o deformada (Habermas, 1988, II, p. 225). Con este rasgo de patologías de la comunicación conecta especialmente el análisis de Martin Löw-Beer (1990, pp. 147-163).



ferencia por una interpretación funcionalista u objetivista de la vida social, esto es, el supuesto de que existirían requerimientos inmutables que toda sociedad realiza de modo más o menos similar con miras a su autoconservación. Es claro, sin embargo, que Habermas se distancia igualmente de esta posición al asumir que los procesos de entendimiento comunicativo que estructuran la reproducción social tienen lugar siempre en el horizonte histórico del mundo de la vida. Intentando conciliar ambas posiciones es posible, entonces, sugerir que el criterio habermasiano de una comunicación no distorsionada alude a principios *generales* o *elementales* de la reproducción social, los cuales, sin embargo, asumen, en su estructura misma, un índice *histórico*. Si se agrega a ello, finalmente, que este carácter histórico no se reduciría a una infinita variabilidad de concepciones culturales, la solución de Habermas para fundamentar su diagnóstico de patologías parece radicar en intentar comprender y fundamentar las condiciones socioontológicas de una comunicación no distorsionada en el horizonte histórico más amplio de formas sociales *modernas* de vida.

En efecto, si se asume esta idea como matriz de lectura, es posible apreciar que la crítica habermasiana de las patologías del mundo moderno se desarrolla en tres pasos analíticos internamente relacionados. En primer lugar, instala a la base un criterio tanto antropológicamente fundado de manera formal como históricamente mutable, a saber, las condiciones generales de una interacción comunicativa siempre dependiente, a su vez, de procesos de racionalización social. Sobre la base de este criterio puede Habermas, en segundo lugar, articular un diagnóstico de las patologías del mundo moderno normativamente fundado e históricamente diferenciado, esto es, ofrecer una visión compleja de los procesos de modernización social y sus potenciales consecuencias negativas. Y, por último, tomando esta serie de distinciones, Habermas argumenta acerca de la existencia de un vínculo normativo entre la emergencia de fenómenos patológicos y la constricción de las posibilidades de realización de la autonomía de los miembros de sociedades modernas, es decir, sugiere que las patologías de la comunicación constituyen finalmente patologías de la libertad.

Como es sabido, en el contexto de la primera dimensión señalada, Habermas recurre, en primer término, a la teoría de la socialización de George H. Mead para subrayar que el proceso

de individuación es siempre posibilitado por la existencia de interacciones comunicativas. Es solo en este contexto, normativamente determinado, que los sujetos logran adquirir —por vía de una progresiva internalización de expectativas de acción— aquellas capacidades prácticas que habilitan para actuar en la vida social y ser reconocido como un par en la interacción, es decir, como un sujeto autónomo (Habermas, 1992). En un segundo paso, sin embargo, este imperativo antropológico es, a su vez, históricamente determinado con la introducción y reformulación del concepto de «mundo de la vida (*Lebenswelt*)». Habermas se distancia aquí de una lectura del «mundo de la vida» exclusivamente a partir de su importancia para la socialización o tradición cultural, sosteniendo que las formas de interacción comunicativa posibilitadas por su existencia institucional contribuyen a la reproducción normativa o simbólica de la vida social en su conjunto: *reproducción cultural*, *integración social* y *sociación* constituyen, así, los procesos elementales asociados a los respectivos componentes estructurales (*cultura*, *sociedad*, *persona*) del horizonte de sentido del mundo de la vida. Con ello, la tesis de una fundamental dependencia de la autonomía subjetiva con respecto a interacciones comunicativas resulta complejizada, pues con esta diferenciación estructural del mundo de la vida Habermas puede sugerir que, junto con una internalización de expectativas de acción, ella también exige una apropiación exitosa de las pautas culturales que hacen posible articular y expresar las propias necesidades, así como una participación no restringida en órdenes institucionales legítimos (Habermas, 1988, II, pp. 208-209).<sup>6</sup>

Ahora bien, esta diferenciación estructural de los componentes del mundo de la vida es interpretada por Habermas como una consecuencia de procesos históricos de racionalización práctico-moral, vale decir, ella describe el horizonte histórico en que miembros de formas sociales *modernas* deben alcanzar y estabilizar cooperativamente su autonomía. Mientras en formas sociales previas estos componentes se encontraban más bien indiferenciados (por ejemplo, subsumidos en el horizonte inexpugnable de la tradición religiosa y cultural), los procesos de

---

6. Por lo mismo, problemas de reproducción en cada una de estas estructuras vitales conducen hacia diversos fenómenos de crisis: «pérdida de sentido», «anomia», «psicopatologías» (Habermas, 1988, II, p. 215).

