

HEGEL SOBRE LA VIDA, LA LIBERTAD Y LA PATOLOGÍA SOCIAL*

Hegel on Life, Freedom, and Social Pathology

Frederick Neuhouser*

Resumen

En el presente artículo el doctor Neuhouser explora como la idea de vida incorporada en la comprensión de Hegel sobre el espíritu puede ayudar articulando una concepción de patología social que sea útil para la teoría social crítica. Para esto primero se propone resolver la relación entre la idea de funcionamiento saludable de un orden social y la libertad. En este recorrido se muestra como la concepción de espíritu en Hegel provee recursos para extender la idea de lo patológico más allá de lo biológico, incluyendo diversas formas sociales de patología que no tienen estricta analogía con el dominio de la vida.

Palabras clave: Libertad, Hegel, teoría social crítica, patología social, Espíritu.

Abstract

In the present article doctor Neuhouser explores how the idea of life incorporated in Hegel's comprehension about spirit can help articulating a conception of social pathology which is useful to social critical theory. For this, first, proposes to resolve the relation between the idea of a well-functioning social order and freedom. In this way is shown how the conception of spirit in Hegel provides means to extend the idea of pathological beyond biological, including diverse social forms of pathology which have no strict analogy with life's domain.

Keywords: Freedom, Hegel, social critical theory, Social Pathology, Spirit.

* Publicado originalmente como "Life, Freedom, and Social Pathology", en *Freiheit: Stuttgarter Hegel-Kongress 2011* (2013). Agradecemos al profesor Neuhouser por autorizar la traducción del presente artículo. Traducción de Miguel Berrios (psicólogo de la Universidad ARCIS, Magíster en Pensamiento Contemporáneo del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales).

** Profesor de filosofía en Barnard College, Columbia University. Es autor de Rousseau's *Critique of Inequality: Reconstructing the Second Discourse* (forthcoming), Rousseau's *Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition* (2008) [en alemán: *Pathologien der Selbstliebe* (2012)], *Actualizing Freedom: The Foundations of Hegel's Social Theory* (2000), y Fichte's *Theory of Subjectivity* (1990).

Cuando los filósofos hablan sobre una segunda naturaleza en Hegel, es usualmente en el contexto de discutir los roles que los hábitos y las costumbres juegan en la constitución del carácter ético de los miembros de una sociedad racional. Esta es ciertamente una región rica y fructífera del pensamiento de Hegel, pero en este artículo quiero enfocarme en un aspecto diferente de la segunda naturaleza: el sentido en el que el concepto central de la filosofía de Hegel –*Geist*, o espíritu– es en sí concebido como una especie de segunda naturaleza –más precisamente, como vida superada, o *aufgehobenes Leben*–. Elijo tratar este tema debido a que estoy interesado en la medida en que, centrándose en la fundación del espíritu en la vida, se puede proveer una filosofía social hegeliana en general con recursos normativos para la crítica (o una evaluación más generalmente). En particular, quiero considerar si acaso la idea de vida como está incorporada en la comprensión de Hegel sobre el espíritu puede ayudar articulando una concepción de patología social que sea útil para la teoría social crítica. Una parte importante de esta tarea será resolver qué relación tiene la idea del funcionamiento saludable de un orden social con el concepto normativo superior de la filosofía de Hegel, la libertad.

Tan pronto como uno se toma en serio la idea que la vida sirve como un modelo para el espíritu, se presenta una riqueza de posibilidades para concebir los fenómenos sociales como patológicos. Si la vida es un proceso teleológico que cumple sus fines a través de una actividad que posee una cierta estructura característica, entonces cualquier ser viviente que falla en alcanzar dichos fines, o deja de funcionar de la manera que es característica a la vida, contará como muerto, moribundo, o de algún otro modo disfuncional. En otras palabras, el fracaso de una especie de reproducirse, o su fracaso de organizarse asimilando y remodelando su ambiente externo de acuerdo con sus necesidades vitales, parecería, desde la perspectiva de la vida, como patológica¹. Si el Espíritu comparte una estructura fundamental con la vida, se podría decir que las entidades espirituales –las sociedades humanas, por ejemplo– están enfermas o son disfuncionales si es que fueron incapaces de reproducirse a través de generaciones, o si apenas triunfan en satisfacer sus necesidades materiales o en hacer de su entorno un “hogar” que dé expresión a su naturaleza específica.

Existe una amplia variedad de fenómenos sociales familiares que podrían ser subsu- midos bajo estas categorías de malfuncionamiento biológico y fructíferamente considerados como instancias de patología en el reino espiritual. Estoy pensando aquí en cualquier número de prácticas sociales no sustentables, desde bajas tasas de natalidad a formas de socialización que fracasan al producir nuevas generaciones motivadas a reproducir espontáneamente (o voluntariamente) sus instituciones sociales. Otros ejemplos incluirían prácticas productivas que hacen estragos en el ambiente natural en vez de remodelarlo para dar cabida a los fines humanos, de manera que respete las restricciones que la naturaleza sitúa sobre nuestros proyectos y actividades. Similarmente, una sociedad que se ha organizado sólo con violencia y discordia entre sus partes, o con considerable desperdicio de la energía de sus miembros, podría ser considerada como sufriendo algún tipo de patología, en tanto que ha fallado en exhibir lo espontáneo, un auto-desarrollo sin coerción exhibido por organismos biológicos que funcionan adecuadamente.

¹ Mucho de mi entendimiento de la concepción de vida de Hegel se lo debo a Thomas Khurana (2013).

Al mismo tiempo, la concepción de Hegel del espíritu provee recursos para extender la idea de lo patológico más allá de lo biológico, como para incluir distintivas formas sociales de patología que no tienen estricta analogía con el dominio de la vida. La idea aquí es que las formas del Espíritu que funcionan adecuadamente, al tiempo que comparten similitudes estructurales con la vida que funciona adecuadamente, incluirían ciertas funciones peculiares a seres espirituales. No es difícil determinar con precisión lo más importante respecto de lo cual el espíritu va más allá de la mera vida, ya que Hegel llama nuestra atención sobre ello repetidamente: aunque se puede decir de una especie biológica que se mantiene poniendo diferencias internas a sí misma y luego aboliendo dichas diferencias, así como también por asimilación de su otro externo (naturaleza inorgánica) y así rehaciéndola a su propia imagen, la vida, en contraste con el espíritu, permanece inconsciente de sí misma y de su actividad característica. La vida puede existir como aquello que esencialmente es solo para otro, su verdadera naturaleza puede ser realizada solo para un ser que, como el espíritu, es consciente (y, por supuesto, auto-consciente).

