

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

Esbozos para una crítica a la violencia
constitutiva de la legalidad moderna.

Una lectura del *Espíritu del cristianismo y su
destino* de Hegel.

Félix Torres
14 de mayo de 2012

Directora: María del Rosario Acosta

Tesis de grado presentada para optar por el título de filósofo del Departamento de filosofía
de la Universidad de los Andes.

INDICE

-Introducción	Pág. 3-9
(1) La vida, el amor y el destino: la comunidad del amor como una comunidad del com-partir.	Pág. 10-18
<i>-La vida</i>	
<i>-El Destino</i>	
<i>-El amor y la comunidad del com-partir</i>	
(2) Del espíritu del judaísmo al Estado Moderno: la violencia de la ley	Pág. 19-31
2.1. Abraham y el destino que heredó al pueblo judío	Pág. 19-25
<i>-La reducción de los vínculos con los otros a una auto-conservación inmediata, unilateral, e instrumental.</i>	
<i>-De los vínculos reducidos con los otros a la postulación del Dios judío: el sacrificio de lo particular frente a lo universal como resultado de la instauración del principio de dominación.</i>	
<i>-La postulación del Dios judío: el establecimiento de jerarquías y la instauración de la lógica de la inclusión/exclusión.</i>	
2.2. El Estado teocrático: ¿únicamente el Estado de los judíos?	Pág. 25-31
<i>-Lógica de la inclusión/exclusión: cuando lo concreto se eleva a universal.</i>	
<i>-Lógica de la inclusión/exclusión: cuando lo universal opera sobre lo particular.</i>	
<i>-La institucionalización de un espacio común al interior de la legalidad: una igualdad entre enemigos.</i>	
(3) La violencia constitutiva de la legalidad moderna	Pág. 32-50

3.1. La violencia de la lógica de la inclusión/exclusión.....	Pág. 35-42
<i>-Lógica de inclusión/exclusión: cuando lo concreto se eleva a universal en la legalidad moderna.</i>	
<i>-Lógica de inclusión/exclusión: cuando lo universal opera sobre lo particular en la legalidad moderna.</i>	
3.2. La violencia como sacrificio de lo particular: el castigo.....	Pág. 42-45
3.3. El ocaso del espíritu del cristianismo y la comunidad del <i>com-partir</i>: la crítica al discurso de los derechos y a la separación de la esfera pública y privada.....	Pág. 45-50
-Conclusión.....	Pág.51-55
-Bibliografía.....	Pág.56-57

Introducción

El propósito de este trabajo es rastrear en el *Espíritu del cristianismo y su destino* (en adelante ECD) una crítica por parte de Hegel a la legalidad moderna. Más precisamente, la crítica de Hegel está dirigida a cuestionar la capacidad de la legalidad para instaurarse, regularse y empoderarse como un espacio neutral, justificado, y en esa medida, libre de violencia. Asumida a cabalidad, la crítica de Hegel cuestiona la legitimidad misma del Estado moderno al mostrar su incapacidad para fundamentarse sin caer en el ejercicio de determinados tipos de violencia injustificados. O en otras palabras, Hegel está interesado en denunciar que el ejercicio arbitrario de cierta violencia caracteriza al derecho y al Estado modernos en distintos momentos de su configuración y funcionamiento.

El ECD contiene un cuestionamiento a la legalidad en distintos niveles, bajo diferentes perspectivas y de una manera a veces desordenada. En algunos casos Hegel critica la legalidad que se encuentra atada a un mandato divino (ECD, 2003: 293 y ss); en otras ocasiones el cuestionamiento a la ley se mezcla con su crítica al imperativo kantiano (ECD, 2003: 306-308). Hegel también da un paso al nivel institucional y critica la legalidad tanto del Estado teocrático (ECD, 2003: 289-292, 295) como de las leyes civiles, y en este último caso, distingue las leyes que ordenan de aquellas que castigan (ECD, 2003: 306-308). Teniendo en cuenta lo anterior, el ejercicio que propongo en este texto es depurar todos estos niveles y esbozar, a partir de las distintas caras que adquiere la crítica a la ley en el ECD, una crítica articulada, por parte de Hegel, tanto al derecho como al Estado moderno por él constituido. Por esta razón van a quedar por fuera de este trabajo aspectos importantes del ECD como lo son la crítica de Hegel a Kant y distintas consideraciones que tienen un contenido de corte más religioso y que Hegel formula especialmente al final de su ensayo.

El ECD es un texto de juventud, escrito a finales de la estadía de Hegel en Frankfurt (1796-1799). El ensayo expone, a grandes rasgos, las limitaciones y los riesgos de pensar la vida en comunidad a través de lo que Hegel llama allí el “espíritu del judaísmo” y de la figura de Jesús y la primera “comunidad cristiana”. En esa medida, la crítica que Hegel va a desarrollar contra la legalidad en su forma moderna tiene lugar en este texto de juventud a

través de la lectura que hace tanto del judaísmo como del cristianismo. Es por esto, quizás, que el texto fue inicialmente clasificado por Nohl como un escrito *teológico-político*.

Antes de entrar con detalle en el desarrollo del presente trabajo, vale la pena detenerse en los conceptos anunciados ya por el título mismo del ensayo de Hegel. Así es necesario, en primer lugar, entender esta idea de “espíritu”, pues no sólo es un concepto que será central en la filosofía hegeliana desde sus comienzos, sino que ayuda a trazar el marco conceptual en el que Hegel estará moviéndose en el caso del ECD. Con la idea del “espíritu de un pueblo”, Hegel se refiere en los ensayos tempranos a la realidad histórica de una comunidad determinada, que se manifiesta en el conjunto de costumbres, instituciones y creencias que la definen. Con ello, Hegel pretende hacer referencia a la vida de un “pueblo”, a la expresión y modo de configuración histórica de una comunidad particular (Hyppolite, 1948: 16-20). En la filosofía hegeliana, comprender el espíritu de un pueblo requiere, más que de un análisis histórico, de un análisis filosófico o conceptual concentrado en extraer y dilucidar aquellos rasgos que le son característicos y que lo van a acompañar a lo largo de su historia. Es por esto que descubrir en aquel entramado de costumbres, instituciones y creencias aquello que define el espíritu de un pueblo trae consigo la comprensión de lo que Hegel llama su “destino”: esto es, aquello que se encuentra a la base del modo como dicha comunidad se configura y constituye a sí misma, y que por tanto marca de manera definitiva las formas que dicha comunidad adquirirá a lo largo de sus distintas figuras históricas concretas. De ahí el título del ensayo y el modo de proceder de Hegel a lo largo del mismo.

Bajo esta perspectiva conceptual, aquellos rasgos que definen el espíritu de un pueblo se encuentran encarnados, desde el principio, en su “fundador”. En el caso del espíritu del judaísmo, Hegel escoge la figura de Abraham como el germen con el que comienza la historia del pueblo judío: “El primer acto por el cual Abraham se convierte en el padre de una nación es una separación que desgarrar los vínculos de la convivencia y del amor” (ECD, 2003: 287). En esa medida, este primer acto fundador de Abraham se extiende, según Hegel, a todo su pueblo.

Sin embargo, es importante señalar que el análisis del espíritu judío no responde únicamente a lo que podría describirse como una intención filosófico-histórica del joven

Hegel¹. Más allá de esto, Hegel busca rastrear lo que Bernstein ha propuesto entender como el “origen genealógico” de la racionalidad occidental (Bernstein, 2003: 397), que encuentra una de sus expresiones más radicales en el Estado moderno. Nuevamente, se trata de una búsqueda más conceptual que histórica. La intención de Hegel no es encontrar en la figura bíblica de Abraham el origen propiamente “histórico” de la racionalidad occidental. Su aproximación busca más bien exponer cómo determinados rasgos que caracterizan de una manera particularmente clara a esa racionalidad y a su modo de operar en el Estado moderno, ya se encuentran presentes en los elementos que rodean y dan fundamento a la actitud propia del espíritu judío, representada más precisamente en la figura de Abraham.

Así, el Estado moderno, para Hegel, no sólo comparte y reproduce las características propias del espíritu judío, sino que, como mostraré a lo largo del trabajo, es su expresión institucionalizada. Más precisamente, quiero mostrar cómo la *legalidad* del Estado moderno, que se manifiesta, entre otras formas, en la instauración de relaciones abstractas entre los individuos, es la expresión institucionalizada de lo que, en el caso del espíritu judío, Hegel describe como una relación de dominación y de oposición con la naturaleza y, especialmente, con los otros seres humanos. Este es el destino que Abraham le heredó a su pueblo con su decisión de romper todo tipo de relación armónica con el mundo, y es el destino que la Modernidad y el Estado reproducen, como “herederos” (conceptuales) de estas rupturas. Siguiendo a Rocco Lozano,

[en] el *Espíritu del Cristianismo y su Destino* se revela la persistencia del predominio abstracto del derecho hasta la sociedad actual: la época que vive Hegel, la de las relaciones abstractas entre individuos y entre pueblos, se caracteriza por un atomismo *ad intra* de las sociedades, que se manifiesta *ad extra* como un vacío derecho universal, inútil para preservar la paz de las naciones (...) Hegel empieza a denunciar [allí] la índole abstracta de las relaciones jurídicas contemporáneas. (Rocco Lozano, 2011: 94)²

¹Ésta sería, principalmente, la intención de Hyppolite en el análisis que ofrece del texto, como su título lo indica: cf. Hyppolite, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel* (1948). Pero, como se verá más adelante, y con la ayuda de Bernstein, me interesa ir más allá de esta primera aproximación.

²Estoy de acuerdo con la manera como Rocco formula el problema, pero en mi opinión, la crítica de Hegel es más profunda de lo que considera este autor, quien parece reducir la crítica hegeliana a una denuncia contra la ausencia de “los valores básicos de la ideología republicana” (Rocco Lozano, 2011: 91) en las relaciones abstractas entre individuos propias del pueblo judío, y en la incapacidad de estas relaciones para garantizar la paz entre las naciones. En mi opinión, la crítica de Hegel es más radical porque trae consigo un

Como explicaré a lo largo del presente trabajo, el principio que subyace al “espíritu del judaísmo” es el de la dominación, y la lógica dentro de la cual tiene lugar es la de la inclusión/exclusión, en la que el otro es asimilado o excluido a la fuerza. Se trata entonces de relaciones marcadas por cierto tipo de violencia que Hegel se dedicará a señalar aunque no siempre de una manera cuidadosa. Así, Hegel va a preocuparse por explicar cómo el Estado teocrático resultante de un gobierno en manos del “pueblo judío” es el lugar en el que ese principio y esa lógica tienen su expresión más clara, perpetuando con ello la violencia que atraviesa desde sus fundamentos al “espíritu del judaísmo”. Sin embargo, quiero argumentar a lo largo del texto que para Hegel esta violencia también será propia de la *legalidad* del Estado moderno, tanto en su instauración como en su funcionamiento, y por esa razón, reproduce la violencia que el Estado, en principio, está llamado a cancelar. Asumida pues a cabalidad, la crítica hegeliana también va a cuestionar la legitimidad misma del Estado moderno, al mostrar su incapacidad para justificarse sin caer en la arbitrariedad o en el ejercicio (injustificado) de cierta violencia. De esta manera, para Hegel siempre habrá algo de limitado y de unilateral en la universalidad propia de la legalidad moderna, que no se podrá suprimir apelando a la universalidad misma, y que tendrá que ser contrarrestada por un modo particular de concebir las relaciones propias de una comunidad.

De este modo, la pregunta por esa violencia característica de la legalidad moderna trae consigo dos planteamientos adicionales. Por un lado, es necesario examinar el *tipo de comunidad* sobre la cual se ejerce. Para entender adecuadamente la crítica hegeliana a la legalidad moderna es necesario conceptualizar con cierto detalle las interacciones y vínculos primarios que, según Hegel, constituyen nuestras relaciones con nosotros mismos y con los otros, y que definen por tanto nuestra vida en comunidad. Tal y como lo recoge Bernstein, para comprender las críticas de Hegel a la violencia instaurada por el dominio de la ley, es necesario comprender también los vínculos que se ven afectados por ella, es decir, “las maneras en las que tanto las acciones particulares como todas las formas de la acción, hacen daño, hieren y deforman tanto a quien actúa como a quien las recibe” (Bernstein, 2003:394). En esa medida, explicar en detalle esta manera de comprender los vínculos que

cuestionamiento de la legitimidad misma del Estado moderno y de su presunta capacidad para neutralizar la violencia.

marcan las relaciones de unos con otros para Hegel, es fundamental antes de poder aproximarse a la violencia que Hegel está denunciando que se ejerce sobre ellas.

Por otro lado, la pregunta por la violencia que ejerce la ley sobre la comunidad va a llevar a Hegel a replantear lo que entiende por filosofía. El ECD es uno de los primeros lugares en los que Hegel comenzará a explorar las limitaciones y los riesgos de algunas de las aproximaciones a partir de las cuales la filosofía (en particular la filosofía política moderna) ha buscado pensar la vida en común. Como explicaré, estos riesgos están asociados con una determinada actitud de la filosofía de su época, que denomina “razonamiento de la reflexión”, que necesita dividir, fijar y separar para poder conocer. Este modo de pensamiento no permite captar a la comunidad en toda su multiplicidad y contingencia, como espacio de encuentro y desencuentro en el que las relaciones se puedan comprender más allá de la dominación y la hostilidad³.

Como resultado de estas carencias de la filosofía de su época, en el ECD Hegel recurre a las reflexiones y al lenguaje religioso para esbozar distintas formas de vida en comunidad (la judía y la cristiana), y así tratar de pensar la vida compartida en su dinamismo a través de conceptos como el amor, la vida y el destino. Así, como señala Bourgeois, en el ECD la religión es el lugar en el que Hegel encontrará “la expresión acabada de la vida bienaventurada”; “la verdad del amor” propia del cristianismo representará así a su vez la verdad de una disposición ético-política para la que Hegel aún no ha forjado conceptos propiamente filosóficos, tales como aquellos que, en su filosofía de madurez, quedarán representados por las nociones de “eticidad” y “mutuo reconocimiento”⁴ (cf. Bourgeois, 36:

³ En esa medida, a lo largo de este trabajo se va a apreciar una faceta muy interesante del pensamiento hegeliano, relacionada con las consecuencias éticas e institucionales de lo que podría considerarse un asunto “estrictamente teórico”, como es su crítica al “razonamiento reflexivo” o pensamiento abstracto.

⁴ En su obra, cf. *Hegel en Frankfurt, o Judaísmo, Cristianismo-Hegelianismo* (2000), Bourgeois quiere resaltar la presencia de ciertos rasgos sistemáticos del pensamiento hegeliano en el Judaísmo y el Cristianismo, y bajo esta perspectiva, resaltar la importancia de ambas figuras en el camino que conduce a la consolidación del sistema hegeliano. En esa medida, el hegelianismo superaría las insuficiencias conceptuales de ambos. De esa interpretación quiero retomar dos cosas. Por un lado, la manera como Hegel empieza a forjar algunos de los conceptos filosóficos de madurez que utiliza para pensar la vida en común (i.e. “reconocimiento recíproco) a partir de nociones religiosas como la del amor; por el otro, la manera como Bourgeois “sistematiza” las nociones de vida y amor en términos de la identidad de la identidad y no identidad de los opuestos (el absoluto). Sin embargo, más que analizar las continuidades y discontinuidades entre las figuras del cristianismo y el judaísmo y la consolidación del sistema filosófico hegeliano, lo que me interesa es rastrear en la lectura que hace Hegel de ambas figuras distintos elementos que me permitan articular una crítica por parte de Hegel al Estado moderno.

2000). En el camino, Hegel también irá descubriendo, por tanto, las posibilidades y las restricciones que traen, para pensar el espacio ético-político, conceptos claves en el ensayo como lo son el “amor” y la “vida”. Debido a estas limitaciones, tanto de la filosofía de su época como de la reflexión y el lenguaje religioso, Hegel tendrá que replantear también lo que entiende por filosofía para poder pensar la vida en comunidad sin reducirla a una totalidad unificadora ni caer en las distinciones y separaciones propias del razonamiento reflexivo⁵.

Finalmente, y antes de comenzar con el análisis detallado de la crítica que Hegel formula contra la violencia de la ley y sus distintas manifestaciones, quisiera definir la estructura del presente texto y, de paso, anticipar cuáles serán las manifestaciones de la legalidad sobre las que intentaré concentrarme.

Comenzaré por explicar el tipo de comunidad que Hegel tiene en mente y sobre la cual el espíritu del judaísmo ejercerá su violencia (sección 1). Posteriormente me concentraré en recorrer los distintos aspectos de la crítica de Hegel al espíritu del judaísmo: comenzaré por la descripción que hace Hegel de la figura de Abraham y del destino que le hereda a su pueblo (sección 2.1), para luego explicar cómo el Estado teocrático es la institucionalización de las relaciones de dominio que Abraham le heredó a su pueblo (sección 2.2). Luego, expondré el cuestionamiento a la legalidad del Estado moderno: en primer lugar, voy a exponer la violencia que se presenta en la instauración misma del Estado moderno y la que se ejerce en su interior (sección 3.1); en segundo lugar, voy a desarrollar la violencia como sacrificio de lo particular que se presenta con el castigo (sección 3.2); en tercer lugar voy a exponer el ocaso de la comunidad cristiana (sección 3.3), momento a partir del cual se puede extraer una crítica al discurso de los derechos y a la separación de la esfera pública y privada; y finalmente, voy a concluir recapitulando los

⁵ En este punto es importante precisar que el papel que juega la religión en la filosofía hegeliana – particularmente el Cristianismo- no puede reducirse a ser un intento fallido por tratar de pensar la vida en comunidad en su dinamismo y riqueza, y que en esa medida, una vez acuñados los conceptos especulativos de madurez para captar el vida en común, Hegel prescindía del papel de la religión en su filosofía. Por el contrario, la religión juega un papel tan importante en el pensamiento hegeliano, que es posible comprender su sistema filosófico como “un esfuerzo especulativo por comprender la Modernidad como la realización plena, no sólo de lo iniciado por la cultura griega, sino también y sobre todo del mensaje cristiano en toda su rica complejidad”. Comprender “la Modernidad como la realización plena del mensaje cristiano” trae consigo la tesis hegeliana según la cual la religión debe ser *superada* –en el sentido de ser suprimida, conservada, y elevada- por el pensamiento especulativo (Díaz, 2007: 25).

argumentos más importantes de este texto y exponiendo la importancia de la crítica de Hegel hoy en día.

