



Capítulo 6

MIGUEL GIUSTI
Editor

**El paradigma del reconocimiento
en la ética contemporánea**

Un debate en curso

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

303.372

P1

El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea : un debate en curso / Miguel Giusti, editor.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).
366 p. ; 21 cm.

Incluye bibliografías.

D.L. 2017-16451

ISBN 978-612-317-314-2

1. Honneth, Axel, 1949- - Crítica e interpretación 2. Justicia social - Ensayos, conferencias, etc. 3. Reconocimiento (Filosofía) - Aspectos morales y éticos 4. Reconocimiento (Filosofía) - Aspectos políticos 5. Capitalismo - Aspectos morales y éticos 6. Ciencias sociales - Filosofía I. Giusti, Miguel, 1952-, editor II. Pontificia Universidad Católica del Perú

BNP: 2017-2923

El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea

Un debate en curso

Miguel Giusti (ed.)

Red Latinoamericana de Estudios sobre el Reconocimiento (RELAER)

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Imagen de portada: túnica de la cultura Wari con bloques escalonados y fibra de camélidos. Museo Textil, Washington DC

Diseño, diagramación, corrección de estilo

y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: noviembre de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-16451

ISBN: 978-612-317-314-2

Registro del Proyecto Editorial: 31501361701266

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

HEGEL Y ROUSSEAU SOBRE LAS PATOLOGÍAS DEL RECONOCIMIENTO

Frederick Neuhouse

Universidad de Columbia, Nueva York

En este artículo me gustaría analizar en qué puede consistir una «patología» del reconocimiento. Lo que me interesa no es tanto el fenómeno amplio de los «fracasos de reconocimiento», sino lo que nos da derecho a concebir tales fracasos como una patología, es decir, como una «enfermedad» que infecta a la sociedad dentro de la cual ocurre tal falta de reconocimiento. En otras palabras, el asunto que trataré aquí es la idea de «patología social» y las condiciones bajo las cuales tiene sentido imaginar los fracasos del reconocimiento bajo esa descripción. No puedo dar aquí una respuesta completa a esta cuestión, pero quisiera dar un primer paso en relación con esta tarea, examinando dos ejemplos de dichas patologías en los textos de Rousseau y Hegel. Como veremos, la idea más importante de Rousseau es la de una «dinámica» (sobre todo de falta de reconocimiento) que se autoperpetúa y que a la vez implica fracasos funcionales en otros procesos sociales. Lo que Hegel añade a esta concepción es la idea de que la patología social es una disfunción sistemática en la principal tarea «espiritual» de la sociedad humana —es decir, en la tarea de conciliar nuestras prácticas materiales con nuestra aspiración a ser libres, lo cual incluye la satisfacción de la aspiración de ser reconocido por otros—.

1. ROUSSEAU

Comencemos con Rousseau, quien trata estos temas en su rica explicación de la pasión del amor propio y en los numerosos problemas sociales que esta pasión conlleva. En mi libro sobre el amor propio (Neuhouser, 2008) intento explicar cómo Rousseau concibe esta pasión —el deseo humano fundamental de «contar para algo» a los ojos de los demás— y por qué el deseo de alcanzar una posición «comparativa» en relación con otros, la cual debe ser confirmada también por las «opiniones» de esos otros, típicamente resulta en una condición social marcada por el conflicto, la dominación e «infinitos» deseos no satisfechos que están unidos a la necesidad humana de ser reconocidos por otros. El título alemán de mi libro —*Pathologien der Selbstliebe*— deja claro que la misma naturaleza del amor propio, junto con las condiciones sociales bajo las cuales los humanos buscan normalmente satisfacerlo, tiene un enorme potencial para producir una dinámica destructiva de falta de reconocimiento que genera graves peligros al bienestar humano. Este es, en esencia, el argumento del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* de Rousseau.

