



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Instituto de Investigaciones Filosóficas

*La teoría crítica del derecho de Hegel. Sobre la relación  
entre ley y violencia*

Tesis

que para optar por el grado de  
Doctora en Filosofía

presenta:

**Mtra. Ana María Miranda Mora**

Tutora principal:

Dra. Leticia Flores Farfán

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México

Miembros del Comité tutor:

Dr. Pedro Enrique García Ruiz

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Luis Guzmán

New School for Social Research, Nueva York

Ciudad Universitaria, CD. MX., junio 2021



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## *Prefacio*

Este proyecto de investigación ha sido posible gracias al auspicio y apoyo del Programa de Posgrado de Filosofía de la UNAM, Ciudad de México y a las becas otorgadas por el CONACYT. Me gustaría agradecer especialmente a mi asesora y mentora la Dra. Leticia Flores Farfán por creer en mí y apostar por este proyecto. Sin su guía y confianza esta investigación no hubiera sido posible. Al Dr. Jorge Enrique Linares Salgado por la oportunidad de trabajar con él varios años, por su apoyo y amistad. Asimismo, me gustaría expresar mi gratitud a los miembros de mi Comité Tutor y Sinodales por su apoyo y lectura: el Dr. Pedro Enrique García Ruiz, el Dr. Luis Guzmán, el Dr. Gerardo de la Fuente Lora y la Dra. María Teresa Muñoz Sánchez. Quiero agradecer especialmente al Dr. Luis Guzmán por su amistad, asesoramiento y discusiones a lo largo de estos años.

Tengo mucho que agradecer a Philipp Wolfesbeger por el invaluable acompañamiento, el apoyo académico, el cuidado y los consejos en los tiempos difíciles. A mi familia por el apoyo y la confianza en mi trabajo. Por la amistad filosófica, las interminables y estimulantes discusiones sobre filosofía y política, las lecturas y correcciones a este texto, la ayuda con la bibliografía y los consejos académicos a Julia Muñoz, Sergio Montesinos, Franz Heilgendorff, Aldo Guarneros, Johannes Schüleín, Óscar Palacios, Javier Balladares, Georg Spoo, Amneris Chaparro, Friederike Allner, Fernando Huesca, Thomas Meyer, Karen Koch, Tobias Wieland, Marina Martínez Mateo y Karin Nisenbaum. También me gustaría expresar mi sincero agradecimiento a Daniel Loick, quien ha contribuido enormemente a este proyecto con sus recomendaciones y críticas. A Arantza Montoya por la edición de este trabajo.

Tuve la oportunidad de discutir y presentar partes de este trabajo en diferentes conferencias, workshops, coloquios y seminarios de investigación en México y Alemania. Entre los que agradezco especialmente al coloquio de la Prof. Dr. Birgit Sandkaulen en la Ruhr-Universität Bochum, Hegel Archiv; al “Seminario Kant y la filosofía clásica alemana” del Dr. Efraín Lazos en la UNAM y al coloquio del Prof. Dr. Georg W. Bertram en la Freie Universität Berlin. Esta tesis es producto del apoyo, becas y diferentes estancias de investigación realizadas en la Humboldt Universität zu Berlin bajo la asesoría del Prof. Dr. Andreas Arndt; en el Summer School: "Literatura y violencia en México y Centroamérica" organizado por el Prof. Dr. Matei Chihaiia en la Universidad Bergische Universität Wuppertal; en el Hegel Archiv de la Ruhr-

Universität Bochum bajo la guía de la Prof. Dr. Birgit Sandkaulen; y en el Walter Benjamin Archiv Berlin, Akademie der Künste, agradezco el apoyo y el amistoso intercambio con Ursula Marx y Michael Schwarz. Por último y no menos importante, quiero agradecer enormemente la amistad, la estimulante cooperación académica, y la oportunidad de trabajar con ustedes: Prof. Dr. Nikita Dhawan y Prof. Dr. María do Mar Castro Varela.

*Para mi abuela Eusebia Sanabria Santamaría.*

Antígona. — No fue Zeus el que los ha mandado publicar, ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Éstas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron. No iba yo a obtener castigo por ellas de parte de los dioses por miedo a la intención de hombre alguno. (Sófocles 1981: 265)

# Índice

<b>Prefacio</b> .....	<b>2</b>
<b>Índice</b> .....	<b>5</b>
<b>Siglas</b> .....	<b>8</b>
<b>Introducción</b> .....	<b>9</b>
<b>Hegel: ¿un crítico de la ley?</b> .....	<b>10</b>
<b>El problema: ¿Filosofía del Derecho o Teoría Crítica del Derecho?</b> .....	<b>18</b>
<b>El diagnóstico: legitimación y crítica</b> .....	<b>20</b>
<b>La estrategia: leer a contrapelo</b> .....	<b>28</b>
<b>Desarrollo, objetivos y tesis: la teoría crítica del derecho de Hegel</b> .....	<b>31</b>
<b>1. Crítica a la ley religiosa. Violencia y Amor</b> .....	<b>37</b>
<b>Resumen</b> .....	<b>38</b>
<b>1.1. Escritos de Juventud y positividad</b> .....	<b>41</b>
1.1.1. La lectura teológica y política de los Escritos de Juventud .....	41
1.1.2. El concepto de positividad en el joven Hegel.....	45
Tubinga .....	45
Berna .....	48
Fráncfort.....	48
<b>1.2. Positividad y libertad</b> .....	<b>50</b>
1.2.1. Abstracción: entendimiento y razón.....	52
1.2.2. Autoridad y obediencia.....	58
1.2.3. Destino y servidumbre.....	60
1.2.4. Poder soberano y castigo.....	62
<b>1.3. Positividad y amor</b> .....	<b>67</b>
1.3.1. Alteridad y diferencia .....	68
1.3.2. Unidad y comunidad.....	73
1.3.3. Amor y espíritu .....	80
<b>1.4. Positividad y antisemitismo</b> .....	<b>86</b>

<b>Pasaje programático al capítulo 2.....</b>	<b>98</b>
<b>2. Crítica a la ley moral. Coerción y Eticidad _____</b>	<b>101</b>
<b>Resumen .....</b>	<b>102</b>
<b>2.1. La relación estructural entre coerción y deber en la filosofía de Kant .....</b>	<b>105</b>
2.1.1. La crítica a la moral ( <i>Moralität</i> ) en la filosofía práctica de Hegel .....	106
Escritos de Juventud.....	106
Jena.....	108
Heidelberg y Berlín .....	110
2.1.2. El formalismo y la vacuidad de la ley moral en la filosofía práctica de Kant .....	111
<b>2.2. Moralidad y coerción. Autonomía y deber .....</b>	<b>114</b>
2.2.1. El formalismo de la razón práctica.....	114
2.2.2. El deber por el deber .....	118
2.2.3. La sobredemanda de la ley moral .....	122
2.2.4. Vacuidad de la ley moral.....	128
<b>2.3. Derecho y coerción. Reino de los fines y Eticidad.....</b>	<b>134</b>
2.3.1. Derecho y coerción.....	134
2.3.2. Coerción y libertad .....	140
2.3.3. Libertad y castigo.....	144
2.3.4. Reino de los fines y Eticidad: cosmopolitismo y guerra.....	151
2.3.5. Derecho natural y totalidad ética.....	161
<b>2.4. Paz perpetua o guerra perpetua: Cosmopolitismo vs guerra .....</b>	<b>168</b>
<b>Pasaje programático al capítulo 3.....</b>	<b>177</b>
<b>3. Crítica a la ley jurídica. Coerción y Justicia _____</b>	<b>182</b>
<b>Resumen .....</b>	<b>183</b>
<b>3.1. Crimen y castigo en la filosofía práctica de Hegel.....</b>	<b>186</b>
3.1.1. El castigo en la teoría política antes de Hegel.....	186
3.1.2. El castigo en la obra de Hegel .....	198
Escritos de Juventud.....	198
Jena.....	202
Heidelberg y Berlín .....	205
<b>3.2. Das Unrecht. Crimen y coerción.....</b>	<b>214</b>
3.2.1. Tipología del crimen .....	214

3.2.2.	Violencia, coerción y libertad.....	216
3.2.3.	Coerción y derecho.....	220
3.2.4.	Sobre la gravedad del crimen .....	223
<b>3.3.</b>	<b>Das Unrecht. Castigo y justicia.....</b>	<b>225</b>
3.3.1.	La restauración del derecho.....	227
3.3.2.	Retribución y justicia.....	231
3.3.3.	El derecho del criminal a la pena .....	235
3.3.4.	La medida del castigo .....	243
3.3.5.	Venganza y justicia. Las limitaciones del Derecho Abstracto .....	246
3.3.6.	La administración de justicia. Derecho penal en el Estado.....	248
<b>3.4.</b>	<b>Coerción y dominación .....</b>	<b>253</b>
3.4.1.	Coerción y colonialismo .....	253
3.4.2.	Coerción y patriarcado .....	260
	<b><i>Conclusiones provisionales: reforma y crítica</i>.....</b>	<b>268</b>
	<b><i>Referencias bibliográficas</i>.....</b>	<b>275</b>
	<b><i>Resumen</i>.....</b>	<b>285</b>
	<b><i>Abstract</i>.....</b>	<b>286</b>



# Siglas

## *Obra completa Hegel y Kant en alemán*

- GW Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1968. *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste. Hamburg.
- GW 1 *Frühe Schriften*
- GW 2 *Frühe Schriften. Teil I, II*
- GW 4 *Jenaer Kritische Schriften*
- GW 5 *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*
- GW 9 *Phänomenologie des Geistes*
- GW 10.1 *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816) I*
- GW 10.2 *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816) II*
- GW 11 *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Objektive Logik (1812/13)*
- GW 12 *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die Subjektive Logik. (1816)*
- GW 14 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*
- GW 20 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*
- GW 27 *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*
- AA Kant, Immanuel. 1900. *Gesammelte Schriften* Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Bd. 1-22), Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23), Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24). Berlin.
- GMS AA 4 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*
- MS AA 6 *Die Metaphysik der Sitten*
- KrV AA A/B *Kritik der reinen Vernunft*
- KpV AA 05 *Kritik der praktischen Vernunft*
- ZeF AA 08 *Zum ewigen Frieden*
- IaG AA 08 *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*

## *Introducción*

## ***Hegel: ¿un crítico de la ley?***

Hegel es uno de los grandes filósofos que dedicaron gran parte de su obra a pensar el derecho y sus funciones. En su filosofía política y social el derecho ocupa un lugar central; sin embargo, éste no se circunscribe a su rol en la fundamentación de un orden político, es decir, no se restringe al análisis de los principios constitutivos del derecho o sus premisas morales. El derecho<sup>1</sup>, para Hegel, es el reino de la libertad realizada (§4) (2015: 96; GW 14: 31), es decir, el derecho constituye el reino de la autorrealización de la voluntad libre, individual y colectiva. Por ello, no se reduce a un marco de principios generales, garantizados estatalmente y formulados en la forma de la prohibición. Por el contrario, Hegel sitúa las relaciones jurídicas en el contexto más amplio de la esfera del Espíritu Objetivo o, en otros términos, en la relación entre libertad, voluntad y derecho (§486) (2008: 523; GW 20: 482). El Espíritu Objetivo abarca las relaciones morales, políticas y jurídicas organizadas en un Estado ético conformado por órdenes normativos desarrollados históricamente. El derecho incluye, para Hegel, el conjunto de relaciones que hacen posible diferentes instituciones y órdenes normativos. Es decir, lo que Hegel denomina derecho son las materializaciones de la libertad de la voluntad, organizada en diferentes esferas bajo el título de Eticidad (*Sittlichkeit*). Eticidad es la voluntad libre, la subjetividad objetivada en diversas relaciones intersubjetivas en distintas configuraciones institucionales (Leyva 2020: 307). Para Hegel un derecho existente parece implicar siempre (explícita o implícitamente) una institución social y un orden normativo cuyo funcionamiento realiza la libertad (§144) (2015: 532; GW 14: 137).

---

<sup>1</sup> *Recht* significa para Hegel "derecho" o "justicia" y también se refiere a todo el cuerpo y el fundamento de la ley, a diferencia de los estatutos legales específicos, a los que se aplica una palabra diferente: *Gesetz*. La mayoría de las veces Hegel utiliza *Recht* de manera que aparentemente se ajusta más al uso común que al técnico, tal como se expone en (§29) (2015: 150, 156; GW 14: 45). "El derecho es la relación que mantengo con algo en lo que existe la libertad de mi voluntad, en la medida en que esa cosa 'realiza' mi libertad" (Wood 1990: 7). Hegel separa el estudio de la administración (legal) del estudio de la norma jurídica del derecho abstracto/privado, integrando el primero en una discusión del derecho estatutario (*das Gesetz*) como el ser-puesto (*Gesetzsein*) del derecho. La definición de ley en la filosofía de Hegel se vale del parentesco entre las palabras puesto o sentado (*gesetzt*) y ley (*Gesetz*). La ley jurídica es el contenido racional de la voluntad, puesto o sentado por la razón como universal y sancionado o ejecutado por el poder reconocido. (§485) (2008: 523; GW 20: 482).

El derecho, como realización de la libertad, particular y universal, individual y general, ocupa en la filosofía política de Hegel un lugar que ningún otro medio social de interacción puede reclamar. Sin embargo, el carácter asociativo de la ley, es decir, su función como medio de integración social, se contrapone a su dimensión disociativa o, dicho de otro modo, a su función segregadora. Históricamente el derecho ha estado también ligado a la tortura y a la crueldad; a la disciplina y a la coerción; a la desigualdad y a la discriminación; a la dominación y al control, ya sea como ordenamiento jurídico en códigos legales, cortes, jueces, o vinculado a instituciones como la policía, las prisiones y el control de fronteras. Así, el derecho parece no solo estar estructuralmente definido por la libertad, sino también por la violencia que históricamente ha tenido un rol fundamental en la formación de lo político<sup>2</sup> y lo social, específicamente para la eficacia de la ley.

En la filosofía de Hegel encontramos la discusión y problematización de ambas dimensiones del derecho. El reciente aumento del interés por los escritos hegelianos sobre el derecho está relacionado con esta doble dimensión y su impacto para nuestra relación con el derecho. Esta tensión se expresa contemporáneamente en un doble posicionamiento en el que, por un lado, un número cada vez mayor de personas recurre (o vuelve) al Estado de derecho, como atestiguan los movimientos sociales que han movilizado su apoyo o exigencias al Estado de derecho; por el otro lado, la frustración y el descontento con las instituciones ha aumentado considerablemente, generando una grave crisis de confianza en la objetividad de la ley y administración de la justicia, así como un debate intenso y una polarización cada vez mayor sobre la función y la legitimidad de la misma. Ejemplo de ello es la actual lucha contra la discriminación y violencia de género, la homofobia y el racismo que se libra en el ámbito del derecho. Las demandas al Estado se presentan especialmente en la forma de exigencias de ciertos derechos individuales fundamentales entre los que se destaca el respeto y la garantía de igualdad de todas las personas frente a la ley. La crítica feminista del derecho, por el contrario, ha dirigido la agenda en otra dirección. A partir de un análisis de la función del género en el derecho, es decir, de cómo

---

<sup>2</sup> En esta investigación se argumenta que, para entender la violencia como fenómeno político contemporáneo, específicamente como un fenómeno asociado al Estado y a sus instituciones, se requiere del análisis de su relación con la concepción occidental de poder político. Esta problematización forma parte del debate contemporáneo sobre la violencia y su rol en la formación de lo político y lo social, especialmente su función en la constitución de la noción de ley.

este produce no solamente las diferencias de género (identidades) sino formas específicas de diferencias polarizadas (Núñez 2018), el feminismo crítico ha desmistificado las afirmaciones infladas sobre los beneficios que se derivan de la adhesión al Estado de derecho (en la forma de derechos para las mujeres) y el recuso al derecho penal (en la forma de castigos más severos) para contrarrestar los daños y la violencia que sufren las mujeres. Así, el feminismo crítico del derecho ha cuestionado estas estrategias por considerarlas limitantes, ineficientes y una contribución parcial a los problema estructurales del derecho, entre los que destacan la concepción del derecho como un mero instrumento para la preservación y protección de los intereses de clase, género, raza o grupo dominante. Es imposible negar que los derechos pueden atenuar y, en cierta medida, transformar la subordinación y el control al que están sometidas las mujeres en un orden social, político, racial, económico y patriarcal, no obstante, parece que no consiguen superar ninguno de estos órdenes ni sus mecanismos de reproducción de dominación, discriminación, desigualdad y violencia. Se puede formular los problemas internos a estas dos posiciones (la afirmación y la crítica de las estrategias jurídicas) en la siguiente paradoja: “cuanto más especificados estén los derechos como derechos para las mujeres, más probable es que construyan [un] cerco, en la medida en que es más factible que codifiquen una definición de mujeres basada en nuestra subordinación en el discurso transhistórico de la jurisprudencia liberal. Sin embargo, lo opuesto también es cierto, aunque por otras razones [...] cuanto más ciego al género o más neutral sea un derecho en particular (o cualquier ley o política pública), más probable es que refuerce el privilegio de los varones y eclipse las necesidades de las mujeres como subordinadas” (Brown 2020: 247). El problema de la lucha feminista por los derechos, considerada simultáneamente como políticamente esencial y, paradójicamente, también como políticamente regresiva, radica en: primero, la incapacidad del derecho para liberar y proteger a las mujeres sin fijar las identidades de género, clase, raza etc. que presupone y crea, y segundo, la dificultad del derecho para reconocer las diferencias dentro de los grupos marginalizados y subordinados y traducir esas diferencias en una legislación eficiente. La paradoja consiste, entonces, en que los derechos que dan cuenta de alguna especificación de nuestro sufrimiento, perjuicio o desigualdad, nos encierran en la identidad que viene definida por nuestra subordinación; mientras que los derechos que esquivan esa especificidad no solo sostienen la invisibilidad de nuestra subordinación, sino que, incluso, la aumentan potencialmente (Brown 2020).

En el contexto de esta tensión (entre la afirmación y la crítica de las estrategias jurídicas, entre el carácter asociativo y disociativo de la ley) los debates académicos contemporáneos sobre el derecho y los análisis sobre la filosofía política y social de Hegel se han centrado especialmente en sus escritos sobre el derecho en la búsqueda de la dimensión asociativa de la ley. Estos análisis, preocupados por la fragmentación y la aparente deslegitimación de gran parte del discurso jurídico contemporáneo, se dirigen al enfoque sistemático del derecho de Hegel en busca de posibles alternativas. La segunda línea de análisis parte del retorno del pensamiento de Marx a los debates académicos (Loick y Jaeggi 2013) y el creciente aumento de los análisis críticos del posestructuralismo, la Teoría Crítica y la crítica feminista y pos/decolonial que busca señalar las limitaciones y los problemas que introduce el derecho en el desarrollo de relaciones de reconocimiento y respeto mutuo entre actores sociales y autónomos, o bien, su función en la reproducción de relaciones de dominación. En este contexto problemático se ubican algunos autores y autoras que, sin subestimar ni negar el valor del derecho, han centrado sus análisis en los argumentos que el propio Hegel ofrece para señalar las limitaciones y problemas del derecho. Se trata de un análisis teórico-crítico del derecho al interior de la obra de Hegel que no en todos los ofrece alternativas a los problemas que diagnostica.

La primera línea de análisis se enfoca y discute de forma histórica y sistemática la filosofía del derecho como obra y se centra en la reconstrucción de las ideas del pensador tal como él se entendía a sí mismo, o bien, se enfoca en la relación entre la sistematicidad de la filosofía del periodo de madurez de Hegel y algunos problemas del mundo contemporáneo. Este acercamiento se enfrenta, a la hora de interpretar los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, a las preguntas planteadas por sus predecesores en el contexto histórico y problemático del propio Hegel. Así, muchos de estos estudios intentan corregir las distorsiones y los defectos de las recepciones críticas de Hegel, ofreciendo un punto de vista que permita releer los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* en el contexto de la *República* de Platón y la *Política* de Aristóteles, el *Leviatán* de Hobbes y el *Contrato Social* de Rousseau, etc. (Riedel 1984). Así, se defiende a Hegel de las objeciones habituales y se intenta demostrar a los grandes críticos de Hegel del siglo XIX y XX<sup>3</sup> que la teoría jurídica de Hegel no es reduccionista, ni conservadora, ni totalitaria, al mostrar que Hegel no ignora ni consagra el formalismo jurídico del derecho abstracto. Por el contrario, proporciona una imagen

---

<sup>3</sup> Haym (1857), Rosenzweig (1920), Heller (1921), Cassirer (1946).

rica y nítida del funcionamiento interno de las relaciones jurídicas en el contexto del derecho abstracto, al mismo tiempo que subraya las limitaciones de este, situándolo en un paisaje mucho más amplio de su teoría social y política. Hegel no solo presenta el derecho abstracto en relación con la moral individual (*Moralität*) y la vida ética de la comunidad (*Sittlichkeit*), sino que también indica cómo se delimitan las relaciones jurídicas a través de la interacción con los respectivos marcos institucionales de la sociedad civil y el Estado (Cornell et. al. 1991). Entre estos estudios se encuentran grandes obras y pensadores como Shlomo Avineri: *Hegel's Theory of the Modern State* (1972), Manfred Riedel: *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy* (1984), Ludwig Siep: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus* (1992), Allen W. Wood: *Hegel's Ethical Thought* (1990), Herbert Schnädelbach: *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung* (2000), Gabriel Amengual: *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del derecho de Hegel* (2001), Dudley Knowles: *Hegel and the Philosophy of Right* (2002), Thom Brooks: *Hegel's Political Philosophy: A Systematic Reading of the Philosophy of Right* (2007), William E. Conklin: *Hegel's Law: The Legitimacy of a Modern Legal Order* (2008), Klaus Vieweg: *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts* (2012) y más recientemente Walter Jaeschke: *Hegels Philosophie* (2020) y Dean Moyar: *Hegel's Value. Justice as the Living Good* (2021).

La segunda línea de análisis se caracteriza por un conjunto de estudios críticos, en algunos casos fragmentarios y sin pretensiones sistemáticas, en los que se enfatiza los argumentos críticos del propio Hegel y sus deficiencias al pensar las limitaciones y desafíos del derecho moderno. Esta línea de análisis, inscrita en los debates contemporáneos, busca actualizar las reflexiones hegelianas en el contexto de los fenómenos sociopolíticos del siglo XXI. Al establecer puentes y diálogos con filósofos contemporáneos intenta reactualizar algunas ideas o argumentos de Hegel sin restringirse a la obra o al sistema. Para estos análisis sería un error negar la existencia del antilegalismo hegeliano. No obstante, dichos análisis parten del reconocimiento de que la filosofía de Hegel no ve con buenos ojos la noción de derecho de la tradición liberal. En varias obras es posible encontrar pasajes en los que Hegel sostiene que el derecho —en su sentido limitado como derecho jurídico (§486) (2008: 524; GW 20: 482)— debe ser superado por su carácter formal y abstracto (§30: §33: §36) (2015: 158, 164, 178; GW 14: 46, 49, 52), o bien, sostiene un retrato del Estado de derecho como despiadado (2017: 230-232; GW 9: 260-64) o del estatus jurídico (*Rechtzustand*) del derecho

privado como como la perfecta falta derecho (*vollendete Rechtlosigkeit*) (2005: 519; 1923: 724). Asimismo, Hegel sostiene la necesidad de ir más allá de la esfera del derecho abstracto para llegar a lo que considera la verdadera forma de organización ético-política.

El derecho para Hegel, en sentido estricto —que para Kant es fundacional e insuperable—, parece más bien un mal momento que hay que superar (Kervégan 2018). La innovación del análisis crítico de Hegel se caracteriza no solo por su acercamiento crítico al derecho, sino por su relativización al fundarlo en un contexto extralegal: el Estado entendido como *Sittlichkeit*, en su dimensión política y social. Este desplazamiento hizo de su filosofía política y social objeto de innumerables críticas<sup>4</sup>. Es precisamente en el contexto del retorno del pensamiento de Marx a la academia (Callinicos et. al. 2020) y de la aceptación de una tendencia antilegalista en la filosofía hegeliana que la pregunta por el significado de este rechazo y crítica del derecho cobra sentido contemporáneamente. Para estos análisis es importante valorar los cambios y desplazamientos del concepto clásico de derecho y de ley operados por Hegel para entender su tesis sobre los límites del derecho y otros órdenes normativos como la moral o la religión. Solo así es posible entender la postura crítica de Hegel en dos acercamientos analíticos distintos: en primer lugar, una hostilidad a la ley (y a los derechos) que va unida a la duda sobre su capacidad para formar un orden social específico y, en segundo lugar, una hostilidad al legalismo, es decir, a la absolutización de la ley como tal o del derecho abstracto (Kervégan 2018: 18). Hay buenos argumentos para afirmar que Hegel, al menos en sus escritos de madurez (Berlín), adopta la segunda actitud y profesa lo que podríamos llamar un antilegalismo débil; sin embargo, en sus *Escritos de Juventud* y en algunos argumentos del periodo de Jena, se puede ubicar la primera actitud, que podemos denominar

---

<sup>4</sup> Hegel sostiene que cada estrato del Espíritu Objetivo: la ley, la moral, la familia, la sociedad civil, el Estado, la historia, en cuanto desarrollo de la idea de libertad, tiene un derecho distintivo. En esta tesis se encuentra el germen de la subordinación del derecho formal, que no pasa de ser un momento subordinado al Estado, ya que este es para Hegel el único y auténtico portador del espíritu. Desde la segunda mitad del siglo XIX, este antijuridismo e incluso desprecio por el derecho, que tan marcadamente distingue a Hegel de Kant, ha posibilitado un conjunto de críticas que ubican la teoría de Hegel como precursor del nacionalismo y del fascismo. Estas lecturas localizan a Hegel entre los primeros teóricos del *Rechtsstaat* y sostienen que Hegel fue el precursor de los ideólogos del *Machtstaat* y del mito del Estado del que el totalitarismo contemporáneo representa el último desarrollo. Para un análisis detallado de esta tesis véase Kervégan: *The Actual and the Rational. Hegel and Objective Spirit* (2018).



antilegalismo fuerte<sup>5</sup>. Los diversos estudios, que recuperan sus análisis críticos del derecho o alguna forma de su antilegalismo, pueden entenderse como diagnósticos que tratan de detectar las lógicas, mecanismos o deficiencias del derecho (o de algún orden normativo) en la formación de la agencia o de la comunidad, ya sea en relaciones sociales o en instituciones. Los análisis críticos de Hegel revelarían cómo el derecho genera patologías del juridismo al contaminar el modo en que nos relacionamos con nosotros mismos, con los demás y con el mundo, de modo que nuestra (inter)subjetividad se vuelve éticamente deformada, distorsionada o deficiente (Loick 2014).

La filosofía del derecho y su diagnóstico de las patologías sociales ofrece así un marco normativo para analizar e identificar situaciones de sufrimiento social (Honneth 2016). El diagnóstico y la crítica radical del derecho implica señalar el papel constitutivo del derecho en el mantenimiento y reproducción de relaciones sociales violentas o no libres. En este contexto se plantea la pregunta sobre cómo la libertad y la ley pueden ser concebidas juntas sin enfrentar la paradoja de la autonomía. Es decir, si la libertad consiste en la obediencia a la ley que se ha dado a sí misma, ¿cómo debe entenderse el acto de legislar, de instituir la ley? Si se entiende como un acto de obediencia a una ley preexistente, no autodeterminada, entonces no es libre; o si, más bien, se concibe como un acto de arbitrariedad libre, entonces no es legal. Si la paradoja es verdadera, parece que ninguno de los dos conceptos satisface la reivindicación de autonomía para enlazar derecho y libertad. Ambas serían formas de heteronomía, ya sea entendida como la heteronomía externa de las leyes impuestas o la heteronomía interna de las decisiones meramente arbitrarias. Lo anterior revelaría que la idea de autonomía como medio entre la ley y la libertad produce una paradoja (Menke 2018).