modernización habrían conducido hacia una creciente diferenciación institucional que incrementa la necesidad de una regulación cooperativa, consensual, de las interacciones sociales. El progresivo desencantamiento del mundo conduce, entonces, hacia una liberación de los potenciales racionales de la praxis comunicativa cotidiana, lo cual incrementa tanto las opciones como las exigencias y riesgos asociados con la autonomía propia de miembros de formas sociales modernas: «Mientras más se diferencian las estructuras de un mundo de la vida, más claramente se puede apreciar cómo la creciente autodeterminación de los individuos está vinculada con la creciente integración en variadas dependencias sociales. Mientras más avanza la individuación, cada vez más se implica el individuo en un denso y al mismo tipo sutil entramado de recíprocas desprotecciones y expuestas necesidades de protección» (1991, p. 15). O, expresado en otros términos, con la racionalización del mundo de la vida social moderno se incrementan, así sugiere Habermas, tanto las oportunidades como los riesgos de una libertad que solo es posible asegurar por vía de la comunicación y el entendimiento. Y es aquí donde fenómenos patológicos encuentran su condición de posibilidad: «Una progresiva racionalización del mundo de la vida no garantiza, de ninguna manera, procesos de reproducción no perturbados. Con el grado de racionalización se desplaza exclusivamente el nivel en el cual perturbaciones pueden emerger» (1988, II, p. 221). Las patologías del mundo moderno resultan, en suma, *modernas* no solo en el sentido en que afectan a un orden social postradicional, sino también por el sustantivo hecho de que ellas recién devienen posibles en las condiciones históricas de una forma *moderna* de vida social.

Es esta paradoja de la vida social moderna la que permite comprender los otros dos aspectos antes mencionados, esto es, la visión diferenciada de las consecuencias de los procesos de modernización y su relación con las posibilidades de realización social de la autonomía individual. Acorde con lo dicho hasta ahora, Habermas puntualiza que los fenómenos de cosificación de la vida social se deben interpretar en relación con «el respectivo grado de racionalización alcanzado por el mundo de la vida» (1988, II, p. 502). De esta manera, las patologías sociales no se derivan *necesariamente* de la abolición de formas tradicionales o establecidas de convivencia, tampoco *directamente* de su interferencia o mediación a través de mecanismos instrumentales (di-

nero, poder), sino que ambos procesos modernizadores solo se dejan interpretar a cabalidad en sus efectos bajo el punto de vista de si con ellos se favorecen o entorpecen relaciones y prácticas sociales que contribuyen a la realización efectiva de las posibilidades de autonomía individual abiertas por los procesos históricos de racionalización. Las patologías sociales, por ende, vienen a expresar una incapacidad de las instituciones y prácticas establecidas de estar a la altura de las opciones de libertad comunicativa ya disponibles para miembros de formas sociales modernas.

Semejante orientación puede encontrarse, entre otros aspectos, en la distinción que Habermas establece entre procesos de indiferencia social inducidos por la introducción de medios de coordinación deslingüistizados y fenómenos propiamente patológicos (mediatización *versus* colonización del mundo de la vida). En efecto, según Habermas, es la creciente necesidad de acuerdos comunicativamente alcanzados y, con ello, de las posibilidades de disenso en la interacción social, lo que impulsa el surgimiento de «medios simbólicamente generalizados» (término de Talcott Parsons), tales como el dinero y el poder, que hacen posible una forma de coordinación no dependiente de las orientaciones éticas de los sujetos y reducen así la complejidad inscrita en la vida social específicamente moderna. Consecuencia necesaria de la introducción de esos mecanismos de comunicación éticamente neutralizados es el surgimiento de relaciones de indiferencia social, pues los contextos normativos y las prácticas ritualizadas del mundo de la vida pierden su significado para una interacción ahora estabilizada a través de medios no-lingüísticos (Habermas, 1988, II, p. 456).

Habermas reconoce que, inevitablemente, desde la perspectiva de sujetos de acción insertos y socializados en contextos comunicativos, esta «descarga de la necesidad de comunicación (*Entlastung von Kommunikationsaufwand*)» debe presentarse como una «tecnificación del mundo de la vida» (p. 273), mas no asocia directamente esta mediatización de interacciones comunicativas con una sistemática deformación, es decir, con la emergencia de patologías sociales. La pregunta decisiva en este ámbito es, más bien, si —como consecuencia de este *desacoplamiento* de mecanismos formales con respecto a las estructuras del mundo de la vida— procesos de entendimiento son simplemente condensados o especializados, manteniendo así siempre abierta la

posibilidad de volver a conectar, en caso de disensos o conflictos, con una praxis cooperativa o si, por el contrario, esta experimenta, en su misma base de validez, una devaluación o deformación sistemática.<sup>7</sup> Un fenómeno patológico recién tendría lugar, entonces, cuando aquella forma mediatizada de comunicación pierda toda posible instancia de (re)vinculación con una praxis comunicativa o, también, cuando es expandida hacia esferas sociales que necesariamente dependen en su reproducción de procesos de entendimiento comunicativo.<sup>8</sup> En ninguno de los dos casos, sin embargo, se sigue *directamente* de la mediatización o neutralización ética de una interacción social el surgimiento de una patología. Esta solo se presenta ahí donde, como consecuencia de la intromisión ilegítima de imperativos sistémicos, se distorsionan las condiciones cooperativas necesarias para la realización plena del potencial histórico de autonomía ya disponible en las estructuras normativas de formas modernas de vida social.