No estaríamos muy lejos de la realidad si, como una primera aproximación, definimos espíritu como vida autoconsciente. A la luz de esto, mi pregunta aquí puede ser crudamente formulada como: ¿qué sucede con la vida y sus funciones esenciales cuando se le agrega autoconsciencia? O, menos crudamente: ¿cómo pensar en el espíritu en tanto vida autoconsciente ayuda a definir el “funcionamiento adecuado” de un ser espiritual y, por extensión, a entender en qué consiste la patología en el dominio del espíritu objetivo (o de la sociedad humana)? Como ya he sugerido, para Hegel, el rango de fenómenos que podrían contar como patologías sociales es mucho más amplio que el subconjunto que considero aquí; en esta ponencia me restrinjo a patologías que podrían ser descritas en términos del fracaso del espíritu en realizarse como segunda naturaleza o *aufgehobenes Leben*. Pronto se vuelve evidente que articular esta categoría de patologías es mucho más complejo de lo que parece estar implicado en la simple fórmula “el Espíritu es igual a la vida más auto-consciencia”, cuando se consideran las complicaciones que surgen una vez que la autoconsciencia es introducida en lo vivo. Permítaseme señalar tres de las complicaciones más importantes. Primero, el telos de la vida sufre una transformación sustancial cuando la autoconciencia es considerada: en los seres espirituales, el fin de la reproducción biológica se convierte en el fin de la libertad (donde la libertad está entendida de tal manera que un cierto tipo de autoconsciencia es esencial para ella). Segundo, la autoconsciencia trae consigo un tipo de *Entzweiung* –una bifurcación o división interna– que falta en la mera vida. Hegel expresaría este punto diciendo que el espíritu autoconsciente es y no es idéntico con la vida (y que, además, se sabe a sí mismo como ambos); uno también podría decir que, completamente realizado, el espíritu está al tanto de sí mismo al mismo tiempo como vida y como más que vida (donde ‘más que vida’ significa sobre o superior a la mera vida). Tercero, la autoconsciencia entra en el ser espiritual en dos niveles distintos: no es simplemente espíritu como un todo, en una especie de conciencia colectiva, que está consciente de sí mismo como vida (y como más que vida); sus partes compuestas –los sujetos individuales– también gozan de autoconsciencia, y la adecuación de la autoconsciencia del espíritu como un todo depende de la forma asumida por la autoconsciencia de sus miembros individuales.

Comenzaré por discutir la segunda de estas complicaciones, a saber, la “contradicción” en la relación consciente que el espíritu adopta con respecto a la vida –el hecho que debe distinguirse de la vida y al mismo tiempo identificarse con ella–. Sugiero que, para Hegel, los fracasos de establecer esta actitud dual hacia la vida deben calificar como formas de patología espiritual (perturbaciones en el funcionamiento correcto de un ser espiritual). Y en la medida en que dichos fracasos son fenómenos sociales –en la medida en que ellos caracterizan a la conciencia colectiva de la sociedad, o en la medida en que su presencia en la conciencia de los miembros individuales depende de causas sociales–, pueden ser considerados como patologías sociales. Esta clase de patologías pueden ser descritas como fracasos de la conciencia en llevar a cabo una actividad específica que define la subjetividad en general. Hay que recordar aquí la caracterización que Hegel hace del sujeto en el prefacio a la *Fenomenología del espíritu* como “pura, simple negatividad”, como “*Entzweiung* (o bifurcación) de lo simple” y como un *Verdoppelung* (una duplicación) que primero pone la diferencia (u oposición) y luego la niega restituyendo la identidad entre los opuestos que él mismo ha puesto (Hegel 1970a, 23). De acuerdo a este pasaje, la naturaleza de la conciencia reside en participar en una actividad distintiva –la auto-negación–, ésta consiste en dividirse a sí misma en dos y subsecuentemente negar esta división para así unir lo que ha sido desgarrado de manera que tanto cancela como preserva esa división. La relevancia de esta actividad que define la subjetividad para entender el espíritu como *aufgehobenes Leben*, se pone de manifiesto en la observación que Hegel hace en el mismo párrafo sobre qué es lo que hace al espíritu una “sustancia viviente”, antes que una inerte y sin vida. El punto aquí es que en su estructura básica la actividad distintiva del espíritu imita la actividad característica de la vida (incluso si esta última carece de la propiedad espiritualmente crucial de la auto-conciencia). La vida en general –una especie biológica, por ejemplo– sólo se mantiene a sí misma a través del tiempo dividiéndose en seres vivos individuales, los cuales, en el esfuerzo por vivir y reproducirse y, en último término, por morir, llevan a cabo funciones vitales de las cuales depende la supervivencia de la especie completa. Que la actividad natural distintiva del espíritu es relevante para la patología es claramente indicado por la identificación de Hegel de este movimiento de conciencia –todavía en el mismo párrafo– con la superación de la alienación [*Entfremdung*]. Y más tarde, en el prefacio, despejando cualquier duda que podría quedar acerca de la significancia de estas conexiones, Hegel caracteriza la ausencia o fractura de la actividad auto-negativa de la conciencia como un tipo de muerte (espiritual) (Hegel 1970a, 36).

Algo de lo que estas caracterizaciones abstractas del espíritu y sus patologías llegan a ser más concretamente está insinuado en las siguientes líneas:

[...] la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte [...] la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento [...] no es esta potencia [...] que se aparta de lo negativo [...] sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello (Hegel 1994, 24).

Como yo interpreto este pasaje –y también como Nietzsche debió haberlo leído–, la marca fundamental de la espiritualidad floreciente es la capacidad consciente de tolerar la contradicción (o ambigüedad) de manera que evite negar cualquiera de los dos polos opuestos, razón por la cual nunca elimina completamente su oposición². Como Nietzsche pone el punto, “[...] quizá no exista indicio más decisivo de la ‘naturaleza superior’, de una naturaleza más espiritual, que estar escindido en aquel sentido y que ser realmente todavía un lugar de batalla de aquellas antítesis [...]” (Nietzsche 1972, 59). Aunque Hegel estaría en desacuerdo con Nietzsche que la tensión espiritual debe tomar la forma de una batalla entre opuestos, parecen estar de acuerdo –también con Freud– en el punto más fundamental: el bienestar espiritual consiste en negociar conscientemente contradicciones internas en vez de ignorarlas, negarlas, o huir de ellas de alguna otra manera.

Aunque en este pasaje Hegel habla del espíritu manteniendo una relación de tensión con la muerte, la contradicción espiritual de mayor interés aquí es aquella entre la autoconsciencia y la vida. (Estrictamente hablando, es incorrecto llamarla una contradicción entre el espíritu y la vida, porque el espíritu no debe ser identificado con ninguno de los dos polos sino que con la actividad de mantenerlos juntos de una manera apropiada). Como ya he indicado, los sujetos que alcanzan la espiritualidad están conscientes de ellos mismos en tanto vida y, al mismo tiempo, en tanto más que vida. (Y un sujeto que está consciente de sí mismo como vida, también está consciente de sí mismo como vulnerable a la muerte [en el sentido biológico], ya que la muerte de individuos vivientes es esencial para el proceso de la vida más generalmente). Si seguimos la sugerencia que la ausencia de una conciencia dual de la relación de uno con la vida cuenta como una manera en la cual la actividad espiritual fracasa en llevar acabo su función apropiada, entonces los candidatos más obvios para la patología social parecerían ser variaciones sobre lo que la *Fenomenología* describe –en el deseo, en la lucha a muerte, y en el señorío y esclavitud– como fracasos de la autoconsciencia de satisfacerse a sí misma. En todas estas formas pre-espirituales de autoconsciencia, el fracaso de intentar encontrar satisfacción puede ser rastreado a una auto-concepción inadecuada o, más precisamente, a la concepción que tiene un sujeto de su relación con la vida que desconoce esa conexión, o groseramente malinterpreta la amenaza que esa conexión plantea para alcanzar el ser un sujeto [*subjecthood*]. El elemento común a todas estas configuraciones es una concepción excesivamente exaltada de la subjetividad y de las características que la definen: libertad o *Selbständigkeit* (independencia o autosuficiencia). En cada caso, la propiedad esencial de la subjetividad, su *Selbständigkeit*, es llevada a consistir en lo que el espíritu realizado plenamente aprehenderá como una deficiente, unilateral relación a la vida, en la cual un sujeto afirma su *Selbständigkeit* al probarse a sí mismo el no tener ninguna relación esencial a la vida, demostrando así su elevado estatus en relación a lo meramente viviente a través de su completa independencia de muchos lazos con el mundo que los seres vivientes confían para llevar a cabo sus funciones vitales. Similarmente, el fracaso