Estos enfoques combinan, además, la crítica jurídica con un movimiento que apunta a una transformación del orden jurídico moderno y occidental, a lo que podría denominarse un orden post-jurídico o teoría legal posmoderna (Fischer-Lescano 2018). Estas teorías también son post-jurídicas en la medida en que su visión y su descripción del derecho proceden de un lugar ajeno al discurso jurídico, concretamente: de la filosofía, la lingüística o las ciencias sociales (Franzki 2020). Por ello, algunas de ellas, sin centrar explícitamente su crítica en el concepto de derecho o

---

<sup>5</sup> Desde esta perspectiva, puede mostrarse que Hegel tanto afirma la plena autonomía de lo que llama “derecho abstracto” como juzga necesaria su relativización por el Estado y la sociedad civil, que es a su vez irreductible a cualquier modelo jurídico (Kervégan 2018: 18).

juridicidad, problematizan diversos aspectos y modos del funcionamiento del derecho burgués o de algún orden normativo como la religión, la moralidad o la heteronormatividad (Butler 1999) y, para ello, recurren a la filosofía hegeliana. Un punto de partida central de estas teorías críticas del derecho es la relación entre el derecho y la violencia. Las teorías liberales del derecho suponen que el derecho contribuye a limitar la violencia interpersonal al monopolizar la reivindicación del ejercicio legítimo de la violencia. Sin embargo, en un análisis de su lógica interna o concepto revelan que el derecho moderno no solo limita la violencia, sino que se basa en ella. La búsqueda de un derecho post-jurídico demanda una reconsideración de la relación entre el derecho y la política. Entre estos estudios se encuentran un número reducido de grandes obras y pensadores entre los que destacan María del Rosario Acosta López: *"The Gorgon's Head": Hegel on Law and Violence in the Frankfurt Fragments* (2014), Daniel Loick: *Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts* (2017), Christoph Menke: *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel* (2018), Jean-François Kervégan: *The Actual and the Rational. Hegel and Objective Spirit* (2018).

El presente trabajo de investigación se inscribe en esta segunda estrategia de análisis y pretende ser una contribución a este debate, desde una lectura política de la filosofía del derecho de Hegel. En esta introducción se presenta a continuación, en primer lugar, el problema teórico y el diagnóstico en el que se inscribe la presente investigación. En segundo lugar, se plantea el problema y la pregunta específica que aquí se analiza en diferentes obras de la filosofía hegeliana. En tercer lugar, se explica la estrategia de lectura histórico-sistemática que hacemos aquí y se señalan sus limitaciones. El objetivo de esta investigación es mostrar: cómo la crítica y los argumentos de Hegel anticipan y, en cierta medida, exponen algunos problemas político-prácticos que autores como Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Walter Benjamin (y la temprana Teoría Crítica), Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Christoph Menke, Daniel Loick, la teoría crítica feminista, entre otros, han vinculado a la tradición política occidental en su concepto moderno de poder (Estado y soberanía), legalidad (ley y derecho) y racionalidad. En este texto argumentaré que el enfoque reformista de Hegel, aparentemente conservador y anticuado ofrece un conjunto de argumentos que permiten hacer una relectura de su filosofía social, moral y del derecho que posibilita ir más allá de la ya asentada lectura de Hegel como un filósofo nacionalista, burgués, autoritarito y fascista.

## ***El problema: ¿Filosofía del Derecho o Teoría Crítica del Derecho?***

La pregunta sobre la relación entre ley y violencia plantea la cuestión de si la violencia es estructural a la ley. El análisis de la relación entre ley y violencia nos enfrenta a una paradoja inevitable o, en el peor de los casos, a dos premisas relacionadas por una o dos tesis contradictorias. Christoph Menke en *Law and Violence* (2010) y en *Recht und Gewalt* (2012) sostiene que dicha relación (entre ley y violencia) constituye una antítesis: por un lado, el derecho encuentra su legitimación en su capacidad de neutralizar, interrumpir o, en el mejor de los casos, superar la violencia. La primera premisa dice: el derecho es lo opuesto a la violencia. El derecho es una solución contra el ciclo de la venganza, al introducir mecanismos legales de toma de decisiones y de enjuiciamiento. Es así como interrumpe la interminable secuencia de violencia y contra-violencia y contra-contra-violencia; por ejemplo, la violencia de la venganza o del suplicio (Foucault 2018). Así, elimina la posibilidad de que la violencia genere más violencia y disipa la compulsión de responder a la violencia con nueva violencia. Con la llegada del derecho cesa la violencia porque el derecho se presenta como el principal antídoto contra ella (Acosta López 2020). Por otro lado, parece que se requiere de una forma de violencia, no meramente instrumental, para hacer cumplir la ley; por ejemplo, los castigos. La segunda premisa dice: la ley misma es un tipo de violencia. El carácter violento de la ley tiene dos dimensiones: en su dimensión extrínseca e histórica se puede argumentar que las formas legales de toma de decisiones ejercen violencia: violencia externa que ataca físicamente, así como violencia interna (coerción) que hiere la subjetividad del convicto; por ejemplo, la criminalización. En la esfera estructural e inmanente la cuestión relativa a la forma de su normatividad plantea la pregunta sobre su legitimación. La violencia no solo existe fuera de la ley, como medio de aplicación y conservación, sino que también se encuentra en el centro de lo que la ley es en sí misma, en el fundamento de su propia presuposición y legitimación. Esta tesis afirma la conexión entre el derecho y la violencia en términos conceptuales y no solo en la dimensión histórica; su justificación descansa en un análisis estrictamente conceptual (por ejemplo, *a priori*). Este tipo de reflexión sostiene que se puede derivar la autoridad para hacer uso de la violencia sin tener en cuenta consideraciones empíricas, ya que se trata de hacer explícita la estructura lógica del derecho como tal (Loick 2018). Por ejemplo, el concepto de derecho de Kant en la "Doctrina del derecho" de la *Metafísica de las costumbres* afirma que "derecho y facultad de coaccionar significan, pues, una y la misma cosa"

(2016: 42; MS AA 06: 232). La ley revela, así, la violencia (estructural y necesaria) que se encuentra en la base de su eficacia y autoridad.

El problema de la ley y la violencia es la cuestión de cómo estas dos tesis se relacionan entre sí: ya sea a través de la legitimación de la ley (entendida como la superación de la violencia) o de la crítica de la ley (entendida como la reproducción de la violencia). La hostilidad del derecho hacia la violencia y su propio carácter violento se oponen entre sí. Esta relación antitética plantea una paradoja porque ambas posiciones se contradicen entre sí y al mismo tiempo no pueden ser rechazadas. Debido a esta paradoja surge la siguiente pregunta: "¿Cómo se puede aceptar la imposibilidad de justificar la violencia, de llegar a un marco normativo a partir del cual se emitan directrices que sancionen el uso de la violencia y, sin embargo, aceptar la necesidad de dicha violencia?" (Guzmán 2014: 50). Para Menke ambas tesis son antitéticas entre sí, pero ninguna es discutible porque ambas son verdaderas. Para él, el reconocimiento de la verdad de ambas observaciones es el primer requisito previo para una explicación adecuada de la relación entre derecho y violencia (2010: 3). Daniel Loick (2018) critica el punto de partida de Menke y propone analizar los supuestos de ambas tesis y cuestionar si todos los órdenes legales (y normativos) están estructuralmente definidos por la conexión interna entre derecho y violencia. Además, afirma que esta línea de análisis y su resultado paradójico radica en la dependencia de la ley a la violencia, es decir, en su necesidad de ser aplicada o ejecutada (*enforced*). Menke, siguiendo la definición de Kant, asume que la ley consiste en la autoridad recíproca para utilizar la coacción (2016: 41; MS AA 06: 232). Loick cuestiona dicha suposición básica y sostiene que la violencia no es estructural a la ley, sino que es una función que se le ha atribuido históricamente. En su crítica a Menke, Loick muestra, siguiendo la agenda propuesta por Walter Benjamin en *Zur Kritik der Gewalt* (1920/21), que por lo menos existen dos órdenes legales que no son estructuralmente coercitivos. El primero es el derecho internacional conceptualizado por el propio Kant (contradiendo, así, su propia definición del derecho), para quien las normas jurídicas internacionales son vinculantes, pero no tienen fuerzas coercitivas a su disposición. El segundo es la ley judía, desarrollada y practicada durante siglos en condiciones de diáspora, por lo que carece de cualquier medio de aplicación organizada por el Estado (2018).

Como se puede ver, en el contexto de este debate se encuentran dos posturas: quienes aceptan la paradoja de la ley y buscan formas de reformar o coartar o liberar a la ley de su dimensión violenta; o quienes no aceptan dicha paradoja y tratan de mostrar que el derecho (o todo orden

normativo) no está estructuralmente (solo históricamente) vinculado a la violencia, además de que sostienen que es posible concebir una normatividad jurídica que sea vinculante, pero no violenta, o que es posible liberarla de su propio carácter violento sin privarla de su capacidad normativa, es decir se su eficacia o fuerza.

### ***El diagnóstico: legitimación y crítica***

La paradoja del derecho reside en el problema de la relación entre el derecho y la violencia formulada en las dos posiciones esbozadas: el derecho es lo opuesto a la violencia y el derecho mismo es un tipo de violencia, o, en otros términos, la posición que afirma que necesitamos de un orden normativo para limitar y eliminar la violencia, al mismo tiempo que necesitamos de la violencia para mantener dicho orden normativo. Existen dos estrategias generales para pensar dicha relación: los discursos de legitimación de la ley y los discursos críticos de la ley. Para los *discursos de legitimación*, como las teorías modernas liberales del contrato social, los veredictos legales son veredictos justificados y, por lo tanto, por muy duros que sean para los condenados, no son violentos. Es decir, pueden ser violentos, ¿quién afirmaría que el sistema carcelario no lo es?, pero esta violencia no cuestiona la legitimidad de la ley, porque la violencia —en el sentido relevante del término— no es lo mismo que una restricción o un daño sin más. La violencia es una restricción o daño impuesto a alguien en contra de su voluntad (Menke 2010). Pero si el veredicto legal está justificado, a través de un juicio, es válido también para la persona condenada y, en la medida en que no es contra su voluntad, no es violencia. Estas teorías distinguen, así, entre una violencia ilegítima y una legitimada en el marco del orden normativo e institucional establecido por el derecho. De modo que el uso de la violencia se encuentra entre las funciones de las que dispone el derecho. Para Kant, por ejemplo, el concepto de derecho consiste en "la posibilidad de conectar la coacción recíproca universal con la libertad de cada uno" (2016: 40; MS AA 06: 231). El derecho opera sobre la base de que sus juicios están justificados o, en otras palabras, son normativamente válidos y, por ello, legítimos. La legitimidad de los juicios implica su universalidad, de modo que puedan ser reconocidos por cualquiera, incluido el individuo juzgado. En este sentido, las sentencias no se dictan ni siquiera contra la voluntad de la persona; no son actos de violencia ilegítima contra ella. El derecho está autorizado para recurrir a su función violenta solo cuando se rompe este nexo justificativo; dicho de otra forma, cuando un individuo viola dicho reconocimiento. El derecho y sus instituciones solo recurren a la violencia a modo de sustitución

de la justificación en la que se apoyan. Así, la violencia que servía al derecho premoderno como medio para reforzar su legitimidad, por ejemplo, por medio de la tortura o el suplicio, ha perdido, en el derecho moderno, esa función porque su legitimación racional no necesita ni es susceptible de ser corroborada por medios violentos (Menke 2018). Para las teorías modernas la única función de la violencia es contrarrestar el riesgo siempre presente de disensión, de desobediencia y es en ese sentido que transforma su violencia y sus mecanismos. Así, el uso de la violencia constituirá un caso límite insuperable, siempre a disposición del derecho, cuya organización interna simbólica o normativa opera sobre los cuerpos y las disposiciones de los sujetos. La violencia acompaña al derecho porque el uso o la amenaza de violencia le permite asegurar el consentimiento que garantiza su normatividad o, dicho de otra manera, el consenso exigido por la dimensión normativa del derecho.

Así, en estas teorías se distingue entre una violencia (ilegítima), que en cuanto restricción o violación a alguien en contra de su voluntad genera un daño objetivo o subjetivo, y otro tipo de violencia (legítima), a la que podemos denominar coerción, que se ejerce a través de mecanismos más sutiles como la amenaza que obliga al sujeto a actuar en contra de sus propios intereses y que de ser necesario puede agredir al cuerpo y la subjetividad. Ambas formas de violencia constituyen un tipo de acción que lesiona la integridad física o psicológica del sujeto, de modo que administrar violencia implica siempre un daño. Sin embargo, la legitimidad del segundo tipo de violencia no es cuestionada por el daño que pueda implicar, ya que justifica sus mecanismos y operaciones incluso para el sujeto dañado. Las teorías liberales del derecho sostienen esta distinción al justificar los procedimientos por los que la ley se legitima frente a otras formas de resolución de conflictos como la venganza o la tortura. Hobbes opone, por ejemplo, el estado civil de la ley a la violencia del estado de naturaleza; en el estado de naturaleza no hay un poder común para restringir a la naturaleza humana, no hay derechos ni obligaciones y todo el mundo es libre de hacer como le plazca. Para limitar la naturaleza humana se necesita un poder común (Estado) que simultáneamente satisfaga su deseo de autoconservación y su necesidad de seguridad. De este modo, solo el Estado y su ley pueden controlar y proteger a los individuos del carácter violento del estado de naturaleza (Hobbes 2017). La ley surge, así, para limitar la violencia del estado pre-civil. La autoridad de la ley para utilizar la coerción se deriva de la necesidad de proteger a los humanos de sí mismos (Loick 2018). Así, para legitimar la coerción estas teorías ofrecen diferentes relatos que rastrean la historia del paso del estado de naturaleza, característicamente violento, al estado

civil que, al monopolizar la violencia, se legitima a sí mismo. Para Max Weber (2012) el Estado, entendido como monopolio legítimo de los medios de coerción física, se legitima en el supuesto de la validez de los preceptos legales y en su competencia sobre normas racionales. El derecho se convierte, así, en uno de los lugares prominentes de legitimación para autorizar el recurso estatal a la violencia, dándole predictibilidad y transparencia (Acosta López 2020). El problema de este tipo de argumentación es que descansa en al menos dos supuestos problemáticos: por un lado, en una concepción antropológica del ser humano como intrínsecamente violento y de las relaciones humanas como antagónicas (no solo conflictivas); por otro lado, asume que solo la violencia puede contrarrestar la violencia, es decir, acepta acríticamente la noción mecanicista de que solo la fuerza puede contrarrestar la fuerza<sup>6</sup>. Así, para este estado de violencia natural —ficticio—, inventado filosóficamente, se presenta la legitimación filosófica de la ley como su remedio (Menke 2010: 2).

*Los discursos de la crítica del derecho* sostienen que no hay ley que prescindiera de la violencia. Los veredictos legales se hacen cumplir ejerciendo o amenazando con violencia. Ni siquiera la justificación del veredicto legal cambia esto: ni la legitimación de fines (justos) ni de procedimientos legales (convencionales o justos) puede redimir al derecho de la violencia ilegítima que la habita. El derecho, dicen sus críticos, no muestra una salida a la violencia; solo la continúa de otra manera. Al insistir en este punto, la crítica del derecho revela que incluso el derecho moderno post-soberano, que evita las crueles solemnidades del suplicio y la tortura, no hace más que reproducir lo que por medio de sus mecanismos y monopolio pretendía superar o controlar. No hay ninguna ley que haya renunciado a las crueles celebraciones del castigo y la disciplina, como muestra Foucault (2001) en sus estudios histórico-genealógicos sobre el derecho soberano. El papel esencial del derecho ha sido establecer la legitimidad del poder; "el problema fundamental, central, alrededor del cual se organiza toda esa teoría [del derecho] es el problema de la soberanía" (Foucault 2001: 35). El poder como soberanía abarca los problemas de la mecánica general del poder, sobre cómo se ejerce de arriba hacia abajo y la relación entre soberano-súbdito, es decir, por

---

<sup>6</sup> Loick (2018) propone cuestionar esta tesis apelando a casos empíricos que se pueden rastrear históricamente. La historia de más de 200 años de la sociedad burguesa ha mostrado que la coerción legal no evita las infracciones de la ley, ni las compensa *a posteriori*, ni funciona como medio fiable para la resolución de conflictos. Por el contrario, hay buenas razones para creer que el aparato jurídico y la policía tienden regularmente a infringir la ley, como han demostrado recientes movimientos sociales como el abolicionismo carcelario y el movimiento *Black Lives Matter*, así como muchos teóricos críticos contemporáneos han argumentado de forma convincente.

un lado, se encarga de justificar los derechos legítimos del soberano y, por otro, de la obligación jurídica de obedecer. El poder, como soberanía, se considera un bien que uno puede transferir o enajenar mediante un acto jurídico (en el orden del intercambio contractual) (Foucault 2001: 27). La crítica de Foucault a las teorías clásicas del derecho (sistema jurídico occidental) invierte la dirección del análisis y busca evidenciar “la dominación en secreto como en su brutalidad” (2001: 34). La crítica de Foucault tiene por objeto revelar no solo que el derecho es un instrumento de dominación, sino también demostrar cómo, en qué medida y de qué forma el derecho pone en práctica relaciones no solo de soberanía, sino también de dominación. Foucault no entiende el hecho bruto de la dominación de uno sobre muchos, o de un grupo sobre otro, sino las múltiples formas (menos explícitas) de dominación que pueden ejercerse en y desde la sociedad. Ya no es el rey, en su posición central, el que domina, sino los súbditos en sus relaciones recíprocas. No se trata solo de la soberanía como su fundamento, sino de las múltiples subyugaciones que tienen lugar y funcionan dentro del cuerpo social. Foucault muestra que la disciplina de la ley y su control sobre los cuerpos y las poblaciones (poder biopolítico) produce opresión como resultado de la relación jurídica del poder, en cuanto abuso de la soberanía en el orden jurídico o, dicho de otra manera, en cuanto desborda los términos del contrato. Por ello, su justificación ya no se discute en términos de legalidad sino de legitimidad. Foucault propone dejar de enfocarse exclusivamente en cómo el poder de castigar encuentra su base en la soberanía, es decir, en cómo el derecho pretende legitimar el uso de la violencia, para preguntarnos cómo el poder de castigar se encarna en un cierto número de instituciones materiales como lo es la práctica de castigo (ya sea la tortura o el encarcelamiento). Para Foucault no hay ley que se ejerza sin violencia, no hay forma de salir de la violencia. La ley es la continuación de la violencia por otros medios (parafraseando a Clausewitz 2010).

De este modo, la crítica del derecho no consiste en la mera observación de que el derecho amenaza o utiliza la violencia para hacer cumplir sus sentencias, es decir, para su eficacia, sino que intenta mostrar que el caso límite por el que se justifica el uso de la violencia es una condición estructural del derecho. El ejercicio del poder, de acuerdo con Foucault, se juega contemporáneamente entre un derecho de la soberanía y una mecánica de la disciplina y la dominación, entre el derecho como discurso de la soberanía y la mecánica de las coerciones ejercidas por las disciplinas (2001: 45). Así, no es que la violencia o compulsión explícita que afecta a los cuerpos desaparezca, sino que se ha transformado en mecanismos sutiles de coerción.



Dado que funciona sutilmente, la coerción puede ser incluso más violenta (en sus efectos para moldear y regular el pensamiento y la acción) que las formas más explícitas de dominación violenta. La crítica al derecho identifica la lógica que conecta intrínsecamente la dimensión normativa de la justificación de los juicios legales con los mecanismos prácticos de su aplicación y ejercicio violento. El análisis de Foucault, sobre los procesos de producción del consentimiento, sostiene que no debemos preguntar por qué y cómo los sujetos aceptan ser subyugados, sino que debemos centrarnos en cómo el derecho fabrica a los sujetos y sus disposiciones. Foucault se pregunta: ¿cómo se apoyan y refuerzan mutuamente las diversas operaciones normativas, garantizando, así, su funcionamiento? En este caso, los sujetos no son simples consentidores del poder, ni se aplica el poder sin más sobre ellos, sino que este los constituye. Así, frente a las teorías clásicas del derecho, que comprenden la violencia como algo que se ejerce sobre un sujeto autónomo solo en casos excepcionales y ante una violación del sujeto; las teorías críticas denuncian la violencia normativa del derecho que no se ejerce sobre sujetos preformados, sino que se ejerce en la formación de la subjetividad misma (Castro y Dhawan 2011: 95). Esta noción de violencia no atribuye la agencia de la violencia solo a los jueces o ministerios, sino a las propias normas, de modo que la violencia normativa permite la violencia física típica, al tiempo que borra el rastro de la violencia del poder que fundamenta la ley.

Así, la capacidad de las normas para ejercer violencia es más sutil y compleja que la analizada por las teorías jurídicas modernas. Los discursos críticos como el de Foucault cuestionan la distinción central de las teorías de la legitimación: la posibilidad de diferenciar una violencia legítima de otra ilegítima. Con lo que, a su vez, evidencian una tesis fundamental para la clásica teoría política y del derecho, y es que ambas presuponen una noción de fuerza o coerción legal como medio para alcanzar los fines del derecho. El derecho, ya sea en su versión natural o positiva, sostiene “un dogma que le es fundamental: pueden alcanzarse fines justos mediante medios legítimos, y unos medios legítimos se pueden aplicar a fines justos” (Benjamin 2010: 184). Con esta crítica Benjamin señala que el derecho positivo se limita a distinguir entre una violencia sancionada (permitida o legítima) y otra no sancionada (prohibida o ilegítima), pero no proporciona ningún argumento para establecer esta distinción. Un ordenamiento jurídico positivo, es decir, establecido, no puede justificar por sí mismo qué criterios se utilizan para trazar esta línea entre la violencia permitida y la no permitida. De acuerdo con Benjamin tanto el establecimiento de un orden jurídico como su mantenimiento dependen de la noción de violencia como medio. Benjamin

muestra que tanto la violencia *instauradora de derecho* como la *violencia mantenedora de derecho* (2010: 192) están articuladas bajo una lógica de medios-fines. Así, el acto por el que se funda la ley está relacionado con la violencia de dos maneras: por un lado, a menudo se establece un nuevo orden con la ayuda de la violencia (mediante una revolución o una lucha por la independencia). No obstante, la violencia no desaparece tan pronto como se establece el nuevo orden jurídico, sino que la requiere para la conservación de dicho orden (policía, ministerios, parlamento). De modo que los fines legales establecidos por el nuevo orden siempre pueden invocar la violencia como medio legítimo para imponerlos o simplemente mantenerlos. La denuncia de esta lógica, por la que la violencia permanece estructuralmente vinculada a la ley, no solo revela que la distinción entre una violencia legal, legítima o sancionada y una ilegal, ilegítima o no sancionada no puede sostenerse. Esta lógica evidencia que la violencia no se descarta ni se supera por medio de los juicios o mecanismos jurídicos, por los que el derecho pretende autorregularse, sino que se extiende al propósito mismo de la ley. La ley reconcilia los medios violentos con sus medios justos porque su autopreservación se convierte en su único propósito, su fin primordial. En ese sentido, la ley es poder, es la manifestación de su propio poder. La *fatídica* violencia de la ley involucrada en el juicio legal, el castigo o la disciplina, no tiene otro propósito que preservar el poder de la ley para juzgar, castigar, disciplinar y controlar. El problema no es solo que la ley amenace, viole y coaccione, sino que la ley solo es efectiva y vinculante mediante un *mecanismo específico de legitimación* en aras de mantener su propio orden, de establecer y hacer cumplir sus propias categorías, perspectivas y lenguaje; en aras de su propio poder y su dominación (Menke 2010: 11).

La crítica de Benjamin no se refiere solo a *lo que* hace la ley, la coerción, la violación del juicio legal que castiga y los diversos mecanismos por los que disciplina, sino especialmente —y tal vez más importante— a *cómo* opera de acuerdo con una lógica de autopreservación; una operación en la que coinciden el propósito y los medios (Menke 2010: 31). Esto es lo que Benjamin llama “el carácter mítico de la ley”, es decir, la lógica instrumental violenta a través de la cual el derecho se legitima. La violencia de la ley consiste en su necesidad de repetirse sin fin. La lógica violenta del derecho es la fuente de su legitimidad; derecho y violencia están arraigados en la misma estructura (2010: 191). Sin embargo —y este es el punto crucial del análisis de Benjamin—, la violencia que preserva la ley no solo sirve para mantener un orden legal ya establecido, sino que en su manifestación siempre se mezcla con una nueva violencia que la ley crea. La distinción, trazada por Benjamin, entre los mecanismos y la lógica por la que la violencia se intenta legitimar,

evidencia que para establecer la legalidad de la violencia se requiere de un proceso de legitimación que la violencia parece no alcanzar. La relación estructural entre ley y violencia muestra que esta última no puede legitimarse sin presuponer lo que se tiene que justificar. Solo puede justificarse por las condiciones que se propone imponer o mantener; por ello, no tiene una justificación válida. El carácter autojustificador de la violencia, hace de la ley una cuestión de poder y no de justicia, tal como Jacques Derrida lo formula en *Fuerza de Ley* (2010), bajo el nombre de “fundamento místico de la autoridad” (2010: 123). La crítica de Benjamin revelaría la naturaleza aporética de la ley, es decir, si la ley solo puede justificarse apelando a sí misma y haciendo uso de la violencia para instaurarse y conservarse: ¿cómo podemos sostener la posibilidad de justificar la distinción entre una violencia legítima e ilegítima? ¿cómo puede el Estado arrogarse, por medio del derecho, el monopolio y uso exclusivo de la violencia? (Miranda Mora 2018: 44). Así, la pretendida distinción entre violencia y coerción parece no sostenerse, con lo que se revela que toda coerción es violencia.

El pensamiento jurídico filosófico se ha dividido, así, en discursos de legitimación y de crítica; ambas estrategias parecen implicar el riesgo de justificar la violencia o caer en una crítica radical que no transgrede la conexión entre el derecho y la violencia, revelándose conservadoras o impotentes. No obstante, el paso del problema de la soberanía (y la obediencia de los individuos que se someten a ella), central en los discursos que buscan legitimar la violencia (el derecho de la soberanía), al problema del derecho como dominación y opresión (mecánica disciplinaria), propio de un enfoque crítico, es solo una parte del importante desplazamiento abierto por las teorías críticas del derecho. La crítica del derecho también permite formular la pregunta por un "nuevo derecho, que fuera antidisciplinario, pero que al mismo tiempo estuviera liberado del principio de la soberanía" (Foucault 2001: 47). Benjamin propone, al igual que Foucault, situar la violencia, que el derecho pretende superar, no como efecto de la arbitrariedad sin ley, sino en el centro del ciclo de la violencia (mítica) que fundamenta el derecho. En su caso, fue la tradición jurídica judía la que lo inspiró a buscar una forma no violenta de obligación y responsabilidad y de resolver conflictos sin violencia. Benjamin, al igual que Foucault, se pregunta por un programa antisoberano para emancipar la ley, en la cultura del corazón y los medios puros (2010: 194-95). Frente a la forma dominante del derecho y su intrínseca exigencia de ejecución de la ley (*enforcement*), Benjamin defiende una forma no estatal de mandamiento, es decir, una forma de mandamiento opuesta o distanciada del derecho del Estado. Benjamin señala: “El mandamiento [no matarás] no

es criterio de juicio, sino solo una pauta de conducta para la comunidad o la persona que, en solitario, tiene que arreglárselas con él y, en casos tremendos, asumir la responsabilidad de no observarlo” (2010: 204). La irreductibilidad de este mandamiento insiste Benjamin, no depende de su aplicación violenta, es decir, no exige ser aplicado (*enforced*). Por el contrario, Benjamin sostiene que es esta exigencia lo que nos impide realmente responsabilizarnos (Loick 2018: 104).