Como todo en Hegel, la crítica no se queda sólo en el aspecto negativo, sino que el ocaso de la comunidad cristiana trae consigo la oportunidad de pensar la comunidad en términos distintos: esto excederá los límites del presente trabajo, pero buscaré concluir señalando cómo la crítica de Hegel a la ley abre una serie de caminos que serán seguidos posteriormente en la *Fenomenología del Espíritu* para pensar de otras maneras la comunidad ético política.

(1) La vida, el amor y el destino: la comunidad del amor como una comunidad del *com-partir*

En el ECD Hegel expone una trilogía de conceptos que son fundamentales para entender el tipo de comunidad que tiene en mente en contraposición con el espíritu del judaísmo y con la legalidad y el Estado moderno. Como había mencionado en la introducción, Hegel recurre en esta etapa de su pensamiento a las reflexiones religiosas para esbozar distintas formas de comprender la vida en comunidad a través de los conceptos claves de la “vida”, el “amor”, y el “destino”. A través de estos conceptos Hegel busca comprender a la comunidad en todo su dinamismo y contingencia, como un espacio permanente de encuentro y desencuentro, de correspondencia y no correspondencia entre individuos. El recurso al lenguaje religioso responde, como había mencionado, al hecho de que Hegel todavía no ha acuñado sus conceptos de madurez para referirse a la vida ética⁶. Veamos entonces con detalle en qué consiste cada uno de estos conceptos.

-La vida. Una de las primeras nociones que hay que explorar, si lo que interesa es desentrañar el tipo de comunidad que Hegel tiene en mente como contrapeso a sus críticas contra el espíritu del judaísmo, es la noción de “vida” y su relación con las configuraciones ético-políticas que la acompañan. En el ECD, Hegel conceptualiza lo que allí llama la “vida ética” en términos biológicos y orgánicos, bajo una lógica en la cual las partes componen el todo como un organismo viviente. Esta totalidad orgánica se caracteriza por ser una unidad consigo misma: “la vida no se diferencia de la vida, ya que la vida descansa en la divina unidad en sí” (ECD, 2003: 322). Teniendo en cuenta lo anterior, la vida, para Hegel, es

⁶ El recurso al lenguaje religioso debe entenderse como una crítica más general a lo que Hegel considera el tipo de reflexión propio de la Ilustración. En efecto, en su estadía en Frankfurt, Hegel critica la incapacidad de la filosofía para captar la vida en general en su dinamismo. La razón ilustrada se presenta en el joven Hegel como una razón estática y desvinculada del mundo, y se caracteriza por el acto de la reflexión (*reflection*) como distante del cuerpo y de la realidad, como la perspectiva alejada y neutra de un observador científico que considera al mundo como un catálogo de objetos fijos (cf. Ormiston, 2002: 504). Esta razón “ilustrada” se caracteriza por ejercer violencia sobre una realidad que no es capaz de captar en su dinamismo: todo pensar *reflexivamente* es un poner, objetivar, fijar, y en esa medida, es un *excluir y petrificar* que no permite captar su riqueza y movimiento; en eso radica su violencia. Lo que en los escritos de juventud se denomina “razón ilustrada” es lo que en sus escritos de madurez Hegel relacionará más concretamente con la actividad del entendimiento, el cual tiene que separar y fijar la realidad para poder pensarla y conocerla: “mediante el entendimiento determinamos o definimos un concepto – fijando su sentido de tal manera que pueda ser correctamente utilizado. Una vez el entendimiento fija sus términos, deja de operar y simplemente mantiene las distinciones hechas” (Burbridge, 1993:91). Es este dejar de operar y quedarse en las distinciones hechas lo que Hegel censura como un pensamiento que no permite captar la vida en su dinamismo. El esfuerzo para tratar de captar la multiplicidad de la realidad mediante los conceptos religiosos de amor, vida y destino surge entonces de la necesidad de no hacerle violencia a la realidad en el proceso de concebirla.

ajena a las oposiciones y separaciones irreconciliables: “es la síntesis del sujeto y del objeto, en la cual sujeto y objeto han perdido su oposición” (ECD, 2003: 310).

Cuando Hegel sostiene que la vida es una unidad en la cual se han perdido las oposiciones, no está, sin embargo, negando la pluralidad, multiplicidad y el dinamismo de sus manifestaciones y modos de darse. En esa medida, la vida no es, sin más, la identidad inmediata de los opuestos: considerarla de esa forma sería unilateral porque sólo mostraría uno de sus lados, el de su unidad. Para no desconocer su multiplicidad y dinamismo, sus infinitos modos de darse, es necesario al mismo tiempo considerar que la vida es la no-identidad de los opuestos. Lo que Hegel está sosteniendo es que las múltiples manifestaciones de la vida no tienen una existencia independiente, separada y contrapuesta a ese gran entramado de acontecimientos en que consiste lo que llamamos “la vida”. En sus propias palabras:

Cuando el Uno viviente actúe y se auto-limite únicamente de acuerdo a la totalidad de las relaciones existentes, pero con la ausencia total de restricciones [ajenas] y sin ser dividido a su vez por la multiplicidad de las relaciones, [se] conserva la multilateralidad de las relaciones (ECD, 2003: 336).

En esa medida, es necesario entender que la vida es identidad, pero en el estricto sentido de ser identidad de la identidad y la no identidad de los opuestos.

Para esclarecer lo anterior, es interesante resaltar cómo este principio de la identidad de la identidad y no-identidad, que subyace al movimiento de la vida, es lo que Hegel denominará, en otros escritos posteriores, lo “absoluto”⁷. Siguiendo a Frederick Beiser, el lado correspondiente a la identidad de los opuestos responde en Hegel al monismo que heredó de Spinoza:

Hegel es monista en dos sentidos diferentes; es anti-dualista porque niega cualquier distinción substancial entre lo subjetivo y lo objetivo, lo ideal y lo real, lo mental y lo físico. [En esa medida], es anti-pluralista porque niega que haya muchas sustancias y afirma, por el contrario, que sólo hay una [el absoluto]. (Beiser, 2006: 65-66).

⁷ Por ejemplo, en “*La diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*” (cf. Beiser, 2005: 62 y ss.).

Sin embargo, la no-identidad de los opuestos radica en que Hegel no niega, ni desecha, la multiplicidad de sus manifestaciones en la experiencia ordinaria. Por el contrario, son distintos atributos o apariencias del mismo absoluto. Continuando con la lectura de Beiser, la caracterización de la sustancia espinosista también permite entender el lado de la no-identidad de los opuestos, que es propio tanto del absoluto [Dios] como de la vida. Dice Spinoza:

Por Dios entiendo una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita; Toda sustancia es necesariamente infinita; De la naturaleza de la sustancia deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos. (Spinoza, 2006: 47, 51, 67).

Teniendo esto en cuenta, la vida se presenta en Hegel como el despliegue de una multiplicidad de formas (ECD, 2003: 346); un despliegue necesariamente infinito porque consta de infinitos atributos, cada uno eterno e infinito. De ella se siguen infinitas cosas de infinitos modos, sin que esto implique el desmembramiento de la misma y única totalidad. Se trata de un movimiento en el cual las fuerzas opuestas dejan de verse como subsistentes por sí mismas y excluyentes, para comprenderse como los lados necesarios de una misma y única totalidad y, por consiguiente, como un movimiento que debe buscar su propia reconciliación, esto es, como una unidad disuelta que se reencuentra permanentemente a sí misma: “La oposición es la posibilidad de la reunificación, y en la misma medida en que la vida ha sido opuesta en el dolor se la puede luego reasumir” (ECD, 2003: 324). Esta reunificación estará en relación con otro de los términos que resulta clave para comprender el modo de proceder de Hegel en el ECD: el concepto de destino.

-*Destino*. Hegel introduce la idea del *destino*, de una persona o de un pueblo, como una forma de acuñar el movimiento en el que está inmersa la vida, al mismo tiempo una y múltiple (Hyppolite, 1948:40), un movimiento de acción y reacción. Así escribe:

El destino tiene una ventaja en cuanto a la posibilidad de reconciliación porque actúa dentro del ámbito de la vida (...) [El destino] es solamente un hueco en la vida, es la carencia de vida como poder, y la vida puede volver a curar sus heridas, la vida separada y enemiga puede volver a sí misma. (ECD, 2003: 323)

Este concepto de destino y de la reconciliación de la vida, trae consigo una lección que me permito formular todavía de una forma bastante abstracta: todo daño que se infrinja a lo que se considera distinto (si se quiere, al lado de la no-identidad), es en el fondo un daño que padece la vida en su integridad y por esa razón, va a buscar (y debe llevar a) su reconciliación: “El crimen es una destrucción de la naturaleza, y como la naturaleza es *una* se destruye tanto en el destructor como en lo destruido” (ECD, 2003: 319). Para comprender con más detalle las repercusiones éticas que esta lógica trae consigo, es necesario finalmente referirse al tercer elemento clave en la ecuación del ensayo: el elemento del amor.

-*El amor*. Para Hegel es necesario comprender al amor como una forma de vida, una modificación suya: “la correspondencia es vida y, en cuanto relación de entes distintos, amor” (ECD, 2003:311). En tanto forma de vida, el amor es la sensación de la vida que se reencuentra a sí misma en la manera como nos relacionamos con nuestros *semejantes*:

Ya que el amor es una unificación de la vida presupone la división, presupone una multiplicidad de la vida que se ha desplegado. Y, cuanto más numerosas son las formas en que la vida late y es viviente, tanto mayor es el número de puntos en que puede unificarse, sentirse, tanto más intenso es el amor. (ECD, 2003: 364).

En esa medida, el amor comparte con la vida la estructura de la identidad de la identidad y no identidad de los opuestos. El amor es la identidad de los opuestos, o la *correspondencia* del individuo con el otro, en la medida en que el otro no tiene una existencia absoluta, contrapuesta, externa y ajena, ni al individuo ni a la vida. Por el contrario, el otro se relaciona e interactúa con el individuo de una manera particular, mediante una relación muy íntima en el seno de la vida misma. Sostiene Hegel que “únicamente la sensación de la totalidad, el amor, puede impedir la disolución de la esencia [humana] (...) en el amor desaparece el sentimiento de la desigualdad” (ECD, 2003:313-314). Es decir, que el amor cancela las distinciones y separaciones irreconciliables que nos aíslan a unos de otros (ECD, 2003: 337). La correspondencia juega aquí el papel, se podría incluso decir que se reduce, a la *mediación*, la cual interrumpe cualquier relación *inmediata* con nosotros mismos, forjando así la subjetividad a partir de nuestros encuentros con los otros.

Para Hegel, “el amor al prójimo es el amor hacia aquellos hombres con los cuales tenemos relación (de la misma manera como los demás entran en relación con nosotros) (...) El amor es el sentir de una vida igual, ni más poderosa ni más débil que la de uno mismo” (ECD, 2003: 338). El amor refleja entonces una relación de reciprocidad y simultaneidad entre los seres humanos: el amar y el ser amado se dan recíprocamente, el amar de uno es al mismo tiempo el amar del otro, de tal manera que en este movimiento duplicado el ser humano se ve a sí mismo en el otro: “en el amor el hombre se encontró a sí mismo en el otro” (ECD, 2003: 364), y en esa medida, cada quien se reconoce a sí mismo *gracias a y en* el otro⁸. Así, el amor permite esclarecer las interacciones y vínculos fundamentales que nos definen como individuos y en nuestra relación con los otros:

En el amor nos damos cuenta de nosotros mismos, el estar frente nosotros mismos, a través de nuestra relación con el otro. Pero esto es decir que nuestra relación con el otro *media* nuestra relación con nosotros mismos, y así el amor es parte de una relación consigo extendida. (Bernstein, 2003: 403).

Este encuentro, que hace visible la correspondencia del individuo con el otro, va a ser, sin embargo, el lugar más propio para su no-correspondencia dentro de ese gran entramado que es la vida. Es importante dejar claro, entonces, por qué el amor es igualmente la no-identidad de los opuestos, o la no *correspondencia* con el otro. No hacer énfasis en este lado traería consigo los riesgos de integrarlo en una unidad que desconoce sus diferencias, su individualidad.

⁸ Las similitudes de esta figura con el movimiento del reconocimiento recíproco que Hegel expone en el capítulo de la Autoconciencia en la *Fenomenología del Espíritu* saltan a la luz: i) En la presencia de una autoconciencia frente a otra, reconociendo y siendo reconocida simultáneamente como tal, hay un doble significado: la autoconciencia se ha perdido a sí misma porque ahora se encuentra como *otra* esencia: se ve en su ser otro. Pero la autoconciencia ha superado lo otro como una esencia distinta porque se ve en la otra autoconciencia a sí misma (Hegel, 2008:113, 2009:287); ii) La autoconciencia tiene que superar este su ser otro y también lo hace en un doble sentido: debe superar el ser otro para volver a ser ella misma lo esencial y al hacerlo, se supera a sí misma porque ella es en el otro (Hegel, 2008:114, 2009: 288); iii) Esta superación de su ser otro es un retorno a sí misma también de doble sentido: la autoconciencia se recobra a sí misma, vuelve sobre sí, mediante esta superación de su ser-otro. Pero al hacerlo, le restituye a la otra autoconciencia su ser ella misma lo esencial, porque la primera autoconciencia ya no es en el otro (Hegel, 2008:114, 2009:288). Es importante resaltar que la autoconciencia es al mismo tiempo sujeto y objeto, en la medida en que para que la conciencia pueda volver sobre sí, necesita de otro que la reconozca: es *para sí* en la medida en que es *para otro*. Así, *se reconocen como reconociéndose mutuamente* (Hegel, 2008:115).

En tanto el amor es una forma de vida, una multiplicidad de formas que se despliega infinitamente, la correspondencia con el otro no significa homogeneidad, (i) ni en la relación que se establece con él; (ii) ni en ninguna presunta identidad compartida.

En relación con (ii), Hegel sostiene que “la igualdad del espíritu, del interés, de muchas condiciones de vida y la disminución de las individualidades, no es amor” (ECD, 2003: 364). El amor se caracteriza entonces porque sólo puede tener lugar entre individualidades diferenciadas. Cuando la individualidad se pierde o desaparece en cualquier tipo de unidad, ya sea la igualdad en una forma de vida o en un interés, el amor desaparece. Por esta razón, el mandato no puede tener la forma de “ama a otro como si fuera *igual* a ti mismo”, sino “ama al otro como aquél que eres tú mismo” (ECD, 2003: 338). Esta ausencia de igualdad que caracteriza al amor parecería contradecirse con una cita anterior de Hegel, según la cual, en el amor se da el sentir de una vida igual.

Sin embargo, no se trata de una contradicción en la que incurre Hegel. En el primer caso, la igualdad debe entenderse como reciprocidad y simultaneidad en el encuentro del ser humano con el otro que es constitutivo de su relación consigo. En otras palabras, se trata de resaltar que todos los seres humanos requieren *por igual* (en esa medida se habla de igualdad: nadie es autosuficiente ni autosubsistente) del encuentro recíproco con los otros como mediación constitutiva de su relación consigo. Pero lo que caracteriza esta mediación que tiene lugar en el amor no es ninguna presunta igualdad o identidad compartida con el otro, ya sea de intereses, de condiciones de vida, o en el seno del espíritu del pueblo: el amor no tiene lugar en el conjunto de costumbres, creencias e instituciones propias de una comunidad entendidas como el *suelo común* o un *ser común*. Por el contrario, lo que los seres humanos comparten en el amor es la individualidad de cada cual, el encuentro y límite de una individualidad con otra. Como sostiene Hegel, sin individualidad desaparece el amor, desaparecen esos vínculos e interacciones fundamentales que nos definen como individuos y en nuestra relación con los otros.

En relación con (i) (el amor es una forma de vida en la que la correspondencia con el otro no significa homogeneidad en la relación que se establece con él) es importante tener en cuenta que tanto el individuo, como el otro, son organismos diferenciados que comparten ser una forma de vida: “cada amante separado es un organismo en una totalidad viviente”

(Hegel, 1907: 381, citado por Bernstein, 2003: 413). Y eso que comparten, la íntima relación que caracteriza nuestra vida en común, *la mediación* de unos con otros, se hace y deshace indefinidamente: el amor permite conservar “la multilateralidad de las relaciones” con los otros al “mantener una unión viviente” con ellos (ECD, 2003: 334-337). Por esta razón, la relación que se establece con el otro no puede pensarse en términos de identidad u homogeneidad, no puede ser en ningún momento ni *cerrada* ni definitiva. La multilateralidad que es constitutiva del tipo de relación que establecemos con los otros es definida así más acertadamente en términos de *apertura*.

Es a partir de esta multilateralidad de las relaciones, en el seno del amor, como el individuo es considerado integralmente: el ser humano no es algo estático sino que depende de adaptarse a sí mismo, si se quiere, de configurarse a sí mismo de acuerdo con las circunstancias, sin que esto implique una ruptura. El amor permite mantener la unidad en este configurarse a sí mismo una y otra vez (Ormiston, 2002: 519)⁹.