² Algo similar es verdadero de la vida: “Algo está vivo sólo en la medida en que contiene la contradicción dentro de sí; [...] [la vida] es el poder de contener y soportar la contradicción dentro de sí misma” (Hegel 1970c, 76). Cf. también Hegel 1970d, 469 y Hahn 2007, 29.

de cada una de estas configuraciones puede remontarse a las diferentes maneras en las cuales las prácticas que sus sujetos deben contraer de modo de hacerse valer a sí mismos como lo que ellos consideran ser, requiere de hecho una conectividad a la vida que desmiente su autoconcepto.

Es de gran importancia que, al hablar sobre autoconsciencia y la actividad que la define, tuvimos que invocar la idea de satisfacción para decir en qué consiste su funcionamiento adecuado. Esto no es accidental. Por el contrario, la idea de satisfacción es tan fundamental para la posición de Hegel, que uno podría definir la patología, en el sentido más general, como el fracaso de un sujeto de satisfacerse en su actividad característica. Definir “funcionamiento adecuado” y “patología” en términos de satisfacción implica que la actividad distintiva de la autoconsciencia es un tipo de esfuerzo –una actividad que, implícita o explícitamente, está dirigida a una meta, cuyo logro se traduce en satisfacción y, como la palabra alemana *Befriedigung* implica, en un estado de paz interna–. Así, si el pensamiento de Hegel provee los recursos para una concepción de la patología o del funcionamiento impedido, es necesario especificar el propósito o meta de su actividad distintiva. En la *Fenomenología* uno puede encontrar distintas formulaciones generales de aquello por lo que el espíritu esencialmente se esfuerza –*Selbständigkeit* sin límites, por ejemplo, pero también: autoconocimiento completo, perfecta correspondencia entre lo que él es y como él se toma a sí mismo, y la creación de un mundo que expresa adecuadamente el auto-entendimiento del espíritu–. Y, al lado de éstas, en el contexto específico de la autoconsciencia, la meta de la actividad del sujeto es descrita en términos del reconocimiento de otros sujetos conscientes.

Aun así, todas estas formulaciones pueden ser entendidas como descripciones de una meta singular que guía al espíritu en cada una de sus actividades características. Expresado más generalmente, el proyecto del espíritu –su esfuerzo característico– es su autodefinición y autorealización. Más precisamente, un ser espiritual opera siempre, implícita o explícitamente, con una concepción de lo que esencialmente es, donde la esencia en términos de aquello que lo define es una versión de la *Selbständigkeit* o la libertad, y donde *Selbständigkeit* es definida en contraste con lo que requiere no ser *selbständig*, ya sea éste una mera cosa, otro sujeto que ha rendido su propia posición como sujeto, o –en el caso más relevante aquí– la vida misma, entendida como la antítesis de la autoconciencia. Una autoconcepción de este tipo general es claramente normativa más que meramente descriptiva –invoca un estándar de cómo luce una subjetividad “verdadera”, realmente realizada–, y es la base para el esfuerzo espiritual, pues el sujeto que posee dicha autoconcepción es típicamente también consciente que su existencia actual falla en estar a la altura de lo que esencialmente es. El esfuerzo del espíritu se manifiesta como una actividad real y práctica en la cual un sujeto interactúa con lo que considera como diferente de sí mismo –con el mundo objetivo y con otros sujetos– para constituirse, en sus relaciones concretas con otros, como el tipo de ser (*selbständiges*, o libre) que se toma a sí mismo esencialmente ser. La satisfacción, entonces, consistiría en el establecimiento de relaciones reales con las cosas y con otros sujetos que dan expresión exhaustiva al entendimiento específico que el sujeto tiene de su propia *Selbständigkeit*, y patología en este reino podría ser pensada como cualquier situación que sistemáticamente impida la satisfacción definida de este modo.

Si nos ceñimos al más simple de estos casos, el del deseo, su patología podría ser descrita como la incapacidad sistemática de un sujeto de satisfacerse –una incapacidad de saberse y experienciarse como libre bajo su propio entendimiento específico de en qué consiste la libertad–. Además, este fracaso se debe a la empobrecida concepción que el deseo tiene de su *Selbständigkeit*, de acuerdo a la cual ser independiente requiere un rechazo a su dependencia esencial a todo lo que está fuera de sí mismo, incluyendo todos los otros participantes en la vida. El problema aquí no es que, como un ser biológico, la autoconsciencia deseante esté involucrada de hecho en los procesos de la vida pero negando o desconociendo ese involucramiento; más bien, el problema es que, porque define su propia libertad en completa oposición a la vida, las promulgaciones de su autoconcepto requieren que interactúe con la vida (incluso si es de una manera puramente negativa), refutando así su pretensión de no tener relación esencial con ella y de ser, por esa razón, libre. Los intentos del sujeto deseante de probarse a sí mismo por sobre la vida requieren que use la vida y, por lo tanto, que dependa de ella, como un chivo expiatorio en su búsqueda espiritual de realizarse como libre. Además, su compromiso real con la vida –algo que, como un ser viviente, no puede evitar– está destinado a permanecer vacío de significancia espiritual, a ser considerado como ajeno a todo lo que necesita ser esencial para él. Incluso aquí, en la versión más simple de la insatisfacción de la autoconsciencia, no se trata de un fracaso del sujeto de participar realmente en los procesos de la vida o incluso en estar consciente que está participando en ellos. El fracaso, más bien, está en la incapacidad del sujeto de integrar, tanto en su autoconcepción como en su actividad práctica, su dependencia con la vida y su entendimiento de su propia libertad. Su problema es el de unir dos cosas que parecen para él irreconciliablemente opuestas, lo que es otro modo de decir que fracasa en la tarea espiritual de soportar o negociar la contradicción. Otra manera de describir la patología que sufre el deseo sería: dado que lo que la autoconsciencia deseante niega no es el hecho que esté viva, sino la importancia esencial de su participación en la vida, ella está necesariamente alienada de una parte de lo que en realidad es y hace. (Y versiones más complicadas de estos mismos fracasos, incluyendo versiones más complicadas de la alienación del sujeto de sí mismo, podrían ser atribuidas a las configuraciones de una autoconsciencia que sigue al deseo, incluyendo la lucha a muerte por el reconocimiento y la relación entre el amo y el esclavo).