Estos son solo dos ejemplos de la creciente crítica contemporánea de la ley. Ambos critican la estrategia de legitimación de la ley para concluir que no se puede distinguir una violencia legítima de una ilegítima, a la vez que muestran la relevancia de analizar los mecanismos y prácticas por los que el derecho reproduce su fundamento violento. En su diagnóstico y análisis Foucault y Benjamin objetan por igual la violencia de la ley, pero difieren en las terapias que prescriben. Una estrategia alternativa al intento de legitimación de la ley y a una (posible) crítica paralizante o utópica de la misma debe reconocer su estatus paradójico y abordarlo de manera crítica. Otra alternativa sería mostrar que una de las premisas es falsa o presentar una posición que medie la contradicción revelada por la paradoja. ¿Es posible aceptar que la conexión entre ley y violencia no es sólo histórica, sino estructural, y simultáneamente mostrar la necesidad (y la posibilidad) de concebir una ley no violenta (una ley post-soberanía, post-mítica, post-jurídica, post-juridística, posmoderna)? En el contexto de este debate y de esta pregunta esta investigación se propone reconstruir y analizar los argumentos críticos de la ley elaborados por Hegel. Las críticas de este pueden ubicarse en ambas estrategias, dependiendo de la obra o el período. Aquí, se propone rastrear algunas líneas e ideas que recorren toda su obra y que permiten reevaluar la posición de Hegel frente al derecho. El concepto de Eticidad es la formulación de una concepción y práctica diferente de la ley<sup>7</sup>; una que evita las consecuencias negativas para el sujeto (agencia) y la comunidad (relaciones sociales) a las que el derecho moderno está condenado.

---

<sup>7</sup> La pregunta por la posibilidad de que la ley reconozca su violencia estructural implica el cuestionamiento sobre la necesidad de su aplicación (*enforcement*). El hecho de que la ley se aplique y se haga cumplir por medios violentos, y no solo el hecho de que se utilice la violencia como medio, es el problema de la legitimación de la violencia. La pregunta por la posibilidad de establecer un criterio para determinar la necesidad de la violencia para la ejecución y autoridad de la ley, así como la cuestión sobre su aplicación y las condiciones para su ejecución son algunas de las principales preguntas relacionadas con el análisis crítico de la violencia de la ley. Por ejemplo, Menke vuelve a situar la aplicación de la ley como susceptible de ser juzgada y reformada (2018); no obstante, esta pregunta es secundaria a la aceptación o rechazo de la violencia estructural de la ley. Si su violencia es estructural, tal como sostienen Foucault

## ***La estrategia: leer a contrapelo***

*Hacia una crítica de la violencia* de Walter Benjamin ha influido e inspirado el pensamiento político contemporáneo de innumerables maneras. Su denuncia y crítica a distintas formas de violencia, incluida la legal, ha abierto un conjunto de problemas que señalan el papel constitutivo del derecho en el mantenimiento de relaciones sociales violentas o de dominación. Los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* de Hegel, por el contrario, han sido condenados al aislamiento o puestos en el centro de una agitada y acalorada discusión sobre las consecuencias de su filosofía política. Su postura filosófica se considera a menudo como una justificación tradicional y conservadora del *statu quo* de la ley monárquica, sin importancia para la comprensión filosófico-política de nuestro presente (Honneth 2016: 54). Este trabajo parte de la convicción de la relevancia de las reflexiones y críticas de Hegel para los análisis contemporáneos del derecho. La vigencia de Hegel radica en la potencia de su crítica filosófica. Hegel es uno de los pocos filósofos que se dedicaron con atención sistemática a los fenómenos y problemas conceptuales vinculados a lo que aquí se denomina una teoría crítica de la ley (Loick 2014).

Antes de comenzar, se abordan ciertas restricciones y aclaraciones sobre los objetivos de esta investigación, para anticipar ciertas objeciones. En primer lugar, no se convierte a Hegel en un filósofo contemporáneo crítico de la ley. Las muchas contradicciones y limitaciones entre las teorías críticas contemporáneas y el Idealismo Alemán no pueden ser ignoradas porque son demasiado evidentes e importantes para comprender muchos de los genuinos y originales impulsos de la teoría crítica del derecho. Tampoco se trata de explicar dicha afinidad (parcial) y la cercanía de la argumentación de Hegel en términos de una influencia o relación causal, sino mostrar la similitud en ciertos aspectos de su argumentación. La filosofía política de Hegel puede leerse como parte de una tradición que aborda críticamente la modernidad, la sociedad, el Estado, sus instituciones y su fundamento político. El enfoque desde el que se analiza la teoría crítica del derecho de Hegel puede justificarse mediante una lectura histórica y sistemática, restringida por la pregunta de esta investigación. Así, se busca entender las tesis y críticas de Hegel en el contexto de tres obras; en el contexto de los debates y las preguntas planteadas por sus predecesores; y bajo

---

y Benjamin, la violencia no se queda en un mero medio y, en cambio, se convierte en el propósito oculto de la ley misma (círculo violento de la ley) imposible de ser controlado. Y, sin embargo, parece que no se puede dejar de intentarlo.

las condiciones de su propia época. Esta lectura principalmente política de Hegel intenta corregir algunas distorsiones y defectos de ciertos debates que han influido en su recepción contemporánea. El objetivo es ofrecer un punto de vista que permita leer algunos de sus textos críticos de la ley en el contexto de los problemas abiertos por la filosofía política liberal y en discusión con autores a los que Hegel intentaba responder como Kant, Hobbes, Rousseau y Locke, solo por mencionar a algunos de los modernos. En el contexto de esta reconstrucción histórica se discuten algunos de sus argumentos críticos de la ley, que permitirán comprender la riqueza de su enfoque *reformador* de la ley. Uno de los resultados finales de este proyecto será mostrar por qué la crítica de la ley de Hegel sigue siendo relevante para los análisis contemporáneos del derecho. Simultáneamente, el análisis sistemático de ciertas ideas permitirá aislar argumentos, conceptos y estructuras básicas en la obra de Hegel (pensamiento temprano y maduro) y presentar el desarrollo de esas mismas ideas a lo largo de tres periodos (Tubinga-Berna-Fráncfort, Jena, y Heidelberg-Berlín).

Se trata de ofrecer una lectura y una perspectiva alternativa sobre sus críticas a la ley en conexión con la formulación de conceptos fundamentales para su filosofía como lo son: positividad, amor, libertad, Eiticidad y justicia. Así, se reconstruye la argumentación hegeliana a partir de tres órdenes normativos: la ley religiosa del judaísmo y el cristianismo, la filosofía moral de Kant y el derecho abstracto en su forma punitiva. Al final de cada capítulo se discuten algunos problemas que enfrentan su noción de amor, de las relaciones internacionales y la guerra, así como su idea de coerción pedagógica contra el salvaje y de coerción disciplinaria en las relaciones de parentesco. Se argumenta que el propio Hegel se ha dado cuenta de algunos problemas que surgen de las terapias que recomienda y modifica sus conceptos o ideas asignándoles otro lugar o peso en el sistema y, en otros casos, abandona algunas ideas o conceptos. Al final de cada capítulo se explica brevemente por qué esta estrategia es insatisfactoria o se formula algún problema o pregunta que va más allá de los objetivos de este trabajo, pero que resulta fundamental esbozar para futuras investigaciones.

Esta investigación comienza cuestionando la radical distinción entre los enfoques modernos y contemporáneos de la crítica del derecho, para resituar a Hegel en un diálogo fructífero con la tradición contemporánea. Asimismo, se reconstruyen las críticas y análisis más destacados de la ley a lo largo de su obra. Este trabajo está compuesto por el análisis de ciertos temas y problemas vinculados con la noción de derecho y ley en el marco de su filosofía social y política. La *Filosofía del Derecho* tuvo un gran impacto en los estudiantes de Hegel, tanto de derecha como de izquierda,

por ello, gran parte de la discusión de su filosofía práctica tendió a centrarse en esta obra, excluyendo muchos de sus otros escritos —especialmente los de juventud—; y aunque, sin duda, es su obra política más sistemática, muchas de sus tesis y de sus análisis no pueden entenderse plenamente si no se relacionan con algunas de sus obras previas (Avineri 1972). Parte esencial de esta investigación consiste en trazar y conectar sus diferentes argumentos críticos de la ley en tres momentos esenciales de su obra: 1. los escritos y fragmentos de juventud (1792-1800), 2. las primeras formulaciones del sistema en el período de Jena (1801-1806), 3. hasta llegar al momento propiamente sistemático en Heidelberg y Berlín (1817-1831). Además, se reconstruyen y analizan sus argumentos críticos de tres órdenes normativos: el religioso, el moral y el derecho (abstracto), en tres obras: *El joven Hegel. Ensayos y esbozos* (1792-1800), *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* (1802), y *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* (1821)<sup>8</sup>. En todas estas obras Hegel discute las deficiencias y limitaciones de estos órdenes normativos, sus problemas internos y sus consecuencias para el modo en que nos relacionamos con nosotros mismos y con los demás, así como sus consecuencias para la (inter)subjetividad o agencia social o política.

Para mostrar las posibles conexiones entre los tratamientos modernos y los contemporáneos en lo que respecta a: 1. la relación estructural entre derecho y violencia, y 2. el análisis de sus consecuencias para las correspondientes nociones de comunidad y agencia, esta investigación reconstruye y analiza algunos argumentos hegelianos en dos momentos: 1. —el diagnóstico— por qué y en qué sentido preciso la ley se caracteriza por tener una forma de violencia o coerción estructural; y 2. —la terapia— se plantea la pregunta por la posibilidad y la necesidad de una ley sin violencia, es decir, se pregunta por las condiciones para alcanzar órdenes normativos no coercitivos. Parte de este análisis implica mostrar 3. qué tipo de subjetividad o agencia produce la ley y qué efectos negativos tiene sobre la comunidad.

Se trata de abordar la naturaleza paradójica de tres órdenes normativos (religioso, moral y legal) en el contexto de una discusión filosófico-política sobre su naturaleza, sobre lo que

---

<sup>8</sup> En adelante los títulos de los siguientes textos: *Escritos de Juventud*, *Sobre el derecho natural* y *Filosofía del Derecho* serán mencionados con sus títulos en alemán y sus respectivas abreviaturas: *Frühe Schriften* I, II y III (GW 1, 2 y 3), *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* (*Naturrechtsaufsatz*) (GW 4) y *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (GW 14).

constituye su normatividad y la lógica a través de la cual se legitiman. Las preguntas que recorren este trabajo son las siguientes: ¿qué hace vinculante un orden normativo?, ¿es posible concebir una normatividad jurídica vinculante no violenta?, ¿se puede liberar a la ley de su propio carácter violento sin privarla de su capacidad normativa para ser ejecutada (*enforced*)? Si la violencia o la coerción están en el centro de todos los intentos de legitimar algún orden normativo, ¿qué tipo de perspectiva crítica necesitamos para cuestionar su fundamento violento?, ¿cuáles son las estrategias para superar, interrumpir, reflexionar sobre el carácter violento de la ley? Si la violencia es una condición estructural de la ley, ¿hay alguna salida de esta violencia?

Como se discutió a lo largo de esta introducción, los discursos filosóficos occidentales del derecho se pueden distinguir entre filosofías del derecho y teorías críticas del derecho y se caracterizan históricamente por dos estrategias generales: *legitimación* y *crítica*. En el contexto de estas estrategias se propone entender el diagnóstico y la terapia de Hegel en un punto intermedio en tensión, entre la legitimación y la crítica. Asimismo, se propone entender su filosofía y sus críticas como una estrategia de *transformación* de la ley. Hegel desarrolla una estrategia *reformista* diferente porque cuestiona y va más allá de algunas de las presuposiciones de estos dos enfoques, por un lado, y porque intenta resolver algunas de las limitaciones de las teorías clásicas modernas, estrategia que lo acerca a los análisis contemporáneos, por el otro. El objetivo de este trabajo es preguntarse hasta qué punto las críticas inmanentes de Hegel superan los problemas que su análisis expone, o en qué medida reproducen algunos de los problemas señalados por estos dos tipos de análisis.

### ***Desarrollo, objetivos y tesis: la teoría crítica del derecho de Hegel***

Esta investigación parte de la paradoja esbozada anteriormente y de la idea de que en el derecho habita una aporía, una tensión irresoluble entre la ley y la violencia. La reconstrucción de argumentos que se realizan en este trabajo ofrece una lectura política de la teoría de Hegel. Se propone comprender esta como una crítica a la teoría liberal del derecho moderna y su estrategia legitimadora. El desarrollo histórico y sistemático de la filosofía del derecho de Hegel parece reproducir la narrativa de la teoría política liberal (y de la reforma penal ilustrada) que se fundamenta en la superación del más puro retributivismo (difícil distinguir de la venganza): en la noción de castigo (administrado por jueces e instituciones) a partir de la idea moral de autonomía y de la idea política de igualdad y libertad para todos los ciudadanos. En este marco, los análisis



hegelianos parecerían coincidir, en primera instancia, con las teorías jurídicas positivistas liberales más influyentes, como la filosofía del derecho de Kant. Con la noción de un derecho moderno que no puede hacerse valer (*enforce*) por la amenaza, sino que debe producir un sujeto autónomo dispuesto a auto-juzgarse y auto-coaccionarse a sí mismo desde adentro como fundamento y garantía de su cumplimiento; por ejemplo, en la idea kantiana de autonomía y deber. Incluso si aceptamos que la comprensión del derecho de Hegel representa un discurso más de la filosofía tradicional del derecho moderno, es necesario reconocer que ésta adquiere unos giros y desplazamientos originales en sus análisis, críticas, terapias o prescripciones, especialmente en relación con el lugar que ocupa la violencia en el derecho, que sería difícil identificarla sin más con las estrategias de legitimación.

La reconstrucción y lectura política de los argumentos hegelianos presenta un recorrido histórico-lineal en tres momentos del desarrollo intelectual de Hegel y se enfoca en el análisis de tres órdenes normativos (la religión, la moral y el derecho) que, por un lado, revelarían dinámicas y mecanismo violentos y, por el otro, posibilitarían la liberación de alguna forma de violencia para convertirse en una fuerza vinculante en el ámbito subjetivo de los individuos que la obedecen y en el ámbito objetivo de las relaciones sociales y de las instituciones en que se concretiza. Para Hegel, la reforma de estos órdenes normativos no implica la eliminación total de la violencia o coerción. Como se mostrará, Hegel parece estar consciente de la permanente amenaza de violencia que no desaparece, sino que es interiorizada y absorbida por el propio sujeto que obedece a la religión, a la moral y al derecho. De este modo, el rechazo juvenil de cualquier forma de violencia de la ley (religiosa) que impone relaciones verticales de opresión al subsumir la subjetividad, los lazos sociales y la naturaleza a un orden normativo (trascendente) organizado alrededor de un poder soberano (Dios), se transforma en la denuncia de una forma de violencia sutil en el centro del concepto moral de ley, autonomía y deber. El punto de vista moral, como superación de la violencia de la religión que obliga externamente, se basa en un punto de vista que —aunque se distancia de manera radical del temor al castigo—, se revelará, a pesar de sí mismo, anclado en otra forma de violencia interna: la auto-coerción en la noción de deber. Lo anterior mostraría que la violencia se replica en un ciclo casi imperceptible, con lo que se revelaría que en el concepto de ley moral yace la propia violencia que esa idea de moral se propuso derrotar como cuestión de principio frente a la religión. La crítica a la ley religiosa y moral revela que la violencia está alojada en la naturaleza misma de la religión y de la moral que surgió para limitarla. Es precisamente en este momento de la argumentación

donde se evidencia la cercanía del análisis de Hegel con las teorías críticas contemporáneas, en la tesis de que toda ejecución del derecho replica la violencia de su instauración. La originalidad de Hegel radica en el señalamiento de puntos ciegos y contradicciones al interior de estos dos órdenes normativos, lo que posibilita señalar ciertos desplazamientos de la teoría hegeliana respecto a la posición dominante en su época.

El giro inesperado y contra-cíclico en la narrativa hegeliana se presenta en su análisis del derecho abstracto. En su filosofía de madurez Hegel cambia la dirección de su crítica de la concepción de la libertad negativa y abstracta, pasando por el rechazo de las narrativas del derecho natural y positivo a la superación del punto de vista del derecho abstracto. En este último período Hegel elabora la pregunta por la legitimidad del uso de la violencia por el derecho penal. En su análisis del crimen y la justificación del castigo Hegel muestra cómo en el corazón de las ideas liberales sobre la obediencia al derecho yace —invisible, pero siempre operante— la violencia de la venganza y al mismo tiempo, la posibilidad y necesidad de superar este momento en la sociedad civil y el Estado. Con este giro Hegel recoge en su análisis no solo la historia de la teoría política y jurídica liberales, sino que hace explícito cómo estas posibilitan su propia crítica, con lo que ofrece una versión autocrítica del derecho, consciente de su propia violencia y de la que Hegel está seguro de poder legitimar.

La reconstrucción y presentación de los argumentos hegelianos en una narrativa históricamente lineal y temáticamente contracíclica permite entender, en un mismo gesto narrativo, no solo la génesis de la noción kantiana del punto de vista moral y legal, fundamentado en el concepto de autonomía como auto-coerción, sino también la idea contemporánea de que ni el iusnaturalismo ni el positivismo pueden resolver la permanencia de la violencia en las formas más sofisticadas del derecho liberal; o la idea de que la repetición de la instauración de la violencia se ejecuta en todas sus manifestaciones posteriores, como en la culpa o el amor, con lo que se revelaría su lógica sacrificial. En conclusión, se puede afirmar que el potencial crítico de Benjamin y la fuerza del análisis histórico-genealógico de Foucault se pueden encontrar también en el centro de la crítica y del diagnóstico del derecho realizada por Hegel. En lo que respecta a la terapia que prescribe, Hegel sostiene que el ciclo sacrificial de la violencia positiva de la ley, la auto-coacción de la moralidad y la coerción del derecho puede ser interrumpido por el amor, la Eticidad o el juicio justo. Estas propuestas terapéuticas señalan algunas claves y experiencias fundamentales para pensar una normatividad jurídica vinculante no violenta. Estos intentos parten de la convicción de

Hegel de que la ley se puede liberar de su propio carácter violento, sin que ello implique privarla de su capacidad normativa para ser aplicada (*enforced*). La idea de un orden normativo autocrítico que se hace responsable de su propia violencia —un derecho entendido como realización de la libertad— implica tener presente su dimensión asociativa y disociativa. Esto implica que la ley reconoce no solo estar estructuralmente definida por la libertad, sino también por la violencia que históricamente ha ido vinculada a su eficacia y fuerza. En la filosofía de Hegel encontramos la discusión y problematización de ambas dimensiones del derecho.

Por último, se sostiene que, aunque el diagnóstico de Hegel es correcto, es fundamental plantear la cuestión de si la terapia que prescribe es exitosa frente a la violencia o coerción de la ley. Hegel ofrece tres conceptos a partir de los cuales intentará resolver los efectos de la violencia de la ley: frente a la violencia de la ley religiosa Hegel opone el amor, frente la coerción del derecho y la auto-coerción de la moral opone la Eticidad y finalmente, frente al derecho abstracto opone el derecho como realización de la libertad, y supera la idea de castigo como venganza en la noción de castigo justo. Hegel se enfrenta por lo menos a tres retos que cuestionan fuertemente la coherencia y consistencia de su terapia: el antisemitismo, su justificación de la guerra y el rechazo del derecho internacional, así como su justificación del colonialismo y las relaciones de dominación en las relaciones de parentesco. ¿Logra Hegel alterar radicalmente la ley (religiosa, moral y jurídica), en términos de contenido y forma, con las nociones del amor, la Eticidad o la justicia? ¿O solo recomienda su complementación a través de otras esferas éticas, de modo que su transformación no es sustantiva sino parcial?

La tesis de esta investigación sostiene que la obra de Hegel sigue proporcionando un poderoso análisis para pensar la relación entre ley y violencia. Hegel ofrece una teoría histórica y sistemática de algunos problemas a los que se enfrentan diferentes órdenes normativos como son: 1. la falta de fundamento de la ley y sus estrategias y mecanismos de legitimación, 2. la relación estructural entre ley y violencia y 3. los efectos negativos de la relación estructural entre ley y violencia para la subjetividad y la comunidad. Para apoyar mi tesis reconstruyo y analizo una serie de obras y argumentos que Hegel desarrolló a lo largo de toda su vida. Su teoría histórica sitúa el origen de la relación entre ley y violencia en momentos fundacionales de la religión, la moral y el derecho abstracto. Su teoría sistemática comprende los efectos negativos de la absolutización de dichos ámbitos normativos como una amenaza persistente para la integración social y la realización de la libertad. Esta investigación reconstruye y analiza estas estrategias argumentativas en tres

capítulos, comenzando con el análisis histórico-filosófico del judaísmo y el cristianismo en (1) *El joven Hegel. Ensayos y esbozos* (1792-1800). A continuación, reconstruyo la crítica de Hegel al punto de vista moral y a la filosofía práctica de Kant en (2) *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* (1802). Por último, reviso y analizo la crítica de Hegel al punto de vista del derecho abstracto liberal y reconstruyo la teoría del castigo y el crimen en (3) *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* (1821). En conclusión, sostengo que el diagnóstico de Hegel es correcto y, aunque su terapia enfrenta varios problemas, la permanencia de Hegel en la tensión entre la crítica y la legitimación hace de su *estrategia reformista* una posición original y estimulante para los estudios contemporáneos de la ley.

Los objetivos específicos de esta investigación son: 1. mostrar cómo los argumentos críticos contra la violencia o la coerción de la ley en la filosofía de Hegel posibilitan pensar una forma de ley que sea vinculante y no violenta. 2. Mostrar cómo las críticas de Hegel a diferentes órdenes normativos revelan las estrategias y los mecanismos por los que estos órdenes legitiman la violencia y la coerción estructural de la ley. 3. Mostrar cómo entiende Hegel la violencia estructural a la ley y en qué sentido es problemática. Finalmente, 4. mostrar qué significa para Hegel el seguimiento voluntario de las leyes en la idea de amor, Eticidad y derecho como expresión de la libertad. Esta investigación se propone: 1. desarrollar un nuevo enfoque crítico para releer la filosofía del derecho de Hegel y 2. mostrar en qué sentido se distingue su análisis de las estrategias de legitimación de la violencia. Para Hegel la ley puede tener una función coercitiva; sin embargo, esta función no define a la ley ni explica su fuerza vinculante (fuerza de ley). Para demostrar esta tesis, es necesario exponer los diferentes y principales desarrollos históricos y sistemáticos de la crítica a la ley en su obra. En el periodo de juventud Hegel rechaza la forma de la ley religiosa que se impone de forma violenta y que usa mecanismos violentos para su obediencia. En el periodo de Jena Hegel ya no formula su crítica en términos de violencia, sino que denuncia la relación estructural entre ley moral y coerción. En este periodo Hegel rechaza, igualmente, la relación estructural entre coerción y derecho, aunque ya concede racionalidad al derecho punitivo. Finalmente, en el periodo Berlín Hegel justifica una forma de coerción (segunda) asociada a la ley penal. Para ello distingue entre una primera forma de coerción, a la que asocia con la violencia, de una segunda coerción legítima. La aceptación e inclusión de esta segunda forma de coerción (legal y legítima) no se restringe a una función del derecho abstracto, Hegel la legitima también en el ámbito de la sociedad civil en la administración de justicia. Sin embargo, la aceptación de esta

forma de coerción (legítima) como función del derecho penal, no significa para Hegel que entre la ley y coerción exista una relación estructural.

Como se puede ver, en la obra de Hegel se puede rastrear ambas estrategias: la legitimación de la ley y la crítica de la ley. Además, en su filosofía se observa la historia por la que el derecho se reforma a sí mismo al darse cuenta de que no logra deshacerse de la violencia de la que pretendía separarse o limitar. En su desarrollo sistemático la presentación contracíclica de los problemas revela una tensión permanente al interior de su obra. De modo que, si bien Hegel justifica el uso de la coerción como función del derecho, no acepta la relación estructural entre ley y violencia. Lo anterior muestra la necesidad de volver a discutir la distinción entre violencia y coerción y su rol en la definición de la ley, es decir, reformular la pregunta sobre la legalidad y la legitimación de la violencia de la ley en la obra de Hegel. En resumen: sostengo que Hegel es también un crítico de la ley y que en su filosofía política se puede rastrear un conjunto de preguntas y análisis que giran alrededor de la relación entre ley y violencia. Para ello se requiere de un análisis histórico-sistemático que mostraría los cambios, desplazamientos y problemas de su postura; a partir de lo cuales es posible sostener que para Hegel la relación entre ley y violencia no es estructural en todos sus casos. De acuerdo con la definición moderna del derecho liberal y la autonomía es posible sostener que esta relación es estructural, pero siguiendo el análisis de Hegel parece posible reformar la ley y alcanzar órdenes normativos vinculantes no coercitivos sin privarlos de su capacidad para ser ejecutados (*enforced*).

## *1. Crítica a la ley religiosa. Violencia y Amor*

## ***Resumen***

El objetivo de este capítulo es mostrar la relevancia de los *Escritos de Juventud* de Hegel, como punto germinal de su teoría crítica de la ley, desarrollada a lo largo de su obra especialmente en el período de juventud (Tubinga, Berna, Fráncfort y Jena) y de madurez (Berlín). En el período de juventud, Hegel se refiere a diferentes problemas y desafíos relacionados con el concepto de ley y también denuncia la lógica violenta (mecanismos) por la que se legitima la ley en una forma de autoridad vinculante y de poder que establece relaciones verticales de opresión. En los diversos fragmentos escritos por Hegel en el período de Berna y Fráncfort, (clasificados inicialmente por Nohl como *La Positividad de la Religión Cristiana* (1795) y *El Espíritu del Cristianismo y su destino* (1798)) Hegel aborda el concepto de positividad y destino de los órdenes normativos y prácticas religiosas tanto judías como cristianas.