En suma, Habermas parece tener a la vista en su diagnóstico de las patologías de la comunicación social una forma fallida o desarrollo paradójico de la libertad moderna. Son aquellas opciones de autonomía abiertas históricamente por la progresiva racionalización de estructuras comunicativas las que, en el mar-

---

7. Del mismo modo, el diagnóstico weberiano de una «pérdida de sentido» del mundo moderno debiese ser interpretado, de acuerdo con Habermas, no como la consecuencia necesaria de procesos de *destradicionalización* de formas sociales o identidades, sino a partir de una lógica de desarrollo caracterizada por una racionalización social *unilateral*, vale decir, por la tendencia a privilegiar los aspectos instrumentales o estratégicos de la praxis social, negando así la posibilidad —abierta por los procesos de desencantamiento y modernización— de una conciliación reflexiva de sus distintas pretensiones de validez en la praxis comunicativa cotidiana. Las patologías (culturales) vienen a expresar entonces un «agotamiento asimétrico (*ungleichmäßige Ausschöpfung*) de potenciales racionales disponibles culturalmente» (Habermas, 1986, p. 342; véase también 1988, II, pp. 450, 480 ss.).

8. Al segundo caso —la exralimitación de pautas instrumentales de acción— subyace el supuesto socioontológico habermasiano de que la reproducción social *material* puede ser organizada en torno a medios deslingüistizados sin implicar consecuencias patológicas, toda vez que ella se lleva a cabo a través de acciones orientadas de acuerdo con fines instrumentales sobre el mundo externo. Conocidamente, la extrapolación de esta distinción en el plano de una teoría de la acción hacia una distinción entre esferas sociales y sus respectivas formas de integración (sistemas/mundo de la vida) ha sido objeto de agudas críticas, sobre todo porque con ella se oscurecen, al mismo tiempo, las posibles patologías internas de órdenes sistémicos. Al respecto, véanse Honneth (1989, pp. 322-323) y Kneer (1990, pp. 136 ss.).

co de determinadas condiciones socioestructurales, se ven impedidas de alcanzar una efectiva o plena realización. Las patologías de la comunicación representan así, en definitiva, patologías de la libertad moderna no solo en la medida en que restringen sus opciones de realización, sino también en el sentido primario que ellas solamente pueden emerger si el ideal normativo de autonomía individual ha encontrado ya existencia histórica.

## **2. Patologías de la libertad jurídica y moral**

También en la teoría crítica de Axel Honneth, el intento de diagnosticar las patologías del mundo moderno encuentra su punto de inicio en la constatación de las dificultades categoriales y metodológicas asociadas con la extrapolación de la noción misma de «patología» desde desequilibrios físicos o alteraciones psíquicas hacia la dimensión específica de la vida social. Toda vez que Honneth, al igual que Habermas, advierte que con ella se pretende especialmente (en analogía con enfermedades) abordar estados fallidos o situaciones anormales que limitan o deforman posibilidades de la vida social, también para su crítica se presenta entonces la tarea central de clarificar y justificar aquel criterio de «salud» o «normalidad» que puede servir como base para un diagnóstico de las patologías del mundo moderno (Honneth, 2000, p. 58).

Todo esfuerzo orientado a precisar las condiciones generales que hacen posible una vida social no distorsionada, así continúa Honneth todavía en acuerdo con Habermas, debiese remontrarse más allá del establecimiento de exigencias invariantes presuntamente inteligibles desde la posición de un observador externo, toda vez que la renovación de la vida social permanecería siempre también vinculada a las orientaciones normativas que los sujetos asumen como los fines éticos que guían su cooperación institucionalizada (Honneth, 2014, p. 56). Y del mismo modo que Habermas, también Honneth subraya las limitaciones asociadas con una interpretación de dicha autocompreensión ética en términos estrictamente culturalistas, pues con ello la crítica social correría el riesgo de pasar por alto experiencias sociales negativas que no resultan visibles o no se dejan articular a cabalidad en el lenguaje moral de una comunidad particular (Honneth, 1994, p. 76; véase también 2000, pp. 70-87).

El distanciamiento con respecto a la crítica habermasiana tiene entonces recién lugar cuando se examinan las consecuencias que tiene, para un diagnóstico de las patologías del mundo moderno, el reemplazo del concepto de «comunicación lingüística» por la noción de «reconocimiento recíproco». Si, en el marco de una crítica de las injusticias sociales, la noción hegeliana de reconocimiento viene a posibilitar una apertura hacia experiencias sociales que no encuentran necesariamente expresión en demandas formalmente articuladas en el espacio público —*experiencias de menosprecio*— (sobre esta apertura en el marco de una crítica de las injusticias, véase Honneth, 2000, pp. 88-109), para una crítica de las patologías sociales ella viene a ofrecer, al mismo tiempo, una nueva respuesta a la tarea central de clarificar y justificar la existencia de condiciones sociales generales, pero a la vez históricamente variables, que determinan la reproducción de la vida social moderna y las posibilidades de realización efectiva de la autonomía de sus miembros.

