

*DESAFECCIÓN POLÍTICA Y NUEVOS VÍNCULOS SOCIALES /
POLITICAL DISAFFECTION AND NEW SOCIAL BONDS*

ARTÍCULOS

Figuras de la desafección en la eticidad. Hegel y la subjetividad
política

Figures of Disaffection in Ethical Life. Hegel and Political Subjectivity

Antonio Gómez Ramos

Universidad Carlos III de Madrid

agramos@hum.uc3m.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-3382-6725>

Resumen: La desafección puede considerarse como una cuestión de la subjetividad política, como la ruptura del vínculo político de la subjetividad. Este artículo examina si esa ruptura es posible y cuál es su alcance y modalidades. ¿Puede un sujeto constituirse y autorreconocerse al margen de toda dimensión política? Para hacer ese examen, se discute con detalle la concepción moderna de la subjetividad según el modelo hegeliano de la eticidad en su Filosofía del Derecho, en sus dimensiones afectiva, económica y estatal. Sobre ese modelo, se proponen tres figuras posibles de desafección —indiferente, excluido, disidente— para concluir que todas ellas mantienen, a pesar de todo, un vínculo político no exento de limitaciones morales.

Palabras clave: eticidad; Hegel; subjetividad; desafección; exclusión.

Cómo citar este artículo / Citation: Gómez Ramos, Antonio (2024) “Figuras de la desafección en la eticidad. Hegel y la subjetividad política”. *Isegoría*, 70: 1417. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.70.1417>

Abstract: Disaffection is a matter of political subjectivity, a break in the political bond of the self. This article examines whether such a break is possible, how far it goes and which modalities it has. Can a subject constitute itself, and recognize itself outside any political dimension? To answer this question, I discuss in detail the notion of modern subjectivity outlined by Hegel in his Philosophy of Law, considering its affective, economic and state (or purely political) dimensions. Based on this model, I propose three possible figures of disaffection—the indifferent, the excluded, the dissident—to conclude that all three nevertheless maintain a political bond and can be aware of their moral limitations.

Keywords: ethical life; Hegel; subjectivity; disaffection; exclusion.

Recibido: 30 agosto 2023. *Aceptado:* 18 abril 2024. *Publicado:* 28 octubre 2024.

INTRODUCCIÓN

Consideraré en este artículo la desafección, esto es, la pérdida o el deterioro del vínculo social y político, como una cuestión de la subjetividad política. Más precisamente, lo que la desafección pone en cuestión es la relación, el engarce entre el sujeto y lo político. Diríamos que hay desafección política cuando ese engarce está roto, cuando la dimensión política de la subjetividad está anulada, bien porque ha dejado de existir, bien porque no es reconocida por el propio sujeto.

En un sentido extenso, entenderé aquí la política como aquello en lo que se instancia la interacción de los individuos en actividades colectivas con todas sus diferencias, juegos de poder, conflictos o solidaridades. Tales actividades pueden tener lugar dentro de marcos legales e institucionales, en cualquiera de sus múltiples formas, desde votar (o abstenerse) a militar en partidos políticos o participar en debates públicos; pero también pueden ocurrir al margen de las instituciones o contra ellas, como manifestaciones de protesta o actos de rebeldía de cualquier género. Pueden ser también, como veremos, actividades cotidianas, de la vida que llamamos privada, a las que los sujetos puedan atribuir un significado político. Así entendida la política, estaré tratando, entonces, de una desafección política en general: desafección respecto a la política misma, no respecto a un régimen político concreto, si bien esta última puede a veces fundirse con la anterior cuando la oposición se transmuta en desinterés.

La pregunta que abordaré es cuánto de toda esta actividad política, con toda la carga emocional e intelectual que conlleva, forma parte sustancial de la vida de las personas hasta el punto de ser una dimensión fundamental de su subjetividad: no solo por la cantidad de tiempo o de energías que les reclama, sino también por la intensidad con la que los asuntos políticos impregnan el sentido que ellas le den a su existencia. O, dicho de otro modo, a la inversa: la pregunta que plantearé aquí es si un sujeto puede constituirse —y, por tanto, autorreconocerse— como sujeto al margen de toda dimensión política; lo que sería el caso del sujeto desafecto, de la desafección.

En este artículo, abordaré esta pregunta a partir de la concepción de la subjetividad política moderna planteada por Hegel. Como veremos, Hegel (1986) trazó en su *Filosofía del Derecho* las líneas por las que se constituye positivamente el sujeto moderno como agente autónomo y reflexivo en su dimensión socioeconómica, polí-

tica y privada, pero también afectiva. Como es habitual en él, Hegel intenta ofrecer un esquema completo, sin fisuras, en lo que pretendía ser una interpretación exhaustiva de la sociedad moderna. Por eso, es confrontándolas con esta plantilla hegeliana y sus posibles fracturas como se podrán hacer más visibles e inteligibles las formas posibles de la desafección, así como sus causas dentro de la estructura social. Discutiré primero la noción de desafección y sus posibles figuras a partir de la absolutización de lo político en el mundo contemporáneo (1. Desafección y subjetividad). A partir de ahí, discutiré en detalle el planteamiento hegeliano de la eticidad como espacio de la subjetividad política (2. Hegel y la subjetividad política). Tras esa discusión, propondré finalmente tres figuras de la desafección política, su crítica y su posible legitimación, para concluir con la inevitabilidad del vínculo político y sus limitaciones morales (3. Figuras de la desafección).

1. DESAFECCIÓN Y SUBJETIVIDAD

Ciertamente, el problema de la desafección política se ha hecho patente en la crisis tardomoderna de la legitimidad de la democracia (Pharr y Putnam, 2000). Pero si ocurre así, si la desafección se convierte en problema, es porque la absolutización de lo político es uno de los caracteres definitorios de la modernidad, al menos desde la revolución francesa. Schmitt (1932), o estudiosos hegelianos como Kervegan (2008) o Avineri (2003) entre otros autores, hacen notar que los poderes del Estado moderno se manifiestan en todas las capas de la sociedad e impregnan cada práctica de los sujetos o sus asociaciones, atravesando todas las esferas de sentido. En correspondencia con ello, puede constatarse también una hiperpolitización de la subjetividad, por la que lo político —ya sea en las ideologías profesadas, en la vinculación a normas e instituciones, o en su rechazo— se presenta de modo más o menos explícito en la autoidentidad de los sujetos modernos, en su propia constitución reflexiva. Esta presencia se da hasta tal punto por supuesta que los individuos que la niegan, la velan o la rechazan se declaran con mayor o menor énfasis “apolíticos”, en modo privativo. Consecuentemente, desde una perspectiva política se les considera bien alienados o epistémicamente cegados, y así sometidos a un poder ajeno, bien cuasi traidores que han faltado a un requerimiento moral, cuando no exis-

tencial. Esto se acentúa en situaciones extremas que requieren un compromiso explícito, como una guerra o una revolución; especialmente, una guerra civil.