A partir de los dos movimientos que acabo de explicar, que dan pie a la identidad de la identidad y la no-identidad, se puede establecer que el amor es un reencontrarse a sí mismo en el otro siempre de una forma distinta, de tal manera que su alteridad es constitutiva de la mía, siendo fundamental para mi subsistencia:

El amor se particulariza, se diferencia, para reconciliar adecuadamente cada situación particular que se le presenta (...) Pero su esencia es ser, en tanto amor, un universal concreto. *El amor es entonces el proceso de la unificación*, que presupone el proceso opuesto, ya presente ahí, de la diferenciación (...) Amar es reencontrarse en el Otro, pero esto presupone la alteridad de ese Otro, de tal manera que, para aquél que ama, la alteridad de su ser propio está en relación al Otro. (Bourgeois, 2000: 65)

La figura del amor permite precisar, ya no sólo bajo una ontología de la vida, sino en términos “inter-subjetivos”, lo que se mencionaba anteriormente en el contexto del destino: todo daño que sufra lo que se considera distinto es en el fondo un daño que padece la vida

⁹ En su artículo, Ormiston (cf. 2002) se detiene con cuidado en las críticas que Hegel le hará en el ECD a la filosofía moral kantiana a partir de la doctrina cristiana de la virtud. También analiza con detalle lo que sería el destino último de la comunidad cristiana, que Ormiston relaciona con su incapacidad para superar la racionalidad reflexiva. Deja de lado, sin embargo, los matices de la crítica de Hegel al judaísmo, y por esa razón no orienta tanto en la crítica de Hegel a la ley del judaísmo, aunque orienta en lo relacionado con la figura del amor y la crítica a la racionalidad reflexiva.

en su integridad. Bajo la figura del amor, esto implica que yo no puedo hacerle daño a otro sin hacerme daño a mí mismo. En la medida en que mi relación conmigo, mi subsistencia, depende de mi relación con el otro, cualquier daño que le haga se vuelve en contra mía: “El criminal pensaba habérselas con una vida ajena, pero la que destruyó fue la propia” (ECD, 2003: 322). En esa medida, encontramos una interacción ética particular en la base de nuestras relaciones con nosotros mismos y con los otros. Según Hegel, comenta Bernstein, “yo no puedo (éticamente) hacerle daño a otro sin hacerme daño (éticamente) a mí mismo. En esta medida, la prosperidad y la zozobra de cada uno está íntimamente atada con la prosperidad y la zozobra de todos” (Bernstein, 2003: 394).

Si el amor permite esclarecer las interacciones y los vínculos primarios que nos constituyen en nuestras relaciones, con los otros y con nosotros mismos, el amor define entonces, para el Hegel de Frankfurt, el modo de darse nuestra vida en comunidad. En tanto relación íntima que caracteriza nuestra vida en común, el amor es propiamente un *com-partir*. El amor rasga al individuo, interrumpe cualquier posible relación *inmediata* consigo al sacarlo de sí para encontrarse en el otro, al establecer en el otro un momento crucial para su subsistencia: los otros *confluyen* en la *partición* de todo tipo de relación inmediata y unilateral del ser humano consigo mismo que le impida ser considerado integralmente: “por medio del amor se han cancelado todas las unilateralidades” (ECD, 2003: 337). En el amor se trata, entonces, de la configuración de un modo de ser en común determinado por lo que quisiera llamar aquí el *com-partir* (confluencia de los otros en la partición de la relación consigo). Pero también se trata de una comunidad del *compartir* porque siempre es necesario *participar* en el otro, es necesario *distribuirse, repartirse* en él, pues sólo así es posible relacionarse consigo. Esta comunidad del “*com-partir*” es lo que Jesús va a denominar, en su momento, según Hegel, el “reino de Dios”:

En el reino de Dios los hombres viven en la armonía de su propia multiplicidad desarrollada. En esta armonía la conciencia diversificada de los hombres entra en consonancia con Un espíritu, se cancelan así los muros de la división levantados contra los otros. Los diferentes seres ya no son meramente iguales entre sí, sino concordantes; ya no forman una asamblea, sino una comunidad, puesto que no están unidos por un universal, un concepto, sino por la vida, el amor. (ECD, 2003: 363).

Ahora, en tanto el bienestar y el fracaso de cada uno están íntimamente ligados al de los demás, en un hacerse y deshacerse indefinidamente, no existe por fuera de esta comunidad del *com-partir* “ningún límite absoluto, ninguna restricción, ninguna perspectiva que exceda el intercambio en marcha entre el sí mismo y el otro que pueda serle relevante (...) el idealismo es la lógica del amor actualizada como la lógica de la experiencia en general” (Bernstein, 2003: 416). En esa medida, es claro cómo la comunidad del amor, que denominé la comunidad del *com-partir*, tiene la estructura de la vida en general, razón por la cual su existencia depende de su capacidad para cancelar las oposiciones irreconciliables: “por medio del amor se han cancelado todas las exclusiones, todos los límites” (ECD, 2003: 337)

Antes de pasar a la siguiente sección me gustaría hacer una aclaración. Parece raro que primero exponga la comunidad del *com-partir* y después el espíritu del judaísmo, teniendo en cuenta que históricamente, y en el orden mismo del texto de Hegel, primero está el espíritu judío y luego *aparece* la comunidad de los creyentes, que es la forma como Cristo denomina la comunidad del *com-partir*. Sin embargo, hago esto por la siguiente razón.

El ECD es un escrito en el que las reflexiones religiosas tienen lugar en la totalidad de las relaciones que constituyen ese organismo viviente que es la vida, no en ningún más allá ni en ninguna figura trascendente. En esa medida, Hegel adopta las nociones de la vida, el amor, y la comunidad que trae consigo (en tanto “formas de vida”), como una “metafísica holística originaria”, es decir, como las interacciones o estructuras primarias que nos constituyen los unos a los otros (cf. Bernstein, 2003: 396)¹⁰.

¹⁰Para Bernstein, la propuesta hegeliana de comprender la vida en común en términos biológicos y orgánicos, como una “forma de vida”, requiere de dos cosas: (i) los presupuestos holísticos que son comunes al hablar de organismos vivientes, sobre todo las exigencias normativas de las relaciones entre la parte y el todo (i.e. no puede entenderse adecuadamente una parte si no es en relación con el conjunto); (ii) el lenguaje de la herida, el daño, la vida y la muerte, que este discurso de la vida trae consigo (i.e. las repercusiones de un daño a una parte se extienden a todo el organismo). Para este autor el problema radica en la apropiación inmediata de este discurso y de los presupuestos que trae consigo: “el discurso del organismo y de la vida es adoptado pero no filosóficamente ganado”. Bajo esta lectura, la principal tarea de la *Fenomenología* es superar esta apropiación inmediata de “la metafísica holística originaria” conservando la lógica de la vida ética, es decir, la manera como el bienestar y el fracaso del individuo depende, de una manera muy profunda, de las personas que lo rodean, en una relación caracterizada por los encuentros y los desencuentros (Bernstein, 2003: 395-396). Esta distinción entre la lógica de la vida ética y la “metafísica holística originaria” va a ser fundamental para entender el ocaso de lo que estoy denominando la comunidad del *com-partir*. Sobre este punto vuelvo en la sección 3.3.

En esa medida, la decisión de Abraham de abandonar “la totalidad de las relaciones con los hombres y con la naturaleza” le heredó al pueblo judío el destino de pisotear y destruir esa totalidad de relaciones éticas que subyacen (Hegel, 2003: 287-302). La figura de Jesús, por el contrario, vendría a rescatar, a desencubrir esos vínculos primarios que nos conectan unos con otros y que se expresan en términos orgánicos: “para Hegel, Jesús también está comprometido en una tarea de decodificación ética y así está usando el “discurso divino” como una manera para expresar lo que es una visión holística ética” (Bernstein, 2003: 395). En esa medida, es posible sostener que, en términos de una “metafísica holística originaria”, primero está la comunidad que denominé del *com-partir*, que va a ser pisoteada por el espíritu judío, y luego va a ser rescatada en términos históricos por Jesús y “bautizada” como el reino de Dios. Sin embargo, esta decodificación ético-histórica se va a mostrar inadecuada porque sigue estando enmarcada dentro de un discurso dado del organismo y de la vida, no ganado filosóficamente.

(2) Del espíritu del judaísmo al Estado Moderno: la violencia de la ley

2.1. Abraham y el destino que heredó al pueblo judío

La explicación de las nociones anteriores –vida, amor, destino- permite entender con más claridad la crítica que Hegel formula contra el principio que subyace al espíritu judío, y en esa medida, contra las distintas manifestaciones de su *legalidad*, a saber: el principio de la *dominación* y la lógica de la exclusión/inclusión que ésta trae consigo. Hegel introduce esta crítica justo cuando comienza el texto, con el acto por el cual Abraham lleva a cabo la separación de su pueblo.

-La reducción de los vínculos con los otros a una auto-conservación inmediata, unilateral, e instrumental. Abraham, líder de los judíos, buscando convertirse en un hombre enteramente autónomo, independiente y para poder gobernar, definió el destino de su nación: “El primer acto por el cual Abraham se convierte en el padre de una nación es una separación que desgarrar los vínculos de la convivencia y del amor, la totalidad de las relaciones con los hombres y con la naturaleza; rechazó así estas bellas relaciones de juventud” (ECD, 2003: 287). De acuerdo con lo que expuse en el punto anterior, este primer acto destroza la relación más íntima de nuestra vida en común: esa forma de vida que consiste en la mediación de unos con otros, ese compartir en el seno de la comunidad que es indispensable para la subsistencia de los individuos. Pero, de acuerdo con la lectura que hace Hegel del judaísmo, Abraham quería estar libre de estas relaciones, pensando en un tipo de autonomía unilateral e inmediata, caracterizada por el “espíritu de la autoconservación inmovible (...) la vacía necesidad de conservar la existencia física, de asegurarla contra los estados de penuria y escasez” (Hegel, 2003: 287). En esa medida, se mantuvo en una relación de “estricta oposición contra todas las cosas”, relación que, precisamente por la ausencia de una correspondencia mediada con los otros, termina definiendo tal oposición en términos de hostilidad, y “lo hostil puede entrar sólo en relaciones de dominación” (ECD, 2003: 288).

Me gustaría detenerme en este punto y explicar con más detalle por qué para Hegel la separación de Abraham instaura una relación de hostilidad tanto con la naturaleza como con los otros. Como había mencionado en la sección anterior del trabajo, el vínculo con los

otros posibilita mi subsistencia, pero no se trata únicamente de una subsistencia física. Por el contrario, es en mi encuentro con los otros donde puedo comprenderme de una manera siempre distinta, siendo su alteridad constitutiva de la mía. Es en este vínculo con los otros como el ser humano alcanza su integridad porque se puede reconciliar con cada situación que se le presenta.

Abraham al querer liberarse de este vínculo, redujo la subsistencia a la conservación de la existencia física. Se trata, en este caso, de un tipo de autonomía *inmediata* porque Abraham identifica la subsistencia con la ausencia de estados de penuria y escasez, y para lograrlo, tiene que garantizar su existencia a como dé lugar, en oposición con la naturaleza y con los otros. En esa medida, los otros, en lugar de ser una instancia fundamental para poder comprenderme y realizarme cabalmente en todas mis posibilidades, se convierten en un límite con el que hay que relacionarse en términos de hostilidad para garantizar así la subsistencia. La hostilidad, dirá Hegel más adelante, sólo admite la dependencia física, “una existencia animal que sólo puede ser asegurada a costa de los otros” (ECD, 2003: 292). En lugar de encontrarse en el otro, Abraham sólo quería dominarlo para conservar su propia existencia física, razón por la cual esa autonomía, en tanto se confunde con la auto-conservación a costa del otro, también es *unilateral*.

Pero a pesar de que Abraham era un extranjero en la tierra y entre los hombres, “no era tan independiente de ellos ni estaba tan alejado de ellos como para no tener que saber nada, como para no tener que ver nada con los mismos” (ECD, 2003: 288). Lo anterior permite establecer dos cosas. Por un lado, por más que un individuo se sienta aislado, alejado y extraño a los demás, como si se tratara de un átomo subsistente por sí mismo, siempre *comparte* con el otro una instancia fundamental en la que está-con-él; se trata de esas interacciones y estructuras primarias que nos constituyen los unos a los otros que expuse en la sección pasada: el amor y la comunidad del *com-partir*. El problema para Hegel es precisamente aquella concepción inmediata y unilateral en la que ese estar-con que *comparten* los individuos para poder ser considerados integralmente, se reduce a la búsqueda de la auto-conservación física. Por el otro, como Abraham no era tan independiente de los demás seres humanos como pretendía, debió tratarlos de acuerdo a fines (es decir,

convertirlos en medios), y en esa medida, *instrumentalizarlos* para poder satisfacer sus propósitos. Así, continúa Hegel,

cuando trataba con pueblos cuyo poder era mayor que el suyo, Abraham, lleno de desconfianza, recurría a artimañas y a la doblez para ponerse en ventaja. Cuando creyó ser el más fuerte, recurrió a la violencia directa. Con otros que no le ofrecían dificultades mantenía cautelosamente relaciones puramente jurídicas. (ECD, 2003: 288).

Estos tres factores (inmediatez, unilateralidad, instrumentalización), de acuerdo con Hegel, dan cuenta de la forma de vida integral que es característica de los judíos, quienes reducen la razón a una racionalidad instrumental que sirve como un medio para la supervivencia humana (Bernstein, 2003: 397). Y se trata de una forma de vida integral porque todos los ámbitos de la vida se enmarcan dentro de esa racionalidad.

-De los vínculos reducidos con los otros a la postulación del Dios judío: el sacrificio de lo particular frente a lo universal como resultado de la instauración del principio de dominación. El mundo entero al que Abraham le da la espalda y que reduce a la inmediatez de la autopreservación, debe ser de todas formas instrumentalizado, y así, *mediado*. En tanto Abraham es incapaz de llevar a cabo la relación de dominio, tiene que confiar el ejercicio de tal relación a un Dios completamente ajeno al mundo, que no sólo domina sino que posee todo y sostiene así la existencia de lo contrapuesto: “es únicamente por intermedio de este Dios como Abraham entró en relación mediata con el mundo, la única forma de relación que era posible” (ECD, 2003: 288). Esta apuesta hacia la postulación del Dios judío para que se contraponga con el mundo hostil trae consigo la dependencia de la realidad frente a ese ideal: “en este Dios no debía participar nada de la naturaleza, todo debía ser dominado por él” (ECD, 2003: 288).

Pero esta postulación de Dios no puede dominar, en efecto, el mundo. En esa medida, es necesario diferir tal relación de dominio poniendo como intermediario al hombre, a través de un “Contrato Teológico”: “Dios promete contener la fuerza de la naturaleza bajo la condición de que los seres humanos dominen su naturaleza obedeciendo sus leyes de conducta” (Bernstein, 2003:398). En esa medida, la permanente obediencia a los mandatos de su Dios, le garantiza al espíritu judío su relación de dominio con el mundo: es el hombre

quien, en nombre de Dios y en obediencia a sus leyes divinas, tiene que dominar a los otros, a los no elegidos, y a la naturaleza.

Sin embargo, esta subyugación del mundo a los mandatos de Dios, a pesar de otorgarle seguridad a Abraham, le impide “amar”. Dice Hegel: “incluso el amor hacia su hijo [Isaac] llegó a transformarse en carga causándole tal estado de desasosiego que una vez llegó al extremo de querer destruir este amor” (ECD, 2003: 289). El caso del sacrificio de Isaac refleja para Hegel cómo la subordinación del mundo a la autoridad de Dios implica el *sacrificio de lo particular* frente a lo universal [Isaac era el único hijo de Abraham y en él descansaba las esperanzas de su posteridad], frente a ese “objeto infinito, la suma de toda verdad y de todas las relaciones” (ECD, 2003: 291). Como explicaré más adelante, esta tarea se cristaliza en el Estado, y el sacrificio de lo particular frente a lo universal tiene distintas caras.

-La postulación de Dios: el establecimiento de jerarquías y la instauración de la lógica de la inclusión/exclusión. En la primera sección quedaba expuesto cómo la vida, en el ECD, no se debe entender únicamente como la unificación de opuestos, es decir, como la eliminación de la diferencia sustancial entre sujeto y objeto, lo ideal y lo real, lo mental y lo físico, en una misma unidad. Hacerlo sería unilateral porque sólo mostraría el lado de su unidad, negando la pluralidad, multiplicidad y el dinamismo de sus manifestaciones y modos de darse. El Dios de los judíos expresa cabalmente este lado unilateral de la simple e inmediata unidad de los opuestos. Según Hegel, el Dios judío se instaura a sí mismo como una unidad dentro de la cual tiene lugar la identidad de los opuestos que acabo de mencionar, es decir, la síntesis del sujeto con el objeto, de lo ideal con lo real, etc... Esta unidad, sin embargo, condena y excluye la multilateralidad de las relaciones que no caen dentro de ella. Traducido lo anterior a nuestras relaciones éticas, la divinidad de los judíos, al ser la identidad sólo en la medida en que rechaza la no-identidad, determina la relación con los otros en términos de su exclusión y desconocimiento: “El Dios de Abraham se reserva para sí lo inconmensurable, no admite la existencia de las otras partes y destierra del mismo a todos los otros” (ECD, 2003: 289). Veamos esto con más calma.

De acuerdo con Hegel, el Dios judío es

el objeto infinito, la suma de toda verdad y de todas las relaciones; para decirlo mejor, él, en cuanto sujeto único e infinito, puesto que sólo se le puede llamar “objeto” si se presupone al hombre con su vida que recibió de regalo y que se llama entonces sujeto viviente, sujeto absoluto. Esta es la única síntesis. (ECD, 2003: 291)

En esta difícil cita, Hegel está sosteniendo que Dios sólo puede ser llamado objeto infinito en tanto Él *pone* al sujeto, al hombre particular, viviente: el objeto sólo es tal en tanto se presenta para un sujeto, en tanto es Dios *para* el hombre. En esa medida, el ser infinito, por su capacidad de ponerse como objeto, como universalidad, y de poner al sujeto como contingencia, es él mismo el sujeto absoluto, la unidad de los opuestos, su síntesis. Pensar únicamente en estos términos trae consigo el establecimiento de jerarquías. Como quedaba claro en el aparte anterior, la postulación del Dios judío trae consigo la subordinación del mundo material a lo ideal; en la cita que acabo de mencionar, también es evidente entonces cómo el objeto depende del sujeto absoluto en tanto el sujeto absoluto es su síntesis. Esta formulación del establecimiento de jerarquías, que todavía es muy abstracta, se hará más clara en la siguiente sección.