Trataré de hacer más concretas estas ideas de la Fenomenología pensando en las implicaciones para la teoría social, especialmente en tanto ellas son relevantes a una concepción de patología social. Anteriormente, al caracterizar la actividad distintiva del espíritu, mencioné dos términos –alienación y reconocimiento– que pueden fácilmente ser conectados con la idea de patología social. Por ejemplo, uno podría concebir una descripción de patología social en torno a la riqueza y complejidad del concepto Hegeliano de alienación, o siguiendo a Axel Honneth, se podría intentar articular la idea de patología social en términos de relaciones de reconocimiento fallidas entre los miembros de una sociedad (Honneth 2007). Ambos enfoques pueden proveer provechosos análisis, genuinamente hegelianos, de los males a los que la sociedad moderna es vulnerable (y ninguno es completamente separado del otro ya que las relaciones de reconocimiento poco satisfactorias son seguramente una parte de la alienación). La estrategia que quiero

perseguir, sin embargo, es distinguir qué se deviene del concepto de patología social si uno comienza con la idea de una adecuada relación espiritual en la oposición entre vida y subjetividad, y con la idea correspondiente de lo que una disrupción en la relación entre sujetos auto-conscientes y vida podría consistir.

Como he argumentado, la raíz del problema del deseo reside en su empobrecida concepción de subjetividad –o, más precisamente– en el tipo de libertad que debe ser adscrita a los sujetos auto-conscientes. A la base de esto uno podría concluir que cualquier patología resultante de dicho concepto erróneo residirá primero y principalmente en la esfera de la conciencia –en otras palabras, la patología consistirá simplemente en falsa conciencia, en una concepción deficiente de lo que uno esencialmente es– y que su remedio, por lo tanto, se centrará en transformar la conciencia de aquellos que la sufren. Llamaremos a esto el modelo terapéutico de emancipación. Que esta perspectiva se aproxima a la consideración de Hegel en el prefacio de la *Rechtsphilosophie* del rol emancipatorio que la filosofía puede jugar en el mundo moderno (Hegel 1970c, 26-28), no debe cegarnos del hecho que los recursos de Hegel para concebir la patología social se extienden más allá del modelo terapéutico, y que la importancia que este modelo asume en la *Rechtsphilosophie* depende de una pretensión específica y ya no plausible que la sociedad mundial ya es, en esquema básico, objetivamente racional y que todo lo que necesita para ser completamente racional es que sus miembros la aprehendan como tal, en el pensar. Como la *Fenomenología* lo aclara, Hegel tiene más recursos que éste para entender la patología social, y son estos recursos los que debemos apropiar si es que queremos tener una teoría social crítica genuina.

Otra manera de presentar este punto es decir que lo que puede ser visto como una posición idealista unilateral en el prefacio a la *Rechtsphilosophie*, encubre una perspectiva decididamente más materialista de la patología social que el pensamiento de Hegel también pone a nuestra disposición (y esta es, arguiría, la más fundamental de las dos). El origen de lo que llamo el materialismo de Hegel en la teoría social yace en que, según su parecer, el espíritu es más que mera conciencia –no es tan solo sujeto sino también sustancia– y que sus actividades características son a la vez mentales y materiales. Esto es porque, como ya he indicado, lo que guía al espíritu, si se quiere, no es meramente el impulso de concebirse de una cierta manera, sino también el hacer real esa auto-concepción –promulgarla en el mundo– y hacerlo de tal modo que sus actividades y productos den testimonio objetivo de ser actualmente, en la conciencia, lo que se considera a sí mismo. Las prácticas materiales, entonces –los procesos de vida– son prácticas que a la vez dan expresión a las auto-concepciones del espíritu y forman, e incluso corrigen, esas auto-comprensiones. En otras palabras, el mantener juntas las contradicciones características al espíritu no ocurre sólo en la conciencia; también las prácticas materiales son parte esencial de la negociación espiritual de estas contradicciones. Además, las prácticas materiales son esenciales para el objetivo del espíritu de alcanzar una verdadera concepción de sí mismo, ya que el único modo que tiene de corregir sus auto-conceptos es descubriendo cómo esos auto-conceptos, al ser promulgados en prácticas materiales, producen relaciones reales entre sujeto y objeto –entre autoconciencia y vida– las cuales desmienten el propio concepto de *Selbständigkeit* que esas prácticas debían expresar. Si para Hegel el “ser social” no determina unidireccionalmente la “conciencia social”, a

ésta última se le da expresión determinada y transformada en prácticas sociales que son irreduciblemente materiales, en el sentido que ellas están completamente entrelazadas con las funciones de la vida. Incluso, si hay más acerca de lo social que el mero compromiso con la vida, también es cierto que cualquier cosa que pertenezca a lo social –las relaciones de reconocimiento, por ejemplo– está, al mismo tiempo, inextricablemente ligado a los procesos de la vida. Esto significa que la mayoría de lo que debería contar para nosotros como patología social debe ser teorizado no simplemente como una falsa conciencia sino, a su vez, como una falsa práctica material –esto es, prácticas sociales que encarnan modos falsos o insatisfactorios de negociar la oposición entre autoconciencia y vida–.

La configuración de esclavo y amo ofrece la más nítida imagen de cómo la relación de un sujeto consigo mismo (con su autoconcepto) y su relación con otros sujetos (vía reconocimiento) son, al mismo tiempo, relaciones con la vida. Primero, el convenio social entre esclavo y amo se sigue de una concepción específica de la libertad apropiada para sujetos autoconscientes. Aunque este punto es frecuentemente ignorado, ambos, el esclavo y el amo, suscriben a una concepción única y unilateral de *Selbständigkeit* en tanto completa independencia de todo lo externo al sujeto individual, incluyendo el mundo objetivo con el cual debe interactuar para poder vivir. Más aún, esta concepción compartida –lo que Durkheim llamaría la conciencia colectiva de la sociedad– es una parte importante de lo que hace de los dos sujetos desiguales un “nosotros” –una entidad social genuina– en vez de dos “Yo” independientes. (Otra parte de los que los hace ser un “nosotros” es que su lucha con la vida es, aunque desequilibrada, un proyecto colectivo emprendido por seres materiales independientes). Que ambos, esclavo y amo, suscriban a la misma excesivamente rígida concepción de libertad explica por qué el resultado de la lucha a muerte es en sí mismo tan completamente asimétrico: si la *Selbständigkeit* requiere absoluta independencia de todo “otro”, entonces reconocer los propios lazos a la vida, como el futuro esclavo lo hace en la lucha a muerte, es estrictamente incompatible con un sujeto independiente. La relación radicalmente desigual entre esclavo y amo es meramente una expresión de esta vista compartida del “todo y nada” de la subjetividad, una vez unido al hecho que, enfrentando la posibilidad real de muerte, un sujeto afirma el valor esencial de la vida junto con las dependencias que vienen con ello, mientras el otro persiste en su exclusiva valoración de la absoluta independencia. Así, la relación unilateral de reconocimiento entre amo y esclavo, incluida la relación de dominación entre ellos, está fundada tanto en una cierta concepción general de la subjetividad como en las diferentes relaciones específicas con la vida que (en la lucha a muerte) cada uno ha asumido en el mundo. Por otra parte, los patrones de reconocimiento siempre se manifiestan en prácticas materiales³. Esto se sigue de la perspectiva que lo mental y lo material nunca están en completa separación, lo que está asimismo ligado al hecho que, para los sujetos humanos, las relaciones de reconocimiento son siempre expresadas en relaciones entre cuerpos. Por estas razones, esclavo y amo asumen relaciones con la vida que son tan unilaterales como las relaciones de reconocimiento de las que son expresión. Los dos momentos de la reproducción material de la vida –producción y consumo– son desgarrados,

³ Esta pretensión es correcta mientras uno se mantenga en la esfera objetiva del espíritu; es menos verdadera para el espíritu absoluto, aunque en el arte y la religión un elemento de materialidad está aún presente.

cada uno adscrito a sólo uno de los polos opuestos de la relación: el esclavo trabaja mientras el amo disfruta y al hacerlo, cada uno, al mismo tiempo, se relacionan con el otro a modo de reconocimiento. Para el esclavo, el trabajo es a la vez una relación con la vida, una relación consigo mismo (una expresión de su propia actitud ante la libertad y la vida) y una relación con otro sujeto (a través de relaciones de reconocimiento que definen las condiciones de autoridad y sujeción). La labor servil misma debe contar como actividad espiritual –lo mismo es verdadero para el goce del amo– ya que es una manera, aunque primitiva e insatisfactoria, de negociar la oposición entre auto-consciencia y vida.