La respuesta más sistemática ofrecida por Honneth a este problema puede encontrarse en el contexto de su reinterpretación, en clave de una teoría del reconocimiento, de la filosofía del derecho hegeliana. Como es sabido, Honneth encuentra en la teoría de la eticidad de Hegel el esbozo general de un concepto *social* o institucionalista de libertad, esto es, la idea de que la realización de la autonomía de miembros de formas sociales modernas es estrictamente dependiente del mantenimiento y reproducción no distorsionada de una serie de prácticas cooperativas cuya estructura ética se distingue por expresar diversas relaciones de reconocimiento recíproco. Relaciones interpersonales (familia, amistad), mercado y espacio público-democrático constituyen así esferas de reciprocidad social en las cuales anidan las condiciones intersubjetivas de realización de una diversidad de experiencias propiamente modernas de libertad individual (Honneth, 2011, pp. 81-126; sobre la idea de eticidad hegeliana como un sistema de autoconcepciones y prácticas de libertad moderna, véase también Wood, 1990, p. 21).

Con ello, Honneth se distancia del concepto habermasiano de autonomía —el cual, a su juicio, no lograría explicitar aún un concepto plenamente social de libertad al comprender las necesarias interacciones comunicativas no como prácticas sociales concretas, sino más bien como una instancia trascendental o meta-institución— y, desde ahí, está en condiciones de proponer

una nueva etiología social de las patologías del mundo moderno. Ya no serán los procesos de colonización del mundo de la vida por parte de imperativos sistemáticos los que constituirían el rasgo distintivo de la emergencia de fenómenos sociales patológicos, sino más bien la tendencia estructural de ciertas formas modernas de libertad (a saber, libertad jurídica y moral) de ser asumidas como el conjunto de la autonomía, su inherente pretensión de totalidad. De modo aún más nítido que Habermas, por tanto, Honneth interpreta las patologías del mundo moderno como consecuencia del desarrollo paradójico o fallido de una forma de libertad recién disponible en este horizonte histórico.

Así como el núcleo argumentativo de la crítica habermasiana podía ser identificado en los procesos de racionalización de las estructuras del mundo de la vida y la consiguiente liberación del potencial racional inscrito en la praxis comunicativa, es posible advertir que el diagnóstico de Honneth se basa en el supuesto de que si la reproducción de formas sociales de vida está siempre ligada a ciertas pautas normativas o fines éticos compartidos, en sociedades modernas es la idea de autonomía individual la que asume un lugar primordial. Tanto la reproducción material como la socialización propia de formas sociales modernas estarían asociadas entonces a distintas expresiones o formas de realización de la autonomía individual de sus miembros, expresando así no un simple modelo de orientación cultural, sino más bien un «valor legitimado socialmente» que, manifiesto históricamente en prácticas y rutinas sociales concretas, resulta indispensable para la reproducción social en general (Honneth, 2011, p. 23). La idea de autonomía individual —en sus diversas manifestaciones sociales— definiría así, dicho con Hegel, una «segunda naturaleza» propia de órdenes sociales modernos, sus instituciones centrales y prácticas distintivas.

Solo así puede entenderse que patologías sociales, aun cuando se manifiestan como deformaciones o impedimentos sistemáticos en las opciones de realización de la libertad individual, expresen para Honneth, al mismo tiempo, una vulneración de una racionalidad inscrita en la realidad social misma: «En este sentido representan las patologías sociales una infracción de una racionalidad social (*Verletzung einer gesellschaftlichen Rationalität*) que está implicada en tanto “espíritu objetivo” en la gramática normativa de los sistemas de acción institucionalizados» (2011, p. 206; al respecto, véase también 2001, p. 52). Con ello



viene justamente a insinuar, al igual que Habermas pero con otros medios argumentativos, aquella visión según la cual fenómenos sociales patológicos constituyen una paradoja —socialmente determinada— en el ejercicio de la libertad moderna: es solo en el contexto histórico de formas modernas de vida, cuando ciertas experiencias decisivas de libertad han adquirido ya existencia institucional, que ellas —bajo la influencia de condicionamientos socioestructurales— pueden ser ejercidas de tal manera que contribuyen a socavar, paradójicamente, las condiciones mismas de su efectiva realización.

Ahora bien, no todas las formas de libertad disponibles en la gramática moral propia de órdenes sociales modernos conllevan, según Honneth, la posibilidad de emergencia de una patología, sino más bien solo aquellas institucionalizadas específicamente en las prácticas de libertad jurídica y autonomía moral. Por el contrario, aquellos fenómenos negativos que emergen en el marco de las esferas cooperativas de libertad social constituirían más bien desarrollos sociales fallidos (*Fehlentwicklungen*) o situaciones anómicas, toda vez que en ellos se expresa —por ejemplo: en la exclusión arbitraria de ciertos grupos o individuos— una injustificada vulneración de la norma que estructura y legitima dicho sistema de acción. Con ello, Honneth vuelve a trazar aquí una distinción categorial entre una crítica de las patologías y una crítica de las injusticias sociales, pues mientras que en la primera se cuestiona la absolutización de una forma de libertad y sus consecuencias negativas para la reproducción social, en la segunda se cuestiona ante todo la aplicación arbitrariamente restringida o parcial de la norma propia de una esfera social (Honneth, 2011, p. 230). Así, las prácticas asociadas con la libertad jurídica y moral, si bien indispensables para el ejercicio pleno de la autonomía moderna, conllevarían entonces en sí mismas el riesgo de una posible incubación de patologías sociales. Ellas institucionalizan, dicho en otros términos, una particular forma de libertad individual que bajo ciertas condiciones sociales puede contribuir a fallar en su propia realización y a socavar sus condiciones últimas de existencia.