Este contraste entre la hiperpolitización del mundo moderno y la “apoliticidad” como posible actitud subjetiva requiere, ciertamente, algunas matizaciones. Por un lado, el reproche hacia el “apolítico” no es fácil de justificar desde un punto de vista liberal. Dentro del pluralismo del que se precian las democracias, cabe también la “indiferencia” hacia lo político, su exclusión de las dimensiones centrales de la existencia humana. Una indiferencia que, al menos para el liberal, puede ser resultado de un proceso reflexivo autónomo. Por otro lado, dentro de la “hiperpolitización” cabe distinguir actitudes y motivaciones variadas. Existen, desde luego, individuos con una agudísima conciencia política, para los que cada gesto o la opción más nimia es ya una acción política: puede serlo la dieta que uno lleve, el medio de transporte que uno elija o el lenguaje inclusivo que se procure usar. En las circunstancias actuales, ser vegetariano, moverse en bicicleta, o ir a pie en lugar de ir en coche se consideran ya actos políticos. También los libros que se leen, el género de los pronombres o el tipo de arte que se elige. *Tout est politique*. Pero este nivel tan alto de reflexividad —propio de intelectuales y activistas, a menudo calificados hoy despectivamente de *woke*— contrasta, aunque coincide en el grado de hiperpolitización, con la clase de personas sometidas a la extraordinaria espectacularización mediática de las representaciones políticas actuales; personas “de partido” para las que lo político puede ser profundamente emocional. Adolecen a menudo de poca reflexividad, y su interés por lo político puede contener rasgos compulsivos que denotan también algo patológico.

La decisión de romper el vínculo político también se da en figuras muy diferentes. En el extremo más reflexivo de la amplia gama de individuos que se definen explícitamente como apolíticos estaría, seguramente, el Thomas Mann que escribía las *Consideraciones de un apolítico* durante la Primera Guerra Mundial; con todo, no sin ironía, el libro terminó teniendo significado político. En otro extremo estaría el indiferente miembro de las sociedades de consumo contemporáneas que se aburre ante cualquier discusión de tema político o social, que escucha vagamente las noticias precocinadas de la televisión y ni siquiera se molesta en ir a votar. Hoy en día, una

parte de esos indiferentes son individuos alojados en estratos más o menos acomodados, beneficiarios del orden neoliberal; su “apoliticismo” denota sobre todo un conformismo con el orden político reinante. Alguno de ellos, incluso, puede utilizar la estética de Mann o similares para justificar su indiferencia a lo político. Finalmente, en la zona más enigmática del espectro de los apolíticos se cuentan parte de las capas más desfavorecidas y perjudicadas por el sistema económico vigente, sectores empobrecidos, excluidos y desmovilizados de la población, cuya indiferencia los teóricos tienden a diagnosticar como un estado de alienación o de ceguera epistémica. Es representativo de este grupo, por ejemplo, el altísimo grado de abstencionistas en los barrios pobres de Madrid o Barcelona (Alhambra y Ruiz, 2017, p. 22), que permite que los partidos que mantienen políticamente ese orden neoliberal a costa de ellos sigan ganando elecciones.

Es un enigma dramático por sus consecuencias sociales; pero lo que puede parecer un drama para algunos de los sujetos más politizados, o simplemente preocupados por la justicia, es un fenómeno neutral, una opción vital más para el liberalismo político que establece todavía el marco general en las sociedades modernas. La primera condición del liberalismo es que los individuos puedan elegir libremente su proyecto u opción de vida buena (Rawls, 1996). Nada obsta, pues, en la abstracta teoría, para que, entre esas opciones, los individuos, en cuanto sujetos libres y autónomos, puedan optar por la indiferencia hacia lo político, por perseguir los fines de una vida meramente privada. De hecho, la tendencia en las democracias modernas ha sido favorecer esa actitud indiferente, al reducir la política a las maniobras parlamentarias y electorales de los partidos, concibiendo a los ciudadanos como meros electores, consumidores a los que cada cuatro años se les vende un “programa”. Se expulsa así lo político de todas las esferas de sentido: desde luego, la del trabajo, la de la vida cotidiana y la de la cultura; no en vano, la última se ve transfigurada en industria del entretenimiento. Se separan incluso las actividades “humanitarias” de lo político. A la vez, lo (institucionalmente) político se exagera, se tensa, pero reducido a un ámbito muy específico (el de las luchas partidistas guionizadas por la espectacularización mediática), que se desenvuelve ajeno a las preocupaciones y conflictos de las vidas humanas reales, a la cuales el discurso dominante tiende a vaciar de significado político.

Tenemos, pues, desafección por indiferencia apolítica, o bien por una exclusión social que resulta en indiferencia. A lo que habría que añadir la desafección por una ruptura deliberada con el vínculo político; la desafección del disidente. En todo caso, estas reflexiones iniciales vienen a mostrar que la relación de lo político y la subjetividad, *la dimensión política en la autocomprensión de los sujetos*, puede ser muy diversa, tanto si se da negativa como positivamente. Muestran, además, que esta relación no es solo producto de decisiones libres e individuales —cuánto está un sujeto dispuesto a reconocer lo político como constitutivo de su ser, de sus prácticas—, sino también de las fuerzas, intencionales o no, con que los sistemas sociales ordenan y determinan la constitución de los sujetos y la cantidad de política que entra en ellos. No solo porque haya gradaciones en la cantidad de política que los sistemas pongan en los sujetos (100 % en el totalitarismo; casi lo mismo, pero con otro sentido, en el republicanismo, a voluntad de cada cual en el liberalismo). También porque los sistemas que pretenden dejar lo político a un nivel muy superficial (como es el caso de las sociedades neoliberales), condicionan enormemente, como he sugerido, el nivel de auto-comprensión política de los individuos, su desafección o su implicación política.

Entenderé, pues, por desafección la ruptura o el deterioro de esa relación entre lo político y la subjetividad. Es una ruptura del vínculo político y expresa un fracaso de las posibles mediaciones políticas. A la vez, asumiendo de partida que la subjetividad moderna es constitutivamente política, y entendiendo la política en el sentido amplio indicado, la hipótesis es que esta desafección política conlleva también un deterioro del vínculo social, con la consecuencia de atomismo y anomia; pero implica igualmente una amputación considerable de las posibilidades de realización individual de los sujetos en tanto reflexivos y libres en el sentido moderno. Lo opuesto a la desafección sería una integración política plenamente consciente tal como se da en los modelos republicanos de ciudadanía, no tanto en los liberales.¹

Se tratará, entonces, a partir de esta hipótesis y en el marco general que he trazado, de entender conceptualmente esta desafección y de explorar las posibilidades de realización de los sujetos

entre desafección y plena integración en la esfera política. Probablemente, a tenor de lo que he ido sugiriendo, no se tratará de una alternativa binaria, puesto que son muchas las vías y motivaciones. La pregunta de fondo es, en todo caso, ¿cuánto, o qué, de política hay en la subjetividad, y cómo manejan los sujetos esta determinación política por la que se constituyen?

Hegel, como he sugerido, elaboró una plantilla respecto a la cual abordar esta pregunta. Abordó de modo sistemático la subjetividad moderna en dos direcciones: pensando especulativamente la Modernidad y el significado y alcance de los individuos dentro de ella; y, trazando a la vez, en la *Filosofía del Derecho*, las líneas de cómo se constituye el sujeto moderno en cuanto individuo en su dimensión socioeconómica, política y privada. En lo que sigue, trataré de modelar estas reflexiones iniciales sobre desafección, subjetividad y vínculo político dentro de las coordenadas propuestas por la Filosofía del Derecho. Veremos que, aunque Hegel pretendiera trazar esas líneas dialécticamente y sin dejar fisuras, no dejó de ser consciente de las fracturas que se abren y amenazan la estructura socio-política de lo moderno. Pero espero mostrar también que, apuntando a esas fracturas y reactualizando el vocabulario de Hegel, sus coordenadas siguen siendo imprescindibles para entender la constitución política de los sujetos, sus desafecciones y las posibles mediaciones.