En su análisis de la ley del judaísmo y el cristianismo, Hegel muestra los efectos negativos de esta concepción de ley y examina el papel de la violencia. A cada versión de *positividad*, Hegel asocia una cierta forma de vida y comunidad, ambas estructuradas alrededor de una relación particular entre ley y subjetividad, y entre ley y comunidad; ambas resultando en un tipo específico de violencia de la ley sobre la vida. Para Hegel, la positividad de la religión judía, la comprensión judía de la comunidad y la vida están constitutivamente cruzadas y monopolizadas por una noción de ley que produce y reproduce relaciones de dominación. Las críticas de Hegel a la concepción judía de la ley se dirigen principalmente a su heteronomía. Hegel entiende la relación entre la violencia y la ley como constitutiva de una noción de poder (soberanía) basada en una relación "sacrificial" con la ley (Acosta López 2014): la ley sacrifica la vida para conservar su poder. El argumento de Hegel se desarrolla en dos etapas: en primer lugar, muestra cómo, en un movimiento paradójico, los individuos bajo el dominio absoluto de la ley terminan sacrificando su vida a cambio de su protección; en segundo lugar, esta protección solo da lugar a la preservación de la ley por sí misma a costa de todo lo demás. El acto fundador de Abraham para ganar la independencia (y para el establecimiento de una comunidad) le llevó a romper radicalmente con "los vínculos de la convivencia y del amor, junto con casi la totalidad de las relaciones en que había vivido hasta entonces con los humanos y la naturaleza" (Hegel 2014: 319; GW 2:36). Sin embargo, para obtener el dominio de sí mismo y del mundo que le rodeaba, tuvo que someterse a una autoridad externa absoluta como la única instancia capaz de garantizar su protección. El *destino* del pueblo judío se caracteriza por convertir su ley en Estado "desfigurando las más puras formas directas de la

naturaleza en legalidades reglamentadas” (Hegel 2014: 447; GW 2: 293). La vida se ve reducida y determinada por un poder heterónimo y externo, y subsumida a una servidumbre absoluta ante la ley. Esto es lo que Hegel denomina *positividad de la ley*: la forma de determinación por la que un principio abstracto (pensamiento abstracto) se impone desde una instancia externa al individuo, determinándolo de manera heterónoma. Hegel vincula la positividad al vaciamiento de contenido, a la mera formalización de las leyes y los preceptos religiosos, a su formulación en dogmas y su privatización (Leyva 2020: 292). Estar sujeto al poder de la ley significa sacrificar toda forma de vida a cambio de una mera "existencia animal" (Hegel 2014: 300; GW 2: 19). "El derecho exige, paradójicamente, el sacrificio de la vida misma a cambio de su protección" (Acosta López 2014: 36). La lógica sacrificial de este vínculo conduce a un resultado inconsistente y muestra la dependencia de la ley a un concepto abstracto de racionalidad (*Verstand*) y de una noción de vida que debe ser reducida a su mínima expresión; es en este sentido que la vida permanece en una relación de oposición. Una razón que domina la naturaleza solo puede dar lugar a una idea de normatividad que reduce la vida a la mera naturaleza y la expone a los riesgos de su propia desaparición. De modo que, paradójicamente, los individuos son sacrificados para su propia supervivencia (sus medios se convierten en sus fines).

Hegel no solo describe cómo la ley termina por imponer una lógica de sacrificio (la vida sacrificada para su protección), sino que también muestra cómo esta lógica es estructuralmente inherente a la ley (la ley se otorga a sí misma el poder al legitimar la violencia con que se ejecuta). Por ello, el carácter violento de la ley reside en su presuposición (sacrificar la vida para asegurar su propia perpetuación (*instauración*)), pero también en su aplicación (su infinito intento de salvaguardar su propio poder (su *preservación*)). El círculo sacrificial que caracteriza el poder y la legitimidad de la ley (el paradójico sacrificio de los individuos para su propia supervivencia) se preserva mediante el movimiento de totalización ejecutado por la aplicación de la ley, es decir, por el intento de la ley de conservar su universalidad vacía sin contradicción, y, por tanto, la fuente de su poder. Al final, lo que hay que preservar es la ley misma, todo lo demás debe ser sacrificado a ella. En palabras de Hegel, "mientras las leyes sean lo supremo, no se puede eludir la justicia [punitiva], y lo individual tiene que ser sacrificado [*aufgeopfert*] a lo general; en otras palabras, es reo de muerte” (2014: 400; GW 2: 184). Esta es la consecuencia última de la universalidad vacía que caracteriza la positividad de la ley. En su período juventud, Hegel sostiene que la relación entre ley y violencia es estructural y propone su superación en una comunidad basada en el amor. Al



final de este capítulo se presentan algunos problemas y retos para dicho concepto. También se discute en qué medida la argumentación hegeliana sobre la positividad de la ley y el amor presupone una reconstrucción de los orígenes del cristianismo que comienza con un relato problemático de la religión judía. Se pregunta en qué medida presupone la oposición entre cristianismo y judaísmo, entre amor y ley, y las consecuencias negativas que se siguen de esa oposición. La crítica a la ley judía parece estar impregnada de elementos antijudíos y antisemitas, lo que revelaría que la crítica a la ley también puede ser una técnica de dominación.

## 1.1. *Escritos de Juventud y positividad*

### 1.1.1. La lectura teológica y política de los Escritos de Juventud

“Él mismo nos capacitó como ministros del nuevo pacto, no de la letra, sino del Espíritu. Porque la letra mata, pero el Espíritu vivifica” (2 Corintios 3: 6).

“Lo que Jesús opuso a la esclavitud total bajo la ley de un Señor ajeno no fue una servidumbre parcial bajo una ley propia, la violencia contra uno mismo de la virtud kantiana, sino virtudes sin dominación ni sumisión” (2014: 416; GW 2: 224).

El estudio realizado por Wilhem Dilthey (1906) de los *Escritos de Juventud* de Hegel y su subsecuente edición y publicación por Herman Nohl (1907) bajo el título *Hegels theologische Jugendschriften* resultó en una concepción del joven Hegel como pensador de la religión más que como filósofo. Tal y como varios autores argumentan, el Hegel teólogo o romántico es producto de una selección arbitraria de los textos que Nohl consideró interesantes o resultado de una interpretación sesgada (Ripalda 2014; Negri 1958; Kauffman 1954; Avineri 1972). El Hegel apolítico es una ficción difícil de sostener, puesto que su interés por problemas históricos, políticos y sociales está presente a lo largo de su obra. La lectura política de los fragmentos seleccionados rebasa la elaboración y discusión de temas religiosos. Asimismo, posibilita una introducción a algunos problemas que Hegel reelabora en el período de Jena y de Berlín, principalmente en la *Filosofía del Derecho*. Varios de los fragmentos escritos por Hegel durante el período de Tubinga, Berna y Fráncfort (1788-1800) (GW:1-3) pueden ser leídos como sus primeras reflexiones sobre las relaciones entre el derecho y la moralidad, y la formación del Estado y el carácter ético de la comunidad. A lo largo de las distintas obras de este período, Hegel se enfrenta no solo con temas de tipo religioso o de la historia de la religión, sino con problemas de orden social, político y económico. Todo ello para pensar la formación de la comunidad, la sociedad y el Estado, así como el orden normativo conectado a estos sea la religión, la moral o el derecho. El interés de Hegel de

dar respuesta a las exigencias abiertas por las dicotomías<sup>9</sup> postuladas por la Ilustración y la filosofía moderna será uno de los ejes que guiarán el desarrollo de su filosofía social y política.

El objetivo de este capítulo es comprender el desarrollo del concepto de positividad en los fragmentos de Berna y Fráncfort en diversos fragmentos que se encuentran compilados en el tomo 1 y 2 de la obra completa de Hegel en la edición alemana (GW) y muchos de ellos recopilados en la edición española *El joven Hegel. Ensayos y Esbozos* editada por José María Ripalda. El análisis de este concepto es fundamental, ya que presenta los primeros argumentos hegelianos sobre la relación estructural entre ley y violencia. Nuestro objetivo es mostrar cómo las formulaciones de este período responden a dos preocupaciones que recorren su obra ética y política: la pregunta por la fundación de ley y su carácter vinculante (es decir, la fuerza de la ley, así como por las características de una ley no violenta ni coercitiva (adecuada para la comunidad ética que Hegel propone). Estos pasajes son el resultado de una reflexión sobre el tipo de orden normativo que pueda resolver las dicotomías a las que se enfrentan la moralidad y el derecho: libertad/esclavitud, ser/deber-ser, inclinación(pasión)/razón, así como la pregunta por la legitimidad de la coerción y la violencia como fuerza vinculante de la ley.

El análisis del concepto de positividad, en el contexto de estos fragmentos<sup>10</sup>, implica la consideración de temas y problemas que Hegel comienza a elaborar en este período y que

---

<sup>9</sup> Tales como: ser y deber ser; particular y universal, libertad y necesidad, individuo y sociedad, voluntad y mundo, inclinación y deber, virtud y deber, abstracto y concreto (2014: 296; GW 2:13).

<sup>10</sup> En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Hegel recupera la reflexión sobre la positividad en el su Introducción al §16. Aquí Hegel reflexiona sobre el carácter científico y sistemático de la filosofía. La enciclopedia filosófica, a diferencia de los conglomerados de conocimientos cuyo ordenamiento es extrínseco, excluye las ciencias llamadas positivas. Hegel define el carácter positivo de la ciencia como: “Su comienzo en si mismo racional pasa a contingente porque esas ciencias han hecho descender lo universal hasta la singularidad empírica y hasta la realidad efectiva. Dentro de este campo de la mutabilidad y la contingencia no se puede hacer valer el concepto, sino solo razones. La ciencia del derecho, por ejemplo, o el sistema de los impuestos directos e indirectos, exigen decisiones ultimas que sean exactas y que caen fuera del ser determinado en sí y por sí del concepto y, por ello, dejan un margen para la determinación, que de acuerdo con una razón, puede tomarse así, mientras que de acuerdo con otra razón, podría tomarse asá, sin que se puede zanjar finalmente [la cuestión] de manera segura [...] Algunas ciencias son también positivas en la medida en que no conocen sus determinaciones como finitas, sino que las aceptan como simplemente válidas, aunque indiquen el tránsito de esas determinación y de toda su esfera a otra superior (§16)” (2008: 118-19).

reelaborará de forma más profunda en obra posteriores. La crítica a la positividad religiosa, a la fe y a las doctrinas positivas de esta etapa puede pensarse como una ontología social de las interacciones sociales y políticas, así como una teoría crítica del orden normativo de la religión (leyes y mandamientos) que, en textos posteriores<sup>11</sup>, Hegel reformulará en el ámbito de la ley moral (kantiana) (2014: 366; GW 2:116)<sup>12</sup> y del derecho abstracto (social). En este capítulo se identifican los principales usos del concepto de positividad y se argumenta que estos comparten una lógica de carácter violento. La forma de la ley (orden normativo) que Hegel rechaza, por sus efectos negativos en el individuo moral y la organización social (forma de vida), es vinculante porque pone una forma de autoridad que produce relaciones de dominación. Asimismo, se muestra que la pregunta por la relación estructural entre ley y violencia, formulada en la noción de positividad, se vincula con algunos problemas sistemáticos generales de la filosofía de Hegel.

El concepto de positividad aparece por primera vez en los fragmentos de Tubinga, aunque Hegel lo desarrolla propiamente durante sus estancias en Berna y Fráncfort. Durante este período, su crítica se desarrolla en el ámbito de la religión y toma por objeto “la religión positiva”, la “fe positiva”, la “ley positiva” o simplemente, lo “positivo”. Lo positivo de la religión señala principalmente los problemas inherentes a la ley religiosa como son: su falta de fundamento, su formalidad y vaciedad, así como la exposición de sus mecanismos violentos de legitimación. “Lo positivo es lo dado, lo recibido de la tradición, lo mediatizado por la autoridad y objetivado en la forma de un poder ajeno” (Paredes 1995: 126). Con este concepto Hegel reflexiona sobre el

---

La positividad denuncia la contingencia, la arbitrariedad y la exterioridad del entendimiento que caracteriza a las ciencias empíricas y formales, mientras que la filosofía se ocupa de la razón y sus conceptos. En estos fragmentos, Hegel denuncia los efectos negativos de dicha positividad.

<sup>11</sup> *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniß zu den positiven Rechtswissenschaften* (GW 4), *System der Sittlichkeit* (GW 5), *Phenomenologie des Geistes* (GW 9), *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (GW 14: 1-3).

<sup>12</sup> Repararemos en estos textos porque encontramos en ellos las primeras formulaciones de lo que más tarde serán sus argumentos críticos contra las formas modernas de autonomía y ley moral en su crítica a Kant, por ejemplo, en la *Fenomenología del Espíritu*, en los apartados la razón legisladora y la razón que examina leyes, Hegel crítica el imperativo categórico como una determinación formalista de la ley moral. Del mismo modo cuestionará la noción de autoridad que se fundamenta en la idea del deber por el deber mismo, tal y como lo plantea en §135 de la *Filosofía del Derecho*, texto en el que caracteriza al deber como lo positivo abstracto (*das Abstrakte Positive*) o identidad sin contenido (*Inhaltslose Identität*) (2015: 464; GW 14: 117-118).

movimiento por el que se pasa de la abstracción a contenidos concretos y de los contenidos concretos a la acción (Acosta López 2017). Es decir, describe el mecanismo por el que el pensamiento abstracto se da, de forma inmediata y arbitraria, contenidos que no tiene y que postula como necesarios y universales. Operación con la que produce una forma de violencia sobre toda forma de vida, sea natural o humana.

La positividad es un concepto crítico que muestra los efectos negativos de un orden normativo que ha usurpado y reducido la función de la religión y la moral a una forma institucional de despotismo. Este orden normativo está determinado por una lógica violenta que produce una forma de autoridad coercitiva y de poder entendida como dominación. En estos fragmentos Hegel proporciona argumentos de tipo histórico y sistemático. Su reconstrucción histórica del judaísmo, del cristianismo y de *la polis* griega localizan el origen de la subjetividad abstracta de la religión y de su moral en el proceso de positivización de la religión, de la moral en su institucionalización en la Iglesia y el Estado. El carácter abstracto del orden normativo de la ley religiosa resulta en la absolutización de su dominio lo que implica una amenaza persistente a la formación del individuo, la sociedad y el Estado en sus formas de vida concretas. El concepto de positividad forma parte del desarrollo de conceptos clave que recorren toda la obra de Hegel como son: libertad (independencia), autonomía, amor (vida), comunidad (ética) y Estado. Asimismo, revela cómo lo que parecen ser formas patológicas de la subjetividad y de la comunidad religiosa y moral, son más bien efectos negativos de la ley positiva y sus mecanismos de legitimación (abstracción).

A continuación, profundizaré esta lectura de los fragmentos en tres pasos: 1, se comienza con la exposición del concepto de lo positivo y los principales problemas de los que da cuenta, en su despliegue histórico y su problematización sistemática (1.1); 2. después se reconstruyen las críticas de Hegel a lo que se denomina en esta tesis la lógica de la positividad (violenta, abstracta y sacrificial) y se expone sus efectos negativos. Asimismo, se explica cómo en el concepto de positividad se encuentra la primera formulación hegeliana del problema de legitimación de la coerción y la violencia asociado al concepto de ley religiosa y moral (1.2). Se concluye el capítulo 3. con el análisis de la terapia propuesta por Hegel contra la violencia de la ley (1.3). En los conceptos de amor y vida, Hegel opone otra forma de vinculación y asociación comunitaria frente a la positividad de la ley. Finalmente, se sostiene que, aunque el análisis y críticas de Hegel son correctos, su tratamiento (terapia) en este período fracasa, ya que no responde adecuadamente a los retos y problemas que el concepto crítico de positividad formula. También se señalan los giros en

la argumentación hegeliana que lo llevarán a formular posteriormente la misma crítica, pero ahora en el ámbito de la ley moral en textos como son: *Sobre las distintas maneras de tratar científicamente el derecho natural*, *El Sistema de la eticidad* y la *Filosofía del Derecho*.

### **1.1.2. El concepto de positividad en el joven Hegel**

El análisis del concepto de positividad, implicado en las formulaciones religiosas de la ley judía y cristiana, forma parte de la reconstrucción de la historia del cristianismo y la iglesia, así como de su interés por la dimensión social e institucional del fenómeno religioso<sup>13</sup>. En este contexto, Hegel desarrolla su concepción de *la polis* griega, la comunidad judía y la iglesia cristiana. El examen de la positividad de la religión (judía y cristiana) en su institucionalización en la Iglesia y el Estado consiste en la crítica de dos órdenes normativos que comparten una misma forma de la ley (violenta/abstracta/sacrificial/punitiva). Hegel vincula la positividad al vaciamiento de contenido, a la mera formalización de las leyes y los preceptos religiosos, a su formulación en dogmas y su privatización (Leyva 2020: 292). Lo positividad de la religión señala la forma específica de legislación que impide la realización de sus contenidos morales. La positividad de la religión (cristiana o judía) consiste en que sus principios y mandamientos carecen de un fundamento propio y se justifican por medio de una autoridad externa a la subjetividad.

#### *Tubinga*

El desarrollo del concepto de positividad inicia en Tubinga (1792-1794) (GW 1: 141-152) en dos textos: *El fragmento de Tubinga* (1793) (2014: 11; GW 1: 83ss) y el *Iº intento de ensayo* (1794) (2014: 56; GW 1: 141ss). En estos fragmentos, Hegel vincula el concepto de positividad a la división entre derecho natural y positivo, el último instituido en la noción de soberanía del Estado. La noción de positividad presente en estos textos aparece relacionada a una noción de autoridad arbitraria. El derecho positivo estaría fundado históricamente por la autoridad del estado, en oposición a la noción (necesaria) de ley natural que antecede a las instituciones y que se puede

---

<sup>13</sup> Los dos problemas históricos sobre la religión que le preocupan a Hegel en este período son: cómo le sucedió al cristianismo, que nació del intento de emanciparse de lo “positivo” Viejo Testamento del judaísmo y terminó por establecer un orden normativo eclesiástico igualmente positivo que la vieja ley Mosaica; y cómo el cristianismo triunfó en su conquista del viejo mundo pagano y superó la religión greco-romana (Avineri 1972: 14).

conocer (justificar) por principios racionales no históricos (Acosta López 2017). La institucionalización de la religión, a través de la Iglesia y el Estado, será uno de los principales ejes para la reconstrucción histórica que realizó Hegel de la positividad religiosa del cristianismo y del judaísmo. Ante tal institucionalización, Hegel se pregunta por la posibilidad de una religión del pueblo (*Volksreligion*) y recupera algunos elementos griegos y del cristianismo primitivo. La caracterización de lo positivo en su institucionalización jurídica en la Iglesia y el Estado conecta el concepto de positividad con su comprensión del derecho natural y positivo. Para Hegel lo positivo no implica lo opuesto a lo negativo<sup>14</sup>, ni se refiere exclusivamente a la parte estatutaria de las leyes, lo positivo tiene una dimensión funcional que apunta a lo que posteriormente cristalizará en su concepto de alienación (Paredes 1995: 127). Es decir, el proceso de dogmatización y privatización de las doctrinas religiosas implicó su imposición y la producción de conciencias heterónomas. Al convertirse la Iglesia en la Iglesia universal de un Estado, esta transforma su carácter particular en un orden general. Con este señalamiento Hegel introduce y discute la tensión entre la legalidad, la moralidad y la religión.

En este período, Hegel parte de la distinción kantiana entre moralidad y religión, y adopta la distinción formulada en la *Religión dentro de los límites de la mera razón* entre religión natural (fundada en un concepto puro práctico de la razón) y religión positiva (cuyos preceptos morales se derivan de una autoridad externa y divina). Hegel trata de mostrar el contenido moral que subyace a toda religión, así como la función de la religión para la moralidad. En esta primera formulación, el concepto de positividad aparece como una crítica a la imposición dogmática y coercitiva de principios religiosos frente a los principios morales de la razón, además denuncia la reducción de la moralidad a legalidad (GW 1: 145) (2014: 59, texto 15). En un segundo momento del análisis, que coincide con su traslado a Berna, Hegel se pregunta por las causas y mecanismos de la positividad. En el texto titulado por Nohl, *La positividad de la religión cristiana (1795-96)* (2014: 472ss, GW 1: 352ss) (fragmentos 22-25), Hegel confronta la religión de Jesús con la “positividad cristiana” y desarrolla el paso histórico y conceptual de la religión de Jesús al cristianismo institucional en un intento por explicar la relación de la estructura de la Iglesia con el Estado. Hegel se pregunta cómo

---

<sup>14</sup> Como bien señala María del Carmen Paredes Martín se puede admitir retrospectivamente una conexión entre el concepto de positividad y la noción posterior de negatividad como un rechazo ante lo dado y como algo ajeno al sujeto (2005: 134); Hegel desarrolla una concepción histórico-dialéctica de la misma y afirma la necesidad de presentar concepto tal y como lo formula en la *Fenomenología del Espíritu*.

se convirtió la enseñanza de Jesús en una secta positiva (2014: 23, 181; GW 1: 293). La argumentación en estos párrafos sigue un análisis de tipo kantiano que se ve ampliado por explicaciones de tipo políticas e históricas. En el párrafo 32 (23) y 33 (22), Hegel opone la inmanencia kantiana de la ley a la enajenación religiosa y desarrolla la noción de autoridad y obediencia que se derivan de ella. El carácter positivo de las doctrinas señala el problema de legitimación de sus contenidos: las “verdades” contenidas en la religión son positivas porque implican su imposición en una noción de deber que incluye aceptar los principios de la religión como verdaderos y las condiciones para su traducción en principios para la acción. Esta crítica evidencia el interés de Hegel por el problema de la verdad y su relación con la génesis de subjetividad práctica. La fe positiva concibe la superación de la contraposición entre lo subjetivo y objetivo en la forma del deber que se realiza en la acción. Unificación fundada en el reconcomiendo de un señor y legislador absoluto, en este caso Dios, al que se identifica como fuente de la verdad, y no en una noción de autoridad que podría derivarse de la confianza que voluntariamente depositamos en una instancia reguladora. Esta fe revelada genera una relación entre Dios y el humano que Hegel engloba bajo la relación amo-esclavo.

En el período entre Berna y Fráncfort (1795-1798), todavía siguiendo a Kant y su filosofía práctica, Hegel sostiene en *Esbozos y apuntes sobre religión positiva* (1795/96) (2014: 29, 291ss; GW 2: 5) que la autosuficiencia de la razón (su autonomía) es incompatible con la imposición de contenidos que no sean legitimados por ella. Mientras que, en Tübinga, Hegel no considera que la positividad sea un rasgo excluyente de la moralidad en Berna radicaliza su postura y ve la positividad de la ley como un impedimento para el ejercicio de la autonomía moral. Hegel no solo presenta la incompatibilidad entre *positividad* y *racionalidad*, sino que introduce el concepto de libertad para señalar los efectos negativos que las doctrinas positivas engendran al impedir o imposibilitar la libre acción de los individuos y los pueblos. La positividad produce relaciones mecánicas y violentas que sustituyen la espontaneidad de las relaciones vivas y basadas en el amor. En este período Hegel introduce la oposición entre *amor y vida*, por un lado, y *positividad*, por el otro. Así, son positivas las doctrinas y prácticas religiosas que impiden la realización de la moral y oprimen la libre actividad de la vida individual y colectiva. En Berna, la noción de positividad se relaciona principalmente con la noción de autoridad contra la que Hegel todavía defiende la noción de autonomía kantiana. Simultáneamente comienza a desarrollar su crítica a la filosofía moral de



Kant, crítica que en el período de Fráncfort se transforma debido a la introducción de la idea de abstracción inherente a la positividad (Acosta López 2017: 98).

### *Berna*

A partir de Berna, (*Positividad de la religión cristiana*) Hegel ubica el origen de la positividad tanto en el judaísmo como en el cristianismo, específicamente en la figura de Jesús. Hegel se cuestiona cómo es que Jesús y su religión de la virtud y el amor devino en una religión basada en la autoridad y el miedo (2014: 23, 175; GW 1: 286). En el período entre Berna y Fráncfort, (2014: textos 29-32, 34-37) Hegel inaugura una nueva temática al incluir la figura de Abraham (2014: textos 38, 46). En estos fragmentos Hegel reelabora el tema de la positivización de la religión cristiana de la *Positividad de la religión cristiana* (2014: 171; GW 1: 281) y vuelve a escribir la historia del nacimiento del judaísmo poniendo énfasis en la figura de Abraham. En esta reescritura del texto se enfoca también en la crítica a la actitud puramente interior y autorreferente del pueblo judío. El momento histórico del judaísmo se convierte en el caso ejemplar para su crítica de la modernidad. Por último, Hegel introduce la figura de Moisés, que recupera en el texto posterior *El Espíritu del Cristianismo y su destino*, y lo presenta como el legislador por excelencia. En este período, la interpretación del judaísmo alcanza sus rasgos distintivos como religión de la ley, del temor y de la absoluta trascendencia de un Dios dominador.

### *Fráncfort*

En Fráncfort, (1797-1800) Hegel reescribe y ensaya arduamente el texto sobre Abraham del período anterior (2014: 38, 319ss; GW 2: 35) y desarrolla más profundamente la figura de Moisés, en torno al problema del objeto dominador y la sumisión ante él, la relación dominación-servidumbre y el destino del judaísmo. Finalmente, el texto titulado por Nohl, *Espíritu del Cristianismo y su destino* (1798-1800) y titulado en la edición de Ripalda como *Jesús y su destino*, está compuesto por un conjunto de fragmentos que incluyen el texto sobre Abraham antes mencionado (2014: 384; GW 2: 141) (44-45), y por algunas formulaciones del texto sobre la *Positividad de la religión cristiana* (32 (GW 1) (23)). En este escrito, Hegel sostiene una postura más crítica ante la figura de Jesús, afirmando su destino trágico y su condena al fracaso. Así, el señalamiento del desgarramiento del pueblo judío elaborado en los textos de Fráncfort, su historia de dominación y servidumbre se unen a una crítica de la forma de la ley moral de Kant. Este

alejamiento de Kant, respecto a su influencia en Tubinga o Berna, implica un cambio en la importancia que se le dará a la moralidad y al énfasis dado a la idea de la libertad. Finalmente, Hegel vuelve una vez más a la figura de Abraham (1799-1800) (2014: 46, 463ss; GW 2: 331) en un último esbozo, y lo vincula a un examen del judaísmo premosaico en contraposición con la comunidad de la Grecia preclásica. El judaísmo se caracteriza por su rechazo a la relación con la naturaleza y por su imposición tiránica ante ella, desde la cual deriva es una forma de organización estatal. A partir de estos nuevos argumentos, Hegel reelabora la introducción de la *Positividad de la religión cristiana* (1795) (2014: 23, 171ss; GW 1: 281) y rechaza en la nueva versión el normativismo conceptual ilustrado, característico de la primera historia de Jesús, ya que este, de acuerdo con Hegel, reduce a la religión a principios morales (Ripalda 2014). Asimismo, intensifica la atención a lo histórico y concreto para pensar una forma de asociación sin dominación, desde donde vuelve a oponer la *vida* a la *positividad* de la ley.

Como señala María del Carmen Paredes Martín (2005), en su análisis de la dialéctica de la positividad en estos fragmentos, la concepción de la positividad rebasa el ámbito del análisis histórico de la religión, en el que inicialmente se origina, para cuestionar las condiciones de la autorrealización de la libertad en la sociedad moderna. A continuación, se presentan los principales argumentos sistemáticos en los que Hegel formula su crítica a la forma de la ley positiva y sus tres principales conceptos: autoridad (coercitiva), poder (dominación) y (lógica) violencia. Hegel denuncia los efectos negativos del orden normativo positivo en la reducción de la religión y la moral a una forma institucional y estatal de la legalidad. En este capítulo se presentan las principales características de la positividad en relación con dos conceptos clave: por un lado, 1. la relación entre ley positiva y libertad (autonomía), en oposición a las relaciones de heteronomía y esclavitud como efectos de esa positividad (la ley religiosa), y, por el otro, 2. la relación entre la ley positiva y el amor, en oposición a las formas de vida marcadas por la dominación y violencia. En el análisis de estas relaciones se explicitará la lógica positiva (violenta y sacrificial) que caracteriza el destino del judaísmo.