De esta manera, según Honneth, el significado ético primordial de los modernos derechos subjetivos se derivaría de la institucionalización y protección de una esfera de arbitrio privado, dentro de la cual resulta posible abstraerse temporalmente de las exigencias normativas establecidas (roles, obligaciones) para exa-

minar y determinar libremente la propia voluntad (autonomía privada). Por su parte, con la igualmente moderna institucionalización —cultural, pero no por ello libre de sanciones (informales) en caso de ser vulnerada— de una exigencia de autonomía moral, disponen también los miembros de sociedades modernas de otra legítima posibilidad de retirarse o abstraerse temporalmente del contexto normativo de interacciones vigentes, a saber, la posibilidad socialmente reconocida de examinar de acuerdo con la propia conciencia, en caso de conflictos de acción, si las relaciones imperantes o exigencias normativas corresponden efectivamente a motivos de acción generalizables, vale decir, a criterios morales (Honneth, 2011, pp. 132 ss., 176 ss.).

Si bien en ambas formulaciones se hace manifiesto el valor insustituible que posee la libertad jurídica y moral para el ejercicio pleno de la autonomía moderna, al mismo tiempo se insinúa aquello que Honneth, junto a Hegel, denomina su carácter de mera posibilidad, es decir, su necesaria relación de dependencia con respecto a las esferas cooperativas de libertad social (2011, p. 125).<sup>9</sup> Ambos sistemas de acción vienen a expresar, pues, experiencias de libertad individual que, si bien reconocidas socialmente, permanecen incompletas o indeterminadas en su efectiva realización —en su promesa inmanente de autonomía— a menos que logren recrear una vinculación no distorsionada con los vínculos y obligaciones éticos ya institucionalizados en prácticas sociales cooperativas.

En una primera aproximación, puede interpretarse esta relación de dependencia en el sentido de un necesario o elemental proceso de socialización, esto es, subrayando la medida en que el ejercicio pleno de las posibilidades de autonomía ofrecidas por el derecho y la moral moderna exigen la adquisición previa de una serie de capacidades cognitivas y habilidades prácticas. No es difícil encontrar justamente este sentido en la filosofía del derecho hegeliana en aquellos pasajes donde se destaca el carácter formativo que poseerían las instituciones éticas para el desarrollo de la autoconciencia individual. Así, por ejemplo, es solo

---

9. Véase también la definición que ofrece Hegel de la «libertad negativa» o «libertad del entendimiento» como «infinitud ilimitada de la absoluta abstracción», «*posibilidad absoluta* de abstraerme de toda determinación en la que me encuentre o que yo haya puesto en mí, la huida ante todo contenido como una limitación» (1970, § 5). Para una lectura que subraya más bien la tensión irresoluble entre estas formas de libertad, véase Menke (1996, pp. 242 ss.).

en el marco de la familia moderna y sus prácticas de reciprocidad basadas en el amor donde los individuos —además de disfrutar de un reconocimiento primario y la satisfacción de necesidades básicas— adquieren una comprensión de sí en tanto seres independientes, posibilitando de esta manera tanto su posterior desenvolvimiento autónomo en otras esferas (sociedad civil) como la fundación de sus propias estructuras familiares (Hegel, 1970, § 175; sobre el rendimiento formativo de instituciones éticas, véase Neuhouser, 2000, pp. 148-165). Ahora bien, puede advertirse que, ya para Hegel mismo, este rendimiento formativo no se agota en una etapa de socialización primaria, sino que más bien designa procesos necesarios de constante renovación para sujetos que pretenden afirmar su autonomía en condiciones sociales modernas. Dicho de otra manera, no solo la adquisición primera de elementales estructuras o habilidades cognitivas, sino la permanente capacidad de sostener y recrear ciertas capacidades prácticas ancladas en lazos éticos constituyen el fundamento normativo que hace posible el desarrollo no distorsionado de la libertad moderna.