2. HEGEL Y LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA

Ya desde sus años juveniles, Hegel se resistía a ver una antinomia, ni siquiera una brecha, entre el “hombre” y el “ciudadano”, tal como la había denunciado Rousseau y se había revelado en la Revolución Francesa. La noción de “ser humano” era para él algo abstracto, sobre la que no se puede fundar nada, menos aún una política. Por lo mismo, también rechazaba la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, por mucho que simpatizase con la Revolución. La realización y concreción del “ser humano” implica un proceso histórico hacia la libertad, y la condición de ciudadano desempeña un papel crucial en ese proceso. Explicitar el proyecto moderno significaba, para Hegel, dar cuenta de cómo los individuos, después de la Revolución Francesa y del Antiguo Régimen, llegan a realizar plenamente su subjetividad libre. Dar cuenta de eso requería una explicación racional de cómo las instituciones políticas y

¹ Para la distinción entre republicanos, comunitaristas y liberales y el grado de implicación política de los sujetos que suponen, puede consultarse Thiebaut (1998).

sociales están necesariamente implicadas en dicha realización de la subjetividad. Por un lado, porque la libertad de esta no puede realizarse sin garantías y espacios para ella generados desde estructuras universales o colectivas, y la conciencia privada del individuo, en tanto que debe desenvolverse en sociedad, requiere una confianza política que va en sentido contrario a la desafección. Por otro, porque, de un modo quizá ya más ambicioso, Hegel confía, como lo ha expresado un crítico, en que “hay un abrigo de sentido capaz de acoger a los solos” (Cuartango, 2016, p. 10), esto es, a los individuos en cuanto subjetividades libres.

La forma más acabada de este abrigo de sentido es la *Filosofía del Derecho*, donde Hegel quiere exponer cómo se realizan los sujetos modernos, a la vez que define de modo sistemático el complejo de instituciones en las que esta autorrealización tiene lugar. Como es sabido, se trata de la estructura triple de la eticidad, dentro de la cual Hegel sitúa, en tres escalones que se suceden dialécticamente, la familia (vale decir, la esfera de la vida privada, íntima, afectiva, de la reproducción), la sociedad civil (esfera de la vida económica, producción y satisfacción de necesidades materiales) y el Estado (o la esfera estrictamente política). En cada una de estas tres esferas, Hegel define una relación recíproca entre ella y el individuo; la relación entre el individuo y el Estado abarca las otras dos.

La primera pregunta que surge es si esa reciprocidad puede darse de modo completo. Ciertamente un sujeto individual no llega a coincidir plenamente con su ser miembro de una familia, ni con la profesión o trabajo que ejerza en la sociedad civil, ni con el ciudadano o miembro del cuerpo político al que le haya tocado pertenecer. Lo habitual es que no acabe de identificarse plenamente con ninguna de estas esferas en las que tiene un rol. Puesto que esa falta de autoidentificación, o esa no coincidencia, puede entenderse como el comienzo de la desafección, será interesante inquirir las razones por las que ocurre.

Podemos distinguir dos. Una, genética, es la división interna en la que constitutivamente se origina cada sujeto, por la que nunca puede coincidir consigo mismo; así lo investigarían, con diversos enfoques, tanto el existencialismo como el psicoanálisis. La segunda razón está directamente relacionada con las patologías sociales que Rousseau diagnosticó en su momento y que ocuparán al pensamiento social crítico moderno: la no coincidencia con esos roles de la eticidad se

expresa como alienación, como falta de reconocimiento o como infradeterminación de los sujetos (Honneth, 2001; Fleitas, 2022). Podemos analizar las dos por separado, aunque, inevitablemente, habrá una continuidad entre ellas.

Respecto a la primera razón, a pesar de las críticas de Kierkegaard y los existencialistas, Hegel era bien consciente de la división interna por la que cada ser humano llega a tener conciencia de sí mismo. Toda la dialéctica del reconocimiento que articula el momento decisivo de la *Fenomenología* y, para muchos, toda la filosofía de Hegel (Williams, 1998), parte de que “la autoconciencia tiene que llegar ser igual consigo misma” (Hegel, 2010, p. 249). Dicho de otro modo, a diferencia de lo que cree el individualismo más ingenuo de Hobbes y sus herederos, la subjetividad, el ser uno mismo, no es algo inmediatamente dado, sino que debe ser alcanzada por cada individuo en un contexto de relaciones intersubjetivas. La subjetividad es un logro que consiste en realizar la propia libertad. Por eso tampoco la libertad está dada de modo inmediato. Es más, no llega a realizarse sin las instituciones de la Eticidad; en particular, no sin la institución política. El Estado, de hecho, es “la realidad efectiva de la libertad concreta” (Hegel, 1986, p. 206, § 260): una libertad concreta que consiste en que la singularidad de cada uno alcance “su pleno *desarrollo* y el *reconocimiento de su derecho*” (cursiva de Hegel).

O bien, en la formulación de Pippin, la libertad individual es para Hegel una especie de “logro colectivo histórico por el que ser un agente, un sujeto práctico, no es algo que deba analizarse en términos de propiedades y capacidades, sino como una especie de construcción social colectiva” (Pippin, 2008, p. 73). La realización de la libertad individual no es una tarea individual. Solo puede alcanzarse dentro de un sistema colectivo de reconocimientos mutuos, de modo que uno es un individuo libre como elemento de una cultura y espiritualidad colectiva en la que obtiene su reconocimiento. Convertirse en una subjetividad libre requiere que el agente sea reconocido como un individuo autónomo, autodeterminado y normativo por otras subjetividades, las cuales, a su vez, también deben alcanzar el reconocimiento de su propia autodeterminación y normatividad. En este esquema hegeliano, uno solo es libre si todos (y todas, remarcamos hoy) son libres, y la libertad de la sociedad significa la libertad de cada individuo, que se determina socialmente a través del reconocimiento mutuo. Ya este esbozo apunta

a que la subjetividad se da y se despliega dentro de un marco político, por lo que el “sujeto” no puede abstraerse del “ciudadano”, aunque ambos no sean idénticos.

Este encaje, no obstante, requiere un proceso histórico de aprendizaje tanto colectivo como individual. En lo histórico, Hegel reinterpreta el contraste con los antiguos que tanto obsesionó a sus contemporáneos. En la *polis griega*, podía idealizar él aún desde su grecofilia, el encaje se daba de manera automática, pues el hombre estaba integrado en la ciudad y para ser un sujeto consumado basta con ser “ciudadano de un Estado con buenas leyes” (Hegel, 1986, p. 303, § 153). Pero esta eticidad griega era todavía irreflexiva y no había experimentado lo negativo, la ruptura entre el individuo y el Estado, que habría de llegar (en el relato hegeliano) precisamente con Sócrates. Hasta entonces, la política habría sido una especie de hábito natural, los ciudadanos griegos carecían de una subjetividad reflexiva que les hiciera realmente conscientes de lo que tenían. Solo a través del proceso histórico —desencadenado por Sócrates, pero que habría de pasar, en la historia europea, por la Reforma y la Revolución Francesa— pudo la conciencia moderna desarrollar la reflexividad y la subjetividad moral en las cuales podría alcanzarse la libertad colectiva e individual. Al margen del indudable eurocentrismo de esta narrativa, lo que se muestra, sobre todo, es que, para Hegel, la integración del individuo moderno en el espíritu objetivo implica una subjetividad altamente reflexiva.