Sin embargo, ¿dónde tiene cabida exactamente la patología en esta descripción? Es tentador localizar el carácter patológico de la relación amo-esclavo en cualquier número de sus características: ninguna de las partes de la relación encuentra reconocimiento de su contraparte que sea genuinamente satisfactorio; su relación está fundada en la dominación más que en la libertad; el esclavo está alienado de su verdadera esencia (ya que él es potencialmente un sujeto independiente, aún cuando en sus circunstancias actuales, sólo ve a su amo como perteneciente a esa categoría exaltada). Ninguna de estas respuestas es incorrecta, pero una descripción más comprensiva del problema es que, tomada como un todo, la sociedad a la cual el esclavo y el amo pertenecen no puede alcanzar su satisfacción espiritual –no puede satisfacerse a sí misma–, esto en el sentido que las condiciones reales de su existencia necesariamente contradicen, o no están a la altura, de la concepción de libertad sobre la cual se ha fundado a sí misma. Sus prácticas aspiran a una libertad realizada (bajo una descripción específica) pero terminan produciendo su opuesto.

Cuando uno agrega a esta imagen la idea que la libertad realizada en el mundo requiere participación en los procesos de la vida, se puede observar que esta caracterización, más comprensiva de la patología social, puede también ser formulada en términos de un fracaso de la sociedad para negociar de forma satisfactoria la oposición entre subjetividad y vida. Lo que esto significa es que las variadas formas en las cuales los miembros sociales participan en la vida no son, al mismo tiempo, expresiones de su libertad; y que, contrariamente, las actividades que ellos consideran como expresiones de la libertad no son, al mismo tiempo, maneras de participar en la vida. La completa satisfacción espiritual, en cambio, requiere que la vida sea elevada a libertad y que la auto-consciencia sea llenada con los propósitos de la vida. En esta perspectiva, la patología social existe siempre que las condiciones básicas de una sociedad impidan a sus miembros –en sus auto-conceptos, en sus relaciones de reconocimiento con otros y en sus prácticas materiales– reunir su participación tanto en el reino de la libertad como en el reino de la necesidad. Realizar esto con completo éxito significaría que no hay actividad esencial a la vida que no sea también un lugar para la libertad, ni tampoco expresión de libertad que no sea al mismo tiempo una práctica material. No es difícil reconocer en este pensamiento la idea central de la consideración de Marx sobre el trabajo alienado: “el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales [...], y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal” (Marx 2009, 110). Pero, si Hegel está en lo correcto acerca de las condiciones de satisfacción espiritual, entonces Marx está equivocado cuando, más tarde en su carrera, sugiere que la verdadera libertad comienza sólo donde la “producción material” cesa, esto es, sólo donde la actividad humana es completamente indeterminada por la naturaleza y ya no es emprendida en aras de la

satisfacción de necesidades y de "propósitos externos" –la mantención y reproducción de la vida– impuestos sobre nosotros por nuestra participación en la vida⁴.

Por tanto, una sociedad basada en la relación entre esclavo y amo exhibe patología porque, en vez de negociar la contradicción entre auto-consciencia y vida, responde al problema con una estrategia similar a lo que el psicoanálisis llama escisión o disociación. La vida misma se separa en dos, en tanto la producción y el consumo caen en diferentes y mutuamente antagonistas clases sociales. Esto da como resultado que el consumo toma lugar ignorando la actividad y los agentes que le hacen posible, mientras que la producción es llevada a cabo no con el propósito de satisfacerse o satisfacer a otros, sino sólo porque el obedecer al amo es un prerequisito básico para mantenerse con vida. Esta división dentro de las actividades de la vida implica también una división espiritual: la sociedad se divide a sí misma en dos grupos de individuos, uno de los cuales es absorbido en la vida pero que es "no libre" ("unfree"), mientras que el otro, tan alejado de la vida como sea posible, disfruta, precisamente por esa razón, de una especie de libertad. El problema no es meramente que unos son libres mientras que otros no lo son, sino, más importante aún, que tanto la libertad como la vida permanecen vacíos e insatisfechos. El esfuerzo por las necesidades de la vida muda a un lugar de dominación y auto-negación más que uno de libertad, y su contraparte, el goce, deviene en el consumo de lujos que resulta en un fracaso en la satisfacción. Aquellos que trabajan sólo lo hacen simplemente para sobrevivir, mientras que aquellos que consumen tienen un fin espiritual a la vista (demosturar su libertad) pero son movidos por una visión distorsionada de lo que esta libertad consiste (completa independencia de los lazos de la vida).

Al articular la idea de "negociar la contradicción" que yace en el corazón de la concepción de espíritu de Hegel, he enfatizado en dicha idea en el punto que se enfoca en reconciliar la oposición entre subjetividad y vida de una manera que parece erradicar más que preservar la diferencia entre ellos. A esto es natural objetar: si todo proceso de la vida se convirtiera en un lugar de libertad y cada expresión de libertad en llevar a cabo un proceso de la vida, ¿es la contradicción entre ellas negociada o simplemente eliminada? Sería un error negar que la versión de Hegel del pensamiento dialéctico enfatiza el momento reconciliador en la negociación de la contradicción. Pero también sería un error concluir, como muchos lo han hecho, que el sistema de Hegel devora contradicciones omnívoramente, las digiere, y luego las expelle en una forma que vuelve indistinguibles los ingredientes originales. Las críticas de Hegel son correctas al menos en esto: si negociar la contradicción entre subjetividad y vida dio lugar a que no haya tensión entre ellas, entonces (como Hegel mismo menciona repetidamente) el espíritu sería inerte y carente de vida, por lo tanto, no sería espíritu en absoluto. Si tomamos este punto seriamente, relacionar espiritualmente la autoconsciencia y la vida requiere entonces más que simplemente fusionarles.

Un lugar donde esta cuestión asoma especialmente aguda es en relación entre la muerte biológica y los individuos humanos. Es importante tener en mente que la vida para Hegel es fundamentalmente la vida de una especie, no la vida de seres vivos singulares. Ya que la reproducción de las especies requiere no sólo de nacimientos, sino también

⁴ Estoy en deuda con Rahel Jaeggi por este punto.

de la muerte de muchos de sus miembros, esto último es tan esencial a la vida como el esfuerzo de los seres vivientes hacia la auto-preservación. Así, un sujeto que está al tanto de sí mismo como parte de la vida está también al tanto de sí mismo como parte de la muerte; para un ser espiritual relacionarse con la vida incluye entonces conscientemente relacionarse con su muerte. Hegel entiende el problema planteado por la muerte en términos de una “contradicción” entre vida y auto-consciencia. Más precisamente, la necesidad de la muerte biológica de un individuo se encuentra en conflicto con su aspiración como sujeto a ser independiente o libre. En otras palabras, la muerte se impone sobre los sujetos vivos como un absoluto, una obligación inamovible sobre lo que ellos pueden realizar o hacer de sí mismos. Esto significa que, para los sujetos individuales, la espiritualidad requiere encontrar alguna forma de reconciliarse con la propia muerte.