Aquí quisiera centrarme en un único pasaje de un texto de Rousseau poco conocido, el *Discurso sobre economía política*, en el cual, al describir el declive de la República romana, proporciona un ejemplo claro de una dinámica social que puede identificarse fácilmente como patología o, para usar el término de Platón, como una condición social «febril»:

Podría venir un tiempo en el que los ciudadanos, dejando de considerarse como interesados en la causa común, cesen de ser los defensores de la patria, y los magistrados prefieran mandar a mercenarios antes que a hombres libres, aunque fuera tan solo [...] con el propósito de usar a los primeros para subyugar mejor a los segundos. Esa era la situación de Roma al final de la República [...]; todas las victorias de los primeros romanos [...] habían sido ganadas por valientes ciudadanos listos para derramar su sangre por la patria cuando fuera necesario, pero que nunca la vendieron. Marius fue el primero

[...] en deshonrar a las legiones introduciendo [...] mercenarios en ellas. Los tiranos, habiéndose convertido en los enemigos de la gente cuya felicidad era su responsabilidad, establecieron ejércitos permanentes, en apariencia para contener a los extranjeros, pero en realidad para oprimir a la población local. Para aumentar estas tropas tuvieron que desplazar a los campesinos de sus tierras; la escasez de campesinos disminuyó la calidad de las cosechas y el coste de mantenimiento de las tropas introdujo impuestos que aumentaron su precio. Este primer desorden produjo las quejas de la gente: para reprimirlas se tuvo que aumentar el número de tropas y, a su vez, la miseria; y cuanto más subía la desesperación, mayor era la necesidad de aumentarlo todavía más para evitar las consecuencias. Por otro lado, esos mercenarios, cuyo valor se podía juzgar por el precio al cual se vendían [...], menospreciando la ley [...], y sus hermanos, cuyo pan comían, creían que les otorgaba mayor honor ser partidarios de César que defensores de Roma y [...] ellos sostenían la daga alzada sobre sus compatriotas, listos para masacrar a la primera señal (1964, pp. 28-29).

Este relato de la antigua Roma incorpora un número de condiciones fácilmente reconocidas como problemas sociales: la dominación, el declive de la unidad cívica, la creación de clases sociales con intereses fundamentalmente opuestos y el empobrecimiento del pueblo. Pero lo que convierte a esta historia en una descripción de patologías sociales es que los problemas representados son el resultado de causas sociales interconectadas en las cuales cada uno de los malestares descritos produce problemas que a su vez producen otros, lo que resulta en una dinámica de males que se agravan mutuamente. Esta dinámica que se autopropaga empeora una mala situación y, una vez iniciada, es extremadamente difícil de romper. No puedo ilustrar esta idea de forma más clara de la que lo hace el propio Rousseau: para aumentar las tropas con el propósito de subyugar a su propio pueblo, los líderes de Roma sacaron a los agricultores de su actividad productiva. A causa de esta medida, se redujo la cantidad del alimento y se produjo, a su vez, descontento popular. Debido al descontento popular los líderes necesitaron ejércitos más grandes para

reprimir a la población, con lo que exacerbaron el problema y hubo más represión y un suministro de alimento aún más deteriorado. Esto aumentó la desesperación y así, *ad infinitum*. Lo que vemos aquí no es una mera colección de males aislados, sino un mal funcionamiento sistemático del «cuerpo» social que es acertadamente descrito como patología social porque no explica simplemente la existencia de males sociales sino también su tendencia a persistir y reproducirse al modo de un proceso «viviente». Tal como la describe aquí Rousseau, la antigua Roma aparece como algo semejante a un sistema de fuerzas autónomo, «viviente», donde una función del «organismo» afecta y se ve afectada por sus otras funciones y donde su interacción adquiere una vida por sí misma que no es directamente dependiente de la intervención consciente de las partes individuales —individuos humanos—, cuyos movimientos más elementales son los constituyentes de esas fuerzas.