Por eso, engarzado con el proceso histórico, colectivo, tiene lugar un proceso individual. La libertad real no le viene dada naturalmente al individuo. Más bien, el individuo debe pasar por un proceso específico de educación para alcanzar su subjetividad libre; proceso que, en este momento del clasicismo alemán, se llamó *Bildung*. En el curso de la cual, describe Hegel,

la individualidad [esto es, cada miembro de la sociedad civil], pues, y la naturalidad son elevadas, tanto por necesidad natural como por sus necesidades arbitrarias, a la libertad formal y a la universalidad formal del conocimiento y la volición, y la subjetividad es educada, formada [*gebildet*] en su particularidad (Hegel, 1986, p. 343, § 187).

La *Bildung* conlleva una liberación de la inmediatez y de lo natural, una “transición a la sustancialidad infinitamente subjetiva de la vida ética,

que ya no es inmediata y natural, sino espiritual y al mismo tiempo elevada a la forma de la universalidad” (Hegel, 1986 p. 344). Hegel insiste en que esta *Bildung* es una tarea esencial de las instituciones sociales, concretamente de la familia y de la sociedad civil, en la medida en que contribuye a realizar la independencia y la autodeterminación de cada individuo haciéndole reconocer su dimensión universal y “hacerse eslabones de la cadena de este continuo [*Zusammenhang*]” (Hegel, 1986, p. 343, § 187). El resultado de la educación es el desarrollo de la particularidad del individuo —que uno es únicamente este, o esta, y no aquel o aquella—, pero esta particularidad se efectúa mediante una dialéctica de universalidad e individualidad. Uno, o una, es el o la que es, en su singularidad, solo dentro de un contexto reconocido de interacciones sociales en el que se halla inserto. Pues el destino (*Bestimmung*) lo que determina y define a los “individuos es llevar una vida universal” (Hegel, 1986, p. 399, § 258), la cual debe cumplirse mediante la educación y el desarrollo de la propia particularidad. La desafección, entonces, en esta concepción, puede entenderse como una patología respecto a esa determinación: desafección sería una cierta incapacidad para lo universal.

De este modo, con este juego conjunto de reconocimiento, reflexión y *Bildung*, Hegel espera incorporar la división interna de los sujetos dentro de su propia condición social y política, de modo que la no coincidencia del sujeto con sus lugares dentro de la eticidad pueda ir ajustándose, tanto históricamente como en su propio desarrollo personal.

La segunda razón de la no coincidencia, que planteábamos como posible patología social, nos lleva a mirar más de cerca cómo plantea Hegel la relación del individuo con las instituciones sociopolíticas que conforman la universalidad, la “vida universal” en la que, según él, se despliega la singularidad de cada cual y se alcanza la libertad.

Estaríamos hablando de una libertad social (Neuhouser, 2008), distinta de la libertad moral, la libertad de la conciencia (*Gewissen*) que, kantianamente, hay que dar por supuesta, y que el propio Hegel (1986, p. 255, § 137) considera sagrada; distinta, también, de un metafísico libre albedrío. Es a través de esa libertad social que se alcanza una subjetividad sustancialmente libre; donde el “hombre” es un animal social y un “ciudadano”. Debe entenderse que esta libertad social es polí-

tica en el sentido más amplio de lo político que señalábamos al comienzo. Pues las tres esferas de la Eticidad donde se realiza esta libertad social —familia, sociedad civil y Estado— pueden considerarse políticas. El Estado lo es de modo manifiesto; pero también lo es la sociedad civil, que incluye la labor, el trabajo y todo lo que tiene que ver con “lo social” y “la satisfacción de las necesidades”. Hasta cierto punto, también la familia debe entenderse como una institución política, en la medida en que la afectividad, la relación de los sexos y la reproducción de la vida, por muy “personales” que sean, están reguladas por leyes resultantes de luchas y acuerdos políticos. No otra cosa quería decir el eslogan de que *lo personal es político*. Ciertamente, cuando alguien toma decisiones sobre su vida afectiva, especialmente la familiar, o busca reconocimiento profesional y satisfacción en la sociedad civil, o hace trámites en la administración del Estado, no necesita tener en mente las disputas entre partidos o similar, pero su propia formación le hace saber que todas esas actividades son “universales” y dependen, de un modo u otro, de normatividades cuyo origen es explícitamente político.

En el mundo moderno, en virtud de la hiperpolitización a la que nos referíamos al comienzo, es el Estado quien sanciona en definitiva esa normatividad, quien corona y estructura el conjunto de instituciones en las que los sujetos se relacionan con lo político. Por eso, es con él con quien la coincidencia de los sujetos resulta más problemática. El lugar común es que el Estado es ese “monstruo, el más frío de todos” (Nietzsche, 1988, p. 61), y produce mucha más desafección que lo contrario.

A Hegel no se le escapa esto. Es consciente de que, para el sujeto “la sustancia ética [familia, sociedad y civil y Estado] y sus leyes y poderes, en cuanto objeto, *son* en el sentido supremo de autonomía, tienen una autoridad y poder absolutos, infinitamente más firmes que el ser de la naturaleza” (Hegel, 1986, p. 295, § 146). El Estado moderno se le aparece al individuo como algo fijo e impuesto; una estructura alienante que se le opone. Los párrafos de Hegel son determinantes al respecto. No está de más, por cierto, hacer notar la coincidencia casi literal de estos párrafos hegelianos con descripciones recientes del capitalismo y la modernidad como una “forma históricamente específica de interdependencia social con un carácter impersonal y aparentemente objetivo”, una “forma de dominación social cada vez

más abstracta que somete a la gente a imperativos estructurales impersonales” (Postone, 1993, p. 4). El Estado es, en esta tradición marxista, el armazón de hierro que sostiene esas abstracciones anónimas en sus leyes y su estructura de poder. El puño de hierro sin el cual no funciona la mano invisible. Algo que en Marx se hace visible y que Hegel sospecha ambiguamente, cuando descubre la anonimidad objetiva del Estado ordenando las vidas de los individuos.

Solo que, para Hegel, aun siendo objetivo, autosuficiente, absoluto, el Estado no es un puño de hierro, ni tampoco un guante de seda. A pesar de su carácter objetivo, contrapuesto al ciudadano, su naturaleza se complementa, por otro lado, en que la ley y los poderes constituyen la Eticidad porque,

por otra parte, no son [las leyes y los poderes] algo ajeno al sujeto. Al contrario, el sujeto da testimonio espiritual de ellos como de su propia esencia en la que tiene su *sentimiento de sí mismo* [*Selbstgefühl*] y vive como en su elemento que no es distinto de sí mismo, una relación que en un principio es más idéntica que incluso una [relación de] fe o confianza (Hegel, 1986, p. 295, § 147).

Este movimiento doble es digno de atención. El Estado, a la vez, es un objeto todopoderoso, ajeno, anónimo, hostil (como la Ley lo es para el campesino en la parábola de Kafka); pero también es la fuente del sentimiento positivo de sí, o del “sentido del yo” del sujeto. Es incluso algo más profundo que la simple confianza. La identificación de un individuo con las instituciones en las que vive va tan lejos que encuentra en ellas su propia esencia, e incluso una percepción inmediata de su propia existencia. Por escandalosa que pueda resultar esta afirmación a unos oídos medianamente libertarios (¿y quién no los tiene en parte hoy día?), pueden aportarse ejemplos contemporáneos que la podrían sostener. Las legislaciones que garantizan la libertad de expresión o la protección social o, más recientemente, las libertades sexuales, o la posibilidad del matrimonio no heterosexual no son objetos anónimos y hostiles; para muchos ciudadanos, afectan a la posibilidad más íntima de su existencia y les permiten tener un sentimiento de sí. Cuando esas legislaciones están en peligro, se juega en ellas algo existencial. Es así, entonces, que cada uno tiene conciencia de sí mismo —es decir, percibe su propia existencia como un yo— por su pertenencia a una comunidad afectiva regulada externamente, a una

sociedad civil y a un Estado cuyas leyes y normas reconoce (o bien rechaza para exigir otras) como constitutivas de su propia identidad.