Honneth parece seguir esta interpretación cuando sostiene que el ejercicio pleno de la autonomía asociado con la condición normativa de ser un sujeto de derecho exige la formación de una específica «forma de subjetividad» o autocomprensión práctica vinculada tanto con la capacidad de abstraerse momentáneamente de las propias orientaciones éticas (para hacer posible un tipo de coordinación regulada exclusivamente por mecanismos jurídicos), como con la capacidad de respetar las decisiones legalmente autorizadas de otros miembros sociales, aun cuando ellas se distancian de (o incluso se revelan incompatibles con) las propias convicciones valorativas. «En conjunto, el sujeto de derecho tiene que haber aprendido a diferenciar, en sí mismo y en todos los otros miembros de la comunidad jurídica (*Rechtsgenossen*), entre superficie y trasfondo, entre expresiones de acciones permitidas e intenciones subyacentes» (Honneth, 2011, pp. 150-151). Poseer semejante capacidad práctica implicaría entonces, así parece asumir igualmente Honneth, no solo un cierto proceso socializador inicial, sino más bien la permanente renovación de una praxis cooperativa en virtud de la cual los sujetos pueden concebirse como *algo más* que portadores de derechos. Solo mediante esta inserción no restringida en relaciones éticas resultaría posible, en último término, determinar de modo efectivamen-

te autónomo la propia voluntad, esto es, hacer efectivo el tipo de autonomía privada prometido por la libertad jurídica, pues clarificar nuestra propia concepción del bien exigiría concebir a nuestros pares de interacción también como sujetos motivados éticamente, posibles de ser incluidos —ya sea real o imaginariamente— en el proceso de formación de la voluntad personal.

Es posible afirmar algo similar con respecto a la libertad moral. El reconocimiento intersubjetivo que supone contar como un sujeto capaz de autonomía moral conlleva no solo la capacidad de cuestionar exigencias normativas incompatibles con puntos de vista generalizables, sino también, en un sentido positivo, la capacidad de articular y ofrecer para el propio curso de acción (en caso necesario) motivos intersubjetivamente válidos (con relación a ambos significados —crítico y constructivo— de la libertad moral, véase Honneth, 2011, pp. 179, 182). Esta exigencia de justificación racional, ausente en el caso de la libertad jurídica, implica por tanto no solo que la persona moral debe aprender a dar forma a sus deseos e inclinaciones primarias sobre la base de principios u orientaciones normativamente generalizables, para así articular efectivamente una voluntad personal (Hegel, 1970, § 20; en un sentido similar sobre la idea de persona argumenta Frankfurt, 1988), sino además la necesidad de que la persona moral esté siempre en condiciones de asumir la perspectiva de sus respectivos socios de interacción, con tal de no vulnerar en el ejercicio de la propia autodeterminación su respectiva dignidad moral. Si en el sentido de un proceso socializador estos rendimientos prácticos exigen entonces la formación de una conciencia moral cuyas estructuras cognitivas se distinguen por la internalización de la perspectiva de un otro generalizado, se requiere también (al igual que en el caso del derecho) la manutención de una participación no restringida en prácticas sociales cooperativas. Solo mediante una renovación permanente de estos vínculos éticos logra un sujeto realizar efectivamente el tipo de libertad reflexiva implicado en la autonomía moral, pues ella exige, así sostiene Honneth, mantener siempre a la vista la serie de «hechos institucionales con contenido normativo» (roles, obligaciones) que condicionan tanto la forma de interrogación como la conveniencia práctica de una respuesta moral autodeterminada (Honneth, 2011, pp. 203-204).

De esta manera, la emergencia de fenómenos sociales patológicos tendría lugar siempre cuando, en el ejercicio socialmen-

te condicionado de ambas formas modernas de libertad, individuos o grupos pierden la capacidad práctica de volver a conectar con las «rutinas del mundo de la vida» que hacen posible en definitiva su efectiva realización social. En tal sentido, se trataría, según Honneth, de déficits de racionalidad de «segundo orden», pues fenómenos patológicos expresan la incapacidad socialmente condicionada de un efectivo acceso reflexivo a las normas de acción que estructuran las prácticas de autonomía jurídica y moral; al ser desconectadas de su necesario anclaje en relaciones éticas, estas serían entonces sistemáticamente mal interpretadas y deficientemente puestas en práctica, permaneciendo, en suma, en un estado de indeterminación social que socava sus propias condiciones de realización (p. 157; para la noción de «patologías de segundo orden», véase Zurn, 2011). Así, mientras patologías de la libertad jurídica son visibles especialmente ahí donde se reduce el espectro de libertades disponibles en la vida social moderna al lenguaje exclusivo de pretensiones de derechos, las patologías de la libertad moral, por su parte, se asocian con la pérdida de la capacidad de integrar la normatividad social ya existente en la autodeterminación de la propia voluntad (Honneth, 2011, pp. 157-172, 206-218; con relación a la idea hegeliana de una autodeterminación moral fallida en tanto práctica desligada socialmente, *individualista*, de libertad, véase Neuhouser, 2000, pp. 248 ss.).