Pero los peligros que surgen al pensar la realidad únicamente en términos de la unidad de los opuestos, no se agotan en el establecimiento de jerarquías. Porque establecer tal unidad es siempre un fijar, un poner, o un objetivar que, frente a su incapacidad de captar la vida en su dinamismo multidimensional, instaura *la lógica de la inclusión/exclusión*: ésta implica o bien una exclusión de lo que está por fuera de ella y lo condena a la nada porque no es el resultado de su unidad: “Lo que está fuera de la unidad infinita es algo maldito que carece de contenido propio: es vacío, sin vida; ni siquiera es algo muerto: son algo únicamente si el objeto infinito hace que sean algo”; o bien lo incluye, lo asimila a la fuerza: “le fija, no bien intente moverse, su lugar correspondiente. Es algo hecho, algo que no tiene vida, ni amor por sí mismo” (ECD, 2003: 290-292). Como veremos más adelante con el caso de la ley, esta unidad de los opuestos sólo puede sostenerse en permanente oposición y hostilidad contra todas las cosas.

Ahora bien, de aquí en adelante es fundamental hacer un matiz en la manera como opera la lógica de la inclusión/exclusión. Esta lógica se encuentra presente en dos movimientos distintos que, como expondré en su momento, son constitutivos tanto del Estado teocrático

como del moderno. El primero de esos movimientos, es el de una particularidad que se eleva a universal y se hace valer como tal¹¹. Al hacerse valer como universal, se “esencializa” y naturaliza a toda la cosa a partir de algo que es particular. En esa medida, aquello que es contingente vale para todo lo que tenemos que decir de esa cosa, lo que trae consigo el desconocimiento de la multiplicidad de sus manifestaciones. En esa medida, lo particular que se eleva a universal tiñe todos los aspectos de la cosa, y la lógica de la inclusión/exclusión funciona sobre la multiplicidad que queda *por fuera* del universal: “el Dios celoso de Abraham y de sus descendientes incluye en sí la horrible reivindicación de que sólo él era Dios y que esta nación era la única que tenía un Dios (...) y no admite la existencia de otras partes” (ECD, 2003:289). En el caso de la legalidad moderna, esa lógica aplica a quienes no se encuentran cobijados por la legalidad del Estado, y en esa medida, se ejerce la tiranía más indignante sobre *los que quedan por fuera*.

El otro movimiento es el de un universal vacío, muy *elevado, alto y demasiado distinguido que excluye* de lo *común*, y en esa medida, se encuentra separado de lo concreto (QPA, 2007: 153). Este universal, debido a su vacuidad, es incapaz de captar lo concreto, razón por la cual, todo el valor queda puesto en el universal y lo que está fuera de él no importa¹².

¹¹ Hegel no es cuidadoso en hacer estas distinciones en el ECD. Sin embargo, en textos posteriores, estoy pensando particularmente en algunos de los que escribe en su estadía en Jena, Hegel sí se preocupa por hacer los matices. Así, en el *Ensayo sobre el derecho natural* (cf, 1979) Hegel le critica al empirismo, en su manera de tratar el derecho natural, que “una singularidad se convierte en el fin y la esencia de todo. [Al tratar] a una determineidad como la esencia de todo, lo que queda de excluido de aquella determineidad que se ha escogido, cae, sin embargo, bajo su dominio, y la determineidad se eleva a esencia y fin” (EDN, 1979: 11-12). Con esta crítica, Hegel tiene en mente “la ficción” del estado de naturaleza, y la manera como excluye todo tipo de particularidad histórica y cultural en nombre de una abstracción que “esencializa” y “naturaliza” lo que es una cualidad contingente (EDN, 1979: 16). Esta crítica está estrechamente relacionada con lo que expuse en su momento acerca del razonamiento reflexivo: “El entendimiento fija arbitrariamente ciertas intuiciones de la experiencia y les proporciona la inmutabilidad de un concepto (...). Esto se refleja a la vez en la forma de aprehender la vida política de un estado. Los individuos, “las energías separadas de lo ético”, se muestran como una multiplicidad incapaz de lograr una unidad real, y por lo tanto, como es característico de esas teorías empíricas de lo político, “tienen que ser pensadas como existentes en una guerra de aniquilamiento mutuo” (EDN, 1979:18)” (Acosta, 2000:13-14). En *Quién piensa abstractamente* (cf. Hegel 2007) Hegel vuelve a criticar el elevar la particularidad de una cosa a universal hasta el punto en el que tiñe todas sus manifestaciones.

¹² En el EDN, Hegel critica al formalismo (está pensando particularmente en Kant y Fichte) su desdén por lo particular: “En general, el formalismo puede extender su consecuencia tanto como lo permita la vacuidad de su principio; sin embargo, a lo que le falta de plenitud, tiene derecho a excluirlo orgullosamente de su aprioridad y de su ciencia con la repugnante etiqueta de empírico, pues afirma sus principios formales como lo a priori y absoluto; y también excluye como algo no absoluto e incidental, a aquello con lo que no puede hacerse mediante ellos” (EDN, 1979: 14). Y en este caso, también se reproducen las consecuencias del razonamiento reflexivo en la esfera práctica: en el formalismo “también se imposibilita la identidad de lo uno

A partir del universal vacío se fija la realidad, se petrifica su sentido, quedándose en las distinciones hechas, despojando así a las cosas de las particularidades que no pueden ser cobijadas por el universal. Cuando se trata del universal vacío que, por encontrarse desvinculado de la realidad, trata de fijarla y de quitarle importancia y valor a lo particular, la lógica de la inclusión/exclusión opera sobre la particularidad que se encuentra cobijada por el universal excluyendo todo lo que no puede ser captado por el mismo. En otras palabras, estar *dentro* del universal vacío, en su *interior*, implica dejar *por fuera* la multiplicidad que no cabe dentro de su universalidad. En el caso de la ley, como veremos, esta lógica se aplica a quienes, encontrándose cobijados por la legalidad moderna, es decir, al *interior* del Estado, conviven entre sí a través de relaciones únicamente jurídicas.

2.2. El Estado teocrático: ¿únicamente el Estado de los judíos?

Cuando se piensa la lógica de la inclusión/exclusión en el marco de nuestras relaciones intersubjetivas los resultados son aterradores a los ojos de Hegel. Abraham decidió fundar una nación de espaldas a los vínculos primordiales que *com-parten* los individuos, una nación basada únicamente en la obediencia a mandatos abstractos e ideales, en la sumisión incondicional a Dios mediante el “Contrato Teológico”: “La trascendencia del Dios judío y la incondicionalidad de la ley judía son dos caras de la misma moneda” (Bernstein, 2003: 404). Mediante este contrato se instaura una legalidad que le da la espalda a los vínculos sociales primordiales. No los reemplaza, puesto que, como mencioné, hay un estar-con que siempre *com-parten* los individuos. Los niega en la medida en que “la mediación de lo que una vez fueron relaciones sentimentales [ahora son] demandas de la ley positiva” (Bernstein, 2003: 401). La mediación de unos con otros a través de una autoridad absoluta; la “encarnación” del principio de la dominación y de la lógica de la inclusión/exclusión que Hegel denuncia en el espíritu judío, tiene su lugar más propio en el Estado teocrático. Esta es la expresión más acabada del Contrato Teológico: la “institucionalización” y petrificación de una jerarquía horizontal que se presenta ante cada cual como la autoridad suprema y universal. A continuación voy a exponer cómo se manifiesta a nivel institucional la

y lo múltiple, de lo ideal y de lo real [porque] parte exclusivamente de lo ideal, carente de todo contenido, de la unidad del concepto, pero deja de lado todo contenido empírico, [a pesar de lo cual] pretende elevar lo vacío al nivel de un absoluto auténtico y verdadero (...) El formalismo termina así mostrándose como “contrario” a la eticidad, como incapaz de comprenderla” (Acosta, 2000: 15).

instauración de jerarquías que mencioné en el punto anterior y cómo opera la lógica de la inclusión/exclusión de acuerdo con los matices que acabo de señalar. Es decir, primero voy a exponer esa lógica en el caso de lo concreto que se eleva a universal, para luego detenerme en qué sucede cuando el universal vacío opera sobre lo particular.

-Lógica de inclusión/exclusión: cuando lo concreto se eleva a universal. Había explicado que el Dios judío sirve como parámetro para sostener qué cuenta y qué no, lo que está dentro de la comunidad y lo que no: lo que está afuera está condenado a la nada, y lo que está dentro es algo porque esa es su voluntad. De la misma forma, el Estado teocrático institucionaliza esa violencia porque define aquello que es vida y aquello que, por no considerarse de esa forma, sólo es objeto de dominio y de muerte. Nadie, salvo aquellos que tienen “ciudadanía”, participa de esa unidad infinita que es el Estado, unidad que se encarga de poner, de fijar a cada uno en su lugar, en su lado correspondiente, y de presentarse ante cada cual como la autoridad suprema, universal:

Pero en las ocasiones en que sus descendientes tuvieron que ver con una realidad menos separada de su ideal, en las ocasiones en que ellos mismos [los descendientes de Abraham] fueron lo suficientemente poderosos para *realizar* su idea de la unidad, gobernaron en consecuencia sin piedad, ejerciendo la tiranía más indignante, dura y exterminadora frente a toda vida, porque la unidad se eleva sólo por encima de lo muerto. Fue así como los hijos de Jacobo vengaron la ofensa contra su hermana; era algo ajeno que se mezcló en su familia, algo que quiso vincularse con ellos y disturbar su segregación. (ECD, 2003: 289)

En este caso, de acuerdo con el lado de la abstracción que eleva lo particular a universal y en esa medida lo hacer valer como la única realidad, los descendientes de Abraham elevaron aquella “realidad con la que tuvieron que ver” a un universal, instaurando su idea de unidad, y excluyendo y condenando las demás manifestaciones de vida a la nada, ejerciendo así violencia sobre ellas. Aquellos que no tienen ciudadanía son “materia, un elemento sin amor y sin derecho [propio], algo maldito que tan pronto como se tiene la fuerza suficiente se lo trata de acuerdo a lo que es, fijándole, no bien intente moverse, su lugar correspondiente” (ECD, 2003: 290). En esa medida, el Estado teocrático trae consigo la mácula de la tiranía: obrarse a sí mismo en cuanto unidad, llevarse a cabo, implica elevar un aspecto contingente de la realidad a un universal, y “la unidad se eleva sólo por encima de la muerte”,

ejerciendo, así, violencia a la vida y a esa manifestación suya que es la comunidad del *com-partir*.

-Lógica de inclusión/exclusión: cuando lo universal opera sobre lo particular. Así como el Estado, al llevar a cabo su unidad, esto es, al obrarse a sí mismo, define quién es ciudadano y quién no, exterminando a quienes se encuentran por fuera de tal unidad, así también es importante resaltar cómo es la relación *al interior* del Estado entre la ley y los individuos que se encuentran cobijados por ella. En esa medida, es necesario tener en cuenta el movimiento que desde la universalidad vacía opera sobre lo particular que se encuentra en su interior, fijando la realidad, y en última instancia, eliminando el valor y la importancia de lo particular.

Al respecto, sostiene Hegel que por fuera de la ley los individuos son “vacíos, sin vida; ni siquiera son algo muerto –son nada” (ECD, 2003: 292). Con esta afirmación, Hegel está sosteniendo que al interior del Estado los individuos se encuentran determinados únicamente por el contexto de la legalidad: para el espíritu judío no hay nada por encima de la dominación entera e inmutable, por encima de las leyes (Hegel, 2003: 333). Es importante resaltar cómo en el marco de esta legalidad se ejerce una violencia igual de fuerte contra los individuos, quienes tienen que pagar el precio de la asimilación mediante la exclusión de toda particularidad y todo contenido concreto. Esta es la otra cara de la lógica de la inclusión/exclusión: fuera de la ley los individuos no son nada; dentro

son puros objetos, son algo hecho, no algo que *es*; son algo que no tiene vida, ni amor por sí mismo. Una hostilidad universal admite sólo una dependencia física, una existencia animal que, en consecuencia, sólo puede ser asegurada a costa de los otros: fue *esta* existencia la que los judíos recibieron como su feudo. (ECD, 2003: 292).

En la comunidad de los judíos, la ley es entonces la última instancia articuladora de la vida en común, reproduciendo la relación de dominio que Abraham instauró. Esta articulación de la vida en común se caracteriza porque priva a los individuos de la vida y del amor, de aquella relación íntima que define a la comunidad del *com-partir*, en la cual el otro es necesario para la subsistencia del individuo. Por el contrario, instaura un espacio compartido en el cual los individuos sólo se relacionan en términos de hostilidad y enemistad. Para

entender mejor lo anterior, es importante resaltar qué quiere decir Hegel cuando afirma que en el marco de la ley los individuos son algo hecho y no algo que es. Lo que “es”, en el marco de la “metafísica holística originaria” que plantea Hegel, son las interacciones o estructuras *primarias* que nos constituyen los unos a los otros: la vida y el amor. Lo “*hecho*” es lo que le da la espalda, es el poner la existencia animal a costa de los otros. Y es la legalidad la que define, la que *pone* esa existencia inmediata, vacía, al interior de la vida del Estado.

El que se relaciona con los otros únicamente en el marco de la ley, dice Hegel, los “subsume bajo un concepto”; esto se traduce en que no “es suficientemente fuerte [como] para soportar enteros a los demás y por eso los divide” (Hegel, 2003: 317): excluye toda particularidad del otro para relacionarse con él únicamente en el marco de “relaciones puramente jurídicas” (Hegel, 2003: 288). En esa medida, aquél que entiende a los otros como algo *hecho* sólo puede relacionarse con ellos como algo muerto, carente de vida y objeto de dominación, puesto que “no puede mantenerse frente a su independencia y por eso *los toma* no como son, sino que debieran ser” (ECD, 2003:317). “Tomar” a los otros como “debieran ser” implica someterlos a la universalidad vacía del pensamiento, de la ley y así “delinear una imagen del hombre” (ECD, 2003: 317). Se trata, en este caso, del mismo desdén a partir del cual el universal vacío excluye y niega el valor de lo particular, desdén que se traduce en la instauración de un espacio común que se caracteriza por una igualdad entre enemigos.

-La institucionalización de un espacio común al interior de la legalidad: una igualdad entre enemigos. Tal y como acabo de exponer, en el contexto de una comunidad como la del espíritu del judaísmo, es en el marco de la ley donde los individuos reciben su existencia, su ciudadanía, de una instancia superior que se presenta ante cada cual como la autoridad suprema. De esta manera, se obra a sí misma, saturándose, la unidad de los opuestos cuya cabeza, como la de Gorgona, es el Estado, que transforma todo en piedra ejerciendo su dominio en el ámbito de la legalidad (Hegel, 2003: 290), que no conoce límites. Es así como se instaure el espacio común como un lugar de enfrentamiento de unos con otros, en el que chocan individuos que sólo son considerados formalmente, carentes de contenido, como individuos que son iguales en su enemistad y abstracción. Veamos en qué consiste esta instauración del espacio común con más calma.

Primero hay que recordar que el principio de la legalidad reproduce “el espíritu heredado de sus antepasados” (ECD, 2003: 291). En la medida en que ha heredado el espíritu judío y sólo admite la dependencia física y animal (ECD, 2003: 292), el principio de la legalidad se reduce a asegurar la auto-conservación del individuo en contrapunto, en permanente confrontación, con la vida y con los otros. La ley es necesaria para instrumentalizar al mundo y a los otros, pero esta *mediación* es puramente *negativa*: el otro es un límite para la libertad del individuo y no su condición de posibilidad. En lugar de interrumpir aquella relación inmediata del individuo consigo mismo, la auto-subsistencia física extiende tal inmediatez, la legítima, hasta el punto en el que choca con el otro: así es como demarca el espacio entre los individuos. El espacio común no es entonces aquél en el que los individuos participan entre sí, en el que se distribuyen y se reparten mutuamente para poder ser considerados integralmente, sino que es un espacio muerto que se reduce a ser el punto de confrontación de unos con otros: “las leyes civiles limitan la oposición de unos seres vivientes contra otros gracias a las cuales los seres vivientes pueden subsistir” (ECD, 2003: 307). Es una igualdad, eso es cierto, pero como dirá Hegel más adelante, “una igualdad entre enemigos” (ECD, 2003: 311). La vida al interior del Estado se reduce, entonces, a un espacio en el que están amontonados una multitud de individuos considerados formalmente, en el que los intereses de cada uno, dirigidos a la auto preservación, se encuentran en conflicto con los de los demás, logrando como máximo un balance de intereses individuales en lugar de un espacio *com-partido*. El balance de estos intereses individuales no se garantiza sino mediante la seguridad individual que otorga el Estado teocrático: “la seguridad de la propiedad de una tierra rica en leche y miel, el comer, el beber y la copulación, son los títulos que ha de presentar la divinidad si quiere ser adorada (...) esa seguridad esperada y aislada” (ECD, 2003: 292). Así como Dios da seguridad al pueblo judío al otorgarle “derecho” sobre los bienes y alimentos, así también el Estado, en tanto es la otra cara de la trascendencia del Dios de Abraham, a través de las leyes civiles *asegura* las condiciones para que cada quien, considerado formalmente, luche por su supervivencia, institucionalizando un espacio caracterizado por la misma instrumentalización, unilateralidad e inmediatez que Abraham le heredó a su pueblo.