Ciertamente, no se trata de la misma “cualidad” de identificación en las tres esferas. La sociedad civil, como institución específicamente moderna entre la familia y el Estado, es una “totalidad relativa” (Hegel, 1986, p. 340, § 184) en la que las voluntades universales y particulares, aunque unificadas (en su contenido), permanecen externas entre sí. Aunque produce una unidad de intereses particulares y riqueza general que se interpenetran a través de la economía de mercado, la sociedad civil simplemente no puede estar tan cerca de los individuos como la familia y el Estado, que son “instancias paradigmáticas de totalidades sociales éticas” (Neuhouser, 2000, p. 88). Los individuos pueden identificarse más profundamente con la universalidad de la familia y del Estado, mientras que la identificación con la sociedad civil es solo externa. Sin leer a Hegel, cualquiera puede concebir que la gente estaría más dispuesta a luchar, y hasta a morir, por sus “seres queridos” o por su comunidad política y sus leyes, pero no por el BBVA o la compañía Coca-Cola.

Hegel reconoce así la especificidad moderna de distinguir la sociedad de lo político, que ya había descubierto Rousseau como fuente de la alienación humana. Hegel sabe que “la creación de la sociedad civil pertenece al mundo moderno” (Hegel, 1986, p. 339, § 182) y que esta sociedad “ofrece un espectáculo de extravagancia y miseria, así como de la corrupción física y ética común a ambas” (Hegel, 1986, p. 341, § 185). A la vez, sin embargo, añade, esta sociedad civil en la que cada individuo busca satisfacer egoístamente su interés particular crea riqueza y bienestar para la mayoría; trabaja así por la universalidad. Para Rousseau, el problema del hombre socializado era que “vive fuera de sí mismo”, y por eso está alienado, mientras que, para Hegel, el propósito de toda la Eticidad es que el individuo viva “cabe-sí-en-el-otro”². A pesar de la alienación que produce, la sociedad civil contribuye a dicha libertad cuando está adecuadamente regulada por la estructura ética y universalista del Estado.

Esta capacidad de regular tiene sus limitaciones. El propio Hegel, anticipando a Marx, es consciente de que está en la naturaleza de la socie-

dad civil moderna —o sociedad burguesa, esto es, del capitalismo— crear una clase de desheredados y excluidos que no tienen acceso a un empleo digno, ni a la riqueza de esta sociedad; por ello, tampoco al reconocimiento. La sociedad produce un *Pöbel*, un populacho que la eticidad es estructuralmente incapaz de absorber (no encuentra, de hecho, otra vía para ellos que la emigración a las colonias: los reintegra destruyendo lo que es exterior a la razón europea, occidental) (Hegel, 1986, p. 389, § 244 y 245).

Este punto, a la vez económico y político, es sin duda fundamental, como Marx intuyó y como muestra dramáticamente la producción de vidas desperdiciadas (*wasted lives*) en la sociedad globalizada (Bauman, 2003). De hecho, como ha estudiado detalladamente Frank Ruda, la imposibilidad de encajar este “populacho” en la sociedad civil marca justamente el lugar donde la política de Hegel deja de corresponderse con la *Lógica*, o un lugar de absoluta indeterminación que la lógica no puede acoger y que abre la vía a otra posibilidad de pensar la política en la filosofía, a pesar de Hegel mismo (Ruda, 2011). Dejaré de lado este asunto, pues la pregunta que nos ocupa es si el esquema de la eticidad que Hegel propone en la *Filosofía del Derecho* de Hegel logra la realización general de la subjetividad libre de los individuos a la que apunta y, por tanto, una cura a la patología de la desafección.³ Los críticos están aquí divididos. Sin entrar a valorar esta división, el examen de sus razones puede darnos algunas pistas finales sobre el significado posible de la desafección política.

Michael Theunissen (1991), por un lado, concede que el punto central de la *Filosofía del derecho* es la libertad, entendida como realización universal del individuo. También, justo por eso, Hegel es el primer gran crítico de la idea de sociedad como “solo un agregado atomístico de individuos” (Hegel, 1986, p. 439, § 273) y subraya que la libertad de los individuos solo se realiza a través de sus interacciones, es decir, intersubjetivamente. Pero,

² ‘Im-Anderen-bei-sich-selbst-zu sein’ es en la *Filosofía del derecho* una expresión frecuente de la libertad concreta. Ver, en concreto, el § 7A.

³ Ciertamente, el crítico marxista argumentará, seguramente con razón, que ese es justo el problema: Hegel no pone en cuestión el capitalismo, y su abstracta construcción de la eticidad siempre producirá exclusión social, desheredados. Pero, incluso si así fuera —históricamente, así ha sido— la pregunta que me ocupa aquí es si una organización política que no produjera exclusión social y económica (tal como la que en definitiva busca el marxismo siguiendo además la pauta hegeliana) puede construir una relación completa entre el sujeto y el ciudadano, de modo que no haya lugar a la desafección.

a la vez, Hegel define la esfera ética como sustancia, en relación con la cual los individuos son meros accidentes, y “transfiere la relación entre las personas a una relación de sustancia con estas personas; interpreta entonces las relaciones supuestamente primitivas como una relación de sustancia consigo misma” (Theunissen, 1991, p. 12). De este modo, lo que se suponía que era la relación más original —la relación entre los individuos, a través de la cual interactúan y se encuentran unos con otros—, “se accidentaliza sistemáticamente, y la independencia de las personas desaparece”. En esta lectura, el enfoque intersubjetivo, que fue la contribución más valiosa de Hegel a la comprensión de la subjetividad moderna, queda destruido por su teoría del Estado superpuesto a todas las demás instituciones e individuos. Como si la institución del Estado fuera externa e impuesta sobre las relaciones intersubjetivas entre individuos que, si no, serían libres.

En una línea similar, Axel Honneth (2001) argumenta que Hegel hace una contribución decisiva a una comprensión política de una subjetividad libre en términos de reconocimiento, autorrealización y educación; pero afirma a la vez un conjunto de instituciones muy fuertes —la familia, las corporaciones en la sociedad civil, el Estado como divino y absoluto—, que sobreinstitucionalizan al sujeto. Para Hegel, “estar cabe sí mismo en otro”, que es la realización más lograda de la libertad y el reconocimiento mutuo, depende de la pertenencia a instituciones objetivas que amenazan con eliminar las diferencias y la individualidad. El ciudadano es más súbdito que ciudadano, y acaba por comerse al sujeto.