En este ejemplo también es posible diagnosticar lo que se podría llamar una patología de «falta de reconocimiento». Esto se puede ver en la observación de Rousseau acerca de que las legiones fueron deshonradas cuando se introdujo a los mercenarios en ellas y el dinero sustituyó la lealtad cívica como razón para servir a la patria. Este evento, en sí mismo una instancia de falta de reconocimiento, tuvo el efecto de debilitar otras relaciones de reconocimiento y generó un sistema de reconocimiento malogrado que se autoperpetuó. A este respecto, es importante mencionar el efecto que la contratación de mercenarios tuvo en sus propias concepciones, es decir, en su comprensión del fundamento de su propio valor en la sociedad: como dice Rousseau, los mercenarios pasaron a ser valorados y a juzgar su propio valor en virtud del «precio al cual se vendían». Este punto es familiar para los miembros de las sociedades en las cuales el mercado juega un papel dominante en la vida social: cuando el dinero se convierte en el principio en torno al cual se organizan las relaciones sociales, los individuos están sujetos a la tendencia prácticamente irresistible de juzgar su propio valor en términos del valor monetario que el mercado les asigna a ellos y a sus servicios. Un problema con esto es que los precios,

determinados por la oferta y la demanda, son éticamente arbitrarios. De la misma forma en que el mercado no responde a la necesidad sino a la demanda efectiva —organiza la producción no según lo que los humanos necesitan para vivir una vida buena, sino como respuesta a lo que aquellos con los mayores recursos desean—, es accidental si la medida del valor personal empleada por el mercado corresponde a las características que conducen a buenas sociedades y a buenos individuos.

Un problema relacionado con esto es que los mercados miden el valor de acuerdo con una métrica cuantitativa unidimensional: el precio expresado en términos monetarios. Esto fomenta que los miembros de la sociedad se valoren cuantitativa en vez de cualitativamente —es decir, menos en virtud de los méritos intrínsecos de sus cualidades y logros que en función de si hay demanda por parte de aquellos que tienen los recursos para comprarlos—. Esto podría describirse como una especie de alienación con respecto a quiénes somos y qué hacemos: valoramos nuestras cualidades no en la medida en que ellas contribuyen a un bien humano, sino porque son medios para alcanzar nuestro objetivo último: aumentar nuestro valor con arreglo al precio que recibimos en el mercado. Además, medir el valor de uno mismo a través de una métrica cuantitativa hace más difícil encontrar satisfacción del deseo de tener valor a los ojos de uno mismo y para los demás. En contraste con los ideales cualitativos —ser un buen doctor o zapatero—, medir el valor personal de uno mismo a través de estándares cuantitativos no admite un punto de referencia natural en la búsqueda de la confirmación del valor personal. Los precios monetarios siempre se pueden mejorar y, una vez que este modo de medir el valor de uno se ha internalizado, la satisfacción tiende a volverse inestable: no hay motivo para no buscar cantidades de reconocimiento cada vez mayores y, por tanto, no hay razón para poner límites a lo que Hegel llamaría una dinámica de la «mala infinitud». Esta presión en los deseos de los individuos de aumentar el reconocimiento más allá de todos los límites alcanzables —y, por ende, hacer imposible la satisfacción— es precisamente una de las características

de la descripción de Rousseau de la antigua Roma que la convierte en una sociedad «febril» o patológica.

El ejemplo de Rousseau sugiere también que un sentido distorsionado del valor de uno mismo se traduce en una correspondiente imagen distorsionada del valor de los demás, lo que implica una falta de reconocimiento: como señala este autor, una vez que los soldados contratados comenzaron a juzgar su propio valor por el precio al cual se vendían, también perdieron el respeto por el Estado y sus leyes, así como por sus conciudadanos. Aun así, estos fracasos de reconocimiento no son más que una consecuencia de otro fracaso más fundamental: el hecho de que los magistrados dejaron de reconocer a sus súbditos como conciudadanos, cuyo derecho fundamental era precisamente ser reconocidos como seres libres.