Pensar las relaciones con los otros únicamente en términos de la unidad de los opuestos bajo esta institucionalización, trae consigo, como es de esperar, la petrificación y naturalización

de las jerarquías. Cuando el Estado habla y actúa en nombre de Dios (poniendo a cada uno en su lugar, y determinando lo que a cada cual le corresponde), cuando incluso, se identifica con Él, está reproduciendo la relación de dominio que Abraham confió a su Dios: la abdicación de toda individualidad ante la autoridad del Estado. Y lo naturaliza teniendo en cuenta que se trata de una relación divina, y en esa medida, que no puede ser de otra forma:

Cuando José llegó a ejercer un poder en Egipto introdujo una jerarquía política en la cual todos los egipcios se vieron en la misma posición frente al rey en la que se encontraban –en su idea- todas las cosas frente a su Dios: realizaba su divinidad. (ECD, 2003: 290)

La relación de jerarquía y subordinación que encarna el Estado teocrático, para no conocer límites, tiene que estar marcada por la oscuridad. Para entender lo anterior, vale la pena recordar que del Estado, en tanto institucionalización del Dios judío, no participa nada de la naturaleza sino que todo es dominado por él. En esa medida, es desde esa instancia que se hace valer como autoridad universal y absoluta para todos, que se pone a cada uno en su lugar y se establece quién tiene ciudadanía. Es a la vez este poder el que hace que el Estado sea considerado como infinito (al ponerse a sí mismo como universal y poner a los individuos como particulares). En esa medida, la relación del ser infinito con lo particular no puede ser sino una “relación” asimétrica absoluta de arriba hacia abajo, porque lo particular carece de cualquier contenido propio, todo es recibido. Hegel quiere resaltar el carácter absoluto de esta relación sosteniendo que el Estado es invisible para sus integrantes: “El sujeto infinito tenía que ser invisible, ya que todo lo visible es algo limitado” (ECD, 2003: 292). Se trata entonces de un sometimiento absoluto frente a una autoridad invisible. Por más de que sea el hombre mismo el que haya postulado la existencia de Dios y el que haya fundado al Estado, para que el Contrato Teológico sea válido es necesario interrumpir radicalmente cualquier posibilidad de hacer visible en la autoridad suprema, Dios o el Estado, cualquier residuo de humanidad. De esa oscuridad depende el carácter inaprensible de la autoridad.

Bajo esta perspectiva, parecería que la violencia que trae consigo el Estado teocrático se suprimiría si se logra eliminar esta asimetría absoluta, esta inaprehensibilidad de lo divino por parte del ser humano. Es decir, si el Estado deja de ser teocrático, si deja de ejercer su

autoridad como la voluntad de Dios o en su nombre, y la ejerce como manifestación del hombre mismo: el darse a sí mismo sus propias leyes.

En esa medida, la universalidad de la ley, su transparencia y visibilidad, radicaría en que es el producto de la voluntad humana. La ley es conocida y se encuentra ahí en la cabeza de todos los seres humanos, su verdad, su estar vigente, depende de su visibilidad, de su carácter público, de “estar ahí a la luz”¹³. Bajo esta perspectiva, la ley debe ser el producto de la razón en tanto garante de la ausencia de arbitrariedad, garante del rechazo de aquella autoridad asimétrica que caracteriza al espíritu judío: “la legalidad, en cuanto producto de una fuerza humana, de la facultad de lo universal, de la razón, pierde toda su objetividad, su heteronomía, y el objeto del mandamiento se manifiesta por lo mismo como fundado en la autonomía de la voluntad humana” (ECD, 2003: 309). Sin embargo, como expondré en la siguiente sección, el paso a esta concepción de la legalidad, entendida como el producto de la razón que se dicta a sí misma sus propias leyes, no elimina del todo la violencia que Hegel está denunciando en el Estado teocrático. En términos de Hegel, esta concepción de la legalidad trae consigo una “positividad remanente” (ECD, 2003: 306), es decir, que no logra suprimir del todo la objetividad, arbitrariedad, y asimetría que caracteriza la relación del espíritu judío con la legalidad, relación que sacrifica lo particular en nombre de lo universal.

¹³ Esta es la manera como Hegel caracteriza la legalidad humana, en oposición con la divina, en el caso de Creonte en la *Fenomenología del Espíritu* (Hegel, 2009: 545, y siguientes). Por más de que una legalidad sea visible y trasparente, y la otra oscura e “irracional”, el empoderamiento de cada una de ellas trae consigo en todo caso para Hegel un ejercicio de violencia.

(3) La violencia constitutiva de la legalidad moderna.

Hegel va a sostener que la legalidad, incluso en su presentación “racional”, orientada por la pretensión de eliminar la heteronomía y la objetividad de las leyes al concebirlas como producto de la razón humana, no logra eliminar del todo esa violencia que caracteriza al espíritu judío. En términos más concretos, lo que me interesa es mostrar cómo incluso algunos rasgos que caracterizan al Estado moderno, tales como su noción de soberanía y la pretensión de que sus normas cobijen a todos los ciudadanos en tanto seres humanos con los mismos derechos, de una manera universal y atemporal, no logran eliminar del todo la positividad que Hegel le critica al espíritu judío. Lo anterior, teniendo en cuenta que, para Hegel, la universalidad de los mandamientos civiles, que es propia de la legalidad del Estado moderno, sigue siendo objetiva y unilateral. Es decir, no sólo es incapaz de captar lo particular, sino que mantiene el desdén por lo concreto que es propio del movimiento en el que lo universal oprime y excluye lo particular. En palabras de Hegel: “pues lo universal se opone a lo particular, y cuando domina, este último es lo oprimido: es así como siempre permanece algo positivo” (ECD, 2003: 307). A pesar de que los miembros de una comunidad sean los que se dicten sus propias leyes, su “Deber” se sostiene aún necesariamente por un poder objetivo y unilateral, el del Estado; esto es, de acuerdo con Hegel, lo característico de los mandamientos civiles en oposición a los morales¹⁴. Por lo tanto, parece que Hegel está afirmando la presencia de cierto residuo teocrático incluso en esas formas de asociación moderna que buscan fundamentar el Estado en la voluntad de los individuos. De esta manera, lo que Hegel en un inicio cuestiona en la figura de Abraham y que se extiende a lo que entiende como “pueblo judío” (la lógica de la inclusión/exclusión y el principio de la dominación de lo universal sobre lo particular), no sólo encuentra su manifestación más acabada en el Estado teocrático, sino que persiste en algunos de los rasgos característicos del Estado moderno.

¹⁴ Como había mencionado en la introducción, el ECD contiene una crítica a distintas manifestaciones de la legalidad. Entre ellas se encuentra la crítica al imperativo kantiano, que Hegel considera como un mandamiento moral. Este tipo de mandamiento se caracteriza porque es enteramente “producido y concebido por el hombre”, es decir, que el “Debe” que expresa el mandamiento moral se sostiene únicamente en el hombre. En los mandamientos civiles, por el contrario, el “Debe” se sostiene por “un poder ajeno [el Estado], entonces, en esta perspectiva, el mandamiento es un mandamiento civil” (ECD, 2003: 386). En otras palabras, mientras en los mandamientos morales es el ser humano quien, de acuerdo con su discernimiento, regula su conducta de una determinada manera, en los mandamientos civiles es necesario que el Estado, a través de leyes que ordenan y que castigan, regule la conducta de los individuos.

Para identificar aquellos rasgos en relación con los cuales busco articular la crítica de Hegel contra la legalidad moderna en el ECD, voy a apoyarme en lo que Hegel va a decir, unos pocos años después, en el *Ensayo sobre el Derecho natural* (cf. EDN, 1979: 11 y ss.)¹⁵. En este ensayo, escrito durante su estadía en Jena, Hegel considera a Hobbes y a Locke como representantes de lo que allí llama “empirismo”. En el plano ético, de acuerdo con la lectura de Hegel, el empirismo define lo que es “en sí” del ser humano bajo la ficción del estado de naturaleza. Para hacerlo, despoja lo arbitrario y accidental, lo “perteneciente a las costumbres éticas particulares, a la historia, a la cultura y también al Estado (...) bajo la imagen del nudo estado de naturaleza” (EDN, 1979: 16). Bajo esta abstracción de las particularidades, el estado de naturaleza viene entonces a expresar lo esencial del ser humano, “la *naturaleza o destino de lo humano*”, aquello que perdura a pesar de lo arbitrario o accidental; “basta con echar un vistazo [al estado de naturaleza] para encontrar lo que es necesario” (EDN, 1979: 16). Entre aquellos rasgos esenciales que definen al ser humano, se encuentra la igualdad natural de los hombres en el estado de naturaleza, que incluye su voluntad de agredirse mutuamente. Por esta razón, en Hobbes, la asociación política se fundamenta en el miedo a la muerte violenta, puesto que, en su igualdad natural, los individuos quieren agredirse mutuamente, “por lo cual no somos capaces ni de esperar de los otros la seguridad ni de proporcionárnosla nosotros mismos” (Hobbes, 1999: 17)¹⁶. Bajo

¹⁵ Lo primero por aclarar, es que en el ECD Hegel no define en ningún momento qué entiende por Estado moderno. Ni siquiera afirma expresamente que su crítica a la legalidad sea una crítica contra esa forma de asociación. Sin embargo, la crítica que Hegel hace contra la universalidad de los mandamientos civiles, al igual que contra la figura de Abraham, se extiende con facilidad a la filosofía política del contractualismo clásico, filosofía que va a definir conceptualmente algunos de los rasgos característicos del Estado moderno. Y esta extensión no es en ningún momento arbitraria, puesto que Hegel, unos tres años después de la publicación del ECD, va a formular en 1802, en el *Ensayo sobre el derecho natural* (cf. 1979), una crítica contra autores como Hobbes y Locke y su manera de concebir al Estado y las razones que dan lugar a la asociación política. En esa medida, no es aventurado sostener que en el ECD Hegel ya tenía en mente a estos autores, y por consiguiente, a estos rasgos del Estado moderno, en el momento de formular su crítica contra la universalidad de los mandamientos civiles y contra el espíritu judío. Lo anterior se hace aún más evidente si se tiene en cuenta las alusiones tácitas a Hobbes en el ECD, cuando, por ejemplo, critica que en el marco de las leyes civiles se presente “una igualdad entre enemigos” (ECD, 2003: 311).

¹⁶ En esa medida, la crítica que Hegel formula contra el espíritu judío se extiende con facilidad al contractualismo moderno. Cuando Hegel habla de la “igualdad entre enemigos” es clara su alusión a Hobbes. Por esta razón, “podemos suponer, con Hobbes, y a partir de él cualquier teoría contractualista basada en un concepto de racionalidad como maximización de la utilidad, que no necesitamos de los otros más que como medios para conseguir nuestros fines, que no reclamamos de ellos nada distinto para construir, a partir de ello, un espacio hipotético de deseos inmediatos que compiten entre sí y que se toma, de ahí en adelante, como punto de partida para la construcción y comprensión del espacio social (...) El espacio de lo político deviene así, en el mundo moderno, una “asociación” atomista de individuos (*Gesellschaft*) y no una verdadera comunidad (*Gemeinschaft*)”. (Acosta, 2009: 23/36).

esta aproximación, el Estado moderno tiene la pretensión, mediante el derecho, de ponerle fin a la “violencia salvaje” que se reproduce una y otra vez en un estado de naturaleza en el que la libertad no encuentra ninguna ley externa que la limite. En esa medida, la legalidad moderna “es lo opuesto a la violencia; se introduce para interrumpir la secuencia sin fin de violencia, contra violencia, y contra contra violencia hasta el punto de exorcizar el hechizo de la violencia que genera más violencia” (Menke, 2010: 1). El propósito de este trabajo es precisamente cuestionar la pretensión del Estado moderno de neutralizar la violencia, al exponer una crítica de Hegel a la legalidad moderna en su intento de instaurarse, regularse y empoderarse como un espacio neutro, ajeno a ciertos tipos de violencia injustificados.

Vale la pena resaltar, entonces, aquellos rasgos que Hegel considera característicos del Estado moderno¹⁷ de acuerdo con la filosofía política de los autores que agrupa bajo el rótulo de “empirismo”. Estos autores tienen un fuerte compromiso con los principios de la igualdad y la libertad individual, entendida esta última en términos negativos: mi libertad llega hasta donde afecta la libertad del otro, lo que trae consigo una concepción del otro como un límite a mi libertad. Se trata de una noción de libertad entendida como la ausencia de la violencia ejercida por parte de los otros seres humanos, la cual debe ser garantizada por las instituciones políticas: “ser libre en este sentido quiere decir para mí que otros no se interpongan en mi actividad. Cuanto más extenso sea el ámbito de esta ausencia de interposición, más amplia es mi libertad” (Berlin, 1996: 193). Este compromiso trae consigo una concepción de

seres humanos iguales [que] deben ser ciudadanos iguales, esto es, con los mismos derechos y obligaciones básicas. Por eso mismo, el soberano debe expedir, en principio, normas que estén dirigidas a todos los ciudadanos (...) con pretensiones de universalidad y atemporalidad” (Bonilla, Ariza, 2007: 22-23).

¹⁷ Con el énfasis en estos rasgos Hegel no pretende hacer una caracterización que sea exhaustiva del Estado moderno. En efecto, estos rasgos se identifican más que todo con el contractualismo liberal clásico, aunque ciertos aspectos de Kant y Fichte son objeto de la misma crítica (cf. EDN (1979), pág 27 y ss.). Ahora bien, la dificultad en encontrar alguna manifestación histórica de un Estado que reproduzca fielmente esos rasgos sin que se mezcle con otras formas a partir de las cuales se ha reflexionado acerca del Estado moderno no afecta la crítica de Hegel. Nuevamente, se trata de una crítica más conceptual que histórica, y en esa medida, estaría dirigida a aquellas formas de asociación política que más se acercan a los rasgos que estoy resaltando, sin que tenga que haber una manifestación histórica “pura” para que la crítica se sostenga.

Al interior de la comunidad política, las instituciones deben materializar esos principios a través de la unidad política, la seguridad jurídica e individual, y el orden.

Una vez aclarado lo anterior, para explicar en qué medida Hegel está afirmando la presencia de cierto residuo teocrático incluso en ciertos rasgos característicos del Estado moderno, voy a seguir la distinción entre los distintos movimientos en los cuales opera la lógica de la inclusión/exclusión, pasando primero por el caso en el que se eleva lo particular a universal, para continuar con el movimiento en el que lo universal opera sobre lo particular.

3.1. La violencia de la inclusión/exclusión.

-Lógica de inclusión/exclusión: cuando lo concreto se eleva a universal en la legalidad moderna. Lo primero que hay que aclarar frente a la defensa racionalista o contractualista del Estado moderno que busca eliminar la arbitrariedad, objetividad y heteronomía del Estado teocrático al fundamentar la legalidad en la capacidad del ser humano para dictarse sus propias leyes, es lo siguiente: cuando Hegel analiza las leyes civiles y morales propias de la modernidad, lo primero que hace es diferenciar estos “mandamientos” de aquellos puramente objetivos (aquellos que vienen de la autoridad invisible). Y la distinción fundamental radica en que en los primeros no se pretende ocultar, ni negar, su proveniencia de lo “subjetivo en general”, es decir, que los mandamientos morales y civiles de la modernidad “expresan relaciones naturales del hombre en forma de mandamientos que son producto de una fuerza humana” (ECD, 2003: 306). Una vez reconocido que provienen de lo subjetivo en general, más precisamente, de la razón en tanto actividad del ser humano, de una de sus facultades, Hegel afirma que hay no obstante allí una positividad remanente. Éste es precisamente el punto de Hegel.

Analizada esta positividad remanente desde el lado de lo particular que se eleva a universal, la crítica esbozada contra el Estado teocrático no se modifica entonces en el caso del contractualismo moderno; al menos no enteramente. A Hegel lo que le preocupa es que se haga pasar lo particular por universal independientemente de si ese paso se da a través de la razón humana o de una autoridad absoluta. Por eso, Hegel sostiene que “la aberración comienza cuando las relaciones naturales del hombre en forma de mandamientos se vuelven parcial o totalmente objetivos” (ECD, 2003: 306). Y por “objetivo” Hegel está entendiendo

aquí a la universalidad en sí misma, que se abstrae de lo concreto y es incapaz de captar lo particular: “Para lo particular, lo universal es necesaria y eternamente algo ajeno, algo objetivo. Se conserva un resto de positividad indestructible” independientemente de si se entiende que la universalidad es un producto de una fuerza humana (ECD, 3004: 308). En esa medida, argumentar que las leyes civiles que gobiernan una comunidad tienen su origen en la razón humana, entendida “como la facultad de lo universal”, en nada afecta que se esté manteniendo un rasgo objetivo, que se abstrae de lo concreto que no es capaz de captar en su dinamismo.