Una vez que uno está atento de la importancia de este asunto para Hegel, se le encontrar en múltiples lugares en sus textos. Fuera de las actividades que componen el espíritu absoluto –arte, religión y filosofía–, hay muchas prácticas sociales que tienen el potencial de reconciliar la vida (y la muerte) con la aspiración del sujeto a la *Selbständigung*: el trabajo del esclavo, que permanentemente inscribe su subjetividad en el mundo de los objetos; el alumbramiento de niños dentro de la familia, lo que permite a los padres identificarse con (y “vivir a través de”) la generación que los sobrevive; o la participación política, en la cual los ciudadanos se experimentan como parte de una comunidad que, relativamente hablando, “nunca muere”. Aunque estas prácticas son formas por las cuales los individuos pueden disminuir las restricciones que su propia muerte impone sobre ellos, sería una locura pensar que pueden completamente remover el aguijón de ésta. La vida y la finitud intrínseca a ella pueden ser hechas más compatibles con las aspiraciones del sujeto que lo que podrían ser sin estas prácticas, pero, al menos aquí, la reconciliación no puede producir una unidad carente de diferencia.

Otro aspecto en el que los sujetos espirituales permanecen distintos de la vida, incluso mientras se identifican con ella, puede ser observado en la idea hegeliana sobre la autoridad de la naturaleza, la cual, aunque en menor medida que la autoridad ética poseída por las leyes y tradiciones de la *Sittlichkeit*, impone restricciones sobre los sujetos humanos incluso en un mundo completamente espiritualizado: “El sol, la luna, las montañas, los ríos, en general los objetos naturales que nos circundan, son y tienen para la conciencia la autoridad ... poseen una naturaleza particular, la cual ella admite, según se rige en su comportamiento respecto a ellos [...]” (Hegel 1994, 225).

En otras palabras, parte de pertenecer a la vida es interactuar con la naturaleza inorgánica, pero, al hacerlo, los seres vivos deben ajustar su comportamiento de acuerdo a las naturalezas específicas e inalterables de las cosas con las que interactúan. Aunque, como Kant ha señalado, las leyes de la naturaleza son de un tipo diferente de las leyes éticas. Las primeras, también para Hegel, ponen restricciones sobre nuestras acciones y la agencia racional debe reconocer la obstinación de la naturaleza como un tipo de autoridad a la cual debe someterse. El reconocer la autoridad de otro para Hegel siempre va de la mano con adoptar una actitud de respeto para con el portador de dicha autoridad, y esto no es menos cierto en el caso de la naturaleza. Por esta razón, gran parte de lo que es para los sujetos reconocerse tanto idénticos a como distintos de la vida, es para ellos reconocer que dependen de la naturaleza y que violar sus límites –ejercer violencia

a la naturaleza, como podríamos decir– no puede sino resultar en violencia para consigo mismos. La relevancia de esta idea para el concepto de patología social no es difícil de ver. Muchas de nuestras prácticas sociales siguen una lógica –piensen en la lógica de la acumulación del capital descrita por Marx– que las posiciona en un curso de colisión directa con los límites de la naturaleza. Esta es una sociedad enferma –una orgullosa y arrogante sociedad– que organiza las actividades vitales centrales de producción y consumo de modos que, al ser naturalmente insostenibles, desafían neciamente la autoridad de la naturaleza.

Para tener una mejor idea en qué consiste negociar las contradicciones para Hegel puede ser de ayuda si distinguimos las funciones de obstinación de la naturaleza como una restricción para nuestra libertad (como la fuente de imperativos que no provienen de nosotros) y como la herramienta de la libertad. Ambas pretensiones “contradicitorias” son verdaderas a la vez. En otras palabras, las leyes de la naturaleza nunca cesan de restringir nuestras actividades vitales, pero esa misma característica de la naturaleza –su obstinación– también promueve nuestra libertad. Éste último es un tema prominente toda vez que Hegel estudia el trabajo y sus consecuencias formativas. Tanto para el esclavo, que trabaja para el amo, como para los miembros de la sociedad civil, que trabajan para satisfacer sus propias necesidades, ser obligados (por la naturaleza) a ajustar su actividad de acuerdo con los requerimientos de la naturaleza, provee a la voluntad con la disciplina necesaria para ser, en otras áreas de la vida, auto-determinada. Mediante la participación en una “conducta dictada por las [...] propiedades del objeto” (Hegel 2000, 256) más que por inclinación inmediata, los trabajadores aprenden a subordinar sus deseos a principios mayores, por así decirlo, adquiriendo de esta manera una capacidad subjetiva esencial a la agencia auto-determinada. Por otra parte, es precisamente por su participación en la vida –precisamente por sus necesidades naturales– que los sujetos humanos están obligados a trabajar y, por lo tanto, a desarrollar la capacidad de auto-determinación. Para estar segura, la afiliación con la vida está en tensión con la libertad, pero es también productora de libertad, y estar consciente de ambas verdades es parte de lo que es para un sujeto negociar espiritualmente su relación con la vida.

En los párrafos restantes quiero regresar a la idea que las prácticas sociales no-patológicas son aquellas en las que los miembros sociales se conocen a sí mismos tanto perteneciendo a la vida como distintos de ella, e indicar brevemente cómo esta idea muestra la consideración de Hegel sobre la familia. (Si el espacio lo permite, lo mismo puede ser mostrado para la sociedad civil). No es sorprendente que ambas son esferas en las que las actividades más importantes de la vida son llevadas a cabo; en efecto, parte de lo que las hace a ellas –y no a otras instituciones– componentes fundamentales de la sociedad, es que cada una es el sitio de actividades esenciales a su reproducción material (Honneth 2011, 20)⁵. Si mi tesis aquí es correcta, entonces las versiones de estas instituciones que funcionan correctamente son aquellas que permiten a sus participantes llevar a cabo las actividades necesarias de la vida de una forma que no es meramente consistente, sino que expresa sus concepciones de sí mismos como libres. Como he sugerido, una síntesis saludable de la vida y la auto-consciencia será una en la cual los participantes en las

⁵ Lo mismo es verdadero incluso sobre el Estado, ya que una de sus labores principales es coordinar, como un sistema nervioso central, la esfera de la vida abajo de él.

prácticas sociales se saben y se afirman ellos mismos como seres vivos y a la vez como seres sobre la mera vida, y en la cual el hacer esto no elimina toda la tensión entre estar vivo y aspirar a ser libre. A mi parecer, la versión más atractiva de esta síntesis será una en la cual los miembros sociales ratifiquen su afiliación a la vida no sólo porque su creaturalidad [creatureliness] es compatible con la libertad o porque la produzca, sino también porque hay satisfacciones importantes que se obtienen al participar en la vida que espíritus que sean libres pero desencarnados perderían. Que mi creaturalidad pueda ser cohesionada con mi libertad puede ser para Hegel una condición necesaria para afirmarla incondicionalmente, pero dada esa convergencia, presumiblemente hay aspectos de estar vivo –sexo, comer, vitalidad física– cuyo valor no puede ser reducido al valor de la libertad. Incluso si la libertad tiene un valor más alto que el que tienen la liberación sexual y el hambre saciada tomados por sí mismos, una libertad que incorpora los placeres de la vida es seguramente más valorable que una que no lo hace. En otras palabras, ningún ser espiritual saludable preferiría una libertad perfecta que fuera removida de la vida a una inmersa en las actividades de la vida de su especie.