Tal y como he sugerido, el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* nos da una explicación de por qué el amor propio, especialmente cuando toma la forma de un deseo por una posición superior en relación con los demás, puede desencadenar el tipo de patología de reconocimiento que Rousseau atribuye a la antigua Roma. Esto no es solo porque muchos desean ser reconocidos como superiores sino también porque quieren ser reconocidos como tales por otros sujetos que, en muchos casos, desean ellos mismos una posición superior. En esta descripción de Rousseau de la antigua Roma se encuentra incluso la sugerencia de que la falta de reconocimiento es la causa primaria de las disfunciones sociales descritas. Yo mismo no quiero suscribir la atribución de la primacía causal de la falta de reconocimiento para explicar todos estos tipos de patología social. Por mi parte, quiero enfatizar el más débil, aunque importante, argumento —implícito en el ejemplo de Rousseau—, de acuerdo con el cual las patologías de reconocimiento están típicamente ligadas con, y son esenciales a, las dinámicas de otras prácticas sociales que no son en sí mismas directamente reconocitivas. En otras palabras, incluso las prácticas «materiales» de la sociedad adoptan un significado reconocitivo y, una vez infectadas con patologías de falta de reconocimiento, también

asumen una dinámica patológica que de otro modo no podrían poseer. En el ejemplo de Rousseau, las prácticas materiales de Roma —la producción y distribución de alimento, junto con la labor de los soldados— están tan entrelazadas con la dinámica de la falta de reconocimiento que es imposible aislar cualquier mal de la sociedad y entenderlo en sus propios términos, abstrayéndolo de la dinámica de la falta de reconocimiento que, en parte, lo impulsa. Esta imagen holística de la relación entre prácticas reconocitivas y materiales sugiere una razón más por la cual es apropiado describir las disfunciones en ellas como patologías, ya que pone en evidencia una consideración adicional según la cual las sociedades y los organismos biológicos comparten una característica estructural: ambos son «cuerpos» hechos de una variedad de subsistemas funcionales que poseen un cierto nivel de autonomía y, a la vez, cada uno de estos subsistemas, como diría Hegel, es «mediado» por los otros subsistemas (o prácticas), los cuales, trabajando juntos, logran alcanzar los fines del organismo (o de la sociedad) como conjunto.

2. HEGEL

El vínculo íntimo entre las prácticas de reconocimiento y las prácticas materiales era reconocido con claridad por Hegel, quien convierte a esta idea en una parte central de sus discusiones sobre reconocimiento en el contexto de la filosofía social. Al examinar cómo, para Hegel, las prácticas materiales y reconocitivas están entrelazadas y se condicionan mutuamente, descubriremos un aspecto importante en el cual las patologías sociales son distintas a las de los organismos biológicos: para este filósofo, las patologías en el ámbito social han de entenderse como patologías «espirituales», en contraposición a las patologías naturales, o biológicas, que pueden presentar solamente los organismos «vivos». En otras palabras, examinar la explicación de Hegel sobre cómo las prácticas reconocitivas y materiales están interconectadas aclarará su tesis ontológica de que las sociedades humanas pertenecen al ámbito

del espíritu (*Geist*), en contraste con aquel de la mera vida. Ello ayudará a clarificar al menos parte de lo que Hegel entiende como espíritu. Por supuesto, el espíritu no se entiende simplemente como lo opuesto a la vida, sino más bien como vida superada (*aufgehobenes Leben*): el espíritu es, y no es, idéntico a la vida y, al negociar la oposición entre la libertad y las necesidades materiales, se hace a sí mismo algo mayor que la vida.