## 1.2. *Positividad y libertad*

El concepto de positividad en conexión con la crítica de ley tiene por lo menos tres funciones: 1. describe la forma por la que un principio abstracto (pensar abstracto) se impone desde una instancia externa al individuo, determinándolo heterónomamente. 2. El concepto de positividad describe el mecanismo por el que un orden normativo que carece de fundamento legítimo se hace vinculante de forma coercitiva. Esta falta de fundamento exige una instancia externa, ajena al sujeto que impone una forma de autoridad que lo constriñe a su cumplimiento, obligándolo (obediencia) (GW 1: 352, 354). 3. La positividad de la ley genera un tipo de organización social caracterizada por relaciones verticales de dominación. Asimismo, suscita una forma atomista de organización social que reduce la existencia humana y la vida a relaciones mecánicas. La positividad describe el mecanismo (coerción) por el que la ley se hace vinculante para la voluntad individual al establecer una relación de dependencia con la norma (poder como soberanía). En resumen, es un concepto crítico que revela: 1. el carácter abstracto de la ley y la noción de autoridad asociada a ella, 2. el mecanismo por el que se vuelve vinculante en la noción de obediencia y 3. la forma de comunidad y de vida organizada por un poder soberano.

El argumento de Hegel se expone en dos momentos generales que describen su lógica: primero, la paradójica relación por la que el individuo entra en una relación de dominio con la ley, en la que sacrifica su vida a cambio de su protección. El segundo, evidencia el desplazamiento por el que la protección de la vida resulta en la preservación de la ley a costa de todo lo vivo. Esta operación sacrificial o lógica violenta, que en un primer momento posibilita el vínculo entre los individuos, simultáneamente hace necesario su sacrificio. Esta lógica revela la relación estructural entre la ley positiva y la violencia. La violencia que ejecuta la ley implica, por un lado, la coacción y la violencia física requerida para su implementación y cumplimiento; por el otro, su constitución estructural, como parte de la ley en sí misma, sobre la base de sus propios presupuestos. Esta tesis afirma la conexión entre ley y coacción en términos conceptuales y no solo en su dimensión histórica. La justificación de esta tesis se mostrará por medio un análisis conceptual de su dimensión su normatividad, lo que incluye plantear la pregunta por la forma de su legitimación.

La crítica al espíritu del judaísmo cuestiona un orden normativo problemático resultado de una concepción positiva de la ley. Lo que en adelante denominaremos violencia de la legalidad son dos formas extremas de positividad como resultado de la abstracción de la ley. Se trata del doble carácter destructivo de la acción producida, por un lado, por la actividad ideal y la violencia de su

exclusión, y por el otro, por la actividad objetiva que reclama universalidad y autoridad. Siguiendo la lectura de María del Rosario Acosta López (2013, 2014, 2015, 2017) se argumenta que la violencia de la ley positiva, en su imposición de un principio abstracto, no solo implica el uso de medidas violentas en su demanda de obediencia, sino que la acción positiva no es más que la producción y reproducción de su violencia. La violencia no es solo un medio para interrumpir o neutralizar otras formas de violencia, que la ley busca contener, controlar o erradicar; sino que esta convierte en un fin en sí mismo. El carácter fundacional de la violencia de la ley se ve completado por el carácter destructivo por el que reproduce y conserva su subsistencia.

La paradoja es que la ley reproduce el tipo de violencia que debería interrumpir. La violencia denunciada no es solo aquella vinculada con la ley históricamente, y que es exterior a su operación porque su relación con la ley es contingente, es decir, depende de determinada concepción histórica de la ley y el derecho. La lógica revelada en estos párrafos mostraría que la relación entre ley y violencia es estructural y es intrínseca, ya que implica el sacrificio del individuo, la comunidad y la vida misma. Como se verá, la crítica a la relación de dominación introducida por la ley incluye una crítica al carácter abstracto de la ley. La ley solo puede relacionarse con sus objetos desde su vaciamiento para juzgar y subsume su objeto ante un concepto abstracto. A partir de su externa universalidad, la ley solo puede reducir a los individuos a su representación. Con lo que somete la singularidad del objeto a un ideal vacío de todo contenido, de toda vida. Estar sujeto al poder de la ley implica el sacrificio de la vida a cambio de su protección, de modo que, por esta operación, la ley niega la vida para su preservación<sup>15</sup>. El destino de la comunidad determinada por la ley es una asociación reducida a los lazos que cada individuo establece con otro particular en el marco del orden normativo de la ley que ha perdido toda dimensión general.

Ante esta lógica de carácter violento de la ley y la economía del castigo que se deriva de ella, la comunidad se hace imposible. Frente a este escenario Hegel opondrá como terapia la ley basada en el amor. Hegel concibe una forma de asociación basada en el amor capaz de suspender o interrumpir el destino sacrificial al que se enfrenta la ley judía y cristiana. El concepto de libertad,

---

<sup>15</sup> María de Rosario Acosta López (2015) argumenta que en estos fragmentos encontramos ya la noción de crítica inmanente. Por medio de este tipo de crítica, el análisis filosófico expone las contradicciones a la base de la conceptualización de la comunidad de la ley.

que comienza a desarrollar en este período, será el criterio con el cual juzgará tanto a la religión judía y cristiana, así como las prácticas morales y sociales que producen. En estos fragmentos, Hegel asocia para cada versión de positividad una determinada forma de existencia y una experiencia de estar en común, ambas estructuradas en torno a una lógica establecida por una forma de racionalidad, en este caso del entendimiento (*Verstand*), y desde la cual se instauran relaciones verticales de opresión y dominio. Frente a la positividad de la ley, Hegel recupera las nociones de vida y de amor. Estos dos conceptos están determinados por el sentimiento y la creencia, experiencias que posibilitarán la superación de los efectos negativos generados por el orden normativo de la ley. Vida y amor realizan la unificación de lo que el entendimiento separó, eliminando con ello la necesidad de la coerción y la violencia. La comunidad en el amor se opondrá a la enemistad producida por la absolutización del dominio de la ley.

A continuación, reconstruimos la lectura de Hegel del espíritu judío y su destino. Se presenta la interpretación de Hegel de la ley religiosa judía, tal y como lo formula en la *Positividad de la religión cristiana* escrito en Berna (1795-1796), los textos sobre Abraham (escritos entre Berna y Fráncfort (1795-1798)), *Amor y unificación* y *El espíritu del cristianismo y su destino* pertenecientes al período de Fráncfort (1799-1800). El concepto de positividad que hemos delineado hasta en puros términos conceptuales, Hegel lo sitúa en la historia del pueblo judío, es decir, en su religión y ley. Con esta reconstrucción, Hegel ubica históricamente el origen de la subjetividad abstracta del derecho en la positividad de la ley judía y cristiana. Como resultado de su análisis se revelan los efectos negativos y patológicos de la absolutización de la ley positiva como una amenaza persistente para la subjetividad libre, la integración social comunitaria y la vida en su expresión natural o humana. En resumen, la positividad describe el mecanismo (abstracción) por el que la ley se hace vinculante para la voluntad individual (coacción) al establecer una relación de dependencia con la norma (poder como dominación). Es un concepto crítico que explica el tipo de legislación, la forma de adhesión a la ley y sus efectos negativos para la subjetividad moral y la comunidad social y política.

### **1.2.1. Abstracción: entendimiento y razón**

El interés de Hegel por la historia del judaísmo se vincula no solo con su deseo de llevar a cabo un análisis de la religión y la moral cristiana; para él, la historia del cristianismo es la historia de su positivización, lo que implicó su organización en secta e institucionalización de la doctrina de

Jesús. Para Hegel ambas religiones son positivas y su orden normatividad está vacía de moralidad. En este período, Hegel comparte algunas de las convicciones Ilustradas y de la filosofía moral de Kant, y sostiene que la moralidad<sup>16</sup> es el fin más elevado del humano. Entre sus disposiciones para promover este fin, la religión es una de las más destacadas. Partiendo de esta tesis, Hegel realiza un examen de los orígenes del cristianismo y su adecuación para la realización de la moralidad y por ello, comienza con un examen de la religión judía. Aunque el relato del judaísmo de Hegel se basa en gran medida en las nociones cristianas prevalentes acerca de él, Hegel centra su análisis en una reconstrucción histórica en lugar de un examen de las doctrinas religiosas. En el texto, titulado por Nohl, *Positividad de la religión cristiana* (Berna 1795-96), Hegel afirma: “el principio en que se ha basado todos los juicios sobre las diferentes formas, modificaciones y espíritu de la religión cristiana, incluida la nuestra, es la moralidad de los seres humanos” (2014: 172; GW 1: 282). Hegel opone así, la moralidad de la religión a la positivización del cristianismo, y ubica en su origen tanto en la figura Jesús como en la forma de la ley judía. En esto consiste la noción más general de positividad: positivo son todos aquellos elementos y prácticas de la religión institucionalizada que impiden la realización de la autonomía moral. Esta forma de positividad está ligada principalmente a la noción de heteronomía kantiana. El análisis del judaísmo que realiza Hegel resulta fundamental para entender su crítica a la ley religiosa y moral, ya que en dicho análisis encontramos los principales argumentos críticos que empleará contra el cristianismo como contra la filosofía moral moderna<sup>17</sup>. En *Positividad de la religión cristiana*, (Berna 1795/96) Hegel concluye su análisis sobre el cristianismo afirmando: “los cristianos han retrocedido a donde estaban los judíos; la característica de la religión judía —la servidumbre bajo la ley— reaparece en la Iglesia cristiana, por más que los cristianos se feliciten de haberse librado de ella” (2014: 223; GW 1: 346). Es a partir de Fráncfort que el concepto de positividad se transforma y deja de circunscribirse a una

---

<sup>16</sup> El interés de Hegel por la moralidad se puede precisar en la pregunta por el tipo de autoridad normativa que nos impele a su cumplimiento, esto contra una concepción de la agencia que toma su ley de una autoridad trascendente o impuesta externamente.

<sup>17</sup> La crítica a la filosofía kantiana ganará su propia especificidad en el período de Jena. En Fráncfort, en el *El espíritu del cristianismo y su destino*, la crítica a Kant todavía está atada a la crítica de la ley judía. La posterior distinción se debe a que Hegel a las diferencias que separarían la crítica al formalismo kantiano de la positividad que atribuye a la ley judía, como se verá en el capítulo 2.

crítica moral de la forma de la ley religiosa<sup>18</sup> para formular un concepto crítico que abarcará la ley moral misma. La clave de esta transformación se debe a la introducción de la idea de abstracción asociada al concepto de racionalidad.

Otro de los intereses de Hegel por el judaísmo se relaciona con el intento por rastrear en la historia de las religiones las manifestaciones ético-políticas de la forma moderna de racionalidad (Duque 1998; Bernstein 2003: 397). Así, el interés de Hegel por la historia del cristianismo se vincula con el objetivo de trazar la historia de la razón (occidental). Hegel desarrolla el concepto de positividad en relación con una crítica de la racionalidad abstracta. La denuncia de Hegel contra el judaísmo (y el cristianismo) revelaría la incapacidad de esta para acceder a la forma conceptual de la razón reflexiva. Hegel identifica en la forma de la ley judía el modo de actuar del entendimiento (*Verstand*) que fija las oposiciones y que alcanza la unificación de la multiplicidad solo en la forma abstracta del pensamiento. En *Esbozos y apuntes sobre religión positiva*, (1795/96 entre Berna y Fráncfort) Hegel sostiene: “El concepto es una actividad reflexiva, un concepto moral que no haya surgido así, un concepto sin actividad es un concepto positivo [...] solo es algo conocido, dado, algo objetivo, y solo cobra su poder, su fuerza, su efectividad, mediante un Objeto que despierta respeto o temor” (2014: 292; GW 2: 6). En Fráncfort, en los fragmentos editados por Nohl bajo el título *Religión y Amor*, Hegel desarrolla su crítica a la abstracción del entendimiento (Fráncfort 1797) principalmente en dos fragmentos: *El amor y Unión y separación* (1798). En *El espíritu del cristianismo y su destino* (1798-1800) los argumentos contra la positividad retoman la crítica a la heteronomía y a la autoridad de la ley de la *Positividad de la religión cristiana* e introduce un ataque a la arbitrariedad producida por ésta. Hegel señala la contradicción que subyace a la ley: su necesidad de vaciamiento de cualquier contenido dada de su forma universal y simultáneamente, su demanda de contenido para la realización de sus objetivos prácticos. El problema consiste en que un concepto positivo reclama su realización práctica, a pesar de su vaciedad y pasividad. Aquí, se presenta por primera vez la crítica que más tarde Hegel elaborará contra el imperativo categórico kantiano<sup>19</sup>. Hegel acepta que la actividad libre del sujeto

---

<sup>18</sup> Hegel sostiene: “Para poder distinguir entre leyes morales y leyes ceremoniales es preciso vindicar la moralidad; en la religión judía la moralidad era imposible, porque en ella no había libertad, sino solo completa dominación” (2014: 266; GW 2: 116).

<sup>19</sup> La crítica de Hegel al imperativo categórico y a la filosofía práctica de Kant se presentará en el capítulo (2). El desarrollo más elaborado y profundo de esta crítica, lo encontramos en textos posteriores como son: *Sobre las distintas*

(autodeterminación) eximiría a la ley de su carácter positivo; sin embargo, no acepta la absolutización de la ley por su carácter abstracto y vacío de contenido. Ya que lo abstracto (*abstractum*), en cuanto separado, aparece vinculado arbitrariamente con la norma. De acuerdo con esta lógica cualquier tipo de orden normativo que para legitimarse requiera su vaciamiento de cualquier contenido concreto, pierde su capacidad práctica, es decir, su fuerza normativa, su poder vinculante. La positividad describe así la actividad del pensar abstracto. María del Rosario Acosta López (2017) reconstruye los dos aspectos de esta operación en dos momentos: primero, como *actividad ideal* (abstracto universal), es decir, el movimiento por el cual la ley se vacía de todo contenido (desvanecimiento), y segundo, como *actividad objetiva*, la exigencia por la cual la ley demanda que su actividad objetiva coincida con la actividad infinita, o sea universal (terror). La abstracción es definida en estos fragmentos como la radical separación entre lo real y lo posible, entre la forma y el contenido, es decir, la contradicción entre ser simultáneamente práctica y universal (Acosta López 2017: 99).

Ante esta ruptura aparentemente irresoluble, la violencia aparece como la única opción para superar esta escisión (2014: 300; GW 2: 19). Su arbitrariedad consiste en la producción de una unidad, que impone lo posible sobre lo real: hay positividad ahí donde se unifica lo unificable. La ley se funda y se produce sobre una operación violenta como respuesta a las dos operaciones del entendimiento (su vaciamiento y exigencia práctica). Por un lado, como actividad ideal, resultado de la abstracción de la totalidad de la realidad en favor de una vacía universalidad. Este vaciamiento implica su falta de poder, entendido como impotencia para la acción. Ante tal impotencia, la transformación de lo abstracto en acción requiere del sacrificio de lo real en virtud de meramente posible. La actividad ideal resulta en una unificación positiva que Hegel vincula con la noción de autoridad y la sumisión ante una ley externa, tal y como se muestra en el relato sobre el judaísmo. La exclusión se revela como la característica esencial de la lógica positiva de la ley abstracta: “lo incluido es lo que solo puede ser integrado en tanto que permanece separado, incluido solo mediante el activo ejercicio de su permanente negación” (Acosta López 2015: 101). La exclusión

---

*maneras de tratar el derecho natural, Sistema de la eticidad y Filosofía del derecho.* Esta investigación se enfoca en principalmente en *Sobre las distintas maneras de tratar el derecho natural*. En estos textos se vincula directamente la crítica a Kant con una teoría crítica de la ley. A partir de Jena, Hegel reelaborará la crítica aquí presentada ya no en su carácter positivo ni en conexión con su crítica a la ley judía, sino en relación con su formalismo y su concepción reducida de moralidad.



es el mecanismo de la abstracción del universal, es la condición de la universalidad para su propia legitimación.

Por otro lado, la actividad objetiva, entraña la demanda de que su actividad sea infinita y universal. La vacía universalidad de la ley conserva su forma a costa de su contenido, con lo que resulta en: “la inmediata elevación de contenido contingente a la forma de necesidad y universalidad” (Acosta López 2015: 102). La vacía universalidad es una falsa totalidad, en cuanto le falta un contenido concreto. De este modo, la actividad objetiva sustituye el todo por una de sus partes y cede a la contingencia el lugar de la universalidad. Esta operación por la que se postula (poner positivo) un Ideal tiene como resultado una falsa o incompleta unificación, cuya contingencia permanece oculta en el proceso de ponerse a sí misma como universal. La positividad surge cuando la contingencia pretende poseer carácter de necesidad o inmutabilidad. La relación entre lo contingente y lo necesario se trastoca de modo que lo contingente se presenta como fundamento. Lo positivo de la religión apunta a un valor que va más allá de lo puesto por ella y en función de lo cual lo puesto se ve asegurado<sup>20</sup>. La positividad depende de su vinculación con un valor superior y de ese modo se absolutiza. La legitimación de esta operación se lleva a cabo por el establecimiento de una autoridad. La autoridad es la instancia que convierte lo contingente en fundamento de lo necesario. Lo puesto se mediatiza por la autoridad y se presenta como esencial o fundamental. La positividad de la ley judía consiste en la forma que su doctrina se pone y exige su cumplimiento, y no tanto con su contenido doctrinal. Hegel explica: “La cuestión de si una religión es positiva tiene mucho menos que ver con el contenido de su doctrina y de sus mandamientos que con su forma de legitimar su doctrina y de exigir la práctica de sus preceptos; cualquier doctrina, cualquier precepto puede convertirse en positivo, pues cualquiera puede proclamarse de un modo violento oprimiendo la libertad” (2014: 476; GW 2: 35). La positividad es la operación del entendimiento por la que un Ideal que se abstrae del mundo o de cualquier contenido, se eleva a sí mismo a universal y demanda su necesaria realización. El concepto de lo positivo describe así el mecanismo por el que se legitima esta operación del entendimiento.

---

<sup>20</sup> La positividad presupone la disociación entre lo positivo y lo divino, para Hegel, en la realidad concreta y viviente lo que hay es una relación y no una oposición entre lo contingente y lo necesario.

Con esta crítica Hegel rechaza un cierto uso del entendimiento, aquella forma que denomina pensamiento reflexionante<sup>21</sup>, forma del entendimiento que no será asumida (*aufheben*) por la razón hasta el período de Jena, donde Hegel formula por primera vez su concepto de racionalidad como la superación de las escisiones y oposiciones generadas por el entendimiento. La razón conceptual, (*Vernunft*) en cuanto unidad inmanente de las oposiciones de la reflexión, inaugura una nueva forma de conocimiento (especulativo) que a su vez asume (*aufheben*) a la reflexión<sup>22</sup>. De este modo, la positividad se encuentra en la estructura reflexiva de la conciencia, en su forma de justificar sus contenidos y no en una instancia externa, como se verá en la crítica a Kant (Paredes 1995: 137). De este modo, la positividad está vinculada con la verdad, en la medida en que evidencia la operación por la que una doctrina se presenta como legítima, por la forma en que justifica sus contenidos. En este concepto se puede rastrear un antecedente de la dialéctica de lo verdadero y lo falso, elaborada con mayor profundidad en la *Fenomenología del Espíritu*, en su crítica a la forma de la verdad incondicionada y apriorística. Para Hegel, la verdad es concreta por su contenido y se hace valer en su aplicación a circunstancias determinadas, ya que solo desde su contenido concreto es posible exigir su realización en el sujeto. La reflexión sobre la positividad y su relación con las condiciones de la verdad indica la búsqueda de una metodología que aún no está en condiciones de ofrecer. La inevitabilidad de la positividad para la conciencia y sus principales problemas (Paredes 1995: 139) muestra que ningún orden normativo es absoluto o incondicional.

El ideal postulado por la norma, al desvincular el universal y el particular produce, de modo imperfecto, la imposición del universal sobre lo particular sin que se de congruencia entre ellos<sup>23</sup>. Ante esta escisión y su demanda de realización, “aunque inevitablemente comporten cierta violencia”, sometiendo al individuo (2014: 474; GW 2: 353). En este sentido, Hegel sostiene que la ley positiva se impone violentamente y “se cumplen solo porque están mandadas, con obediencia

---

<sup>21</sup> En Jena, Hegel lo llamará “filosofías de la reflexión” tal y como critica en *Creer y saber* (1803).

<sup>22</sup> En este período, la unidad será alcanzada en la vida y en el amor, es decir, en el ámbito del sentimiento y la creencia.

<sup>23</sup> Hegel señala en *La nueva introducción a la positividad*, la forma de positividad más cruda, aquella que se produce cuando se separa la naturaleza humana de la divina, cuando no se admite mediación entre ellas. Esta forma de positividad emana problematizaciones que en textos posteriores Hegel elaborara como la inmanencia de lo finito en lo infinito, la relación entre finito e infinito, la conciencia desgraciada en la *Fenomenología*, pero que aún en este período no se encuentran plenamente desarrolladas.

ciega” (2014: 474; GW 2: 353). La asociación que hace Hegel entre medidas violentas la autoridad que se pone arbitrariamente genera una forma de poder (soberanía) que domina sobre el mundo y lo pone al servicio de la voluntad individual. De una voluntad que se encuentra legitimada por la protección de un Ideal (Dios) que ha sido postulado como infinito, universal y necesario. El problema de la operación de la abstracción es su fijación, el modo por el cual busca establecerse como la totalidad y fin. La lógica positiva se caracteriza por su estructura abstracta y señala el mecanismo por el que el pensamiento abstracto se da contenidos que no posee produciendo una forma de violencia sobre lo concreto y la vida. La ley positiva genera dos tipos de violencia como resultado de su intento de traducirse de abstracción en concreto y de concreto en acción. La violencia de la abstracción positiva sustituye el poder de la razón por la violencia de la abstracción (Acosta López 2015: 105).

### **1.2.2. Autoridad y obediencia**

De acuerdo con Hegel, el rasgo fundamental del judaísmo es “su servidumbre bajo la ley” (*Knechtschaft gegen ihr Gesetz*) (2014: 365; GW 2: 115) debido a su incapacidad para alcanzar su autonomía y consecuentemente para realizar su libertad. Su ley no es expresión de la libertad, es un tipo de normatividad marcada por una relación de dominación entre la ley y el individuo (GW 2: 59). “Servidumbre ante su ley, la voluntad del señor; lo opuesto a la determinación por uno mismo, a la actividad autónoma” (2014: 365; GW 2: 115). Hegel ancla parte de su análisis del judaísmo en la historia de Abraham y ubica en esta figura lo más representativo del modo judío de experimentar el mundo, su relación con Dios, la naturaleza y con otros seres humanos. En los fragmentos 44-48 (GW 2), Hegel reconstruye el relato bíblico de Abraham y Moisés, para ejemplificar la positividad de la ley judía y su falta de fundamentación. Hegel distingue entre la ley mosaica y la ley griega (GW 2: 63), y opone el carácter libre y verdadero de la ley griega a la forma judía basada en la pasividad del sujeto y la imposición por autoridad derivada del mandato de Dios. Este tipo de ley genera un actuar positivo, es decir, su moralidad se caracteriza por una actividad ideal que trasciende lo real y genera impotencia para la acción (2014: 292; GW 2: 7). La falta de agencia moral tiene como resultado la subsunción de la subjetividad a la regla, es decir, ésta se determina externamente.

En el relato de Abraham, Hegel ejemplifica los rasgos característicos del pueblo judío: su falta de libertad, su restringida independencia, su vida reducida a mera autopreservación y su

incapacidad para alcanzar la moralidad (2014: 366; GW 2: 116); todo ello, efecto de una subjetividad pasiva producida por ley (2014: 326; GW 2: 55). Abraham abandona su casa y patria para ser libre, rompe con los lazos que le unen a la tierra y a los suyos, y desde ahí alcanza solo su independencia (*Unabhängigkeit*). Todo se le presenta a Abraham como ajeno: “Abraham no quería amar, no quería ser libre a través del amor (...) el espíritu de mantenerse firmemente en estricta oposición contra todo; elevando lo pensado a la unidad dominante sobre la naturaleza infinita hostil, pues con lo hostil solo cabe una relación de dominación” (2014: 319; GW 2: 36-37). Abraham era un extraño en la tierra (2014: 320; GW 2: 40), nada reconocía como suyo; vivía guiado por una necesidad de independencia que Hegel conecta con un instinto de autoconservación: “Dada esta completa pasividad no les quedaba nada, a parte de atestiguar su servilismo, nada más que la mera, vacía necesidad de conservar la existencia física y de garantizarla contra lo que pudiera amenazarla” (2014: 326; GW 2: 55). La libertad (*Freiheit*) concebida aquí como independencia (*Selbständigkeit*), respecto a la totalidad de lo existente, se convierte en su ideal (2014: 315; 2: 33) y en el rasgo característico de su Dios (Fernández 2000: 26). Como consecuencia de haber adoptado la independencia como ideal (y no la libertad), y ante el rechazo del amor y de toda forma de vínculo con los otros y con la naturaleza, Hegel ve en esta renuncia y sometimiento el acto fundacional del pueblo judío<sup>24</sup>. Este acto fundacional elimina cualquier forma de relación emocional con la ley y reemplaza la mediación de las relaciones emocionales de la familia por las demandas del derecho positivo (Bernstein 2003: 401)<sup>25</sup>. La autonomía alcanzada se logra sobre la anulación de las condiciones humanas para la acción. Es decir, se separa la inteligibilidad de la sensibilidad y se pone a lo inteligible como fundamento de lo sensible, de la naturaleza, de la vida. La trascendencia del Dios judío y la incondicionalidad de la ley son las condiciones de la para la independencia.

---

<sup>24</sup> Para una lectura que reinterpreta la interpretación de Hegel sobre la relación entre libertad y liberación en el relato de la historia judía véase *Dialektik der Befreiung* (Menke 2018).

<sup>25</sup> Abraham es una versión de la historia de la transformación de un sistema social basado en la familia a un modo de organización política independiente (Bernstein 2003: 401).

### 1.2.3. Destino y servidumbre

La positividad del judaísmo consiste en su servidumbre frente a un destino ciego contrapuesto al *fatum* griego<sup>26</sup>, el cual sería resultado de una unidad sin quiebre (Duque 1998: 361). Por el contrario, el destino del judaísmo aparece como algo impuesto desde fuera, como una ley ajena y dominadora como condición de las relaciones. La única posible conexión entre el humano y Dios, así como entre humanos, se establece en términos de legislación positiva. Dios funge como la instancia externa y abstracta que legitima y reclama obediencia (2014: 302; GW 2: 33). La relación entre Dios y lo humano se establece en términos de autoridad y obediencia. La vida se ve reducida y determinada exclusivamente por la soberanía de la ley. Además de poner un ideal que se opone a la hostil naturaleza, se le adscribe realidad a ese ideal. De este modo, Dios es reificado (2014: 398; GW 2: 179), como condición de la relación entre el ser humano y la naturaleza, y con ello se establece como un “contrato teológico”, en palabras de Bernstein (2003). La relación de Dios con la naturaleza está condicionada a la obediencia humana. Hegel afirma: “la relación entre los judíos como ciudadanos no era otra que la de compartir la misma dependencia a su invisible soberano y el mismo servicio y oficio visibles —luego propiamente no había ciudadanía—, dada la dependencia que les había arrebatado la condición de todas las leyes políticas, que es ser leyes de libertad” (2014: 329-330; GW 2:65). Un orden normativo positivo se impone sobre la base de su exclusiva autoridad, se presenta “con la pretensión de no ser una exigencia de la razón —hasta incluso el punto de oponerse a ella— ni de concordar con ella, sino de ser creída solo basándose en la autoridad” (2014: 176; GW 1: 287). Su poder reside en la oposición irreconciliable de las escisiones: el humano y Dios, el ser y deber, el ideal y la naturaleza. La ley positiva: “parte de una oposición entre algo que no somos y lo que debemos ser; erige un ideal frente a su ser [real] y para poder creer en ese ideal, lo convierte en un poder. En la religión positiva, el ente, la unificación, es solo una representación” (GW 2: 13; 2014: 297). La autoridad de la ley depende de un universal lógico y ontológicamente independiente de cualquier particular. Los otros son reducidos a particulares accidentales que no intervienen en mi relación con la ley (Bernstein 2003: 413).