Sin embargo, esto no es una objeción en sí misma contra las leyes civiles, pues esa es su función: regular una pluralidad de conductas e individuos que precisamente por su multiplicidad y heterogeneidad tiene que hacerse a través de leyes que tienen que ser abstractas. El problema es precisamente quedarse en la abstracción y teñir por completo la realidad a partir suyo. Por eso es importante hacer énfasis en la manera como “la aberración termina”: una vez se ha reconocido que las leyes civiles son un producto de una fuerza humana, un resultado de lo subjetivo, de lo particular, contingente e histórico (“la ley es apenas un fragmento de la naturaleza humana” (ECD, 2003: 330), nos recuerda Hegel), queda claro que las leyes

se encuentran afectadas con la contradicción de ser limitadas y universales al mismo tiempo, y en razón de la universalidad de su forma elevan las exigencias más duras a favor de [su] unilateralidad. ¡Ay de las relaciones humanas que no llegan a caer dentro del concepto! Pues en la medida en que no es meramente el pensamiento vacío de la universalidad, excluye o domina todas las otras relaciones. (ECD, 2003: 308)

A partir de lo anterior ya se hace más clara la crítica que formula Hegel contra el elevar lo particular a universal que es propio de las leyes civiles (ya sea una concepción del mundo, un determinado valor o principio, etc...) por tres razones:

i) Por la universalidad de la forma de la ley, se “absolutiza” o “naturaliza” algo que es enteramente contingente, limitado y unilateral, y en nombre de su universalidad se lo empodera. Como explica Hegel en la cita anterior, la forma de la universalidad legitima algo que es contingente para que eleve las exigencias más duras a favor de su unilateralidad. En

esa medida, a partir de un rasgo contingente de la realidad, como lo es una determinada concepción del mundo, la legalidad corre el riesgo de teñir al resto del mundo a partir de esa concepción, la cual, debido a su universalidad, se instaura en una posición en la que descalifica todo lo que no responda a su unilateralidad.

ii) En esa medida, todo elevar lo particular a universal es un poner y objetivar que excluye todo lo que es distinto de ese poner: ¡Ay de las relaciones humanas que no llegan a caer *dentro* de la universalidad de la ley!, esto es, dentro de un concepto o universal, que, sin embargo, es indisociable de su limitación y unilateralidad. Por esa razón, empoderar el universal, elevar las exigencias más fuertes a favor suyo, necesariamente trae consigo la exclusión de aquello que queda por fuera de lo unilateral que se hace pasar por universal. En esa medida, se reproduce lo que Hegel había criticado al Estado teocrático: al igual que los descendientes de Abraham, las leyes civiles del Estado moderno elevan “la realidad con la que tienen que ver” a un universal, y así excluyen todo lo que queda por fuera de esa realidad contingente: nadie, salvo aquellos que tienen “ciudadanía”, participa de esa realidad particular que es el Estado.

iii) Al elevar lo particular a universal, se instaura un ideal de unidad que pone y fija a cada cual en su lugar correspondiente, que se presenta ante todos como su autoridad suprema, autoridad que deja de ser invisible y se muestra como siendo el resultado de la razón humana; esa es su justificación. Pero al pretender justificarse de esa forma, las leyes civiles exponen otro rasgo que va a criticar Hegel: “la obligatoriedad de la universalidad de lo legal proviene de su [propia] universalidad” (ECD, 2003: 308), a saber: las leyes civiles manifiestan una incapacidad para justificarse por fuera de ellas mismas. Este problema no había surgido en el Estado teocrático precisamente por su relación de asimetría absoluta. Vale la pena recordar que en este caso la autoridad del Estado descansa en su asimetría radical frente a lo particular (de arriba abajo); lo concreto carece de cualquier contenido propio porque todo es recibido desde la instancia superior. La asimetría es a tal punto absoluta que el Estado es invisible para sus integrantes, puesto que, de acuerdo con Hegel, todo lo visible es algo limitado. Pero una de las principales inquietudes que caracterizan al Estado moderno es la pregunta por la autoridad y la legitimidad de sus leyes; en últimas, es la pregunta por la manera de fundamentarse una vez se ha superado la arbitrariedad que

caracteriza al Estado teocrático, una vez Dios ha dejado de ser la razón de las cosas. Y una de las respuestas más célebres frente a este problema es aquella que he venido caracterizando como “racionalista” o “contractualista”: la autoridad y la legitimidad de las leyes del Estado moderno radica en que son sus propios miembros los que se regulan entre sí a través de leyes que se dictan a sí mismos. Estas leyes, en tanto son el producto de la voluntad de los individuos, dejan de ser fruto de una instancia o autoridad arbitraria. Sin embargo, el planteamiento de Hegel deja claro cómo *la legalidad moderna* tiene la forma de un instaurarse que sólo se puede fundamentar en su acto mismo de instauración, es decir, en ese elevarse lo particular y unilateral a un universal, razón por la cual, el Estado moderno no puede eliminar del todo la arbitrariedad propia de los Estados teocráticos.

En esa medida, Hegel está denunciando que siempre hay algo de limitado y de unilateral en la “universalidad” propia de *la legalidad moderna*: o mejor, que lo que esta legalidad concibe como universal, es siempre unilateral y limitado: “Vosotros ponéis, tanto para vosotros mismos como para los otros, un ser ajeno (...) convertís en algo absoluto lo que es un mero fragmento de la totalidad del corazón humano”. (ECD, 2003: 330). Esta universalidad, sin embargo, legitima a la legalidad para empoderar una arbitrariedad que no se puede justificar sino apelando a la universalidad misma, y que ejerce violencia porque excluye y domina lo que queda por fuera del acto mismo de su instauración; es decir, excluye lo que queda por fuera del Estado que se funda sí mismo¹⁸.

Así es como opera la lógica de la *inclusión/exclusión* en los Estados modernos, así es como se reproduce la violencia del espíritu judío. A continuación voy a exponer la manera como se ejerce la violencia, ya no en quienes quedan excluidos de la legalidad del Estado, sino en quienes “caen dentro de la misma”, cobijados por su legalidad.

-Lógica de inclusión/exclusión: cuando lo universal opera sobre lo particular en la legalidad moderna. Para Hegel, la ley tiene una estructura paradójica que depende de su oposición con la realidad, de su contraposición con las demás manifestaciones de la vida y

¹⁸La siguiente reflexión, en el marco de las migraciones de finales del siglo pasado y de comienzos del presente, permite ejemplificar lo anterior: “Pierre Bourdieu anota que “el mínimo de solidaridad con los pobres y desarraigados que tiene que garantizar el Estado nacional se desmorona cuando ellos tienen cara de extranjeros”, sugiriendo que los inmigrantes de caras exóticas representen al Otro Mundo en pleno corazón del Primer Mundo. Un etíope demacrado o una gitana con un niño de brazos perturban porque hieren a una conciencia estética predispuesta a lo abstracto” (Gutiérrez, 1995: 20).

de la comunidad del *com-partir*: “Las leyes son unificaciones de opuestos en un concepto que les deja su carácter de opuestos, y puesto que el concepto mismo consiste en la oposición contra la realidad, el concepto expresa un Debe” (ECD, 2003: 306). Veamos esta definición con más calma.

La ley, es cierto, es (i) *la unificación de los opuestos*, es decir la unificación de la universalidad y de la particularidad que es propia del mandato de la ley: establece una conducta como regla universal que subsume un comportamiento particular. La ley dice: “respetar la vida”/“no matar”, y los individuos están subsumiendo su comportamiento particular de acuerdo con esa conducta. Pero la unificación de los opuestos, y en eso radica la paradoja, se da en (ii) *un concepto que les deja su carácter de opuestos*, puesto que (iii) *el concepto mismo consiste en la oposición contra la realidad*. Lo que Hegel denomina como (ii) “un concepto que les deja su carácter de opuestos”, es el necesario residuo de abstracción que caracteriza al mandato de la ley en contraste con la multiplicidad de la vida. El mandato “respetar la vida”/“no matar”, junto con la conducta que subsume bajo el mismo –quitarle o no la vida a una persona-, no es más que la expresión de una universalidad vacía que, en la medida en que no puede captar la multiplicidad y las distintas caras de la conducta, y menos aún, de los agentes que pretende regular, se encuentra en oposición con el dinamismo de la realidad: “Puesto que las leyes son solamente unificaciones pensadas de opuestos, en cuanto conceptos no agotan ni con mucho la multiplicidad de la vida” (ECD, 2003: 325). Por esa razón, Hegel sostiene que (iii) “el concepto mismo consiste en la oposición contra la realidad”. Hegel va a denominar a ese residuo de abstracción, como ya se mencionaba anteriormente, *positividad*, y en este contexto en concreto, ésta hace referencia a una regla universal vacía que no es capaz de captar el dinamismo de la vida. Hasta acá he explicado que la ley, por su propia estructura, no logra eliminar del todo la positividad, o como dice Hegel, se conserva un resto de positividad indestructible. A continuación voy a exponer cómo se reproduce la violencia que Hegel critica en el espíritu judío.

Para entender lo anterior, lo primero que hay que resaltar es que las leyes civiles operan bajo un poder ajeno (ECD, 2003: 306), en este caso, el Estado moderno. Y, como expuse en la sección previa, la legalidad moderna se presenta como una autoridad suprema que a pesar

de fundarse en la razón humana, mantiene siempre un residuo de objetividad, y al mismo tiempo, de unilateralidad. Ahora, este residuo de objetividad no sólo responde a que lo que la legalidad concibe como universal es siempre unilateral y limitado, tal como expliqué en la sección anterior. Sumado a lo anterior, la ley mantiene un residuo de objetividad o positividad indestructibles porque tiene una estructura que depende de su oposición con la realidad. En esa medida, la legalidad moderna hace de un poder que es constitutivamente positivo y unilateral una autoridad “legítima”. Ahora bien, la ley que se encuentra en oposición con lo particular es tanto la ley que ordena como ley que castiga (ECD, 2003: 320). Sobre esta última volveré en el siguiente punto. En lo que respecta a la primera, la ley que ordena, ésta se encuentra respaldada en aquella autoridad “legítima” que es el Estado, o para ser más exactos, en ese particular que en nombre de la universalidad eleva las exigencias más duras a favor de su unilateralidad: “la forma de la ley, su universalidad, se constituye en un poder amenazante (...) La ley domina sobre lo particular y obliga a la obediencia” (ECD, 2003: 320-322). Y cuando la ley, que siempre contiene un residuo de positividad, se instaure como una autoridad superior que no sólo se fundamenta a sí misma, sino que ordena, y que regula al interior suyo todas las relaciones entre los individuos, no deja nada por fuera, se vuelve una totalidad inamovible. De este modo, en el Estado moderno, según Hegel, al igual que con el espíritu judío, no existe nada por fuera del ámbito de la legalidad, en eso radica su soberanía¹⁹.

En esa medida, se trata de una violencia similar a la que he venido caracterizando *al interior* del Estado teocrático, que consiste en una asimilación del individuo a los estándares de una universalidad que ahora se nos presenta como unilateral y limitada, que tiene que renunciar a su particularidad y contenido concreto, privándose de esa *forma de vida* que Hegel caracteriza con la idea del amor. Esta asimilación a los estándares de la universalidad tiene dos facetas:

i) Por un lado, la reivindicación que tiene lugar desde el universal mismo según la cual todo lo que importa es lo que está puesto en el universal. Lo que al interior de la legalidad se

¹⁹ Para Hobbes, “el soberano concentra entonces el poder coercitivo del Estado, así como la capacidad creadora de derecho y la potestad de solucionar los conflictos que surgen entre los súbditos” (Bonilla, Ariza, 2007: 25).

encuentra por fuera de su universalidad, no *importa, carece de valor*²⁰: Si no existe ningún ámbito por fuera de la legalidad, sostiene Hegel, entonces los individuos sólo serían considerados formalmente (ECD, 2003: 330). La legalidad moderna no define al hombre en su manifestación histórica y contingente, sino que ofrece una explicación de la esencia humana tal como se presentaría si se sustraen todos los atributos y particularidades del individuo. Bajo esta perspectiva, sólo en el ámbito de la legalidad el hombre es aprehendido en su luz adecuada, en su esencia, en su concepto, ni *obstruido* ni *perturbado* por ninguna particularidad. En esa medida, en el ámbito de la legalidad, critica Hegel, se petrifica a la realidad, se refuerzan las distinciones hechas, y se despoja a las cosas de las particularidades que no pueden ser cobijadas por el universal, quedando relegadas al ámbito de lo inesencial.

ii) Por otro lado, sin embargo, como la legalidad siempre expresa una universalidad que esconde un particular, este último se vuelve al interior del Estado el rasero a partir del cual se excluye la particularidad de aquello que se asimila: “La unidad del Estado se funda en la actitud de: si Usted quiere vivir aquí tiene que ceñirse a nuestros usos y modos de ser” (Gutiérrez, 1996: 19). Y en el Estado moderno, esa particularidad que se esconde detrás del universal expresado en la ley, son los valores de igualdad y libertad individual, que, como vimos, reducen las relaciones de unos con otros en su interior a buscar su autoconservación. Los individuos son concebidos en permanentes relaciones de hostilidad y dominación del mundo y de los demás: a eso se reduce el espacio compartido que, en esa medida, deja de ser *com-partido*, como ve Hegel que sucede en cierta forma de llevarse a cabo el contractualismo moderno.

Analizados en conjunto, (i) y (ii) exponen cómo la ley despoja a lo particular, al interior del Estado moderno, de todos los contenidos que no caen bajo una unilateralidad que hace las exigencias más altas en nombre de su universalidad. Al igual que con el Estado teocrático, la particularidad de cada ser humano se pierde en la abstracción que caracteriza la universalidad vacía de la ley, que en este caso fija el lugar que le corresponde a cada uno a

²⁰ Una expresión de esto es la esfera privada: mientras la interioridad no se manifieste en el ámbito público y afecte a terceros, es inesencial, arbitraria, y en esa medida, es invisible para el espacio público configurado por la legalidad. Y en un potencial conflicto entre lo que se encuentra cobijado por el manto de la legalidad y lo que no, el primero se impone sobre el segundo. Al respecto, vale la pena volver a mencionar lo que Hegel le criticará más adelante, en el EDN, al formalismo: lo universal “excluye como algo no absoluto e incidental, a aquello con lo que no puede hacerse mediante ellos” (EDN, 1979: 14).

través de relaciones “puramente jurídicas”, reduciéndolos a ser simples “sujetos de derechos”. Sobre este punto vuelvo más adelante.

Ahora bien, la estructura de la ley tiene algo de paradójico, teniendo en cuenta que, a pesar de ser la unidad de los opuestos (la unificación de la universalidad y la particularidad que es propia de los mandatos de la ley), se sostiene gracias a una permanente oposición con la realidad, mediante una “estricta oposición contra todas las cosas” (ECD, 2003: 287), es decir, mediante su positividad. La figura del castigo va a develar este carácter paradójico ejerciendo una violencia que consiste en el sacrificio de lo particular.

3.2 La violencia como sacrificio de lo particular.

En el ECD Hegel sostiene que la ley tiene la forma tanto de la orden como del castigo. Este último va a desvelar la estructura paradójica de la ley; la insistencia en ejecutarlo, a pesar de las contradicciones que carga consigo, va a mostrar su lado más violento. Esta expresión más acabada de la violencia es la respuesta de la ley frente a aquella particularidad que la reta, esto es, como lo señala Hegel, el castigo que tiene que enfrentarse en lo concreto al crimen como instancia que ha buscado negar la universalidad de la ley. La conducta criminal, si bien se está subsumiendo en el comportamiento elevado a regla universal, lo está haciendo violando su contenido, su mandato. Ante esta violación, “la justicia punitiva es la única respuesta posible por parte de la ley a las desgarraduras infringidas por el crimen en la realidad. Es el único modo que tiene la ley de restaurar la unidad que ha sido cuestionada” (Acosta, 2011: 11).

Bajo la expresión del castigo, la ley no sólo despoja, en nombre de lo universal, a lo particular de todos los contenidos que no caen bajo su unilateralidad como resultado de su permanente oposición con la realidad. Por el contrario con el castigo busca eliminar cualquier particularidad que amenace su soberanía, siendo la aniquilación el único modo para conseguirlo: “Mientras las leyes sean lo más alto que existe es imposible retirarla (a la justicia) y lo individual será sacrificado a lo universal y herido de muerte” (ECD, 2003: 320). A partir de esta cita es claro cómo la legalidad moderna reproduce la lógica del sacrificio de lo particular frente a lo universal que Abraham le heredó al pueblo judío. Vale la pena recordar que Abraham estuvo dispuesto a sacrificar a su hijo, Isaac, como resultado

de la obediencia a los mandatos de Dios; así mismo, en el Estado teocrático, tanto en su interior como en el exterior, quedó claro cómo la particularidad se sacrifica frente a lo que no cae bajo esa unidad inamovible. En el caso moderno, la lógica del sacrificio se reproduce, pues cualquier particularidad que amenace su soberanía está condenada a desaparecer. En efecto, mediante su acción, el criminal busca retar a la ley, desprenderse de su dominio. El criminal justifica su acción, y al hacerlo, pone a la ley de su lado. Por eso, sostiene Hegel, “el contenido de la acción criminal asume ahora la forma de la universalidad y es ley” (ECD, 2003: 321). Por esta razón, al cometer el crimen, toda la legalidad se ve amenazada, puesto que su unidad se está viendo resquebrajada frente a la elevación de otra particularidad que se hace valer como universal: la acción del criminal. Pero la soberanía del Estado moderno radica en que no puede haber nada por fuera de sí mismo, mucho menos otra fuente de legitimidad y autoridad, razón por la cual tiene que eliminar la particularidad que lo reta. Por esa razón, el sacrificio es constitutivo de la ley, puesto que ésta siempre tiene que hacerse valer, lograr imponerse en los casos particulares (la expresión en inglés es mucho más afortunada *to enforce the law*): “Hay que vincular la ley con la vida, hay que investirla de poder (...) si no, se cancelaría a sí misma” (ECD, 2003: 319).

Pero al tener que hacerse valer, la ley entra en una contradicción consigo misma: “Entre ella, en cuanto algo universal, algo pensado –por una parte-, y ella en cuanto real, en cuanto algo que existe en un ser viviente –por otra-, puede haber una contradicción” (ECD, 2003: 320). Por un lado, tiene que ejercerse; pero por el otro, este *enforcement* tiene que hacerse en el ámbito de lo concreto y no de la universalidad, que es su lugar más propio. En esa medida, la ley se ve forzada a entrar en el terreno de la contingencia:

el juez no es la justicia abstracta sino un ser vivo, y la justicia es solamente su modificación (...) la práctica de la justicia no es ninguna necesidad (...) En cuanto modificación de un ser viviente puede desaparecer, tomar la forma de otra distinta modificación, y así la justicia se vuelve en algo accidental. (ECD, 2003: 320)

Pero la justicia tiene que aplicarse, no importa cuán contingente sea su ejecución, razón por la cual se está validando su arbitrariedad. En esa medida, el castigo no sólo termina siendo una expresión más de la unilateralidad de la ley, que en nombre de su universalidad hace las exigencias más altas a favor de su arbitrariedad, excluyendo todo lo que no cae en su

unilateralidad. Más grave aún, con el castigo se pretende eliminar la particularidad reconociendo y empoderando, en nombre de la unidad del Estado, una unilateralidad que ahora se muestra como contingente, cuya universalidad, fuente anterior de legitimidad, ahora se encuentra interrumpida por lo accidental. Es decir, la necesidad del castigo refleja que el sacrificio de lo particular en nombre de la ley es enteramente arbitrario, pues se justifica en la universalidad de la ley que ya se muestra como contradictoria. En esa medida, la necesidad del castigo, refleja y justifica, y si se quiere, empodera, la paradoja que es constitutiva de la ley, mostrando así sus límites más propios: la necesaria oposición de la ley con la realidad se hace evidente en la contradicción entre la ley en cuanto universal, por una parte, y en cuanto real, en su necesidad de aplicarse por medio del juez, por otra. O en otras palabras, la necesidad del castigo refleja y empodera la incapacidad de la ley de abarcar la multiplicidad de la vida desde y a pesar del mandato de su universalidad vacía y unilateral, a pesar de lo cual, se insiste en sacrificar lo particular en nombre de lo universal.