En definitiva, según esta lectura crítica, aunque Hegel insiste en que “la enorme fuerza y profundidad del Estado moderno” reside en su capacidad para permitir que “el principio de subjetividad alcance su plenitud en el extremo autosuficiente de la particularidad personal” (Hegel, 1986, p. 407, § 260), y en que “la esencia del Estado moderno es que lo universal debe vincularse con la completa libertad de la particularidad y el bienestar de los Individuos” (ibid.), no deja de someter la realización de la subjetividad a una noción sustancialista de lo político que erosiona o destruye la expresión individual. Ciertamente, la historia alemana de los siglos XIX y XX ha venido a confirmar ese sometimiento

Hay, sin embargo, otra lectura según la cual Hegel no pretende subsumir al individuo bajo el Estado, sino que intenta salvaguardar la indivi-

dualidad dentro del Estado; esto es, dentro de lo político. Bastaría con el leer el Estado, no como una estructura superpuesta a la sociedad civil, sino como una nueva perspectiva sobre ella: una perspectiva que introduce la solidaridad que vincula a los individuos, más que la fraternidad o el amor (Kloc-Konkolowicz, 2019). El problema no está en el planteamiento, sino “en el fracaso de Hegel a la hora de aplicar de forma coherente sus propios principios fundacionales” (Neuhouser, 1998, p. 294). Es posible interpretar los comentarios de Hegel sobre la relación entre el individuo y la vida ética de tal modo que la libertad del individuo quede salvaguardada y se realice precisamente en la triple estructura de la familia, la sociedad civil y el Estado.

Dean Moyar (2014), por ejemplo, sostiene que las declaraciones de Hegel sobre el Estado —su divinidad, absolutismo, autoritarismo y majestad— pueden parecer ciertamente problemáticas si identificamos el Estado con el gobierno y la policía. Porque lo cierto es que Hegel nunca hace literalmente esa identificación.

Antes bien, debería interpretarse que el Estado hegeliano es la totalidad de las instituciones de la eticidad. El Estado está constituido por la actividad de todos los individuos que lo componen, no solo por la actividad de los miembros del gobierno. El Estado moderno, en la imagen de Hegel, es una relación sistemática, a la vez afectiva y epistémica, de actividad individual y actividad institucional. En favor de esta lectura vendría una mirada al modo en que Hegel entiende un concepto tan delicado como “patriotismo”. Este, dice Hegel, es la disposición de

confianza (que puede pasar a ser un conocimiento [*Einsicht*] más o menos educado) o la conciencia de que mi interés sustancial y particular está preservado y contenido en el interés y el fin de otro (en este caso, el Estado) y en la relación de este último conmigo como individuo (Hegel, 1986, p. 413, § 268).

Por eso, completa Hegel, el patriotismo no tiene nada que ver con el tipo de acciones heroicas que la gente suele asociar al concepto, ni tampoco con un nacionalismo estrecho y chovinista. El patriotismo no es más que el hábito de llevar una vida normal cumpliendo con el propio deber ético, al tiempo que se toma al Estado como “base y fin sustanciales”. El amor a la patria debe dirigirse hacia las instituciones públicas que potencian la autodeterminación y hacen posible la vida individual y común.

Un patriota, diríamos, no ama una bandera o cualquier símbolo abstracto; ama un sistema sanitario y educativo, las estructuras de la esfera pública y la forma de participar en ella, e incluso la red de transporte público. Y este afecto, por el que está dispuesto a pagar impuestos y a respetar la ley, “no se basa en motivos puramente instrumentales, sino más bien en el hecho de que a través del Estado las acciones del individuo tienen un significado mucho mayor que las acciones realizadas sin esos contextos más amplios” (Moyar, 2014, p. 184).

Así es como adquiere sentido la expresión hegeliana de que las instituciones del Estado y de la vida ética en general son “la realidad efectiva de la libertad concreta” (Hegel, 1986, p. 206, § 260), la base sustancial y el fin del individuo porque este encuentra en ellas un sentido de sí mismo y un significado para sus acciones que trasciende el ámbito privado. Esto no significa que el individuo sea subsumido por el Estado, sino que se encuentra a sí mismo a través del espíritu objetivo de la eticidad. Por eso, cuando actúa a través del Estado en el sentido amplio señalado, en contraposición a cuando lo hace meramente en el ámbito privado o en la sociedad civil, el individuo trasciende su perspectiva puramente individual para “ver [sus] acciones con fines específicos como expresiones de fines universales” (Moyar, 2014, p. 184). Claro que ese sentido amplio debería abarcar a instituciones —por ejemplo, una ONG— que solo son estatales en el sentido de que la legislación las protege y promueve, a pesar incluso de los poderes estatales.

Con un argumento parecido, Frederick Neuhouser sugiere que, al describir la relación entre el individuo y la vida ética, Hegel no está implicando una identidad ontológica que disuelva al individuo en lo universal. Está proponiendo una identidad práctica, de modo que “al participar en instituciones de la eticidad, los miembros de la sociedad llegan a una intuición de sí mismos; son capaces de percibir quiénes son mirando su existencia real en el mundo” (Neuhouser, 2008, p. 107). Intersubjetividad significa interacción; es la red de interacciones y prácticas que crea y sostiene las estructuras de la vida ética en las que los individuos tienen, como dice Hegel, un “sentimiento de sí mismos” y en las que y a través de las cuales realizan su libertad concreta. Recíprocamente, las instituciones de la vida ética no son objetividades impuestas desde arriba; viven y alcanzan actualidad solo en y a través de las acciones y creencias de los individuos que las “componen”, lo que requiere que los individuos crean y confíen

en ellas, lo que hacen si están “subjetivamente en casa” en sus posiciones dentro de la vida ética. El mundo social es anterior e independiente de la voluntad de cualquiera de sus miembros individuales, pero las instituciones que lo componen no pueden mantenerse y reproducirse sin la participación voluntaria y generalizada de esos individuos. Hegel establece claramente que un Estado cuyos súbditos no creen ni confían en él es un Estado débil, condenado a la disolución.

En estos términos de identidad práctica, pues, se ve mucho mejor la relación que Hegel cree ver entre la subjetividad moderna y lo político. Se ve también por qué lo político es el sentido más elevado de la vida ética comunitaria. Las subjetividades individuales se realizan a sí mismas a través de relaciones intersubjetivas que realizan la libertad de todos. Tal es el proyecto moderno de libertad política. Por eso, también, los individuos modernos adquieren su sentimiento de su propia identidad a partir de valores, experiencias y expectativas compartidos que se encarnan en las instituciones públicas. En las sugestivas palabras de Charles Taylor, cuando esas instituciones cambian, cuando, “esos cambios resuenan en nuestro interior, puede parecer que ponen en peligro el sentido mismo de nuestras vidas. En parte por esta razón, los acontecimientos del mundo político pueden devastarnos tan íntimamente, golpeándonos con la fuerza de una ruptura o una muerte” (Rothman, 2016).

Estamos así en el polo opuesto del desafecto, para quien es indiferente la disolución de un Estado, la revocación de una ley, la extinción de un sistema de sanidad o de educación.

A partir de esta lectura, tenemos a un Hegel que es consciente de todas las implicaciones, también emocionales, que sustentan la relación entre la subjetividad moderna y lo político; una relación que puede llegar a ser íntima. Este tejido de implicaciones, en las que también se constituye la propia identidad, define al fin y al cabo los vectores por los que se puede desarrollar el afecto hacia el cuerpo político, su vinculación con él, o bien la desafección en el sentido que me refería al principio, como deterioro o ruptura de ese vínculo.