---

<sup>26</sup> Hegel afirma: “La servidumbre en que se encontraban era la dependencia de un *fatum* ciego, a diferencia del griego, que era inherente a la naturaleza, y su mayor religiosidad consistía en estar más pendientes de una mayor diversidad, más dependientes de ella, que ciertamente se refería al Uno, pero excluía la conciencia de cualquier cosa” (2014: 26; GW: 114).

La relación sacrificial mediadora de la relación de Abraham con Dios se convierte en la forma de la relación de la ley con la vida, de la voluntad con el otro. Como consecuencia de esta oposición y su abstracción, la ley positiva no logra determinar el arbitrio a la acción. La voluntad heterónoma determinada por la ley positiva es una voluntad escindida que carece de agencia. Hegel sostiene: “En una ley positiva la acción no unifica, pues consiste en sufrir una determinación; su principio no es el amor; su motivo es un móvil en sentido estricto, se comporta como causa efectiva, es algo ajeno, no una modificación del volente” (2014: 368; GW 2: 118). Por ello requiere de una autoridad que lo coaccione para su obediencia. El modo de legislar positivo constituye un orden normativo abstracto y exterior al individuo. Este orden le impone normas subordinándolo y reduciendo su acción a la aplicación de leyes, por lo que se muestra inefectivo para la acción moral. El sujeto se convierte en un administrador de reglas, “una máquina muerta” que no son expresión de su libertad y que carecen de contenido moral (2014: 481; GW 2: 363). “La ley como lo general, domina lo particular y a ella está sometido cada ser humano” (2014: 402; GW 2: 189). La ley es un universal abstracto que se opone a lo particular bajo la forma del deber ser y que no logra suprimir la oposición, al establecer lo que debe cumplir, lo domina y lo obliga a la obediencia. De este modo Hegel define la ley: “Como las leyes son unificaciones de opuestos en un concepto que no por eso suprime su oposición, pero el concepto mismo a su vez consiste en la oposición contra lo real, lo que expresa es un deber-ser” (2014: 387; GW 2: 149). La violencia de la ley consiste en la dominación de una voluntad heterónoma por un principio externo que se impone como autoridad. Al hacer prioritario el mandato a la verdad, la positividad de la ley pone la evidencia y la crítica racional en un más allá inaccesible. Así, al radicalizar la separación entre naturalidad e idealidad, entre autonomía y obediencia se convierte a la vida emocional en patología (Bernstein 2003: 404). Los sentimientos por los que se autodetermina el individuo serán el deseo de dominación en cuanto realización de su independencia y el temor al castigo, lo cual crea una forma de organización social basada en el miedo y la violencia. Es decir, una sociedad que requiere del sacrificio y del terror para la reproducción de las condiciones que legitiman las medidas por la que garantiza su seguridad y asociación.

Este principio de autoridad (fuerza de la ley) que se ejerce como dominación implica necesariamente hostilidad frente a lo particular. Su violencia se ejerce como destrucción de toda existencia que no pueda cumplir y confirmar su vacía universalidad. Así, frente a la imposibilidad de reconciliación entre la vida extraña a sí misma y la ley abstracta, esta forma autoridad requiere

del sacrificio para su conservación. La lógica violenta de la ley, en su fundación y reproducción, revela el sacrificio de la vida para su conservación. La vida sufre violencia al someterse a realizar un fin externo o ajeno a ella: “la religión judía, como procedía de la mera imposición, solo unificaba parcialmente, de modo que pudiera subsistir uno junto con otro, o bien unificada por la aniquilación” (2014: 303; GW 2: 23).

#### **1.2.4. Poder soberano y castigo**

Para Hegel, el pueblo judío no logró su unificación (*Vereinigung*) como el resultado de su propia actividad por ejemplo mediante el amor, sino que determinado por el principio de independencia solo alcanza un tipo de vinculación bajo la ley, por la que se subordina a un poder extraño y externo, que entraña su propia destrucción (2014: 297; GW 2: 13). La forma de vida del judaísmo basada en relaciones organizadas por la ley positiva se caracteriza por su imposibilidad para constituirse en comunidad. La absolutización del dominio de la ley sitúa el actuar individual en relación exclusiva con la ley, desplazando la dimensión intersubjetiva. La absoluta objetividad de la ley, denunciada anteriormente en este texto, condena la dimensión práctica a su inmutabilidad, invisibilizando su multiplicidad y contingencia. La relación de servidumbre instaurada por la relación autoridad-obediencia de la ley se reproduce en la dimensión social al establecer relaciones de dominación de unos con otros, es decir, por relaciones marcadas por la enemistad. La pasividad denunciada por Hegel se traduce en la falta de responsabilidad. La ley positiva instaaura una economía del castigo que solo arreglaría el desequilibrio introducido por el crimen sin dar respuesta a la desigualdad que a su vez introduce la pena. Hegel expone: “El castigo es la conciencia de un poder ajeno, hostil; cuando se ha efectuado bajo el dominio de una ley, esta queda satisfecha y yo liberado de algo ajeno que suelta su presa sobre mí y se a la figura amenazante, sin que por ello me lo haya ganado como amigo” (2014: 374; GW 2: 127). La ley introduce el miedo al castigo, al mismo tiempo que “presupone un poder externo a esa realidad, y el miedo al castigo es miedo ante ese señor” (2014: 404; GW 2: 194). Como consecuencia, el crimen introduce una escisión en la relación que solo puede ser restablecida por medio del castigo. Sin embargo, para Hegel. "el crimen destruye la naturaleza y, como la naturaleza es una, el que destruye resulta tan destruido como aquello que destruye” (GW 2: 181; 2014: 399). Para Hegel la naturaleza es un todo (una unidad), al cometer un crimen, el individuo aniquila una parte de sí mismo, dicho de otra forma, atenta contra su ser en la comunidad al hacer violencia contra el otro. El crimen destruye este vínculo no

forzado, natural y vivo, además el castigo, no logra reestablecer este lazo. La ley penal, vacía de contenido, se opone a la vida y establece una relación de hostilidad (GW 2: 189; 2014: 402). Lo más inquietante para Hegel es la incapacidad de la justicia penal para anular el efecto devastador de la pena tanto en el criminal, como en la comunidad. Para la ley penal, el crimen es una violación de la ley. Sin embargo, ningún castigo puede cambiar ese hecho, el asesino sigue siendo un asesino aún después de pagar su pena (GW 2: 186; 2014: 401).

La crítica de Hegel concluye no solo en la denuncia del mecanismo por el que la ley subsume el particular al universal, sino también la necesaria eliminación de la comunidad. La denunciada de Hegel revela cómo en la muerte de la comunidad se funda una comunidad de la muerte, mediada por una economía del castigo (Acosta López 2013: 17). Así, el poder de la ley se revela como soberanía, un poder que prohíbe y que amenaza, un poder que sacrifica lo común para establecer una comunidad basada en el sacrificio. Hegel recurre en repetidas ocasiones a la comparación entre la comunidad griega y la judía.

En las republicas griegas estas leyes se debían al peligro que terminaría siendo la desigualdad para la libertad de la gente empobrecida; entre los judíos, a que carecían de libertad y de derechos, pues todo lo poseían de prestado y no en propiedad [...] dado que la relación de los judíos como ciudadanos no era otra que la de compartir la misma dependencia de su soberano invisible y el mismo servicio y oficio -luego propiamente no había ciudadanía-, dada la dependencia que les había arrebatado la condición de todas las leyes políticas, que es ser leyes de la libertad, no podía haber entre ellos absolutamente nada que se pareciera a un Derecho constitucional (2014: 320-30; GW 2: 63-65).

Así, la igualdad formal ante la ley genera un tipo de igualdad generada a partir de la dependencia a la misma y la enemistad derivada reduce toda forma de relación a una relación jurídica. La ley al considerar al humano formalmente, carente de contenido, excluye toda singularidad. El problema de esta abstracción es que las interacciones sociales se reducen a relaciones legales. El castigo o la venganza, en oposición a la reconciliación en el amor, presuponen una igualdad que solo los vincula en cuanto enemigos. Hegel sostiene: “ante la indulgencia, también la cólera es también un crimen; y la rápida reacción del sentimiento al ser sometido, el arrebató que a su vez quiere someter, lo que es una especie de justicia ciega que, presupone a fin de cuentas cierta, pero en la hostilidad”



(2014: 392; GW 2: 160). El juicio de la ley reduce la relación con los otros a una posibilidad solo pensada e ideal, la cual está separada de todo contenido concreto. Los otros son representados y juzgados no como son, sino como debieran ser.

Esta subsunción de los otros bajo un concepto que está expuesto en la ley puede ser considerado como una debilidad pues el que juzga no es lo bastante fuerte para soportar del todo [a los otros], sino que los divide y en vez de aguantar su independencia, ; [los toma] no tal como son, sino como deben ser; con ellos se los ha sometido en el pensamiento, pues de él es el concepto de la generalidad (2014: 398; GW 2:178).

La ley, al imponer un universal vacío y abstracto, es hostil contra la vida y reduce su existencia al cumplimiento de ese mandato. Así domina “sin piedad, con la tiranía más indignante, cruel, exterminadora de toda vida, y es que la unidad, para campear, necesita la muerte” se eleva solo por encima de lo muerto” (2014: 321; GW 2: 43). En este sentido, el poder soberano de la prohibición de la ley instituye un antagonismo entre realidad y concepto que sacrifica toda forma de vida, comunidad e individualidad. Por eso, Hegel afirma: "mientras las leyes sean lo supremo, no se puede eludir la justicia [punitiva], y lo individual tiene que ser sacrificado[*aufgeopfert*] a lo general; en otras palabras, es reo de muerte” (2014: 400; GW 2: 184). Así, el castigo en su intento por reparar el delito produce y reproduce la violencia que busca interrumpir. En su análisis de la ley punitiva, Hegel no identifica la ley a sus funciones punitivas, su crítica a la ley, incluyendo la ley punitiva, ha buscado mostrar que el mismo concepto de ley, por aquello que se define y la justifica, revela una contradicción (Acosta López 2013: 23). La ley punitiva, en su intento por hacer justicia, muestra no solo su falta de conexión con la vida; sino también su contingencia en el paso de su universalidad a su realización en la acción. La justicia se convierte en algo accidental y el castigo es insuficiente para reparar el daño cometido por el crimen (2014: 400; GW 2: 184). Al negar la realidad del crimen y afirmar su unidad abstracta asegura su universalidad y monopoliza las relaciones sociales. “La ley resulta satisfecha, toda vez que resulta suprimida la contradicción entre su explícito deber ser y la realidad del criminal, la excepción que este quería hacer de la generalidad. Con todo el criminal no está reconciliado con la ley” (2014: 401; GW 2: 186). El castigo ha restaurado la escisión o contradicción introducida por el crimen, restituyendo la igualdad ante el derecho, pero no logra restaurar las relaciones desgarradas por el crimen; el singular transgredido reclama su derecho a reparación y con ello señala el límite de la ley.

el castigo de la ley no es sino justo; lo que tienen en común crimen y castigo, su conexión es mera igualdad, no vida. Los mismos golpes que ha dado el criminal son los que a su vez recibe; el tirano provoca a su vez molestos rebeldes, el asesino verdugos, y a los perseguidores y verdugos, se les llama justos, porque hacen lo mismo, háganlo conscientemente como vengadores o como instrumentos ciegos [...] O sea que en la justicia no se puede hablar de reconciliación, de vuelta la vida. Ante la ley el criminal es más que un criminal (2014: 410-11; GW 2: 209).

La justicia de la ley se reduce a la lógica retributiva, y por ello, produce y reproduce la violencia que está en su origen y justificación. El castigo reestablece el orden que se ha infringido por el crimen, pero al no restaurar la escisión introducida tampoco restablece las relaciones que conectan el uno con el otro en el espacio comunitario (Acosta López 2013: 26). La falta de reconciliación de la ley y del castigo perpetua la escisión al origen de su falta de fundamentación y reproduce el mecanismo por el que sacrifica la vida. Esta comprensión del castigo como venganza hace desaparecer la dimensión de la responsabilidad que a Hegel le interesa recuperar para su teoría de la Eticidad y que desarrollará a lo largo de toda su obra.

La noción de responsabilidad que Hegel comienza a delinear en este período está todavía asociada a una idea de culpa en relación con el sentimiento de incumplimiento de la ley. Para Hegel, la responsabilidad se refiere siempre al otro y considera las consecuencias de la acción que van más allá del mero cumplimiento de la ley, incluso cuando son el resultado de una estricta obediencia. Esta noción cuestiona y se desvincula de una noción de subjetividad enteramente dueña de sus acciones, al incluir la singularidad de la práctica. En esta formulación se encuentra ya la posterior crítica a la noción de deber, imperativo categórico y la alegada falta de certeza y transparencia sobre las motivaciones de Kant, para desecharlas como principios morales de acción. La positividad de la ley pone a la obediencia por encima de las acciones y sus consecuencias, haciendo que el individuo se desconecte de sus motivaciones y consecuencias. Su deber se reduce a cumplir con la ley o acatar el castigo, lo cual provoca que se pierda la dimensión intersubjetiva de la responsabilidad. El castigo exculpa, pero no logra restaurar ni reestablecer los vínculos transgredidos por el crimen.

La culpa se manifiesta como deuda y está determinada por una lógica retributiva. El poder soberano de la ley sustituye la conexión ente palabra y acción (confianza), entre el actuar y sus consecuencias (vulnerabilidad) y encuentra su satisfacción solo en él. De este modo, la forma de

vinculación es una asociación basada en el miedo y la vigilancia. La unidad sostenida sobre la ley y el castigo hace desaparecer cualquier idea de comunidad, ya que los otros se vuelven secundarios con respecto a mi relación con la ley. “Los otros devienen meras ocasiones para que un individuo lleve a cabo su obediencia a la autoridad trascendente de la ley; el valor o no de sus acciones es, en última instancia, un asunto privado entre su voluntad y la autoridad de la ley” (Bernstein 2003: 413). De acuerdo con la interpretación de Bernstein, la relación sacrificial medida por Dios entre Abraham e Isaac representa el tipo de relación entre humanos, una relación mediada por Dios (por algo externo) que pone las condiciones para distinguir entre quien cumple la ley y los otros. La confrontación entre amor y ley, en el caso emblemático de Abraham, revela la necesaria suspensión del amor y las relaciones morales como condición para el dominio de Dios y su ley. Abraham solo podía establecer un vínculo con Dios si estaba dispuesto a sacrificar su amor. Sacrificio por el que subsume el mundo, las relaciones humanas y su capacidad de autodeterminación a la autoridad de Dios. Abraham e Isaac mantendrán la relación entre padre e hijo solo que ahora mediada a través del mandato de Dios (Bernstein 2003: 405).

El cumplimiento del castigo como pago de la deuda confirma el “reconocimiento de su yogo servil” (2014: 412; GW 2: 14). El sentimiento de deber y de servicio llevan va acompañado del sacrificio como pago y la culpa como deuda. La ley anula otras formas de interdependencia y asociación. Por ende, el sacrificio de lo común ante el poder soberano de la ley ha eliminado también toda forma de verdadera reconciliación, de reparación y con ello, de libertad. “A diferencia del retorno judío a la obediencia la reconciliación en el amor es una liberación; a diferencia del reconocimiento, otra vez, de la dominación esta queda eliminada una vez que se recupera el vínculo vivo, el espíritu del amor, la fe mutua, de un espíritu que, frente a la dominación, es la suprema libertad” (2014: 412; GW 2: 14). Con la denuncia de la absoluta soberanía de la ley, Hegel introduce la pregunta por la posibilidad de una comunidad que interrumpa, sin reproducir, el dominio de la ley y su lógica sacrificial. La crítica al destino del judaísmo y del espíritu del cristianismo introduce la noción de amor y perdón como terapia.

### 1.3. *Positividad y amor*

El concepto de libertad, que se comienza a desarrollar en este período, será uno de los conceptos centrales para su análisis de la religión judía y cristiana, como de las prácticas morales y sociales que producen. En estos fragmentos, Hegel asocia para cada versión de positividad una determinada forma de existencia y una experiencia de estar en común, estructurada en torno a una forma de la racionalidad. La positividad determinada por el entendimiento (*Verstand*) establece relaciones verticales de opresión y dominio. En oposición a esta forma de racionalidad, Hegel recupera la noción de vida y amor. Aquí la vida es accesible por la inmediatez del sentimiento, la unidad en el amor y la creencia en oposición a la reflexión del entendimiento que separa y escinde. En el amor se superarían los efectos negativos generados por el orden normativo de la ley. Vida y amor realizan la unificación de lo que el entendimiento separó, eliminando con ello la necesidad de la coerción y la violencia en la relación entre vida y ley, así como el atomismo en el ámbito social. A la enemistad producida por la positividad de la ley, Hegel opone la idea de la comunidad en el amor para contrarrestar la economía del sacrificio y el castigo introducida por la ley.

Ante la incapacidad de la ley y su poder soberano, Hegel busca recuperar el contenido ético que la positividad le ha negado a la religión. Del mismo modo que Kant interpreta el cristianismo a la luz de la moral y desde ahí piensa la religión “en los límites de la razón”, Hegel busca en la religión cristiana una relación ética más allá de la religión institucionalizada, cuyo contenido conceptual pueda ser aprehendido filosóficamente dentro de “los límites de la vida” (Bernstein 2003: 396). Hegel opone a la geometría vertical de la lógica positiva el eje horizontal del amor en el que las relaciones inmanentes de la vida desplazan la externalidad y abstracción de la ley (Bernstein 2003: 399). El amor posibilita la reconciliación entre ley y vida en la moralidad: “La moralidad [es] adecuación, unificación con la ley de la vida; pero si la ley moral no es ley de la vida sino algo ajeno en sí mismo, entonces se da la máxima escisión” (2014: 367; GW 2: 117). La moralidad, para Hegel, no es la subyugación del individuo bajo una regla o principio universal (GW 2:116), sino la elevación del individuo a lo universal por medio de la unificación de las partes contrapuestas<sup>27</sup>. “La moralidad es la eliminación de una separación en la vida, unidad teórica es la

---

<sup>27</sup> Hegel sostiene: “al oponer en general al sujeto a la ley; ¿opuso [Jesús] la moralidad a la ley? Según Kant la moralidad es la sumisión del individuo bajo lo general, la victoria de lo general sobre lo singular que se le opone; [pero en Jesús

unidad entre opuestos; el principio de la moralidad es el amor” (2014: 367; GW 2: 118). Unidad concordante que implica la libertad, pero no solo la libertad de la voluntad que busca su independencia, sino de la libertad de acción, es decir, frente a la pasividad de la ley, el amor posibilita la agencia. En estos fragmentos, Hegel ubica la moralidad y la posibilidad de superar la positividad en el amor (2014: 293; GW 2: 9) (2014: 367; GW 2: 118). El desarrollo de esta noción ya no se ubica en la reconstrucción histórica y análisis de la religión judía, sino en la crítica a la positividad cristiana y a su institucionalización en la iglesia.

A continuación, se profundiza en la noción de amor en relación con tres conceptos clave: unidad, comunidad y positividad. Primero, se presenta la terapia que Hegel prescribe ante las deficiencias y los efectos negativos del entendimiento y de la positividad de la ley. Se exponen las dos principales lecturas del concepto del amor en el marco de estos fragmentos. También, se reflexiona sobre el tipo de relaciones y organizaciones sociales que posibilita el amor, frente a las relaciones de dominación y violencia impuestas por la positividad. Se evalúa qué tan pertinente es la noción de amor para dar respuesta a los problemas denunciados por el concepto de positividad y se reflexiona brevemente sobre el significado del abandono de dicho concepto. Asimismo, se pregunta por las implicaciones que tiene el desplazamiento del concepto de amor y vida por la noción de negatividad y espíritu en el período de Jena. Finalmente, se concluye el capítulo presentando las deficiencias o problemas de la noción de amor.

### **1.3.1. Alteridad y diferencia**

Parte del análisis de la positividad, en su crítica a las diferentes formas del carácter abstracto de la ley, implica la reflexión, por un lado, de la relación del individuo con la ley, y, por el otro, sobre la forma de organización de la vida social en su relación con la ley. Así, la pregunta por los modos de vida instanciados por el judaísmo y cristianismo da paso a la elaboración del concepto de vida para pensar la forma de la comunidad, la complejidad y contingencia de las relaciones humanas. La introducción de esta noción de comunidad le permitirá a Hegel escapar, o por lo menos resistir o suspender, los efectos negativos de la positividad y su destino. El concepto de amor le posibilita

---

se trata] más bien de elevar el individuo a lo general, de unirlo con él, de superar a ambos opuestos en su unificación” (2014: 266; GW 2: 116).

a Hegel pensar la unidad de la multiplicidad y la contingencia de la vida sin reproducir la violencia de la positividad de la ley (Acosta López 2015: 194).

El amor no es una simple inversión u oposición a la violencia de la positividad abstracta, no es una simple vuelta a la inmanencia carente de unidad. Hegel no opone la absoluta inmanencia a la absoluta trascendencia del Ideal. El exceso que representa el amor no se opone a la radical alteridad, entre Dios y el humano, introducida por el judaísmo; no se trata de una lógica de la inmanencia que terminaría totalizando una forma de comunidad excluyente y cerrada sobre sí misma (Acosta López 2013: 31). Tampoco se trata de la contraposición entre alteridad e inmanencia, sino de asumir (superar) dicha forma de escisión en las relaciones vivientes de la multiplicidad de la vida. Ante la violencia de la ley positiva del judaísmo, Hegel opone el mandamiento al amor de Jesús. El llamado de Jesús, a una comunidad en el amor, implica que Dios forma parte de las relaciones vitales, Dios habita en la comunidad (2014: 196; GW 1: 312). Así, frente a la relación asimétrica que atraviesa la comunidad de la ley, el amor solo es posible entre iguales, en cuanto vivientes. Esta forma de igualdad se opondría a la igualdad generada por la dependencia o la enemistad vinculante de la ley positiva. La idea de igualdad, propuesta por la noción de amor no es un derecho, sino que se caracteriza por una experiencia de reconocimiento. Hegel propone: “En cambio, el amor que ante el altar se hace consciente de una desavenencia, deja la ofrenda allí mismo, se reconcilia primero con el hermano y solo luego vuelve purificado y unido ante la unida divinidad. No acude al juez para que le haga justicia, sino que se reconcilia sin tener en cuenta el derecho para nada” (2014: 392; GW 2: 162). Estar vinculados por el amor significa estar unidos por un lazo vivo que no admite una igualdad vacía o una relación medida por la ley. El amor no solo aproxima a dos individuos previamente separados, sino que establece relaciones recíprocas. El individuo *es* en cuanto se vincula con el otro. El amor, en contraste con el entendimiento, unifica las divisiones y elementos separados por la reflexión generando una unidad de la diferencia. La relevancia del concepto de amor formulado durante este período introduce la concepción de unidad que Hegel comienza a desarrollar en estos fragmentos y será clave en su filosofía posterior. La influencia de Hölderlin en este período es innegable (Harris 1972), esta noción de amor está fuertemente inspirada en el romanticismo que concibe la realización de la unidad como superación de toda escisión. Sin embargo, Hegel pensará la realización de esta unidad no como el retorno a una unidad primordial perdida, sino como aquello que es alcanzado a través

de la diferencia y la diversidad. La dimensión intersubjetiva y la necesidad de la mediación se presentan como sus características fundamentales (Lewis 2013).

Hegel opone a la idea del deber de la ley (fundada sobre una noción de deuda), la noción de don, entendido como una acción no guiada por un sentido de obligación o de servicio sino por el precepto de amar al otro. El amor produce un tipo de subjetividad que solo puede realizarse desde su interdependencia con el otro. El amor y su ausencia de límites abre la vida a la reconciliación de las escisiones. Su interrupción no implica la oposición ante otra forma de unidad que tendría como fin el reemplazar la ley, sino la reunificación de la brecha abierta por la abstracción de la ley:

Puesto que en la indulgencia [reconciliación]-la ley pierde su forma y el concepto es desplazado por la vida- se pierde generalidad [universalidad], que en el concepto abarca todo lo particular; pero la pérdida solo es aparente y de verdad, se logra una ganancia infinita, dada la riqueza en relaciones vivas con los individuos, aun si son pocos, con los que se entra en interacción. No es realidad lo excluido, sino algo pensado, posibilidades; y esta riqueza de posibilidades -en la generalidad [universalidad] del concepto, incluso la forma de mandamiento desgarrar la vida y es -tan pobre- de contenido que deja campo abierto a todo menos al único maltrato que prohíbe (2014: 392; GW: 2: 161).

Hegel concibe la experiencia de exceso en el amor como la ruptura de la dinámica de intercambio que introduce la ley. El amor interrumpe el poder violento de la ley al introducir una relación que lleva a la ley a su límite (Acosta López 2015). El amor no se puede ordenar y, sin embargo, es el único mandamiento de Jesús. Así, Hegel confronta la ley en su abstracción (pobreza y deficiencia) con la riqueza y a la plenitud de la vida en el amor. El mandamiento del amor superaría a la ley, haciéndola superflua al desplazarla por la riqueza de las relaciones vivas. Las relaciones de unos con otros se ven atravesadas por un don que introduce la alteridad. Para Hegel, el amor es la experiencia fundamental y constitutiva de nuestra relación con los otros y con uno mismo, así como la condición para la realización del individuo. Hegel afirma:

El amor mismo no pronuncia ningún deber-ser; no es una generalidad opuesta a una particularidad ni una unidad conceptual, sino armonía del espíritu, divinidad; amar a Dios significa sentirse en el todo de la vida, sentirse sin límites en el infinito, cierto, este sentimiento de armonía no es una generalidad [universalidad], y es que en la armonía

lo particular no se opone, sino que concuerda; de otro modo no habría armonía; y ama a tu prójimo como a ti mismo no quiere decir que se le ame tanto como a sí mismo -amarse a sí mismo es una expresión sin sentido-, sino ámale como al que es tú, un sentimiento de igual vida, ni más poderosa ni más débil (2014: 419; GW 2: 231).

Las diferentes lecturas sobre la función del amor en el pensamiento de Hegel se distinguen a partir de la importancia que se le atribuyen a la alteridad y a la diferencia en la experiencia amorosa. La primera lectura, expuesta en este texto, pone especial énfasis en el rol de la alteridad en la experiencia del amor. El amor diluye la positividad porque permite que el “yo” encuentre la unidad a partir de la diferencia. El amor envía al individuo fuera de sí mismo hasta el punto en que se encuentra alojado en el otro, el amado. Solo desde ese salir de sí es posible reconocerse como “yo”, una vez que el “yo” ha sido atravesado por el otro. El “yo” depende esencialmente del otro, la experiencia de mí mismo está atada al otro. La intersubjetividad se alcanza en la experiencia del amor y no por la ley que impone relaciones extrínsecas determinadas por el deber<sup>28</sup>. De modo que, la posibilidad de encontrarse en el otro parece implicar una lógica teleológica, como si el otro fuera mi propio fin. Esta interpretación asume que el otro es el límite absoluto de mi poder, de mi libertad y de mi autonomía. La libertad del otro es lógicamente independientemente de la mía, puede ser manipulada, coaccionada y dominada, pero en cuanto libertad siempre se me escapa. El amor no postula un más allá que debe ser alcanzado, la relación del “yo” consigo mismo está ya determinada por su relación con los otros, los otros son su límite, así como su condición de posibilidad.<sup>29</sup> De tal modo que no hay un límite absoluto, ni restricción o perspectiva que permanezca afuera del intercambio entre el “yo” y los otros. Hasta aquí, la noción de amor se concibe como la superación de la positividad denunciada, sin embargo, de acuerdo con esta lectura, no queda del todo claro, cómo se logra restaurar la experiencia de alteridad abierta por el amor<sup>30</sup>. Si el amor constituye

---

<sup>28</sup> Bernstein apunta atinadamente que, así como para Kant el aspecto más significativo de la ley moral consiste en romper con el amor propio, Hegel localiza esta función no en la ley, sino en la experiencia del amor. La ley sería la forma reificada de la experiencia del amor (2003: 414).