En suma, las patologías sociales en Honneth pueden ser leídas, al igual que en Habermas, como consecuencia del desarrollo paradójico (condicionado socialmente) de experiencias de libertad recién disponibles históricamente, institucionalizadas, en el marco de órdenes sociales modernos. Las patologías de la autonomía jurídica y moral constituyen entonces no solo deformaciones de la libertad moderna que restringen, por así decirlo, *desde fuera* sus opciones sociales de realización, sino más bien alteraciones que encuentran su condición de posibilidad recién en la institucionalización de prácticas específicamente modernas, desencadenándose a partir de su fallida realización.<sup>10</sup> A la luz de la filosofía del derecho hegeliana, esta paradoja de la libertad moderna es sintetizada por Honneth en los siguientes

---

10. También Christoph Menke (2009) describe la medida en que la estructura misma de autonomía éticamente indiferenciada que inauguran los modernos derechos subjetivos funda la posibilidad de su utilización patológica.

términos: «En este sentido, Hegel tenía la convicción que las patologías sociales son resultado de la incapacidad de una sociedad de expresar adecuadamente en instituciones, prácticas y rutinas cotidianas, el potencial de razón ya disponible en ella» (2007, p. 33).

Con ello, puede sostenerse finalmente que Honneth también rehabilita, ciertamente con otros medios argumentativos, un criterio de diagnóstico ya presente en la crítica habermasiana. Si una determinada experiencia social posee un carácter patológico no es algo que pueda afirmarse sobre la base de un criterio históricamente invariable, tampoco exclusivamente a partir del sentido que un agente (afectado) le atribuye, sino que exige necesariamente una clarificación de su relación con las exigencias históricas y posibilidades sociales de ejercicio de la autonomía, esto es, resolver si con ella se favorece o entorpece la realización efectiva de la libertad moderna. El derecho moderno puede servir para ilustrar, brevemente, esta última consideración. Al igual que Habermas, Honneth no identifica directamente una juridificación patológica de contextos vitales a partir del establecimiento de mediaciones legales en prácticas sociales cooperativas; muy por el contrario, no deja dudas al caracterizar la institución progresiva de derechos en el ámbito familiar o laboral como condición de posibilidad de un progreso moral en el ejercicio de la autonomía moderna. Las patologías sociales recién emergen, entonces, cuando dichas pretensiones jurídicas son asumidas como el conjunto de la experiencia de la libertad, subordinando o incluso socavando otras formas (cooperativas) de autonomía. En suma, Honneth parece asumir que solo sería posible responder si el establecimiento de nuevos derechos constituye un progreso o una patología de la libertad cuando se tienen a la vista las exigencias históricas y condiciones sociales que pueden promover o entorpecer el desarrollo no distorsionado de prácticas sociales cooperativas y, con ello, la realización efectiva de la libertad moderna.

### **3. Libertad moderna y crítica social immanente**

Tanto la noción de patologías de la comunicación en Habermas como la crítica de las patologías de la libertad jurídica y moral en Honneth pueden ser interpretadas, así he intentado

argumentar, como esfuerzos orientados a diagnosticar deformaciones o perturbaciones sistemáticas que afectan condiciones esenciales de la moderna vida social. Con este objetivo a la vista, esta forma de crítica social se exige a sí misma una clarificación y justificación de aquellas condiciones que pueden ser asumidas como indispensables para el mantenimiento de una reproducción social no distorsionada, situándose más allá del vocabulario habitual presente en teorías exclusivamente normativas de la justicia social.

La forma particular en que tanto Habermas como Honneth llevan a cabo esta tarea consiste, en primer lugar, en la afirmación de que formas sociales *modernas* de vida expresan ciertas constelaciones de prácticas o relaciones distintivas, las cuales se asocian con un incremento en las posibilidades de realización social de la autonomía individual (racionalización del mundo de la vida; institucionalización de prácticas cooperativas de libertad social, así como libertad jurídica y moral). De esta manera, más allá de un análisis culturalista, las patologías sociales permiten designar deformaciones sistemáticas que perturban estructuras más generales de la vida social *moderna*. Y, en segundo lugar, así he intentado también mostrar, tanto Habermas como Honneth parecen reservar la noción de «patologías sociales» no para cualquier tipo de interrupción en las condiciones de reproducción social, sino más bien para un tipo específico de deformación cuya condición de posibilidad radica, paradójicamente, en las mismas condiciones y prácticas que distinguen históricamente el mismo orden moderno.

No resulta difícil intentar sugerir algunos antecedentes para este tipo de diagnóstico de los trastornos posibles de la vida social. Es conocido, por ejemplo, que Rousseau, en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, identifica su fuente principal en la existencia de un desenfrenado sentimiento de «amor propio (*amour-propre*)» que impulsa hacia una frenética búsqueda de valoración social. Este mismo sentimiento, sin embargo, según su consideración, es aquel que, en sus formas no patológicas, hace posible y distingue la vida humana, socializada, de la vida meramente natural (para una reconstrucción sistemática de este diagnóstico, véase Neuhouser, 2008). Igualmente, en Durkheim, por mencionar otro influyente diagnóstico de patologías sociales, es posible encontrar la visión según la cual recién con las reglas que distinguen

formas más complejas de organización social se inaugura un espacio histórico donde pueden emerger las principales expresiones de anomia características de sociedades postradicionales (Durkheim, 1982, libro tercero, capítulos I-II).