Demostraré este punto aquí con el examen del modelo más primitivo de la sociedad humana que Hegel considera: la relación entre siervo y señor. El primer punto por remarcar es que la relación entre el siervo y el señor incluye una práctica material emprendida conjuntamente: sus actividades sirven a los propósitos vitales de ambos; el señor ordena, el siervo labora, y al unir estas dos actividades complementarias producen los bienes necesarios para sostener la vida. Pero estas mismas actividades tienen también un significado en relación con el reconocimiento y, por extensión, con la libertad. La autoridad del señor y la obediencia del siervo están, y ellos mismos lo consideran así, basadas en, y son expresión de, una concepción compartida de lo que es la libertad; del valor superior que tiene con respecto a la mera vida; y de quién entre ellos posee la autoridad normativa —el «derecho» de ordenar— basada en haberse probado a sí mismo ser libre (por sobre la mera vida) en la lucha a muerte. La resultante relación asimétrica entre el siervo y el señor es una consecuencia del hecho de que el primero «se rinde» en el momento decisivo de la lucha a muerte y elige su propia vida sobre la libertad. Pero obrar de ese modo no es señal de abandono de la posición normativa que sostuvo antes de la lucha. Que el siervo continúe suscribiendo la autoridad normativa de la libertad es revelado por el hecho de que, para ambos (él y el señor), el prestigio y la autoridad —en resumen, el reconocimiento— pertenecen al individuo que con sus actos ha dado expresión al valor superior de la libertad por sobre la mera vida. En otras palabras, la relación material entre siervo y señor está condicionada por, y es expresión de, su compromiso normativo compartido con el valor de la libertad. La relación de reconocimiento entre ellos está basada en el mismo compromiso normativo y la jerarquía

recognoscitiva entre ellos se expresa en las posiciones respectivas que cada uno asume en la producción de las necesidades de la vida. Por tanto, la interacción entre siervo y señor es espiritual, porque infunde actividades de vida emprendidas conjuntamente con un significado recognoscitivo basado en normas de libertad.

Además, la relación espiritual entre los dos es «social», en el sentido en el que Hegel está pensando cuando caracteriza la estructura de su relación como un «*Yo* que es un *nosotros*» (W 3, p. 145). Esta fórmula expresa el pensamiento de que ningún participante individual en la vida social puede ser lo que es, o hacer lo que hace, sin estar integrado en la vida colectiva como un «nosotros». Un ejemplo de esta estructura de «yo-nosotros» es que ninguna de las actividades de vida del señor y del siervo está completa sin la actividad correspondiente del otro, y ninguna tiene sentido por sí misma sin estar relacionada con el fin «universal» de la reproducción social de la vida. Pero la estructura «yo-nosotros» de la vida social tiene también dimensiones espirituales. En las mejores sociedades humanas, los «yoes» no se absorben simplemente en un «nosotros» sin un remanente; más bien, tales individuos retienen un grado de independencia del «nosotros» que componen, y cada uno aspira a ser libre y valioso por derecho propio y a ser reconocido como tal. Esta aspiración compartida implica que cada «yo» requiere el reconocimiento de los otros para satisfacer sus propios fines. Al mismo tiempo, está presente un «nosotros» espiritual —una comunidad de reconocimiento normativamente orientada—, porque esos «yoes» están unidos por una concepción compartida de lo que es el valor final, en la que este compromiso compartido determina las relaciones de la autoridad normativa, lo que incluye la jerarquía de reconocimiento, entre los miembros de la sociedad.

Finalmente, la comprensión hegeliana de los aspectos espirituales de la relación siervo-señor es «materialista» en un sentido que Marx respaldaría: los valores compartidos, las relaciones de reconocimiento y las normas de libertad que hacen espiritual a esta vida comunal no existen meramente en las mentes de los miembros de la sociedad; más bien, solo son reales

en la medida en que se expresan como actividad material —en este caso, la labor del siervo (y la orden de esa labor por parte del señor)—. Por tanto, el trabajo en esta sociedad no es meramente un medio para reproducir la vida; también es una actividad donde se expresan los valores, la libertad y las relaciones reconocitivas de sus miembros. Y por este motivo califica como actividad espiritual. Aunque una sociedad formada por siervos y señores representa un modo primitivo e insatisfactorio en el cual los humanos intentan unificar su inmersión en la vida con su entendimiento de que son libres y su necesidad de reconocimiento, todas las sociedades humanas, según Hegel, están involucradas en alguna versión de este proyecto y exhiben los mismos componentes estructurales básicos que la relación entre siervo y señor.