<sup>29</sup> Esta formulación propuesta por Bernstein reinterpreta la formulación kantiana: “los límites de su experiencia son sus condiciones de posibilidad” (2003: 414).

<sup>30</sup> Esta lógica temprana del amor apuntaría a un previo desarrollo de su posterior concepción sobre la *Aufhebung*, superación y preservación, que alcanzaría a completarse y realizarse plenamente por la experiencia de la negatividad en la *Fenomenología del Espíritu*.



nuestra exposición al otro y por ello, nuestra ilimitada vulnerabilidad, entonces, parece que en el amor no podemos encontrar la realización de la unidad que Hegel está buscando.

Una segunda lectura enfatiza la posibilidad de alcanzar la unidad en la experiencia del amor. La idea del regreso a sí, a partir del otro, permite dos interpretaciones: una que pondría el acento en la unidad que la diferencia posibilita, o bien, otra que señala la diferencia y la salida de sí como condiciones de la unidad y la identidad. La primera interpretación pone la posesión de sí mismo, como condición para la relación con el otro. Solo a través del abandono de sí, se logra la posesión de sí, lo que implicaría que el amor no es una entrega total al otro, hacia lo abierto. El amor no sería el movimiento de apertura *en línea* hacia el otro sino un (vicioso) regreso *circular* hacia sí. Este *saberse* uno mismo en el otro, implicaría hacer desaparecer la otredad del otro para poder poseerse otra vez como yo, con lo que profundizaría la atomización. Con lo que transforma la diferencia en identidad, la lejanía en cercanía, y produce un asilamiento indefinido (Han 2019: 75). Esta lectura, sostenida por Byung-Chul Han, niega la importancia que Hegel otorga a la diferencia, el amor sería la experiencia de la continuidad del sí mismo con el fin de alcanzar la unidad, de una identidad que elimina la diferencia. El problema de esta interpretación pasa por alto que Hegel piensa las relaciones entre autoconciencias que *se saben* solo hasta el período de Jena. En este período, Hegel piensa el amor como una relación entre vivientes que *sienten* y como una forma de interdependencia sobre la base de su mutua vulnerabilidad. La segunda interpretación, desarrollado por María del Rosario Acosta López sostiene que, al amor, en cuanto sentimiento, excluye todas las oposiciones del entendimiento en la forma de la relación vital. Solo el entendimiento tolera la multiplicidad de las relaciones cuyas uniones se establecen en términos de oposición o dicotomías. El amor no es la reflexión del entendimiento que opone lo determinado a lo general; no es nada limitador, nada limitado, nada finito. Es un sentimiento, pero no un sentimiento particular.

La verdadera unificación, el amor propiamente [...] es un sentimiento, pero no un sentimiento singular; un sentimiento singular es solo una vida parcial, no la vida total, de ahí que la vida imponga, disolviendo [esa parcialidad], la dispersión en la pluralidad de los sentimientos, y trata de encontrarse en esa totalidad de lo diverso; no es este todo como la suma diversa de muchas particularidades el contenido del amor, son la vida misma (Hegel 2014: 336; GW 2:84).

Es en la experiencia del amor es donde Hegel encuentra la plena reconciliación de lo escindido, la resolución de la oposición sin por ello negar la alteridad. La suspensión del entendimiento, de la reflexión por el amor permite la subsistencia de lo separado pero vinculado en una unidad que no elimina las diferencias. Esta síntesis no es reflexiva sino vital (Trías 1981: 24). El amor entendido como don impide la lógica de la “apropiación” de la alteridad denunciada por Han, ya que cuestiona la posibilidad misma de lo “propio”. El amor expone y expropia radicalmente; si hay retorno sobre sí en el amor, es siempre un retorno incompleto, expuesto, abierto inevitablemente a la alteridad que lo atraviesa (Acosta López 2013: 31).

### 1.3.2. Unidad y comunidad

El amor juega un lugar central en el intento por superar la fragmentación y división dentro de la sociedad y del individuo escindido de la modernidad. En estos fragmentos Hegel critica la forma de sociedad producida por la positividad de la ley: una asociación atomista de individuos donde prevalecen las relaciones de dominación. Como se mostró, para Hegel, el destino del judaísmo está determinado por el acto fundacional de Abraham, por su búsqueda de independencia guiada por la necesidad de autopreservación y seguridad que resulta en el establecimiento de relaciones de dominación. El pueblo judío alcanza la independencia a través de la completa negación de toda relación, excepto aquella con Dios que asegura su relación con el mundo. El judaísmo es una comunidad en la que relación con el otro consiste en la igualdad en la dependencia ante un legislador. Es decir, su igual dependencia ante la ley genera implica la reducción de toda forma de vínculo a una forma de legalidad que destruye cualquier lazo vital<sup>31</sup>. La relación con el otro se caracteriza por su hostilidad ante el otro que parece amenazar su seguridad.

---

<sup>31</sup> En su libro *Communitas*, Esposito identifica esta forma de la relación no con el judaísmo, sino con la forma moderna de sociedad inaugurada por Hobbes en su proyecto fundacionista al que denomina proyecto inmunitario. El modelo moderno se opone al modelo inaugurado por el cristianismo (*munus*) del don, la obligación, y la deuda (que antiguamente los vinculaba). Al no poder sostener la gratitud que requiere el don se asigna un precio a cada prestación; el humano se individualiza por los límites que los aíslan y los protegen perdiendo con ello la comunidad. Se inmuniza frente a lo que los hace semejantes, el poder dar muerte a cualquiera (don de muerte) y rompe el vínculo con la dimensión originaria. “Hobbes llama natural —al vivir en común, instituyendo otro origen artificial, que coincide con la figura, jurídicamente privatista y lógicamente privativa, del contrato” (2012: 41). Así, el estado-Leviatán abole toda relación social extraña al intercambio vertical de protección. Esta renuncia paradójicamente sacrifica la comunidad para

En *El Espíritu del cristianismo y su destino*, Hegel elabora el paso de la comunidad judía basada en relaciones legales a la forma primitiva de comunidad cristiana inspirada en el mandamiento al amor de Jesús. En este desarrollo se puede rastrear el paso de una relación de protección a la vida, por medio de una relación paradójica sacrificial de la ley, a una noción de estar en comunidad basada en el sentimiento y vitalidad del amor (Acosta López 2015). Así, mientras el judaísmo elimina cualquier forma de lazos comunales, el cristianismo parece que se solidifica en la tensión entre la vida en común y la resistencia ante la totalización de los vínculos comunitarios. La concepción temprana de la idea de comunidad (*Gemeinschaft*) en el amor del cristianismo forma parte de su reflexión sobre la organización social y las amenazas a los vínculos que la constituyen. El destino del judaísmo consiste en la lógica violenta por la que se sacrifica al individuo, a la comunidad y a la vida. El cristianismo no escapará del mismo destino. Hegel propone, la superación (anulación o suspensión) de este destino en el amor como superación del poder abstracto y violento de la ley. En este contexto, Hegel formula una noción alternativa de comunidad basada en su interpretación del amor cristiano primitivo<sup>32</sup>.

Jesús llama Reino de Dios a la armonía viva entre seres humanos [...] esa armonía no solo hace resonar su diversificada consciencia en un solo espíritu [...] sino que además suprime las barreras con otros de semejanza divina; el mismo espíritu vivo anima los diferentes seres, los cuales, en consecuencia, ya no solo son iguales, sino acordes, no constituyen una asamblea, sino una comunidad (2014: 442; GW 2: 281).

Hegel opone así la idea de una comunidad en el amor en contraste a la comunidad de la ley. El amor es ese exceso que ya no admite la igualdad frente a la dominación, ni la lógica del castigo, sino que busca interrumpir y poner en movimiento las oposiciones y escisiones introducidas por el concepto y el entendimiento. “Solo el amor quiebra el poder de lo objetivo, solo él derriba ese ámbito entero [...] solo el amor es sin límites” (2014: 419; GW 2:232). El intento por reconciliar

---

la sobrevivencia de los individuos, los cuales viven en y de la renuncia a convivir: “La vida es conservada presuponiendo su sacrificio; la suma de renunciamentos de que se compone la autorización soberana. La vida es sacrificada a su conservación” (2012: 43).

<sup>32</sup> Hegel abandonará la noción del amor en Jena al identificar las limitaciones que el amor entraña, sin embargo, cabe preguntarse si una relectura contemporánea del rol del amor en estos fragmentos puede ofrecer alguna clave para pensar la relación entre violencia, ley y comunidad.

la escisión producida por la ley mediante el mandamiento al amor no implica la negación de la ley, sino su consumación y cumplimiento. Es decir, solo el amor posibilita la unificación a través de la vida, en el amor de la amistad: “Pero esta nueva vida no vulnera el contenido de las leyes; sino que, al contrario, constituye su cumplimiento, completando lo que hasta entonces valía como ley cuya forma era una oposición. La forma imperativa de la ley debe extinguirse por obra de esa nueva vida y desaparecer ante la plenitud de su espíritu, de su ser” (2014: 379; GW 134). La otra esfera de la vida inaugurada por el amor se eleva por encima de la justicia y de la injusticia (2014: 394; GW 167)) con lo que abre otra relación, ya no de oposición (que introduciría otra unidad que suplante o sustituya la ley), sino porque llena con su presencia el vacío desde el que se legitimaba la ley violentamente, el amor dice Hegel, es el *pléroma* de la ley<sup>33</sup>:

[Jesús les declara] que lo que les muestra en este Reino de los Cielos no es la rescisión de las leyes, pues tienen que ser observadas con otra justicia, que complete lo que hay de deficiente en la ley, con más contenido, más completa que la justicia de los cumplidores del deber. [...] Se puede llamar a ese suplemento una propensión a obrar como mandarían las leyes, unidad de la propensión con la ley, que le hace perder a esta su forma de ley; esta coincidencia de la propensión es el *pléroma* de la ley, –un ser [...] en la que sujeto y objeto han perdido su contraposición-, así como aquella propensión virtuosa es una síntesis en la cual la ley pierde su generalidad. [...] La coincidencia de la inclinación con la ley es tal que la ley e inclinación ya no se diferencian (2104: 390-391; GW 2: 157).

La noción de *pléroma* hace referencia al complemento y cumplimiento de la ley, y designa la fuerza del amor para completar por un exceso lo que la justicia de la ley no puede reparar; es el don contra la economía del intercambio que toma lugar en el judaísmo<sup>34</sup>. El mandato de Jesús, de amarse los

---

<sup>33</sup> Hegel recupera la noción de *pléroma*, de la lectura paulina de la ley en la Carta a los Romanos y de la interpretación y traducción de Lutero, para una reconstrucción véase la lectura de Agamben en *El tiempo que resta* (2005). Agamben señala la coincidencia entre la idea de superación (*Aufhebung*) y las nociones de interrupción e inoperancia que se propone en este ensayo a partir de su lectura del papel del amor en el espíritu del cristianismo.

<sup>34</sup> Esposito en su libro *Communitas*, al igual que Hegel, distingue entre la relación vertical de dominación introducida por la ley de una relación horizontal sin dominación organizada alrededor del don, sin embargo, señala algunos matices que habría que tomar en cuenta. Si bien, la relación de asimetría en la relación individuo-Dios se debe a heterogeneidad

unos a los otros -que no puede ser ordenado- destruye el sentido mismo del mandato. Al introducir el amor, la ley se hace superflua (2014: 391; GW 2: 159). La reconciliación en el amor hace inoperante la ley, con lo que interrumpe la soberanía de la ley. De este modo, el amor conserva y lleva a su cumplimiento, confirmando, pero a la vez dislocando<sup>35</sup>. La comunidad en el amor, en cuanto “comunidad inoperante”, implica la resistencia frente a la soberanía sin negarla ni transgredirla, sino que la cancela desde el exceso, interrumpiéndola (Acosta López 2013: 34). En esta experiencia, se abre la posibilidad al perdón en oposición al castigo y la pena. El perdón representa el movimiento por el cual el criminal comprende lo que ha hecho, ya no en relación exclusiva con la ley, sino por las consecuencias y la reacción de los otros antes sus actos. Consecuencias que se presentan como su destino, no impuesto por la ley desde fuera, sino como “la mala consciencia es la consciencia de una mala acción [...] el destino es la consciencia de sí, de sí mismo como un todo, la consciencia reflexionada, objetivada del todo; como ese todo es algo vivo que se ha vulnerado, puede volver a su vida, al amor” (2014: 374; GW 2: 127).

En la comunidad del amor, el destino ya no es la conservación y reproducción del poder y objetividad de la ley, sino el movimiento que posibilita la unificación de las escisiones que la ley había petrificado. La reconciliación introducida por el amor y el perdón interrumpen el ciclo violento de la ley. Como se mencionó antes, la ley interviene únicamente para anular las contradicciones suscitadas por el crimen. El castigo, como pago ante la deuda, hace desaparecer la culpa, y, con ello, la responsabilidad. Sin embargo, el destino revelado por la acción interviene para mostrar que el castigo no ha borrado la culpa y que la respuesta de la ley ante el crimen es

---

de la sustancia entre el individuo y Dios, puesto que en esta la subjetividad solo correspondería a Dios dejando al ser humano en una actitud receptiva o pasiva, tal y como señala Hegel. Sin embargo, para Esposito, es precisamente por esta relación asimétrica que el humano recibe el don (*munus*), es decir, el sacrificio de Cristo, que Dios hace de manera gratuita. Esta es la diferencia entre judaísmo y cristianismo, al igual que Esposito, respecto al don, Hegel sostiene que el amor en cuanto don vincula a los humanos: “somos hermanos, *koininói*, pero en Cristo, es decir en una alteridad que sustrae nuestra subjetividad, nuestra propiedad subjetiva, para clavarla al punto “vacío de sujeto” del que venimos y hacia el que se nos llama” (Communitas 2012: 36). A diferencia de Esposito, para Hegel el amor no sustrae al individuo de su subjetividad; el amor en su exposición y apertura al otro posibilita el regreso mediado al sí mismo, lo que Hegel llamará después la experiencia de medicación negativa a la base de la racionalidad moderna.

<sup>35</sup> Tal y como señala Agamben, la noción de interrupción y operación que usa Hegel en estos textos, parece originarse en la traducción de Lutero del término paulino *katergeín* como *Aufhebung*. En esta reflexión parece encontrarse ya el corazón de la “operación” básica de la dialéctica hegeliana.

insuficiente (Acosta López 2013: 36). Para Hegel, esta otra forma de destino abre la posibilidad de la transformación de la culpa en responsabilidad y perdón. La reflexión sobre la acción y sus consecuencias abre la dimensión de la vida y de las relaciones humanas más allá del sujeto y sus intenciones. La vida práctica y su finitud se contraponen al juicio objetivo de la ley y a la pureza del deber. Ello no exculpa al criminal, sino por el contrario, la culpa se extiende a toda la esfera de la acción en la medida en que está atravesada por dicha finitud:

Pero el ámbito del destino, sin embargo, se extiende más allá del castigo, pues lo concita también la culpa sin crimen y es por tanto infinitamente más estricto que el castigo. [...] el destino es insobornable e ilimitado como la vida misma; ignora cualesquiera circunstancias, cualquier diversidad de enfoque, de situación, cualquier ámbito de la virtud. Ahí donde la vida ha sido herida —por mucho que lo haya sido con derecho, por buena que sea la consciencia por lo ocurrido, interviene- el destino y por tanto se puede decir que la inocencia nunca ha sufrido; sino que todo sufrimiento es culpable” (2014: 406; GW 2: 198).

Esta noción de culpa introduce la idea de una responsabilidad infinita. En el dominio fuera de la ley, donde no cabe el castigo, incluso en el cumplimiento de la ley, somos responsables ante los otros, es un tipo de responsabilidad ante la cual la única respuesta al daño es el perdón. La ley queda interrumpida en su lógica de destino como castigo por el perdón. La ley se ve completada por la lógica de la vida, de una vida a la que me encuentro vinculado y debo responder. La noción de responsabilidad frente a la comunidad y a la vida desplaza así la lógica de la igualación y de la deuda. El perdón implica el reconocimiento de la responsabilidad puesta en acción por el amor y abre la posibilidad de restablecer los vínculos que han sido dañados: “Por tanto el perdón de los pecados no suprime los castigos (pues todo castigo es algo positivo, objetivo, que no puede ser destruido), ni elimina la mala conciencia, pues no hay acción que pueda ser vuelta a atrás, sino que reconcilia el destino por el amor” (2014: 374; GW 2: 127). El perdón es la gracia y el don que solo puede tener lugar en la esfera del amor; no cancela los castigos, pero interrumpe la lógica retributiva de la ley. El perdón permite asumir lo irreparable de la realidad, encarar las contradicciones sin fijarlas, conservando la pérdida, pero dejando de lado el dolor. El perdón posibilita así la interrupción de las consecuencias negativas de la ley y hace posible la vida en común que la lógica de la ley había cancelado.

La comunidad unida en Dios no es una asociación de creyentes sustentada por la fe, sino por la experiencia del amor. La figura de Jesús es fundamental porque fue precisamente él quien intentó superar el destino y la forma exterior de la comunidad judía, sin saber que a su muerte su comunidad se volvería otra vez una comunidad de creyentes, que se institucionalizaría reificándose positivamente y cayendo en el mismo destino que el judaísmo. Para Hegel, el amor interrumpe y resiste ante las relaciones legales fundadas en la noción de propiedad, por las que cada miembro de la comunidad obtiene algo a cambio de su participación en el todo. En la comunidad del amor, las relaciones no son evaluadas a través del valor propio o de la independencia del sujeto. En el amor, el individuo se encuentra a sí mismo, solo a través de la salida de sí, por la que se expone y se hace vulnerable; experiencia que desplazaría la noción de lo propio<sup>36</sup>. El cuestionamiento sobre la lógica de lo propio revela una paradoja que se desprende de la forma de comunidad alcanzada en el amor. Por un lado, el amor excluiría las diferencias y oposiciones que separan a los individuos (amenazando o eliminando la individualidad y la particularidad), y por el otro, la propiedad posibilitaría esa separación y la conservación de esa diferencia (amenazando con la disolución o imposibilidad de la comunidad) como condición necesaria para la unidad diferenciada que el amor busca realizar.

Más allá de la adecuación histórica de la representación de Hegel sobre las comunidades cristianas primitivas y de los elementos antijudíos en su relato del judaísmo, resulta interesante la

---

<sup>36</sup> Este desplazamiento de lo propio implica otra forma de la comunidad que no se fundamente sobre la propiedad. Como bien argumenta Esposito, la noción moderna de comunidad “es una propiedad de los sujetos que une: un atributo, una determinación, un predicado que los califica como pertenecientes al mismo conjunto. O inclusive una sustancia producida por su unión” (2012: 22). La comunidad se piensa como un origen que se añora o un destino a prefigurar, en todos los casos como lo que nos es más propio: “ya sea que uno deba apropiarse de lo que es nuestro común (para comunismos o comunitarismos), o poner en común lo que no es propio (para las éticas comunicativas). El producto no cambia: la comunidad sigue atada a la semántica del *proprium*” (2012: 23). Lo paradójico de esta noción consiste en que es lo común es lo que une en una única identidad a la propiedad, sea esta étnica, territorial, espiritual. Es común lo que les es propio, son propietarios de lo que les es común. Lo interesante del proyecto hegeliano es que iría más allá de la fundamentación de la idea de comunidad sobre la propiedad sin negar o eliminar la idea de propiedad. Durante este período, Hegel elabora este tema alrededor de su discusión sobre el amor, no obstante, será en la *Fenomenología del Espíritu*, y específicamente en la *Filosofía del derecho*, donde Hegel desarrolle la idea de la comunidad entendida como *Sittlichkeit* y la noción de sociedad sobre la base de la dinámica intersubjetiva de reconocimiento y del sistema de las necesidades.

forma del vínculo comunitario a partir de la noción de amor. En el *Espíritu del cristianismo y su destino* y en *Amor y unificación*, Hegel señala algunos problemas internos a esta noción. La forma del vínculo en el amor solo es posible en una pequeña escala en la que la membresía voluntaria juega un rol fundamental, ya que existe el riesgo latente de que la unificación se vuelva opresiva. Otro de los argumentos que Hegel discutirá en estos fragmentos es la relación entre el amor y la propiedad privada. La propiedad privada está vinculada a la noción de exclusión; que algo pertenezca a una persona (o grupo) significa que no pertenece a otra(s). En ese sentido, la noción de propiedad se opone, en estos fragmentos, a la noción de unidad en el amor<sup>37</sup>. Para Hegel la relevancia de la de propiedad privada está conectada con la aparición de la individualidad en la modernidad (Lewis 2013: 10). La propiedad privada es la expresión objetiva de la individualidad alcanzada en la modernidad, el problema del modelo del amor no consiste en que se opone a la propiedad privada, sino en que amenaza la individualidad.

En resumen: el amor como base de la cohesión social es problemático en por lo menos dos aspectos. Primero, en la incapacidad del amor para unir a los individuos en la compleja sociedad moderna, no solo en cuanto a su número, sino en correspondencia a las diferencias o minorías que resisten a ser unificadas. La diferencia decisiva entre una pequeña y voluntaria comunidad (*Gemeinschaft*) frente a una compleja sociedad política (*Gesellschaft*) señala la insuficiencia del amor para asegurar la cohesión y superación de sus oposiciones y conflictos intrínsecos. Segundo, el amor como fundamento de la sociedad amenaza la individualidad al cancelar la diferencia. El concepto de amor que considera Hegel está dominado aún por la unidad indiferenciada e inmediata del sentimiento y la creencia (*Glauben*). La importancia de la diferencia, la oposición y la contradicción evidencian la necesidad de una mediación, que, en el caso de la propiedad, no se resuelve por la propiedad compartida o colectiva. Esta mediación será alcanzada posteriormente en el concepto de negatividad que Hegel comienza a desarrollar en el período de Jena en el ámbito de la consciencia y el saber (*Wissen*). De este modo, Hegel no logra resolver, en este período, la aparente incompatibilidad entre propiedad privada y comunidad. Será en la *Filosofía del Derecho* de Berlín donde Hegel haga compatible la propiedad privada como objetivación de la

---

<sup>37</sup> Cabe cuestionarse por qué ante tal encrucijada, Hegel optó por lo que parece ser la defensa de la propiedad privada ante el amor. La propiedad privada, en la *Filosofía del derecho* de Berlín, es condición para la individuación y primera forma de asociación en las sociedades modernas, y aunque no entra en conflicto ya con el amor, parece que Hegel reduce significativamente su función al ámbito de la familia.



individualidad y el amor en la familia, en la unidad alcanzada por la sociedad civil moderna. Ahí, el amor se presenta no solamente como inviable, sino como poco deseable para fundamentar el principio de la cohesión social moderna.

### **1.3.3. Amor y espíritu**

Como se mostró, el amor le permite Hegel formular un horizonte para la realización de las relaciones éticas en contraposición a la verticalidad impuesta por la relación de autoridad y la obediencia estricta a la ley. La unificación realizada por la ley en el deber, en cuanto relaciona una acción y su prohibición, o la negación de su prohibición, deja las oposiciones como constituyentes de la norma. En este sentido, la ley es soberana, porque se fundamenta en una concepción de poder como prohibición y una técnica de dominación (Foucault 2000: 43-44). De modo que, en la ley, la unidad se logra solo en la representación, sin lograr su realización en la acción. La ley judía establece así una relación de subordinación entre universal y particular, relación en la que una parte ordena y la otra obedece. Por el contrario, el amor que predica Jesús establece una relación a partir de la exposición al otro. El amor frente a la prohibición es concebido como una modificación de la vida (Bernstein 2003: 412). El amor hace superfluo el mandato porque ya no establece una oposición. Si la oposición deja de presuponerse, entonces, la forma de la ley dominadora pierde su efectividad. El amor vincula internamente la vida del individuo con la vida de otros individuos, porque presupone una igualdad entre el “yo” y el otro. Esta concepción del amor implica también una condición o criterio para reconocer la injuria moral (Bernstein 2003: 400). La transgresión ya no se entiende como violación a la prohibición de la ley, sino como la vulneración o ruptura del vínculo introducido por el amor, lo que resulta en relaciones asimétricas y desiguales. El amor, contrariamente, realizaría la relación entre ley e inclinación. La síntesis no se concibe ya como una articulación externa del sujeto (universal) con el objeto (particular), sino como la condición para la superación de su oposición.

La reflexión iniciada por Hegel en Fráncfort sobre el amor en su dimensión vital resultó un punto de partida insuficiente para pensar las relaciones intersubjetivas de la sociedad moderna. El amor como terapia o resistencia ante la violencia de la ley será abandonado por Hegel por otra forma de reconciliación alcanzada en las relaciones de reconocimiento. Hegel sustituirá el principio del amor y la vida por el principio espiritual y racional que privilegia las relaciones de “lucha a muerte” como experiencia fundamental para el reconocimiento entre los sujetos (Trías 1981: 15).

Parece que solo sobre la base de la superación de la dimensión vital, anímica y amorosa es que Hegel alcanzó una nueva dimensión para la reconciliación y asociación entre sujetos en términos éticos y políticos, ya no en términos religiosos. Cambio que abre una nueva dimensión desde donde pensar el amor ahora en su dimensión moral y cívica. Con este giro, Hegel abandona la noción de comunidad (*Gemeinschaft*) para pensar la sociedad (*Gesellschaft*) moderna<sup>38</sup>.

El paso del amor y la vida del período de Fráncfort a la experiencia fenomenológica de la consciencia del período de Jena es uno de los momentos claves para entender el cambio de rol que el amor ocupará frente a la positividad de la ley. El hecho de que la vida y el amor dejen de ser principios de unidad en el período de Jena nos lleva a preguntarnos por ese cambio. El abandono de Hegel de una vía emocional y de corte romántico por un enfoque filosófico basado en un principio racional es la respuesta generalmente aceptada. Las razones de este giro dan lugar a dos lecturas, por un lado, el abandono implicaría la sustitución de un principio por otro, por el otro, no se trata de abandono, sino de una profundización y prolongación coherente de la experiencia de la alteridad y la diferencia abierta por el amor. Como se mencionó, el amor inspirado en la figura de Jesús, en cuanto instancia conciliadora de las oposiciones abiertas por el entendimiento, no logra tematizar el carácter intersubjetivo de la experiencia de la diferencia y el conflicto en las sociedades modernas. El amor al enfatizar la fusión, la indistinción y la unidad sobre el momento de la diferenciación y la oposición, no reconoce la experiencia negativa que se revela en la relación entre la ley y la violencia. Es decir, no reconoce aún la negatividad que posteriormente será tematizada en la dialéctica de la lucha a muerte. Más bien parece que la inmediatez o mediación incompleta de la experiencia amorosa implicó, para Hegel, el desplazamiento desde una concepción vitalista hacia la reformulación espiritual de esa experiencia en la noción de negatividad<sup>39</sup>. De acuerdo con

---

<sup>38</sup> Eugenio Trías (1981) argumenta que Hegel no logra sintetizar estas dos dimensiones: del amor, la dimensión física, vital y anímica con la dimensión espiritual, moral, racional y política, por ello, abandona la dimensión vital y del sentimiento y la sustituye por la espiritual y del conocimiento. Axel Honneth, contrariamente, sostiene que el amor tiene un rol fundamental en la filosofía práctica de Hegel. Primero en los *Escritos de juventud* y luego en la *Filosofía del derecho*. El amor, es la primera forma de reconocimiento (inmediato y natural) que pone las condiciones para el reconocimiento intersubjetivo (mediado y social), de ahí su relevancia y permanencia en la filosofía de Hegel. Véase “Sufrimiento de indeterminación” en *Patologías de la libertad* (Honneth 2016).