Al inicio he sugerido, sin embargo, que el diagnóstico de las patologías del mundo moderno elaborado por Habermas y Honneth se situaría más bien en el horizonte hegeliano de una teoría crítica de la sociedad. Más allá de referencias más o menos explícitas, tal filiación puede ser leída en la forma distintiva de una crítica social que puede ser conducida por un ideal normativo de autonomía individual en tanto exigencia institucionalizada en formas modernas de vida social. Así, en lugar de proceder mediante la justificación de un principio normativo que recién con posterioridad se aplica a la evaluación de instituciones y prácticas sociales, tanto Habermas como Honneth asumen como criterio de diagnóstico las exigencias históricas y posibilidades de realización social de la autonomía moderna.<sup>11</sup> De esta manera, si bien ambos toman un cierto tipo de praxis social como constitutiva o irrenunciable para la individuación (comunicación, reconocimiento), al mismo tiempo comprenden la estructura interna de esta praxis como determinada o atravesada por un índice histórico, ya sea en el horizonte de sentido del mundo de la vida o en las prácticas institucionalizadas de libertad social. Por lo mismo, en un último paso propio de una crítica social inmanente, ambos asumen que los posibles «medios terapéuticos» frente a los trastornos sociales diagnosticados se encuentran ya disponibles en el horizonte histórico de la sociedad moderna. Mientras que en Honneth se trata de las prácticas cooperativas expresivas de una eticidad democrática, en Habermas son las condiciones racionales de una libertad comunicativa (manifiestas, por ejemplo, en los procedimientos institucionales de formación discursiva de la voluntad democrática) aquello que permite mantener a raya los procesos causantes de fenómenos sociales patológicos.

---

11. Siguiendo justamente tal orientación, Hegel cuestiona lo que denomina una lógica de «aplicación de lo universal a una materia tomada de otra parte», con el fin de enfatizar en su lugar el desarrollo inmanente de la idea de libertad: «Considerar algo racionalmente no quiere decir acercar la razón al objeto desde fuera y elaborarlo por medio de ella, sino que el objeto es por sí mismo racional; aquí está el espíritu de la libertad, la más alta cumbre de la razón autoconsciente que se da realidad y se produce como mundo existente» (1970, § 31).



En suma, no es a partir de condiciones antropológicas iniciales, ni tampoco sobre la base de una supuesta estructura invariable de lo social, sino solo mediante una clarificación de las exigencias históricas y condiciones sociales de realización de la autonomía moderna, esto es, criticando de modo inmanente las prácticas y relaciones sociales establecidas a la luz de las perspectivas de autonomía ya disponibles para miembros de formas modernas de vida, que tanto Habermas como Honneth pretenden justificar, en último término, una crítica de las patologías sociales del mundo moderno.

## Bibliografía

- DURKHEIM, Émile (1982). *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.
- FRANKFURT, Harry G. (1988). «Freedom of the will and the concept of person», en *The importance of what we care about* (pp. 11-25). Cambridge: Cambridge University Press.
- HABERMAS, Jürgen (1984). «Überlegungen zur Kommunikationspathologie (1974)», en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (pp. 226-270). Frankfurt: Suhrkamp.
- (1985). «Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horkheimer und Adorno», en *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (pp. 130-157). Frankfurt: Suhrkamp.
- (1986). «Entgegnung», en Axel Honneth y Hans Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' «Theorie des kommunikativen Handelns»* (pp. 327-405). Frankfurt: Suhrkamp.
- (1988). *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 vols. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1991). «Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?», en *Erläuterungen zur Diskursethik* (pp. 9-30). Frankfurt: Suhrkamp.
- (1992). «Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität», en *Nachmetaphysisches Denken* (pp. 187-241). Frankfurt: Suhrkamp.
- (2009). *Diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1970). *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke 7*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HONNETH, Axel (1989). *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1994). «Formen der Gesellschaftskritik», en *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose* (pp. 71-79). Frankfurt: Fischer.
- (2000). *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp.

- (2001). *Leiden an Unbestimmtheit*. Stuttgart: Reclam.
- (2007). «Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie», en *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie* (pp. 28-56). Frankfurt: Suhrkamp.
- (2011). *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlín: Suhrkamp.
- (2014). «Die Krankheiten der Gesellschaft. Annäherung an einen nahezu unmöglichen Begriff», *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 1, 45-60.
- KNEER, Georg (1990). *Die Pathologien der Moderne. Zur Zeitdiagnose in der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- LÖW-BEER, Martin (1990). *Selbsttäuschung. Philosophische Analyse eines psychischen Phänomens*. Friburgo: Alber.
- MENKE, Christoph (1996). *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (2009). «Das Nichtanerkenbare. Oder warum das moderne Recht keine "Sphäre der Anerkennung" ist», en Rainer Forst y otros (eds.), *Sozialphilosophie und Kritik* (pp. 87-108). Frankfurt: Suhrkamp.
- NEUHOUSER, Frederick (2000). *Foundations of Hegel's Social Theory*. Cambridge: Harvard University Press.
- (2008). *Rousseau's Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*. Oxford: Oxford University Press.
- WOOD, Allen W. (1990). *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ZURN, Christopher F. (2011). «Social Pathologies as Second-Order Disorders», en Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays* (pp. 345-370). Leiden: Brill Academic Publishers.