3. FIGURAS DE LA DESAFECCIÓN. TIPOLOGÍAS DEL DETERIORO DEL VÍNCULO

Dos siglos después de que Hegel elaborara esta plantilla, no es raro encontrar una sonrisa irónica ante ella, cuando no un abrupto rechazo. La con-

cepción del Estado como el monstruo frío, o como un mal menor, parece más fácil de entender que la del Estado ético hegeliano. La historia de violencia y represión de los últimos doscientos años pesa más que los segmentos del siglo XX donde, en ciertas áreas del mundo, se han construido políticamente sistemas de solidaridad social, de sanidad, educación o prevención en los que las formas institucionales funcionaban por la vinculación de la subjetividad individual libre a esas estructuras estatales. No en vano, ante los actuales embates del neoliberalismo que lo van desmontando, ocurren con frecuencia apelaciones, a veces nostálgicas, a un Estado llamado del bienestar, o al menos a un Estado que fuera mucho más que el vigilante nocturno de la propiedad privada (o de una parte poderosa de ella, para ser precisos).

Pero no se trata de hacer aquí un balance histórico. El análisis de este artículo se mueve en un plano conceptual, para mostrar que el esquema propuesto por Hegel de las tres estructuras de la Eticidad continúa siendo el marco irrefragable en el que tratamos de concebir la vinculación de los individuos. Esta vinculación, según hemos visto, tiene lugar —o se rompe— entre ellos a través de las mediaciones de la familia (o de la esfera afectiva, privada), la sociedad civil (o la economía y las necesidades) y el Estado (o directamente la política). La desafección tiene lugar por la ruptura o el deterioro de alguno de estos espacios de mediación.

Si hubiera, finalmente, que hacer una tipología de la desafección a partir de las reflexiones del primer apartado, diríamos que las actitudes subjetivas posibles son la del *indiferente*, la del *excluido* y la del *disidente*. El primero es explícitamente apolítico, el segundo ha quedado expulsado del sistema socio-político, el tercero estará en desacuerdo con unas estructuras políticas de las que, no obstante, tiene conocimiento. No son excluyentes entre sí, y es posible y hasta inevitable deslizarse de una a otra.

El *excluido* lo es, sobre todo, por la desigualdad económica; son los pobres, que Hegel había advertido. Es una exclusión de la sociedad civil. Pero la exclusión también puede darse por la vía cultural, étnica, racial o de género, contando con que siempre hay un grado de interseccionalidad, que resulta en el resentimiento y los *Estados de agravio* que ha analizado Wendy Brown (1995). No es inhabitual que estas personas excluidas se refugien en la indiferencia política, especialmente si tienen déficits epistémicos que les impi-

den comprender su propia situación. Es lo que se suele describir como alienación (en la tradición marxista), o como injusticia hermenéutica, en los términos de Miranda Fricker. Pueden también, no obstante, pasar a formas de rebelión y lucha política que no son ya desafección respecto a lo político mismo, sino respecto al estado de cosas que produce la exclusión. Es una ruptura del vínculo que apela a otro vínculo posible, más profundo, no realizado. Así, los excluidos de las formas normativas de eticidad (por ejemplo, LGTB en una sociedad heteropatriarcal clásica, o los afroamericanos en los EE. UU.) pueden sentirse excluidos y con el vínculo roto. Pero justamente sus prácticas de empoderamiento y su lucha por modificar los rasgos normativos apuntan a una reconstrucción y fortalecimiento del vínculo político. Así lo ha entendido Shklar (1991) para el caso norteamericano.⁴ Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que la exclusión y el resentimiento que producen ciertos procesos de descenso social pueden dar lugar a formas perversas de lo político. El caso más discutido hoy son los trabajadores blancos desclasados que se suman a partidos de extrema derecha (Eribon, 2017). Lo interesante es que, en cualquiera de estos casos, la perspectiva política respecto a la que se hace indiferente, o en la que busca tener una agencia propia, depende de un reconocimiento (o falta de él) en el plano afectivo (lo que para Hegel era la familia, pero que no es separable de lo étnico y cultural) y en el plano económico (la sociedad civil).

El *indiferente* nato viene a ser el apolítico que opta por realizar su proyecto de vida buena sin atender a la “determinación universal” por la que, según Hegel, se realiza todo individuo. El retiro en la mera vida privada, en esa vida que “busca solo el placer y la riqueza” según las formas de vida clasificadas por Aristóteles, una vida desentendida de las leyes y normas por las que es posible y que son parte sustancial de ella sería para Hegel una forma incompleta de subjetividad, resultado de una *Bildung* deficiente. En esto, Hegel coincide con los antiguos, a diferencia de los liberales modernos (Kervegan, 1988). Es una indiferencia apolítica favorecida, si no pro-

⁴ Sería interesante contrastar esto último con la definición de la política por Rancière (1996), que solo considera, por cierto, a los pobres. Para él, no se trataría de reconstruir un vínculo más inclusivo, sino de la rebelión que crea la inconmensurabilidad de todos los vínculos establecidos porque declara una igualdad, ¿y, por tanto, un vínculo más profundo?

movida, por la sociedad de consumo. En ella, la subjetividad cree poder realizarse entre la satisfacción afectiva privada y unas dinámicas hedonistas promovidas desde la esfera económica. En toda la tradición republicana, una sociedad así va aparejada con fenómenos de atomismo y desagregación social. Por otro lado, a pesar de que la indiferencia surge de un privilegio de la libertad, en momentos de crisis e inestabilidad, el sujeto indiferente puede deslizarse fácilmente hacia posturas autoritarias: como si una forma violenta de poder pudiera recomponer una esfera familiar y económica que se creía sólida sin la perspectiva de un Estado ético.

Hay, ciertamente, una figura de indiferente que puede resultar de una elevada conciencia política. El propio Hegel, sin hablar de indiferencia política, señala que “en las épocas en que lo que vale como lo justo y el bien en la realidad no satisface a la mejor voluntad”, en las que la realidad “es una existencia hueca, sin espíritu ni consistencia” (Hegel, 1986, p. 260, § 138), el sujeto (y pone el ejemplo de Sócrates ante la corrupción ateniense) puede retirarse a su interior y buscar su propia realización al margen de lo general.

Esta figura, sin embargo, linda ya con una *disidencia* que opta por un exilio interior cuando no ve ninguna alternativa de cambiar las cosas. Marcada e incluso mitificada en los regímenes dictatoriales, esta figura del disidente se refugia y resiste también en las zonas marginales del potente y espectacularizado espacio público de las democracias occidentales.⁵ Es una desafección que puede dirigirse hacia el sistema parlamentario y transformarse en acción en algún momento que cree propicio —con lo que no es propiamente desafección política—. Así lo muestra la historia española reciente tras el 15M.

Pero esta disidencia puede devenir también en un descreimiento político que, frente a Hegel, frente a Aristóteles, considera la política —y, desde luego, cualquier forma de Estado o institución— como intrínseca fuente y lugar del daño, no como dimensión fundamental en la constitución de los sujetos. La política no es una solución a las patologías sociales, como pretenden Hegel o Rousseau, sino el mal social inevitable e inherente a lo humano. El rechazo de lo político, de

la ley como un mal inevitable, se puede plasmar en reivindicación de la deserción (Pereña, 2022) o de lo impolítico (Esposito, 2000) que supone una enmienda a la totalidad del planteamiento hegeliano. La subjetividad humana puede ser inherentemente política, pero la condición ciudadana ahonda en la división y el sufrimiento del sujeto porque la ley y el bien, el sujeto y el ciudadano, no pueden coincidir (Pereña, 2022, p. 45), “el poder no tiene la posibilidad de traducir el mal en bien” (Esposito, 2000, p. 53), pues el conflicto y la falsedad son su única realidad y no pueden legitimarse ética o teológicamente.