Uno de los puntos del análisis hegeliano del siervo y el señor es que hay modos mejores y peores —más o menos satisfactorios en sentido espiritual— de arreglar las relaciones sociales. La relación siervo-señor es finalmente insatisfactoria (para ambos participantes), pero lo importante es por qué ello es así (y por qué este patrón de insatisfacción constituye una patología). Hegel nunca sugiere que la deficiencia de esta relación tenga que ver con la incapacidad de reproducir las condiciones de vida materiales; en su lugar, el problema que le concierne se da en el nivel de la satisfacción espiritual. Se podría definir el carácter patológico de la relación siervo-señor según cualquiera de sus características estructurales: la dinámica entre el siervo y el señor es tal que ninguno recibe el reconocimiento que le resulta genuinamente satisfactorio a cada uno de ellos; su relación es, de hecho, una de dominación en vez de libertad; y el siervo, tanto en su autoconocimiento como en su modo de vida, está enajenado de su verdadera esencia (como ser libre). Ninguna de estas afirmaciones es incorrecta, pero una descripción más exhaustiva de la patología en cuestión apunta a que el orden social al cual pertenecen el siervo y el señor no logra combinar de un modo satisfactorio los fines de la vida con los de la libertad, lo que incluye el reconocimiento. En otras palabras, este orden social no consigue desempeñar la tarea fundamental del espíritu. Esto

significa que los distintos modos en los que los miembros de la sociedad participan en la vida no son, al mismo tiempo, expresiones de su libertad, lo que incluye su reconocimiento como seres libres, y que las actividades que toman por expresiones de libertad no son, al mismo tiempo, formas de participar en la vida.

Un indicio de patología es que el trabajo del siervo no es libre, en el sentido directo en que alguien distinto de él mismo —el señor— dirige su actividad y lo hace de tal forma que sirve a los fines del señor en vez de a los del propio trabajador. Un segundo indicio de patología es que, en vez de unir libertad y vida, una sociedad de siervos y señores responde a su tarea espiritual con una estrategia de «escisión». La vida misma se separa en dos, de la misma manera que la producción y el consumo se dividen en diferentes clases sociales mutuamente antagonistas. Esto tiene como resultado que el consumo tiene lugar en un contexto en el que se ignoran las actividades y los agentes que lo hacen posible. Por otro lado, la producción se lleva a cabo no para satisfacer fines espirituales, sino únicamente porque obedecer al señor y proveer para él son acciones necesarias para seguir viviendo. Esta división entre las actividades de la vida implica también una división espiritual: la sociedad se reparte en dos grupos, uno de los cuales es absorbido en la vida, pero sin libertad, mientras que el otro, apartado de la vida lo más lejos posible, disfruta, precisamente por esa razón, de una especie de libertad. El problema no es solo que algunos son libres (y reconocidos como libres) mientras que otros no lo son, sino que, además, tanto la libertad como la vida permanecen vacías e insatisfactorias para ambos grupos. Trabajar por las necesidades de la vida se convierte en un proceso de dominación y de falta de reconocimiento en vez de libertad y, como contrapartida, el disfrute llega a ser un consumo de lujo que no satisface. Los que trabajan lo hacen puramente para sobrevivir, mientras que los que consumen tienen un fin espiritual a la vista (expresando su libertad), pero son movidos por una visión distorsionada de en qué consiste la libertad (independencia absoluta de las exigencias de la vida).