[Omito la sección sobre la sociedad civil para bosquejar brevemente el papel de estas ideas en la familia].

La idea que negociar la contradicción entre vida y subjetividad es central para la familia está fuera de discusión. Su principio central, el amor, es caracterizado como "*Sittlichkeit in [der] Form des Natürlichen*"⁶ (Hegel 1970c, §158Z), lo que es decir que en la familia es el amor lo que hace posible para los sujetos disfrutar una confluencia satisfactoria de auto-relación, relación con otros y relación con la vida. Muchos de los detalles de cómo la familia alcanza esta síntesis son bien conocidos, y yo he omitido la mayoría de ellos aquí para poder concentrarme en aquellos más relevantes para la forma en que la familia establece una relación espiritual entre auto-consciencia y vida. Lo primero a notar es que los tres principales momentos de la familia –matrimonio, propiedad y crianza de los hijos– están fundados en funciones esenciales de la vida. Esto es más fácil de ver en el caso de los dos últimos. La propiedad, aunque más central a la sociedad civil que a la familia, provee los bienes que los miembros de la familia necesitan para satisfacer sus necesidades materiales, y su forma –que es sostenida en común (Hegel 1970c, §170)– da expresión a la unidad intersubjetiva que se supone obtendrá ahí, donde los límites individuales son disueltos y los miembros se consideran a sí mismos, en relación a un orden social mayor, como una persona individual (Hegel 1970c, §162-63A). La crianza de los hijos, también, sirve claramente a una función vital de las especies –procreación– aunque, de acuerdo con su naturaleza como una institución ética, la familia no produce meramente los cuerpos de la próxima generación sino también las disposiciones subjetivas que sus miembros necesitarán como adultos para realizarse como libres.

Desde la perspectiva de la búsqueda espiritual para unificar la subjetividad y la vida, el momento más interesante de la familia es el matrimonio, ante todo por la naturaleza del amor que la funda. El amor conyugal es, por supuesto, una forma de reconocimiento entre sujetos, pero está fundado en dos elementos que le distinguen fundamentalmente del reconocimiento ganado en otras esferas sociales, y que da cuenta de la urgencia especial con la que los humanos persiguen este componente de la buena vida. Estos dos

⁶ "[...] la eticidad en la forma de lo natural [...]" (Hegel 2000, 159).

elementos son “sentir” [Empfindung] (Hegel 1970c, §158) e “impulso sexual” [Geschlechtstrieb] (Hegel 1970c, §161N). Es significativo que ambos *Empfindung* y *Trieb* aparecen ya en el tratamiento de la *Enciclopedia* sobre organismos animales, antes que entre al reino de lo distintivamente humano en el “espíritu subjetivo” (Hegel 1970d, §351Z-59). Gran parte de lo que hace a la familia una institución espiritual es que eleva *Empfindung* y *Trieb* a un vínculo ético “auto-consciente” –amor (Hegel 1970c, §161)– que subyace a relaciones de reconocimiento entre cónyuges y hace posible una auto-relación satisfactoria para cada uno. Por esta razón, es un error establecer las bases del matrimonio solo en *Empfindung* (Hegel 1970c, §161Z), pero si Hegel se toma en serio la preservación de la vida dentro del espíritu en vez de dejarla de lado, entonces *Empfindung* y *Trieb* deben jugar un rol en el amor que une a cónyuges en matrimonio. Esto es, en efecto, la posición que toma Hegel, aunque sus detalles son más complicados de lo que uno podría esperar.

Hegel deja en claro (más en sus notas manuscritas que en los párrafos publicados de la *Rechtsphilosophie*) que la sensualidad [Sinnlichkeit] y el deseo sexual pertenecen a una unión puramente espiritual entre cónyuges (Hegel 1970c, §162N-63). Esto es más explícito en su criticismo de cualquier consideración en la que la forma más alta de amor se tome como una unión puramente espiritual de la cual todo rastro de *Empfindung* y *natürliche Lebendigkeit* han sido erradicados (Hegel 1970c, §163A-N). Dichas consideraciones consideran falsamente nuestra conexión con la vida como un momento meramente negativo del espíritu y muestran una actitud demasiado ascética, “de monje”, a nuestra corporalidad. El matrimonio es una relación espiritual para Hegel, pero esto significa que une auto-consciencia y vida, no que deja de lado ésta última. El matrimonio, dice Hegel, “contiene los momento[s] de *Empfindung*” y “*natürliche Lebendigkeit*” (Hegel 1970c, §163Z, §161), donde ambos son firmemente enraizados a nuestra naturaleza animal. Estas afirmaciones pueden parecer contradicciones con otras pretensiones de Hegel en el sentido que la ausencia de sensualidad no viola necesariamente la esencia [Wesen] del matrimonio (Hegel 1970c, §163Z, §164A), pero esta contradicción es meramente aparente. La postura de Hegel es que la esencia del matrimonio –su característica más grande– reside en las relaciones éticas de amor, confianza, asistencia mutua y de una vida compartida que constituye el vínculo entre cónyuges, y que un matrimonio que contiene estos sin pasión sexual aún así cuenta como un matrimonio porque realiza los bienes éticos más importantes que esa institución ofrece. Sin embargo, aunque el deseo sexual es un momento subordinado en el matrimonio –no estrictamente esencial a su propósito ético–, Hegel está también comprometido con la pretensión que un matrimonio completamente actualizado une el deseo sexual con su potencial ético. Lo que es más “elevado”, escribe Hegel en sus propias notas a los párrafos sobre el matrimonio, es una unidad genuinamente espiritual, la cual cuando se realiza plenamente, incluye “[...] la tendencia natural [...] un momento de la naturaleza [...]” (Hegel 2000, 235).

Pero si esto constituye la forma más elevada de amor conyugal, está lejos de ser la más fácil, y esto es rastreable a la nunca completamente vencida obstinación con la que la vida en general y el impulso sexual en particular resisten la domesticación. La vida, al parecer, nunca abandona completamente su capacidad de frustrar propósitos auto-consientes, lo que significa que una síntesis espiritual de vida y subjetividad libre involucra dar cuenta no solo de cómo el deseo sexual puede atender a fines éticos sino también

que nunca debe convertirse completamente en un compañero fehaciente del proyecto ético del espíritu. Sin duda, el tratamiento de *Rechtsphilosophie* al matrimonio nos provee de un buen ejemplo de cómo la contradicción entre vida y auto-consciencia puede ser negociada espiritualmente sin ser nunca superada completamente. Esto es porque el momento de *Empfindung* constantemente se esconde dentro de la unión conyugal como el destructor potencial de una institución ética, al tiempo que está dentro de los ingredientes de un matrimonio completamente real.