Esta desafección desertora o impolítica está, sin embargo, también muy lejos de la indiferencia apolítica, aunque no se ata lealmente a ningún sistema político, tampoco a la democracia. Ciertamente, queda fuera de la plantilla hegeliana, no porque no reconozca sus tres esferas afectiva, económica y estatal, sino porque considera que es imposible armonizarlas dialécticamente, como Hegel creía que aún se podía hacer en el optimismo postrevolucionario.

PARA UNA CONCLUSIÓN

Ciertamente, la experiencia del siglo XX ha diluido las expectativas tempranomodernas de una subjetividad integrada políticamente, tal como Hegel quiso bosquejarla en la *Filosofía del derecho*. La hiperpolitización propia de la modernidad de la que partíamos, la presencia casi ubicua de lo estatal en todos los ámbitos de la vida, va acompañada paradójicamente de una retirada de lo político por parte de un sector creciente de individuos, traducida en desafección. Esta última se puede basar positivamente en la confianza individual en que es posible realizarse subjetivamente al margen de la dimensión política —que he tratado de describir aquí como indiferencia—, o, negativamente, en la propia exclusión a la que el sistema político condena a un número de ciudadanos. En ambos casos, el Estado no consigue ser “la realidad efectiva de la libertad concreta” (Hegel, 1986, p. 206), y los individuos no “llevan una vida universal” (Hegel, 1986, p. 399); lo que equivale, en los términos que he planteado al comienzo del artículo, a la ruptura del vínculo social a causa de la ruptura del vínculo político.

Sin embargo, la labilidad de las tres figuras que he examinado en el último apartado, la facilidad con que unas se pueden transformar en otras —de la exclusión a la indiferencia, de la indiferencia

⁵ No considero aquí, por eso mismo, a esas figuras disidentes que se dejan mercantilizar fácilmente en el espacio público, reconocibles en intelectuales y artistas. Hegel las localizaba en los románticos, sobre todo en su odiado Schlegel (Hegel, 1986, p. 277, § 140).

a la disidencia, en función de la estructura política donde se dan— sugiere que la desconexión completa del vínculo político no es posible para el sujeto: que este, como Hegel exponía, está siempre enredado en los diversos hilos de la Eticidad. Las estructuras de lo afectivo (familia), económico (sociedad civil) o lo directamente político (Estado) siguen siendo un marco irrebalsable en que los sujetos se vinculan o desvinculan. Por eso es fácil encontrar, empíricamente, que los momentos de exclusión social masiva tienden a ser la antesala de formas autoritarias, o directamente tiránicas, que mutan el vínculo en férrea atadura, que más aísla que une. Así lo constató Arendt en su obra clásica sobre el totalitarismo (Arendt, 1951), o se comprueba en las derivas populistas más autoritarias contemporáneas. Por otro lado, según he sugerido al final, las mismas formas de deserción o impoliticidad planteadas al final, que son resultado, a su vez, de una fuerte conciencia política, no anulan el vínculo entre la subjetividad y lo político; más bien, acentúan esa conexión a la vez que descreen de que pueda realizarse en las estructuras múltiples y dañinas del poder. El fracaso del sujeto no deja de ser siempre un fracaso político, y un fracaso de la política.

Cabe preguntarse, en una coda final, si habrá lugar para el retiro de las manos limpias, dado que el nudo entre lo subjetivo y su condición política no se puede deshacer. Pero, toda vez que siempre se está dentro del sistema de la eticidad, la torre de marfil o la “distancia crítica de intelectual burgués” (Adorno, 2001, p. 32), como la llamaba Adorno en *Minima Moralia*, no es posible: siempre se está inevitablemente enredado; lo cual añade un pliegue de autolimitación y autoexposición al vínculo del sujeto con lo político. “Lo único que puede responsablemente hacerse”, concluye, es “prohibirse utilizar ideológicamente la propia existencia y comportarse en lo privado modestamente, de modo poco aparente y pretencioso, como manda desde hace tiempo, ya no la buena educación, sino la vergüenza de que uno, estando en el infierno, todavía tenga aire para respirar” (Adorno, 2001, p. 33).

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

FUENTES DE FINANCIACIÓN

Este trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación “El vínculo y su contrario” (PID2021-124954NB-I00), financiado por la DGCyT.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Antonio Gómez Ramos: conceptualización, investigación, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

BIBLIOGRAFÍA

- Alhambra, M.; Ruiz, S. (2017) “Contra el votante medio. Indicios de desigualdad social y capital político a partir de la abstención electoral y la estructura de voto en Madrid y Barcelona”. *Encrucijadas*, 13.
- Adorno, Th. (2001) *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Arendt, H. (1951) *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Schocken.
- Avineri, Sh. (2003) *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: CU Press.
- Bauman, Z. (2003) *Wasted Lives*. Londres: Polity Press.
- Brown, W. (1995) *States of Injury: power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton UP.
- Cuartango, R. (2016) *El poder del espíritu. Hegel y el ethos político*. Madrid: Abada.
- Eribon, D. (2017) *Regreso a Reims*. Madrid: Libros del Zorzal.
- Esposito, R. (2000) “La perspectiva de lo impolítico”. *Nombres-Revista de filosofía*, 15.
- Fleitas, M. (2022) *De la impaciencia tardomoderna de la libertad*. Lima: Ediquid.
- Hegel, G. W. F. (1986) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2010) *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada.
- Honneth, A. (2001) *Leiden an Unbestimmtheit*. Frankfurt: Reklam.
- Kervegan, J.-F. (1988) “Les conditions de la subjectivité politique : Incidences du concept hegelien de « Politische Gesinnung »”. *Les etudes philosophiques*, 99, 99-110.
- Kervegan, J.-F., (2008) *Hegel, Carl Schmitt. Lo político entre especulación y positividad*. Madrid: Escolar y Mayo.
- Kloc-Konkolowicz, J. (2019) “Staat als Ort der Solidarität. Wie der hegelsche Staat das System der Atomistik überwinden kann”. *Hegel-Jahrbuch*, 1, 585-597. <https://doi.org/10.3790/hgjb.2019.1.585>

- Moyar, D. (2014) *Hegel's Conscience*. Oxford: Oxford University Press.
- Neuhouser, F. (2008) *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*. Cambridge: Harvard University press.
- Nietzsche, F. (1988) Also sprach Zarathustra, en *Kritische Gesamtausgabe*. Berlin: De Gruyter, vol. 5.
- Pereña, F. (2022) *El fracaso moral de la humanidad*. Madrid: Síntesis, 2022.
- Pharr, S.; Putnam, R. (2000) *Dissaffected democracies*. Princeton: Princeton UP.
- Pippin, R. (2008) *Hegel's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Postone, M. (1993) *Time, Labor and Social domination*. Chicago: Chicago UP.
- Rancière, J. (1996) *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rawls, J. (1996) *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rothman, J. (2016) "How to Restore Your Faith in Democracy". *The New Yorker*, November 11. <http://www.newyorker.com/culture/persons-of-interest/how-to-restore-your-faith-in-democracy>
- Ruda, F. (2011) *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der "Grundlinien der Philosophie des Rechts"*. Konstanz: Konstanz University Press.
- Schmitt, C. (1932) *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duckel & Humblot.
- Shklar, J. (1991) *American Citizenship. The Quest for Inclusion*. Cambridge: Harvard UP.
- Theunissen, M. (1991) "The Repressed Intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right". In *Hegel and Legal Theory*, edited by Drucilla Cornell and Michael Rosenfeld. Nueva York: Routledge.
- Thiebaut, C. (1998) *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una Sociedad compleja*. Barcelona: Paidós.
- Williams, R. (1998) *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley: University of California Press.