Pero falta ir más allá, y mirar en qué consiste la aplicación del castigo, cuál es la lógica que lo mueve. Al respecto, Hegel sostiene: “ojo por ojo, diente por diente, dicen las leyes; la retribución y su igualdad es el principio sagrado de toda justicia” (ECD, 2003: 313). Con el castigo se satisface el Estado, puesto que está restaurando la unidad (el contenido del mandato) que la conducta del criminal había violentado con su conducta. En esa medida, el Estado se restaura a sí mismo cuando ejerce contra el criminal el mismo daño que recibió de su parte, cuando iguala la violencia que ejerció el criminal contra la realidad: “Es verdad que el poder ajeno que el criminal ha suscitado,[que] ha armado contra sí mismo, este ser hostil, deja de actuar sobre él una vez que le ha castigado, una vez que ha actuado sobre él de la misma manera que ha actuado el criminal” (ECD, 2003: 320). Bajo esa perspectiva, es claro que la aplicación del castigo no sólo es el resultado del ejercicio de un poder extraño que menosprecia una realidad que no puede controlar desde su universalidad vacía, sino que el castigo, al igualar la violencia que el criminal ejerció contra la vida, no hace más que *reproducir* esa violencia.

En tanto la justicia de la ley sólo reproduce la violencia por medio de su igualación, mantiene un ciclo de muerte que imposibilita retornar a la vida: “Así, en lo que respecta a la justicia, no se puede hablar de reconciliación, de retorno a la vida” (Hegel, 2003: 330).

Como había explicado en la primera sección, en el marco del amor, entendido como forma de vida, el ser humano se reencuentra a sí mismo en el otro, siendo éste fundamental para su subsistencia, para ser considerado integralmente. En medio de la vida que se reencuentra a sí misma en la figura del amor, el criminal “reconoce su propia vida (...) es una vuelta y un acercamiento a sí mismo” (ECD, 2003: 324). Con la ley del “ojo por ojo, diente por diente”, por el contrario, se satisface la unidad del Estado, eso es cierto, pero se niega la multiplicidad de la vida. El castigo, en tanto reposa en la autoridad del Estado, “es solamente un sufrir, un sentimiento de impotencia frente a un Señor, con el cual el criminal no tiene ni quiere tener nada en común” (ECD, 2003: 324). A partir de lo anterior es claro que Hegel está exponiendo los límites de la justicia retributiva en el momento de reconciliar al individuo con los otros, pues, retornar a la vida requiere más que una sanción que provenga desde afuera. Por el contrario, es necesario restaurar los vínculos del amor, y Hegel tiene en mente el perdón como una manera para llevarlo a cabo: “el perdón de las faltas es la disposición de reconciliarse con los otros (...) tal corazón está abierto a la reconciliación, ya que es capaz de reasumir de inmediato toda la relación viviente, de retomar las relaciones de la amistad y del amor” (ECD, 2003: 328-329).

3.3. Más allá del espíritu del judaísmo, el ocaso del espíritu del cristianismo y la comunidad del compartir: la crítica al discurso de los derechos y a la separación de la esfera pública y privada

A partir de lo anterior se puede formular otra crítica de Hegel contra uno de los aspectos más importantes de los Estados modernos, a saber: el discurso de los derechos. Antes de explicar esta crítica quisiera recordar que Hegel no está en desacuerdo con un Estado que consagre el respeto por los derechos²¹. Nada de eso. La crítica de Hegel está dirigida a considerar que la legalidad *agote* el espacio común, de tal manera que los individuos se consideren únicamente bajo la perspectiva de relaciones puramente jurídicas. En esa medida, Hegel

²¹ Es importante resaltar que al final de su periodo en Frankfurt, contrario a lo que ocurría a comienzos de su estadía en esa ciudad y en Berna, Hegel no tiene en mente a la polis griega como su modelo de comunidad. Hegel es consciente de que no se puede volver a la libertad de los griegos que se caracterizaba, muy a grandes rasgos, por la identidad inmediata del individuo con la sustancia ética. Por el contrario, tiene muy claro que es necesario reconciliar la libertad moderna, que encuentra su expresión en derechos individuales fundamentales como la propiedad, con la libertad de los griegos. En esa medida, Hegel no va a rechazar el reconocimiento de los derechos individuales en un Estado moderno.

estaría llamando la atención ante la insuficiencia del lenguaje de los derechos para pensar nuestra vida *com-partida*, pero al mismo tiempo, estaría manifestándose en contra de cualquier intento de agotar ese espacio en común en términos de la legalidad, puesto que reduciría a las individuos a relacionarse entre sí a través de relaciones formales, puramente jurídicas: si no existe ningún ámbito por fuera de la legalidad, sostiene Hegel, entonces los individuos sólo serían considerados formalmente (ECD, 2003: 330). Pero este llamado de atención no culmina en la clásica distinción liberal del espacio público-privado, en la que el primer ámbito es el ámbito de la legalidad y el segundo es el de la esfera personal. Esta distinción también va a ser criticada por Hegel mediante su crítica al repliegue de la comunidad cristiana frente al Estado *corrupto* de su época. Veamos ambos aspectos con más cuidado.

Para Hegel, el discurso de los derechos no hace más que reforzar la reducción del espacio compartido a un enfrentamiento, en el mejor de los casos, a un equilibrio, entre los intereses particulares de agentes formales, tal como es propio de cualquier teoría contractualista basada en un concepto de racionalidad como maximización de la utilidad. Tal reducción de la comunidad va de la mano con el atomismo de una sociedad basada en los derechos, en un yo abstracto incapaz de establecer una base de la comunidad satisfactoria y llena de sentido, quien fija su particularidad en los derechos, que, “en tanto algo pensado y universal” (ECD, 2003: 326), le dan la espalda a la vida y al amor. El individuo aislado se relaciona con el mundo y con los otros en términos de apetencia. En eso consiste su naturaleza, en un deseo salvaje que mantiene a los individuos separados, sin ningún vínculo o sentimiento que los mantenga unidos. Por ejemplo, su afirmación en el mundo a través de la propiedad es un acto fundamentalmente aislado, como la afirmación de una particularidad absoluta en la cual los otros no participan pero sí chocan. El discurso de los derechos vendría entonces a ratificar, a fortalecer, esta instrumentalización de la ley porque mantiene la lógica de la competitividad y del enfrentamiento: en el intento de perseverar en los derechos, “se entra en el campo de la lucha donde un poder se opone al otro, y se toma partida contra uno de los dos” (ECD, 2003: 326). Esta lógica, vista ahora desde la perspectiva de la competitividad de los derechos, siempre le hace una herida a la vida y a la unidad fundamental con el otro, y no da lugar a ninguna experiencia del *com-partir*. Para seguir con el ejemplo de la propiedad

privada: ésta “es la expresión de ese sí mismo separado, y su naturaleza considerada únicamente como apetencia e idiosincrasia” (Ormiston, 2002: 512).

El compromiso con los valores de la igualdad y la libertad individual, propio del Estado moderno, trae consigo su empoderamiento mediante los derechos. El derecho a la propiedad vendría a ser la expresión práctica del derecho a la libertad entendido como la capacidad de hacer cualquier cosa mientras no afecte la esfera de los terceros; derecho que empodera al individuo para mantenerse aislado de los otros, para tener una actitud egoísta que sólo concibe a la otra persona como un límite para su libertad. El derecho a la igualdad se vendría a reducir a la equiparación del derecho a la libertad, es decir, a la igualación del otro como “mi enemigo”. Bajo el discurso de los derechos se naturaliza entonces la reducción de los vínculos con los otros a una auto-conservación inmediata, unilateral, e instrumental. Y al igual que con el Estado teocrático, el balance de los intereses individuales se garantiza mediante la seguridad que otorga el Estado moderno, “esa seguridad esperada y aislada” que reduce la vida común a su función de policía. Por utilizar una expresión de Marx: “La sociedad existe sola y únicamente para garantizar a todos y cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad” (Marx, 1982: 479).

¿Qué hacer cuando las interacciones que *com-parten* los individuos se encuentran ante el muro de los derechos? Frente a esta situación, hay que ir más allá de los mismos. Es necesario dejar de considerar a los otros a través de relaciones puramente jurídicas, y en esa medida, los seres humanos tienen que reasumir los vínculos y las interacciones fundamentales que *com-parten* y son fundamentales para su subsistencia, liberándose de “las cadenas, de las leyes que les fueron dadas por un poder superior, que los tenía unidos” (ECD, 2003: 2008). En esa medida, al abandonar la lógica de los derechos, que refuerza la reducción del espacio compartido a un marco de hostilidad, los individuos reasumen los vínculos primordiales de su vida en-común, “dejan de estar atados a algo objetivo”:

Un corazón que de esta manera se ha elevado por encima de las condiciones jurídicas, que no está atado a nada objetivo, no tiene nada que perdonar al ofensor, puesto que ha abandonado su derecho tan pronto como el objeto mismo ha sido tocado y el ofensor no ha menoscabado así ningún derecho suyo. (ECD, 2003: 328)

En la medida en que el individuo logra concebirse por encima de la lógica de la competitividad de los individuos con derechos, su relación con el otro no va a ser de transgresión, ruptura, ni va a estar mediada exclusivamente por el reclamo y la reparación. Cuando los individuos abandonan sus respectivos derechos, no hay hostilidad ni nada que reclamar: el ofensor no ha menoscabado ningún derecho del ofendido. Se trata, por el contrario, de reasumir los vínculos vitales y los lazos de amistad y de amor, teniendo en cuenta que con su acción no vulnera el derecho del otro. Al igual que con el perdón, al limpiar al individuo de esos sentimientos -hostilidad, reclamo-, dice Hegel, se abre el camino para el amor; para sentir la vida del otro como la vida que es mía, y así *volver* al vínculo de la comunidad del *com-partir*: “Al sacrificar el derecho (el ofendido) se ha reconciliado con el destino y ha ganado tanto en el ámbito de la vida, ha convertido tanto de vida en vida amiga, cuanto de vida había sido hostil” (ECD, 2003: 329).

Así, por un lado, la renuncia a las relaciones puramente jurídicas en términos de derechos, permite que los individuos reasuman los vínculos y las relaciones primordiales que definen la vida en comunidad. Pero, por el otro, esta comunidad del *com-partir* opera entonces bajo la lógica del *repliegue* frente al espacio reducido a relaciones instrumentales y de competitividad que el Estado moderno heredó del pueblo judío, esto significa que la comunidad del *com-partir* se repliega del espacio público. Quien renuncia a los derechos para no estar atado a nada objetivo está a la vez, lo nota Hegel, huyendo de la vida: “antes de convertir la vida en su enemigo, huye de la vida. Por esto Jesús exigió de sus amigos que abandonaran a sus padres, a sus madres, a todas las cosas, para no comprometerse con el mundo que se ha vuelto indigno” (ECD, 2003: 228). En esa medida, la comunidad del *com-partir*, a pesar de que busca cancelar las distinciones y separaciones irreconciliables que nos aíslan a unos de otros, termina estableciendo tales distinciones frente a la esfera pública, privándose de las modificaciones y de la riqueza de la naturaleza que “el espíritu judío había transformado en realidades fijas”:

El espíritu de la comunidad cristiana vio una realidad [fijada] en cada una de las relaciones de la vida, de la vida que es autodesarrollo y automanifestación. Pero como el mayor enemigo de este espíritu, en cuanto sentimiento de amor, era la objetividad, se mantuvo en la misma

pobreza que el espíritu judío, despreciando, sin embargo, las riquezas por amor a las cuales el espíritu judío aceptaba su servidumbre. (Hegel, 2003: 372)

Lo anterior implica que esta comunidad no pudo superar las limitaciones del razonamiento reflexivo, y en esa medida, al mantenerse en una oposición irreconciliable con el mundo político, ejerció la misma violencia que quiso denunciar. Por ello, como destaca Bourgeois, “la conclusión de los estudios francfortianos sobre el espíritu del cristianismo es que no se puede encontrar la felicidad y la libertad en el a-politismo” (Bourgeois, 2000: 59).

Hegel reconoce que el amor *al interior* de la comunidad del *com-partir* permite que cada quien sea considerado integralmente gracias al reconocimiento de los otros. Sin embargo, también llama la atención acerca del repliegue y aislamiento del resto del mundo que el amor trae consigo: “La esencia de su ligazón (de la comunidad cristiana) era tanto la separación de los hombres como el amor entre sí, y estas dos cosas están unidas necesariamente” (ECD, 2003: 372). Y el amor implica el aislamiento de quienes no hacen parte de la comunidad porque el amor “desdeña a toda unificación que no sea la más intensa, todo espíritu que no sea el más elevado”, razón por la cual, no puede haber amor entre muchos (ECD, 2003: 364). Teniendo en cuenta que el amor desdeña la unificación que no sea la más intensa y elevada, que no resiste los contactos con quienes no *caen* en esa unificación, termina reproduciendo la lógica de la inclusión/exclusión con la cual quiso luchar. Vale la pena recordar lo que sostiene Bernstein al respecto: la existencia de la comunidad del amor depende de su capacidad de superar todas las oposiciones, por eso es “la unidad más intensa y elevada”. O en otras palabras, la comunidad del amor depende de ser una totalidad: no conoce ningún límite absoluto, ninguna restricción, ninguna perspectiva que exceda el intercambio en marcha entre el sí mismo y el otro que pueda serle relevante (Bernstein, 2003: 416). Y esa lógica vuelve a traer consigo la instauración de una unidad inmediata que identifica sujeto-objeto, realidad-pensamiento, etc, y que excluye lo que no cabe dentro de ella: por eso dice Hegel que la esencia de la ligazón de la comunidad cristiana es el amor entre sí como la separación del resto de los hombres. Ante la tensión que enfrenta la comunidad del *com-partir*, cuya ligazón depende de la separación de los hombres, como del amor entre sí, surge una nueva autoridad ajena como garante de la vida en común, una nueva síntesis, la fe: “Este amor no podía ser una unión de las

individualidades, sino la unión en Dios y únicamente en Dios; únicamente aquello se puede unificar en la fe que opone una realidad a sí misma, que se divorcia de ella” (ECD, 2003: 372).

El ocaso de la comunidad del *com-partir* se explica por dos razones. Por un lado, se trata de una comunidad que está inmersa en un discurso (el de la vida orgánica) que se da por sentado, que se tiene por supuesto. A los ojos del Hegel de la *Fenomenología*, la filosofía debe cuestionar de todo tipo de saber que se asumo como “dado” (...) De ahí que Bernstein sostenga que, bajo el discurso de la vida orgánica, la lógica de las relaciones éticas está mal articulada en el ECD y critique que “el discurso del organismo y de la vida es adoptado pero no filosóficamente ganado” (Bernstein, 2003: 395-396). Precisamente es la la tarea de la *Fenomenología* superar esa metafísica conservando la lógica de la vida ética, es decir, la manera como la subsistencia del individuo, considerado integralmente, depende de una relación íntima y estrecha con los otros, caracterizada, al mismo tiempo, por el encuentro y el desencuentro entre los seres humanos. Se trata, entonces, de liberar las relaciones éticas de una metafísica inadecuada del todo y la parte²². Por el otro, bajo el discurso de la vida orgánica, tal como acabo de explicar, la comunidad termina convirtiéndose en una pequeña unidad excluyente. El discurso del organismo “depende ilegítimamente de una concepción de la sociedad con las características de comunidades religiosas pequeñas” (Bernstein, 2003: 426). En esa medida, la comunidad cristiana (que denominé una comunidad del *com-partir*) vendría a ser una expresión histórica del fracaso de una metafísica inadecuada para pensar la vida en comunidad. Ambos aspectos están estrechamente ligados, pues el cuestionamiento de todo tipo de saber que se dé por sentado en la *Fenomenología* va a mostrar las inconveniencias y los riesgos de pensar las relaciones éticas bajo una metafísica del todo y la parte.

El ocaso de la comunidad del *com-partir* en el ECD, trae consigo, por lo tanto, una serie de lecciones importantes. Por un lado, pone en evidencia que la salida para pensar nuestra vida en común no puede ser la distinción público-privado del liberalismo. Esta distinción, en la que cae esa comunidad, termina reproduciendo la violencia que quería denunciar: distingue

²² Bajo una perspectiva similar, pero en relación con Levinas, Bernasconi analiza hasta qué punto la *Fenomenología* logra, en efecto, liberar las relaciones éticas de la primacía del discurso ontológico. Cf. Bernasconi, *Hegel and Levinas. The possibility of forgiveness and reconciliation* (1986).

y excluye una esfera pública, en la cual los individuos tienen que ver unos con otros a través de relaciones que no son “tan intensas” como en el amor, sino a través de relaciones formales en las que unos son considerados como los enemigos de los otros, y cuyo mejor resultado es el equilibrio entre intereses contrapuestos que se encuentran reforzados por el discurso de los derechos; y una esfera privada, el espacio a-político en el que los miembros de la comunidad encuentran la felicidad y la libertad en el encuentro intenso con los más cercanos, esfera que se caracteriza por ser lo *inesencial* en tanto no responde a la naturaleza humana definida en la esfera pública.