De hecho, hay dos razones por las que la presencia continua de la vida puede causar estragos en el matrimonio. La primera es el hecho familiar que la *Empfindung* es por naturaleza “de humor cambiante, fugaz, volátil” –en breve, un factor “contingente” que en cualquier matrimonio particular, en cualquier momento particular, puede o no alinearse con los fines éticos de esa institución (Hegel 1970c, §161Z, §164A)–. Esto significa que, incorporado al matrimonio, hay una posibilidad permanente de la pérdida de una parte importante de lo que funda el *Neigung* entre cónyuges, el cual cuando se pierde completamente, significa la disolución de esa relación ética (Hegel 1970c, §176). La segunda razón, más interesante, por la cual la continua presencia de la vida presenta una amenaza al matrimonio, es debido a la naturaleza del impulso sexual misma –más precisamente, a la gran distancia que separa ese impulso en su estado sin domesticar de la forma que debe asumir si es que será soporte en vez de poner en peligro la unión conyugal para toda la vida–. En su extensa discusión sobre la vida en la parte II de la *Enciclopedia*, Hegel señala una tensión intrínseca entre seres humanos individuales y su especie que consiste en un desajuste entre los fines colectivos de las especies y los fines particulares de los individuos vivos (Hegel 1970d, §370). La manifestación más prominente de esta tensión es el desajuste entre la necesidad de los miembros individuales de las especies de ser reemplazados por nuevas generaciones y el impulso de los seres individuales de continuar viviendo. (Esta tensión es la base de la contradicción que no se puede resolver completamente entre auto-consciencia y vida a la que me referí anteriormente, la amenaza que la muerte biológica presenta a la *Selbständigkeit* del sujeto individual.) Un desajuste similar se obtiene en el caso del deseo sexual. Aunque Freud desarrollará este punto con mucha más fuerza en el siglo siguiente, Hegel ya muestra signos de reconocer cuán naturalmente inadecuado es el deseo sexual como una fundación de relaciones de monogamia para toda la vida⁷.

El problema comienza con el hecho que no hay una relación natural entre la motivación inmediata que nuestro impulso sexual nos da por buscar sexo y el propósito biológico que la actividad sexual puede cumplir. El problema no es ante todo que este propósito es un fin colectivo –reproducción de la especie– en el cual individuos vivientes, motivados solo por su propia satisfacción, no tienen interés inmediato. El problema más profundo es que el propósito biológico de la actividad sexual –el bien que es capaz de provocar, ya sea individual o colectivo– está tan lejos, tanto en el tiempo como en la conciencia, de lo que el deseo sexual mismo nos lleva a buscar, hacer que las consecuencias reproductivas del sexo sean irrelevantes para la gratificación. En esto, el sexo parece ser único entre los impulsos de la vida, aunque aquí, también, la situación es más complicada de lo

⁷ Como el padre de un niño nacido fuera del matrimonio, Hegel seguramente tuvo alguna conciencia extrafilosófica de cuán tercamente el impulso sexual resiste a ser domado por fines éticos.

que parece inicialmente. Para las especies biológicas no humanas, cualquier divergencia que existe entre los impulsos inmediatos de un ser viviente y la utilidad biológica de su comportamiento sexual no plantea un problema para la gratificación individual o para el bien de la especie. Así que, aunque el impulso sexual difiere en este respecto de los impulsos auto-conservadores más directos, la diferencia sale a la luz sólo en el caso del humano, es decir, de seres auto-conscientes. La pretensión tardía de Freud que la plasticidad única del impulso sexual humano es debido a la intervención de la fantasía es, en esencia, una intuición hegeliana. Pues es un rasgo fundamental de los seres espirituales que la naturaleza, pensada como uno de los componentes del espíritu, nunca aparece en ellos como pura naturaleza sino siempre ya mediada de alguna forma por las actividades de la conciencia. Así, la tensión entre vida y auto-consciencia en cuestión aquí –la gran distancia entre los esfuerzos del impulso sexual y el fin ético del matrimonio (incluido el fin biológico de la reproducción)– no tiene su fuente en una característica puramente natural del impulso sexual sino en la ingobernabilidad que el impulso tiene en los seres auto-conscientes. En algún sentido, entonces, los problemas que el espíritu enfrenta en la unión de la vida con las aspiraciones de la subjetividad son problemas que, ni la vida o la naturaleza por sí sola, plantea para la realización de la libertad. El punto de Hegel no es que el deseo sexual no puede ser puesto en concordancia con los fines éticos del matrimonio; su visión no es siquiera la más débil y aún así pesimista (rousseauniana) visión que mientras el sexo y el amor pueden ir de la mano, las condiciones para alcanzar una síntesis satisfactoria son tan complejas que los humanos reales casi nunca tienen éxito en hacerlo. Su posición es la aún más débil –pero lejos de ser color de rosa– visión que, para la mayoría de los humanos, alguna tensión entre amor y deseo sexual está obligada a permanecer incluso en el mejor de los matrimonios, presentando a los cónyuges con una contradicción duradera entre vida y subjetividad que, aunque negociable y tolerable, no es nunca resuelta definitivamente. Aquí, entonces, hay otra instancia donde la síntesis espiritual nunca está completamente sin residuo –donde negociar la tensión entre vida y libertad permanece como una tarea inacabable–.

Puede parecer que me he desviado bastante lejos del tópico de la patología social. Pero, de hecho, esta consideración de la tarea espiritual de la familia abre una serie de posibilidades para el diagnóstico de la patología social, la mayoría de ellas fundadas en el fracaso de la sociedad de dar cuenta o reconocer la complejidad del problema que los seres espirituales enfrentan al reconciliar el deseo sexual con la aspiración de ser libres. La más obvia de estas patologías potenciales, señalada por Hegel mismo, es una actitud demasiado rígida, ya sea expresada en leyes o costumbres, ante la disolubilidad del matrimonio. Una sociedad que hace imposible el divorcio o hace de las parejas divorciadas marginados sociales falla en el reconocimiento que la posibilidad de enajenación emocional entre cónyuges está construida en la naturaleza del lazo matrimonial mismo. Otras formas de patología se sugieren también. El vilipendio de prácticas sexuales que no tienen relación con la reproducción biológica está fundado en la ignorancia de, o el auto-engaño en cuanto a la fragilidad y antinaturalidad de la síntesis entre deseo sexual y amor que el matrimonio requiere. Finalmente, un tipo de patología puede ser encontrada en las prácticas de socialización que hacen difícil la unión del amor y el sexo, incluyendo (pero no restringido a) ideales normativos de masculinidad y feminidad poco realistas o éticamente objetables.

Bibliografía

- Hahn, Songsuk Susan. 2007. *Contradiction in Motion: Hegel's Organic Concept of Life and Value*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1970a. "Die Phänomenologie des Geistes". En *Werke*, vol. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. 1970b. "Wissenschaft der Logik, II". En *Werke*, vol. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. 1970c. "Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse". En *Werke*, vol. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. 1970d. "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, II". En *Werke*, vol. 9. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. 1991. *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1994. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1999. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*. Madrid: Alianza.
- _____. 2000. *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio del derecho natural y ciencia del Estado*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Honneth, Axel. 2007. "Eine soziale Pathologie der Vernunft". En *Pathologien der Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 28-56.
- _____. 2011. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Khurana, Thomas, ed. 2013. *The Freedom of Life Hegelian Perspectives*. Berlin: August-Verl.
- Marx, Karl. 2009. *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich. 1995. *La genealogía de la moral (tratados I y II)*. Valencia: Universidad de Valencia.