El hecho de que siervo y señor suscriban la misma concepción de libertad explica por qué el resultado de la lucha a muerte es tan asimétrico: si la libertad requiere absoluta independencia de todo lo que sea «otro», entonces admitir las ataduras de uno a la vida, tal y como el futuro siervo hace, es incompatible con ser libre. La relación desigual entre el siervo y el señor es una expresión de esta concepción compartida de libertad de todo-o-nada, unida con el hecho de que, al confrontar la perspectiva de la muerte, un sujeto confirma el valor de su vida, mientras que el otro persiste en valorar únicamente su absoluta independencia. Así, la relación desigual entre el siervo y el señor está basada en una cierta concepción de libertad y en las diferentes relaciones con la vida que (en la lucha a muerte) cada uno ha adoptado en el mundo. Dado que los patrones de reconocimiento se manifiestan en prácticas materiales¹, siervo y señor adoptan relaciones con la vida en la sociedad que son tan unilaterales como las relaciones de reconocimiento que expresan. Como ya he recalcado, en la esfera económica los dos momentos de la reproducción de la vida material —producción y consumo— se dividen, cada uno quedando en uno de los polos opuestos de la relación: el siervo trabaja mientras el señor disfruta y al actuar así cada uno se relaciona al mismo tiempo con el otro en el modo de reconocimiento. Para el siervo el trabajo es a su vez una relación con la vida, una relación consigo mismo (una expresión de su propia actitud de libertad y vida) y una relación con otro sujeto (a través de las relaciones de reconocimiento que definen las condiciones de autoridad y sumisión). Esto significa simplemente que su labor servil es una actividad espiritual —lo mismo se podría decir sobre las actividades del señor—, puesto que es un modo, aunque insatisfactorio, de negociar la oposición entre libertad y vida.

¹ Esto se desprende de la perspectiva según la cual lo mental y lo material nunca están completamente separados. Ello está vinculado, a su vez, con el hecho de que, para los sujetos humanos, las relaciones de reconocimiento siempre están expresadas en relaciones entre los cuerpos.

Antes de concluir puede ser útil resumir lo que hemos dicho sobre la concepción hegeliana de la patología espiritual. Según Hegel, la marca distintiva de la espiritualidad es la aspiración a unificar vida y libertad, lo que incluye la satisfacción del reconocimiento; esto quiere decir que no hay ni actividades esenciales de la vida que no sean también lugares de libertad y reconocimiento, ni instancias de reconocimiento que no estén al mismo tiempo encarnadas en una práctica material. Además, el ejemplo del siervo y el señor nos dice algo sobre cómo han de verse nuestras actividades materiales si van a ser lugares de libertad y reconocimiento satisfactorio: primero, nosotros mismos, y no algún «otro» ajeno, debemos dirigir y organizar nuestras actividades materiales. En segundo lugar, ya que las actividades materiales humanas son empresas cooperativas, debemos incorporarnos a una comunidad —a un «nosotros»— definida por las concepciones compartidas de lo que es importante en la vida humana y donde la actividad de cada «yo» cobre sentido solo en el contexto de lo que «nosotros» hacemos juntos. Por último, debemos considerar nuestras actividades materiales como fuentes de autoconfirmación, lo que depende de ser reconocidos por otros como agentes cooperantes libres. He intentado sostener que siempre que, por razones sistemáticas, un orden social no consigue cumplir estas condiciones, sufre de una patología social o —como lo diría Hegel— espiritual, en la cual una dinámica de falta de reconocimiento juega una parte central.

Traducción del inglés por Gianfranco Casuso

BIBLIOGRAFÍA

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986). *Phänomenologie des Geistes*. En *Werke in zwanzig Bänden*. Edición completa de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Volumen 3. Frankfurt: Suhrkamp.
- Neuhouse, Frederick (2008). *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*. Oxford: Oxford University Press.

Rousseau, Jean-Jacques (1964). *Discours sur l'économie politique*. En *Œuvres complètes*. Tomo III: *Du Contrat social. Écrits politiques*. París: Gallimard-Bibliothèque de la Pléiade.