Hegel también está llamando la atención sobre el presunto carácter equilibrado del mundo compartido. Ni el equilibrio que debe garantizar el Estado para que el espacio en común sea el escenario del juego de intereses contrapuestos; ni la armonía de un espacio en el que los individuos se reconocen mutuamente posibilitando recíprocamente su libertad, se presenta como un modelo adecuado para pensar el espacio en común. El ocaso de la comunidad del *com-partir* abre las posibilidades para *pensar* la comunidad en términos distintos, no bajo la lógica de la inclusión/exclusión ni bajo la postulación, inmediata, de una totalidad orgánica como la vida y el amor. Lo anterior trae consigo la obligación, no sólo de la filosofía de replantearse a sí misma para captar la comunidad adecuadamente, sino de vigilar cómo *la legalidad* responde a esa nueva forma de pensar la comunidad. Este replanteamiento de la filosofía hegeliana se lleva a cabo en la *Fenomenología del Espíritu*, y el capítulo del Espíritu es el lugar en el que Hegel expone una forma de vida en común que es consciente de las lecciones que ha traído consigo la comunidad del *com-partir*.

A manera de conclusión

El propósito de este trabajo era rastrear y articular en el ECD una crítica por parte de Hegel a la legalidad moderna. Más precisamente, la crítica que expuse consiste en un cuestionamiento a la capacidad de la legalidad moderna para instaurarse, regular la vida al interior suyo, y en esa medida, empoderarse, como un espacio libre de violencia. Se trata entonces de resaltar cómo hay un ciclo de violencia que atraviesa los distintos momentos de lo que denominé la legalidad moderna, ciclo que tiene su pico más alto en el momento en el que se empodera el derecho.

A partir del *enforcement* del derecho sale a la luz el aspecto más violento de la legalidad. El derecho no sólo ejerce violencia cuando el Estado define quién es ciudadano y quién, por carecer de tal condición, sólo es objeto de dominación; ni cuando, una vez definidos quienes están *dentro* del Estado, se los trata formalmente, despojándolos de todo aquello que no cabe dentro de una unilateralidad que se justifica en su universalidad, como sujetos de derechos que son iguales en su enemistad y abstracción, impidiéndoles *com-partir* la vida en comunidad. No sólo eso. El derecho trae consigo, además, la necesidad de restaurar su unidad, de restaurar ese poder que tiene de poner y fijar a cada uno en su lugar, y de presentarse ante cada cual como la autoridad suprema, al igual que el Dios de Abraham. Cuando alguien se atreve a retar esa unidad, no sólo “experimenta en sí los mismos golpes que ha asestado” (ECD, 2003: 330), reproduciendo el ciclo de muerte que le impide retornar a la vida, sino que experimenta cómo la positividad “indestructible” de la ley, en tanto ideal vacío y abstracto que opera bajo el poder unilateral del Estado, menosprecia toda realidad que no responde a su universalidad, padeciendo una violencia cuya arbitrariedad, además de reconocerse y ratificarse, se lleva hasta el extremo de anular toda particularidad.

Para poder llegar a estas conclusiones, fue necesario hacer un ejercicio de depuración y articulación de una crítica más amplia a la legalidad que Hegel lleva a cabo en el ECD, en la cual cuestiona la moralidad kantiana, los mandamientos divinos, el Estado teocrático y lo que denominó leyes civiles, y distinguió en estas últimas dos facetas, cuando ordenan y cuando castigan. Lo interesante del ECD es que toda esta crítica se lleva a cabo desde el lenguaje y las reflexiones religiosas, más precisamente, desde la lectura que hace Hegel del espíritu judío y de la comunidad cristiana. Esto no es accidental, pues, como expliqué, el

recurso a estas expresiones religiosas responde a las incapacidades que Hegel, durante su estadía en Frankfurt y en Jena, encontraba en la filosofía de su época para captar lo que él tenía en mente acerca de la vida en común, y en general, para captar a la realidad en todo su dinamismo. Es por esto que la crítica a la legalidad moderna se hizo indisociable de la pregunta por el tipo de comunidad que Hegel defendía en el ECD, y por los límites y riesgos de determinada forma de pensar la realidad y la vida en común, que Hegel denomina *razonamiento reflexivo*. Sin embargo, el lenguaje y la reflexión religiosos también se mostraron insuficientes para captar adecuadamente las relaciones éticas que Hegel tenía en mente, lo cual se hizo evidente con el ocaso de la comunidad del *com-partir*.

Pero la indisociabilidad de la pregunta por la legalidad, la comunidad y el modo de pensar y concebir la realidad, no es, nuevamente, algo accidental que responda a las inquietudes de un joven Hegel desorientado y preocupado por la manera de suplir las carencias de la filosofía de su época a través de las reflexiones acerca del espíritu judío y de la comunidad cristiana. Por el contrario, toda pregunta por la legalidad tiene que tener muy en cuenta la comunidad sobre la cual se ejerce y las estructuras conceptuales y reflexivas dentro de las cuales se enmarca. Por esa razón, no es accidental que un razonamiento que sólo pueda concebir la realidad a través de oposiciones insuperables, petrificándola y abstrayendo la multiplicidad y dinamismo, defina un espacio común a partir de la oposición estricta entre individuos considerados formalmente y que debe ser garantizado por el Estado. Es por esto que para poder captar la vida en común como un espacio en permanente movimiento de encuentros y desencuentros, de correspondencia y de falta de correspondencia entre los seres humanos, hace falta un modo de pensar la realidad que sea lo suficientemente flexible para captarlo. Y si se trata de regular ese modo de vida en común, se hace urgente repensar lo que entendemos por legalidad para evitar ejercer los distintos tipos de violencia sobre las relaciones éticas que Hegel expone en ECD.

En el marco de esta urgencia por repensar la legalidad, la crítica que articulé en el ECD tiene mucho que decirnos hoy en día. Para entender la importancia y pertinencia de esta crítica es importante referirse brevemente al lenguaje, en algunas ocasiones dramático y exagerado, que utiliza Hegel para criticar la legalidad (“el *sacrificio* y la *dominación* de lo particular, la *herida de muerte*, el *desgarramiento* de los vínculos que caracterizan nuestras relaciones

con otros, etc...). En este punto es importante recordar que Hegel no está defendiendo la abdicación del Estado moderno, ni está haciendo un llamado a la revolución, ni está abogando por la impunidad de los criminales. Por esta razón es importante analizar por qué Hegel utiliza, en algunas ocasiones, ese lenguaje tan dramático y exagerado. Lo primero por resaltar es que en ciertos casos esta descripción tan dramática no se aleja mucho de nuestro mundo contemporáneo: para nadie es un secreto que, en los regímenes totalitarios del siglo XX se dio un sacrificio, literal, de los individuos que los retaban; el mismo sacrificio ocurrió con los judíos que no caían bajo el concepto del nazismo, quienes fueron exterminados. Lo mismo se puede decir de la Guerra Fría, cuyos muros, literalmente, desgarraron los vínculos del amor de muchas familias. Y todas estas violencias se dieron en el marco de una ley que justificaba dichos actos de “sacrificio” con miras a una totalidad que debía ser conservada e instaurada.

Pero independientemente de todas las manifestaciones históricas, tan dramáticas y exageradas, que cabrían bajo la descripción de Hegel, me gustaría resaltar que su crítica es, nuevamente más que todo conceptual, y en esa medida, utiliza el lenguaje que utiliza. Como expliqué, esta crítica está dirigida contra la genealogía de una forma de pensar que todavía se encuentra muy presente entre nosotros: el razonamiento reflexivo, y que, todavía, encuentra su manifestación en los Estados modernos; sobre todo, en aquellos que se acercan más a los rasgos característicos que identifiqué en este trabajo (concepción puramente formal de los individuos bajo un poder unilateral que se defiende en la universalidad, etc...). Considero que el lenguaje que utiliza Hegel responde a que quiere hacer visible algo que se da por sobre-entendido a la hora de pensar el Estado moderno: su capacidad para constituirse como un espacio libre de violencia. A tal punto esto es algo que se pasa por alto, que Hegel utiliza un lenguaje, en ocasiones dramático y exagerado, pare resaltar que tal espacio neutro no existe. Al hablar del *sacrificio* de la particularidad en nombre de la universalidad propia del Estado moderno, cuando éste “simplemente” regula la vida al interior suyo, Hegel resalta, denuncia, exclama, que no se trata simplemente de regular la vida de los individuos, sino que necesariamente hay algo que queda por fuera, excluido, y que a pesar de no reflejarse literalmente en un sacrificio o dominación física, no descarta que se ejerza otro tipo de violencia contra los excluidos: ¿no es violento impedir, en nombre de una forma particular de ver el mundo que se impone sobre otras y que en esa medida las

excluye, que las mujeres utilicen el burka en la calle; o negarle a una pareja homosexual la posibilidad de formar una familia; o prohibirle a una mujer que no pueda concebir que recurra a una fecundación artificial para tener un hijo; o negarle a las comunidades indígenas y negras la posibilidad de vivir y gobernarse de acuerdo con sus usos o costumbres; o que los países mal llamados “del primer mundo” impongan medidas xenófobas que impiden la migración de aquellos países del “tercer mundo”, precisamente aquellos que tienen concepciones más variadas del mundo? En todos estos casos, entre muchos otros, se niegan las particularidades que no son conformes con determinados grupos dominantes, quienes justifican su posición, muchas veces, en una presunta universalidad de sus puntos de vista. La negación de esas particularidades no tiene que reflejarse, aunque de hecho ocurra, en una violencia física, *de facto*, para considerar que hay un sacrificio a favor de un universal. La violencia no se reduce a su aspecto físico, como a veces nos lo hacen creer los contractualistas liberales clásicos. Por el contrario, en todos estos ejemplos que acabo de exponer, es claro que el ejercicio arbitrario de un poder (que no puede dejar de serlo), ya sea para definir quién está adentro y quién queda fuera; para fijar una determinada concepción de lo humano al interior suyo, y para castigar al que no caiga bajo su poder, son todas formas de violencia. Esto es lo que se encuentra detrás de la crítica a la legalidad moderna que formulé.

La crítica que expuse cuestiona, por un lado, la forma inflexible, dura e intransigente como opera la legalidad moderna en algunas ocasiones (i.e. pasar lo particular por universal y eliminar todo lo que no cae bajo esa unilateralidad); pero, por el otro, su forma de operar pasiva, retraída y ausente (reducir la vida en común a la garantía de un número restringido de derechos). Esta crítica esbozada a partir del ECD nos ubica en un lugar inestable que nos muestra dos cosas: de una parte, hace visible la violencia que ejerce la legalidad moderna sobre las relaciones éticas. Esta violencia se explica, en parte, por la incapacidad de la legalidad, o de cierta forma de concebir la legalidad en términos universales-neutrales-vacíos, de captar (por su positividad) la realidad en su dinamismo e incluso en sus conflictos inevitables. Por otra, Hegel nos advierte, al mismo tiempo, sobre la violencia que traería consigo cualquier pretensión de agotar la vida en común en el marco de la legalidad, es decir, eliminar del todo la positividad del derecho y pretender que la legalidad cobije cada uno de los aspectos de la vida, eliminando cualquier espacio por fuera de la misma.

En esa medida, la crítica de Hegel en el ECD, apunta, por vía *negativa*, a considerar la legalidad de una manera *dúctil*, es decir, y de acuerdo con la etimología de la palabra, que admita grandes deformaciones. Pero, al ser siempre consciente de su unilateralidad, debe tener muy claros sus límites, razón por la cual, su constitución no puede ser lo suficientemente *acomodadiza* como para pretender cobijar todas las situaciones posibles (ese fue el error en el cual cayó la comunidad del *com-partir*, cuya subsistencia dependía de ser una totalidad que superara todas las oposiciones, al igual que el Estado teocrático). Por el contrario, esta concepción de la legalidad debe estar permanentemente *rasgada* y *agrietada*²³. Y el capítulo del Espíritu en la *Fenomenología del Espíritu* va a ser el lugar en el que Hegel empieza a desarrollar esta concepción *dúctil* de la legalidad. Para lograrlo, sin embargo, la filosofía va a tener que volverse una fenomenología, y en esa medida, atravesar las distintas experiencias a partir de las cuales occidente se ha concebido a sí mismo. Más precisamente, en la figura de Antígona, Hegel expondrá cómo todo empoderamiento del derecho, ya sea el divino o el humano, genera necesariamente una grieta en el ser-en-común; y en la figura de la *Gewissen*, Hegel va a mostrar el modo como el ser-en-común hace conciencia de la inevitabilidad de esa grieta. La gran pregunta que queda abierta a la hora de aproximarse a la legalidad, entendida de una manera *dúctil*, es si, siguiendo la etimología de la palabra, las grandes transformaciones que admite llegan hasta el punto, no sólo de agrietarla permanentemente, sino de romperla. O en los términos con los que he venido trabajando: si la *identidad* de la identidad y la no identidad se interrumpe del todo. Estos aspectos, sin embargo, exceden los propósitos de este trabajo.

²³ Comprender al derecho de esta manera no es algo ajeno a la reflexión ni a la historia política e institucional de Occidente, y es posible encontrar diversas manifestaciones de ese tipo, sin que, por la naturaleza misma del concepto, lo agoten. Por ejemplo, la aceptación al interior del Estado de la desobediencia civil y de la objeción de conciencia son medidas que apuntan, con todo el debate que esto suscita, a respetar espacios por fuera de la legalidad; la aceptación de determinadas formas de pluralismo jurídico al interior del Estado (como la justicia comunitaria que entiende mejor los conflictos y los mecanismos de su solución al interior de un grupo pequeño de individuos, o de la capacidad que tienen las minorías étnicas para regularse de acuerdo con sus normas y autoridades para así hacerle justicia a su visión del mundo) es un reconocimiento de la unilateralidad e incapacidad de la legalidad estatal de abarcar toda la realidad, y en esa medida, se muestran, al menos, como una rasgadura de su hegemonía; el respeto de todo tipo de minorías se muestra como un reconocimiento de que los individuos no pueden ni deben ser considerados bajo una igualdad formal; el fortalecimiento de los derechos económicos, sociales y culturales, apunta a una concepción de la vida en común que no se reduce a ser un campo de batalla para la conservación física. Todas estas manifestaciones, reitero, no anulan la violencia que es propia de la legalidad moderna porque, por poner un ejemplo, siguen operando bajo la lógica de la inclusión/exclusión; su completa realización tampoco agota el espacio compartido, ni es deseable que lo haga. Pero de todas formas, esas manifestaciones son una expresión de cómo la legalidad ha tendido a ser más dúctil.

Bibliografía.

-Acosta, María del Rosario. (2012). La ley como reproducción de la violencia (documento en borrador) (a ser publicado en: Acosta, M.R, y Manrique, C. (eds.) *Violencias e historias alteradas: repensando el ser en común hoy*. Bogotá: Universidad de los Andes).

-_____. (2010). Hegel y el concepto “puro” de reconocimiento: la intersubjetividad como constitutiva de la subjetividad. En: Cely F.E y Duica, C (eds.) *Ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 17-44.

-_____. (2000). *La visión trágica del mundo: de la historicidad a la historia en la filosofía hegeliana de juventud. Una lectura sobre el Ensayo sobre Derecho Natural de Hegel*. Universidad de los Andes, CESO N.40.

-Berlin, Isaiah (1996). “Dos conceptos de libertad”. En: *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza editorial.

-Beiser, Frederick (2005). *Hegel*. New York: Routledge.

-Bernasconi, Robert (1986). *Hegel and Levinas. The possibility of forgiveness and reconciliation*. Archivio di Filosofia. No. 1-3: 225-246.

-Bernstein, J.M. (2003). Love and Law: Hegel’s Critique of Morality. *Social Research* 70, No. 2: 393-432.

-Bonilla D. y Ariza L (2007). Introducción. En *Pluralismo Jurídico*. Bogotá: Universidad de los Andes.

-Burbridge, John (2007). Hegel’s conception of logic. En. Beiser, F. *The Cambridge Companion to Hegel*, 86-101. New York: Cambridge University Press.

-Bourgeois, Bernard (2000). *Hegel à Francfort Ou Judaïsme, Christianisme-Hegelianisme*. Paris : Bibliothèque d’histoire de la philosophie.

- Díaz, Jorge Aurelio (2007). *Hegel y la “superación” de la Religión*. En Ideas y Valores, 133: 23-37.
- Gutiérrez, Carlos B (1996). De la tolerancia al reconocimiento activo, en: León Olivé y Luis Villoro (eds). *Filosofía Moral, Educación e Historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, 177-208. México: Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Investigaciones Filosóficas. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hegel, G.W.F [FE] (2009). *La Fenomenología del espíritu*. Valencia, Pre-Textos. Trad: Manuel Jiménez Redondo.
- _____ [FE] (2008). *La Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de cultura económica. Trad: Wenceslao Roces
- _____ [QPA] (2007). *¿Quién piensa abstractamente?* Tr. Acosta, M.R y Macedo, G. En Ideas y Valores, 133: 151-156.
- _____ [ECD] (2003). El espíritu del cristianismo y su destino. En *Escritos de Juventud*, 287-383. México, Fondo de cultura económica. Trad: José María Ripalda.
- _____ [EDN] (1979). *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*. Madrid: Aguilar.
- Hyppolite, Jean (1948). *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris: Bibliothèque philosophique.
- Hobbes, Thomas (1994). *Leviatán*. Tr Carlos Mellizo. Barcelona: Altaya.
- Marx, Carlos (1982). Sobre la cuestión judía. En *Escritos de Juventud*, 463-491. Trad: Wenceslao Roces. Mexico : Fondo de Cultura Económica.
- Menke, Christoph (2010). *Law and violence*. En Law and Literature, Vol. 22, No. 1: 1-17.

-Ormiston, Alice. (2002) "The Spirit of Christianity and its Fate": Towards a Reconsideration of the Role of Love in Hegel. *Canadian Journal of Political Science*, 35: 3: 499-525.

-Rocco, Valerio (2011). *La vieja Roma en el joven Hegel*. Madrid: Maia Ediciones.

-Spinoza, Baruch (2006). *La ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza Editorial.