<sup>39</sup> Trías propone una paradoja a partir de estas dos lecturas: “cuando Hegel piensa el amor, se le escapa la experiencia de la alteridad y no alcanza la comprensión de lo intersubjetivo; cuando Hegel piensa la alteridad y la intersubjetividad, abandona las ideas del amor y vida y profundiza en las relaciones negativas (violencia, lucha a muerte)” (1981: 22).

Eugenio Trías, Hegel pensará la alteridad desde una experiencia opuesta al amor: la violencia y la lucha. Lo distintivo de la experiencia del amor es que se enfoca en las relaciones entre los vivientes (no conciencias aún) desde la alteridad, la diferencia y su posibilidad de unificación. Qué tipo de unificación y bajo qué principio son algunos de los temas centrales de estos fragmentos. El análisis hegeliano sobre la relación entre ley y violencia forma parte de ese intento por alcanzar la reconciliación de las dicotomías. “La verdadera unificación, el amor propiamente tal, solo se da entre vivos e iguales en poder y que, por tanto, se encuentran como tales sin reserva alguna sin nada muerto que los separe; excluye cualquier oposición, no es cosa del entendimiento” (2014: 336; GW 2: 84).

El amor abre para la reflexión la diferencia en la multiplicidad, sin embargo, al poner todo el énfasis en la unificación y la conciliación, no logra pensar la alteridad y la experiencia intersubjetiva, en la que se juega la relación estructural entre ley y violencia. El abandono del privilegio de la experiencia del amor<sup>40</sup> para resolver o superar los problemas denunciados por el concepto de positividad de la ley, implicará la reflexión sobre la alteridad y la introducción del otro en el terreno de la moralidad y la consciencia. Este paso de la formulación del problema sobre la ley en el ámbito de la religión y a la moral implica por lo menos dos cambios: primero, el retorno a la inmanencia de la subjetividad que se constituye en su relación con el otro, ya no radicalmente opuesto -Dios- y puesto por la religión; y segundo, el desplazamiento de la comunidad (*Gemeinschaft*) a la sociedad (*Gesellschaft*). Ya no será el amor el que abra a la experiencia intersubjetiva sino la coerción y el miedo de la ley en la formación de la subjetividad moderna. El amor que se opone a la positividad y a la lógica sacrificial de la ley será insuficiente para pensar,

---

<sup>40</sup> Trías encuentra en estos textos la matriz conceptual de lo que en la *Fenomenología* permitirá a Hegel repensar la reconciliación en términos de saber absoluto. Las preguntas que se formula Trías sobre el peso y la relevancia del amor en el desarrollo del absoluto son fundamentales para pensar el rol que el amor y la violencia juega en la filosofía hegeliana. Trías se pregunta si el saber absoluto mantendrá implícito la experiencia amorosa intuida en estos textos, o si el silencio que guarda Hegel en Jena sobre el tema, y su recuperación dentro del ámbito de la moralidad en la *Filosofía del derecho*, habla de una modificación radical del punto de vista mantenido en este periodo. “¿Determina este giro la sustitución de los vivientes por los sujetos espirituales, del amor por el saber? ¿Está a la base de la experiencia espiritual pensada por Hegel el miedo como componente formador que permite la consolidación de un mundo espiritual, de un espíritu mundial? ¿queda lugar en esa experiencia para el amor o, por el contrario, queda bloqueada la experiencia amorosa en este giro reflexivo hegeliano?” (Trías, 1981: 27).

por un lado, la alteridad abierta por la sociedad moderna (y su conflictividad) y por el otro, la dimensión normativa que pueda regular dicha instancia.

Así, el paso a la negatividad del saber y del espíritu está precedido por el fin del amor y la discusión sobre el tipo organización social que resista ante la positividad y violencia de la ley. En este nuevo escenario cabe preguntarse: ¿qué tan fundamental es el amor para la noción de Eticidad (*Sittlichkeit*), considerando el vínculo que Hegel establece entre amor y comunidad en los fragmentos de Fráncfort?<sup>41</sup> Si bien esta pregunta va más allá del marco conceptual de estos fragmentos, no solo porque el concepto de Eticidad será formulado hasta Jena, se puede afirmar, en el contexto de estos fragmentos, que la noción de amor constituye un elemento importante en la constitución de la Eticidad, sin embargo, ello no basta para poner al amor como base de la Eticidad moderna de la que Hegel trata de dar cuenta<sup>42</sup>. La importancia que juega el concepto de amor en la posterior noción de Eticidad y espíritu es innegable, sin embargo, las variaciones o desfases son tantos que se requeriría de un análisis más extenso (histórico y sistemático) para afirmar que el amor juega un rol fundamental en la filosofía hegeliana. El énfasis puesto en la necesidad de la diferencia y la alteridad es solo un aspecto de la temprana reflexión hegeliana abierta por el amor. El desplazamiento que realizará hacia el concepto de negatividad y espíritu surgen, indudablemente, de los problemas o retos abiertos por el concepto de amor.

---

<sup>41</sup> Esta pregunta puede replantearse a la luz de las lecciones sobre la filosofía de la religión (1827) en la que Hegel identifica la comunidad cristiana con la comunidad ética. El papel que el amor desempeña ahí se distingue del amor en estos fragmentos, de características predominantemente románticas. En los escritos sobre religión se trata de un amor sobre humano que enfatiza la unidad en la diferencia y espiritual. Sin embargo, no queda claro si la concepción cristiana del amor es la base o solo una posible formulación en vocabulario religioso de lo que Hegel en otras obras denomina en términos filosóficos como espíritu.

<sup>42</sup> Axel Honneth sostiene en su análisis de la *Filosofía del Derecho* que el amor, entre otros criterios, convierte a la familia moderna en la esfera ética básica de interacción. La familia al ser “eticidad en forma de lo natural” (2016: §158) representa el lugar social en el que se llevan a cabo la socialización de las necesidades humanas. Por ello, la familia es la base elemental de toda Eticidad, “sin el reconocimiento intersubjetivo al que llegan los impulsos en el espacio de la familia no sería posible en absoluto la formación de una segunda naturaleza, de un fondo compartido socialmente de hábitos de acción y actitudes” (2016: 129). La familia concebida como espacio interior de intimidad, libre de coacciones externas, en la que el sujeto se presenta como miembro de una comunidad, tiene como finalidad externa la protección y cuidado de todos los individuos que pertenecen a ella. En el modelo de interacción de la familia sus miembros alcanzan su autorrealización en sus inclinaciones y necesidades. Por ello, la familia representa para Hegel una esfera de la autorrealización individual (2016: 140).

El modelo de cohesión social moderno reclama la inclusión de la diferencia y la particularidad sin eliminarlas, implica la articulación de una comunidad que sea más que el mero agregado de individuos que persiguen sus propios intereses. La comunidad que busca Hegel es una asociación que vaya más allá del balance que la competencia entre los diferentes grupos pueda generar. Así, la pregunta por las condiciones para que una sociedad permanezca unida incluye también la pregunta por la forma de las relaciones que se establecen entre grupos e individuos. Será en la *Filosofía del Derecho* donde Hegel articule de forma más exhaustiva, la relación entre unidad y la diferencia en la noción de Eticidad en tres momentos: familia, sociedad civil y Estado. En esta obra, la familia constituye el lugar del amor y forma parte de una compleja organización social. La familia provee un fuerte e íntimo vínculo comunitario que define al “yo” en términos de su pertenencia. El matrimonio, a su vez, se concibe como la asociación voluntaria entre dos personas para convertirse en una persona; abandono de su personalidad natural e individual que a través de esta mediación les posibilita su liberación (§162) (2015: 568, GW 14: 145)<sup>43</sup>. La ubicación del matrimonio y la familia en el ámbito más general de la sociedad civil parece implicar la transformación de sus convicciones románticas del periodo de Fráncfort hacia una reflexión de carácter racional que sustituiría el concepto del amor por el de reconocimiento (Lewis 2013: 13). Desplazamiento que reduce el rol que el amor desempeña en la organización social de las diferencias y su posibilidad de mediar el conflicto. Si bien el amor provee una poderosa instancia de unidad comunitaria, Hegel sostendrá en la *Filosofía del Derecho* que es solo una forma inmediata y natural de esta unidad (§158) (2015: 562; GW 14: 144). El amor es un sentimiento que ya no está presente en el Estado porque no ofrece el contenido racional y conocido que la consciencia requiere, y que solo puede ser realizado en el estado ético. Por ello, Hegel restringe el amor a la esfera de la familia sin negar su importancia. La experiencia del amor en la familia es fundamental porque es la primera experiencia de pertenencia que posibilita nuestro enfrentamiento con la otredad (Lewis 2013: 15). La exposición de los límites del amor y de la familia posibilitan el paso a la esfera de la sociedad civil y de la individualidad, al terreno de sus intereses personales

---

<sup>43</sup> Es de especial interés que Hegel no examina hasta qué punto la familia atenta contra la individualidad de sus miembros como si se pregunta en los *Escritos de Juventud*.

y organizados en grupos que se realizan simultáneamente en el ámbito económico y político-estatal<sup>44</sup>.

Los límites del amor se revelan así en la dependencia de esta noción a una forma de organización social que tiene las características de una pequeña comunidad religiosa, de una vida comunitaria (*Gemeinschaft*). Será Adam Smith quien enseñe a Hegel que las sociedades permanecen unidas por sus relaciones de mutua interdependencia, diferentes de la forma de propiedad compartida en la vida comunitaria. Asimismo, las sociedades modernas reconocen la independencia individual que la vida comunitaria constantemente amenaza. A partir de este quiebre, Hegel dará cuenta de la Eticidad desde los conceptos de reconocimiento y espíritu. Las limitaciones del amor no son solamente extrínsecas, ni se deben a su incapacidad para resolverse en la sociedad moderna; el amor al negar el entendimiento no considera el papel que la reflexión y el saber juegan para la racionalidad y en nuestras interacciones sociales. En este momento del desarrollo de su pensamiento, Hegel no considera aún otras formas de racionalidad que no sean formas alienantes (Bernstein 2003: 426). El problema de la experiencia del amor no consiste tanto en su inadecuación para sociedades más grandes y complejas, sino en su incapacidad para realizar la unidad diferenciada que Hegel está buscando y que encontrará en el concepto de razón (*Vernunft*) y espíritu.

---

<sup>44</sup> El Estado, como superación de la sociedad civil, por su parte incluye la consideración sobre la relación del individuo con las estructuras políticas. Para Hegel el Estado no es simplemente lo que sucede en el gobierno, sino cómo nos relacionamos con él. Así, el elemento central de su concepción del Estado consiste en determinar precisamente los modos en que nos vinculamos con él (Lewis 2013: 16). Las instituciones políticas, así como las disposiciones individuales por las que nos conectamos con él son fundamentales para la teoría del estado de Hegel. Mi vínculo con el Estado está constituido por la determinación del Estado sobre mí, al mismo tiempo que me define como parte constituyente del mismo.

#### 1.4. *Positividad y antisemitismo*

Como se mostró, el principal tema que Hegel discute en el período de Juventud es la *positividad* en la religión. Por positividad, Hegel entiende un sistema normativo religioso que establece un conjunto de normas que el creyente tiene que seguir porque así ha sido establecido por las instituciones y reglamentos de la religión, y no porque sus actos individuales representen para ella la expresión de su propia convicción interior y la libre elección moral. El binomio entre libertad versus positividad le ha servido, en este período, como criterio para juzgar dos diferentes ordenes religiosos (judío y cristiano). Los problemas históricos específicos que se derivan de estos criterios pueden ser resumidos en dos: por un lado, cómo es que el cristianismo, que comenzó como el intento de emanciparse de la positividad del Antiguo Testamento, terminó estableciendo una institución eclesiástica tan positiva como la ley hebrea de Moisés; y por el otro, cómo es que el cristianismo triunfó al conquistar el antiguo mundo pagano y superar la religión Greco-Romana (Avineri 1972/2003: 14). El análisis histórico de la positividad sitúa el origen de la subjetividad abstracta (del orden normativo religioso) en la positividad de la ley judía y cristiana. Mientras que su argumentación sistemática muestra los efectos negativos de la absolutización de un orden normativo basado en una relación de obediencia y dominación a un poder soberano. El fracaso de la religión (judía y cristiana) para alcanzar la Eticidad resulta en la crítica de la única aparente salida frente a la positividad de la religión: la autonomía moral. Hegel introduce en estos fragmentos su crítica al concepto de deber moral y autonomía, a partir de la formulación de un concepto diferente de libertad. Con la introducción esta crítica, Hegel desplaza el análisis de la relación entre ley y violencia del ámbito de la religión a la moral. Desde la perspectiva del análisis histórico, la crítica a la positividad se desarrolla como una investigación sobre la estructura sociopolítica de *la polis* griega, la comunidad judía y la iglesia cristiana. Las ideas alcanzadas en estos análisis se convertirán más tarde en elementos de la teoría de Hegel del Estado moderno. Sobre el trasfondo de su preocupación por la virtud republicana clásica, la ley hebrea y el amor cristiano, Hegel comienza a elaborar, en este período, la idea de una comunidad ética que reemplazará al Estado moderno mecanicista e individualista que denuncia en estos fragmentos.

La argumentación histórica y sistemática de Hegel sobre el concepto de positividad, ley, libertad y amor enfrenta un problema difícil de ignorar: su reconstrucción de los orígenes del cristianismo comienza con un relato problemático de la religión judía, que presupone la oposición entre cristianismo y judaísmo, entre amor y ley. La crítica a la ley judía parece estar impregnada

de elementos antijudíos y antisemitas, lo que revelaría que la crítica a la ley también puede ser una técnica de dominación. Es decir, el análisis de Hegel sobre la positividad de la ley formaría parte de la estigmatización cristiana del judaísmo como religión de la ley. El problema de la crítica a la ley judía formulada en nombre del amor<sup>45</sup> es que ésta ha adoptado repetidamente una forma violenta en la historia de Europa, por ejemplo, cuando se utilizó para justificar ataques violentos (*Pogrome*), expulsiones y eliminación de la población judía (Loick 2017: 16). El debate sobre la validez de la interpretación histórica de Hegel del judaísmo ha despertado diferentes críticas y acusaciones sobre su carácter conservador, eurocentrista, racista y antisemita. Este debate incluye varios problemas entre ellos: la pregunta sobre la postura de Hegel respecto de la emancipación judía en Alemania, la influencia de la filosofía hegeliana en el nazismo, el racismo en la teoría de Hegel, entre otros.

Aunque se reconozca que el relato de Hegel sobre el judaísmo se basa en gran medida en las nociones cristianas predominantes sobre el mismo, y se argumente que el análisis de Hegel se centra en la crítica de prácticas sociales en lugar de doctrinas o creencias religiosas (Avineri 1972/2003: 16), no se puede simplemente argumentar que Hegel es un hijo de su tiempo, ni se puede ignorar que su estrategia de argumentación es problemática. El relato del Hegel sobre el judaísmo reproduce no solo los prejuicios y concepciones antijudías de la época, su postura ambivalente sobre el judaísmo (que recorre toda su obra) ofrece razones para sostener que por lo menos, en el período de juventud, su argumentación recurre a lugares comunes del antisemitismo de la época. Su condena al judaísmo es suficientemente explícita, y aunque sus críticas cambiaron a lo largo de su obra, la actitud negativa permaneció inalterada. ¿En qué sentido específico es problemática la argumentación hegeliana en estos fragmentos? ¿En qué sentido es antijudía y antisemita? Varias de las tesis propuestas por Hegel en estos fragmentos, pero principalmente en *El Espíritu del Cristianismo y su destino* pueden entenderse como una variación del principio establecido por Pablo en su carta a los Corintios: “Porque la letra mata, pero el Espíritu vivifica” (2 Corintios 3: 6). Todo el ensayo se basa en una dicotomía binaria (no dialéctica), en la que por un lado está la fidelidad muerta del judaísmo (y la filosofía de Kant y Fichte,) y por el otro lado, el

---

<sup>45</sup> Para una lectura que muestra la relación histórica del cristianismo con el judaísmo en términos de continuación y no de oposición véase *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos* (Agamben 2011). Agamben hace una lectura alternativa de los textos paulinos para superar la oposición entre ley y amor.



espíritu vitalizador del eurocristianismo y de la propia filosofía de Hegel. Esta oposición combina una colección de clichés antisemitas que van desde la crueldad y la hostilidad, a la usura y el engaño, a la inquietud y el desarraigo culminando en la ecuación de los judíos con los excrementos<sup>46</sup> (Loick 2017: 60). La imagen que presenta Hegel de los judíos está fuertemente influenciada por Kant y el antisemitismo del propio Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793-94)<sup>47</sup>. Pero en sentido contrario, mientras que para Kant los judíos son completamente incapaces de un libre respeto por la ley moral, ya que obedecen los mandamientos obligados, y Jesús es considerado el caso emblemático de la adhesión intransigente a las obligaciones morales; Hegel, por el contrario, critica a los judíos precisamente por su lealtad no mundana a una ley abstracta y presenta a Jesús como encarnación del amor incondicional y salvación de la vida.

La interpretación de Hegel de los episodios bíblicos es problemática porque no menciona factores decisivos, traduce mal términos esenciales o simplemente distorsiona la trama y construye el judaísmo de tal manera que se representa de manera particularmente errónea o deficiente cuando en realidad, el problema de fondo que discute son los argumentos de Kant y Fichte. El problema de la asociación/identificación Kant-Fichte y el judaísmo en estos fragmentos, es que para hacerlo recurre a los prejuicios imperantes de la época. Hegel ignora por completo la comprensión y la práctica jurídica del judaísmo real, con la que podría haberse familiarizado fácilmente, especialmente porque este debate comenzó en la academia a partir de 1743 alrededor de la figura del filósofo judío Moses Mendelssohn. Con el resultado de que, al distorsionar al judaísmo, hace

---

<sup>46</sup> Para un análisis de los debates y de los argumentos judíos en pro del derecho a la diferencia frente al antisemitismo del pensamiento Ilustrado alemán véase *Respuestas judías al antisemitismo del idealismo alemán* (Feierstein 2012). La autora señala la importancia que estos debates académicos tuvieron para legitimar los discursos que hasta entonces habían permanecido como creencias ordinarias de la vida cotidiana y su papel en el paso de un antijudaísmo religioso a las posturas propiamente antisemitas.

<sup>47</sup> Kant afirma: “La fe judía [...] no es propiamente una Religión, sino solo la unión de una multitud de hombres que, porque pertenecían a una raza particular se constituyeron en una comunidad bajo leyes meramente políticas, por lo tanto no en una iglesia [...] todos los mandamientos son tales que también una constitución política puede apoyarse en ellos e imponerlos como leyes coactivas, porque tocan solo a acciones externas, y si bien los diez mandamientos — aun cuando no estuviesen públicamente promulgados— valen ante la Razón como éticos, en aquella legislación no fueron dados con la exigencia de la intención moral en el seguimiento de ellos (en lo cual puso luego el Cristianismo el punto clave), sino que fueron solamente dirigidos a la observancia externa” (1981: 128).

que su argumentación no diga nada sobre el judaísmo real ni sobre los fundamentos y las implicaciones de una crítica cristiana y antijudía de la ley. De acuerdo con Hegel, el judaísmo en la época de Jesús representa el paradigma de la religión positiva y su sociedad judía caracteriza por su esclavitud y relaciones de dominación. Para Hegel esto implicó la subsunción total de la esfera política bajo la religiosa, Judea era una teocracia. Además, la ley mosaica garantizaba la exclusividad y la separación de los judíos. El relato de Hegel sobre los judíos sigue tanto las opiniones de Herder como una representación general compartida por los principales autores de la Ilustración, la cual se ha presentado como una versión secularizada de las ideas tradicionales cristianas sobre el judaísmo. Esta representación de la religión judía como una religión de total servilismo recorre los tres períodos aquí analizados, Hegel ubica tres momentos de la historia del judaísmo que serán fundamentales para su interpretación.

Como se mostró en este capítulo (1), Hegel critica al judaísmo por su alienación y negación de la naturaleza. Como primer momento, Hegel elabora la historia de Noé, y crítica la dominación de la naturaleza y el pacto fundacional entre Dios y la humanidad como fundamento de la sociedad. En el diluvio, la humanidad experimentó la naturaleza como hostil y destructiva. Ante este peligro, Noé establece un pacto con Dios para controlar la naturaleza, con la consecuencia de que subsiste en una permanente oposición con ella. El pacto tiene la forma de un contrato por el que Dios otorga a la humanidad el control sobre la naturaleza a condición de que la humanidad se controle a sí misma, bajo su autoridad. Por medio de este pacto la naturaleza es conquistada, pero al mismo tiempo la separación de ella se perpetúa. La comparación entre el control de la naturaleza a través del autocontrol evidencia la hostilidad experimentada por la necesidad en regla. La ley conserva dicha oposición original y la necesidad de seguridad por la que se establece dicho orden en realidad perpetúa la enemistad<sup>48</sup> (Loick 2917: 62).

Hegel ubica como segundo momento fundamental de la historia del judaísmo la historia de Abraham. Así como el autodomínio de los seres humanos perpetúa una separación de la naturaleza en el caso de Noé, Abraham revelaría la escisión constitutiva de los seres humanos entre sí en el

---

<sup>48</sup> Hegel reelabora esta crítica en el *Naturrechtsaufsatz* (1802), donde acusará a Kant de generar una ley moral a priori que implica la alienación y negación de la naturaleza en la forma de la sensualidad, deseo, e inclinaciones. Con lo que establece como características constitutivas del orden normativo moral, la dimensiones dissociativa y separadora de la naturaleza (interna y externa). Esta postura tiene el efecto de sistemáticamente descuidar o suprimir las dimensiones que ya son, en sí mismas, sociales o morales. Este problema se discutirá en el capítulo 2.

tipo de comunidad judía. Para Hegel, el acto de independencia del padre fundador de las religiones monoteístas es un acto de separación irreconciliable. Abraham se separa de los lazos autóctonos y familiares para convertirse en un nómada sin hogar, ni raíces. Su error consiste en confundir la libertad con la independencia, es decir, no como libertad para generar nuevas relaciones, sino como liberación de las relaciones en general. Esta forma de relacionarse con lo otro reproduce la separación original de la naturaleza introducida por Noé: el mundo se opone al individuo, y, por lo tanto, nunca puede ser tratado como amistoso, sino solo como extranjero y hostil. Según esta oposición, el amor familiar está determinado por la naturaleza y tiene que ser controlado. El episodio de Isaac, en el que Dios ordena a Abraham que asesine a su único hijo, revela, según Hegel, el carácter sumiso de Abraham y la frialdad de una lealtad abstracta al mandamiento hostil de un Dios soberano que prevalece sobre la vitalidad y amor de las relaciones sociales y familiares.

Como tercer momento fundacional, Hegel considera a Moisés y el Éxodo del pueblo judío. En esta reconstrucción del relato se muestra a los judíos, su sometimiento a Egipto y su Éxodo (la liberación de los israelitas de Egipto) como una forma deficiente de liberación. Según Hegel, los judíos no alcanzaron y lograron su libertad por sí mismos. Más bien, fueron liberados y su libertad les fue dada<sup>49</sup>. Así como Abraham simboliza la incapacidad de los judíos para apegarse a cualquier territorio; Hegel considera que José impuso en Egipto un sistema jerárquico que evidenciaría la falta de libertad judía y el *sabbath* es interpretado como el día de descanso para los esclavos. El Éxodo de los israelitas se caracteriza por la pasividad total, según Hegel, solo las crueles intervenciones de Dios son acogidas con alegría por los judíos. Por eso afirma Hegel, que no es de extrañar que el pueblo de Moisés, al marchar por el desierto, anhele volver a Egipto una y otra vez. La libertad alcanzada se devalúa, al mismo tiempo que muestra su deficiencia. El cruel destino de los judíos concluye Hegel, no despertó piedad sino solo horror, etc.

Finalmente, la aparición de Jesús como fenómeno histórico es explicada por Hegel como una reacción combinada contra la servidumbre inmanente impuesta a los judíos por la ley de Moisés y el yugo político externo del dominio imperial romano. Hegel explica el elemento

---

<sup>49</sup> Para una crítica a Hegel desde Hegel véase “Dialektik der Befreiung. Die Erfahrung des Exodus” (Menke 2018). Menke sostiene que, siguiendo las propias tesis de Hegel, éste no solo mostró que la liberación debe ser pensada como auto-liberación, también mostró por qué la autoliberación no puede ser pensada como un acto de autoconciencia deliberado. En esta relación (auto-liberación y liberación) consiste la dialéctica de la liberación, según la cual ésta depende en su propia constitución de una exterioridad, de algo que no producida por sí misma.

mesiánico en el judaísmo no solo en términos teológicos, sino también en un contexto sociohistórico, dándole una explicación política. En este sentido, la crítica a la positividad le permitió a Hegel presentar un punto de vista que combina tanto las concepciones tradicionales del cristianismo contra el judaísmo como el veredicto de la Ilustración contra el mismo (Avineri 1972/2003: 19).

El uso de caracterizaciones y adjetivos peyorativos, ofensivos y hasta vejatorios no es casualidad para un autor que se caracteriza por un uso refinado de conceptos. Hegel ve a los judíos como el pueblo que unifica todos los problemas de una socialización organizada alrededor de un orden normativo de principios deficientes. En su análisis, Hegel mezcla argumentos teológicos-filosóficos con afirmaciones histórico-sociológicas. El destino de los judíos sugiere Hegel, es el resultado directo de su teoría y práctica ética, que es, en general, errónea. Hay dos formas de interpretar la hostilidad a los judíos en la argumentación hegeliana, por un lado, se puede considerar la oposición entre judaísmo y cristianismo como la presentación de dos extremos susceptibles de ser traducidos a un vocabulario neutro sin ninguna pérdida de significado (que es lo que se ha intentado hacer en este capítulo). Por el otro, se puede argumentar que las principales tesis aquí planteadas están comprometidas por su antijudaísmo y antisemitismo. En este caso, los problemas y conceptos esbozados, tal y como se plantean a partir de la confrontación entre cristianismo y el judaísmo, están implícita o estructuralmente determinados por ella. De modo que, el joven Hegel, fuertemente influenciado por el pietismo suabo, y siguiendo la tradición de Martín Lutero, elabora una crítica de la ley que no puede separarse de su hostilidad hacia los judíos en su contenido. La interpretación hegeliana del judaísmo está inspirada por el trabajo de teólogos cristianos que han desempeñado un papel preponderante en la oposición europea al judaísmo, tradición predominante en la filosofía ilustrada, como para pensar que se puede purificar sin más. Al mismo tiempo, sin embargo, parece que los fragmentos y textos apuntan más allá de esta oposición. Porque al final, Hegel critica la posición cristiana mostrando también el fracaso de una comunidad unida por el amor (Loick 2017: 58). Considerando como válidos ambos enfoques, se revela que la hostilidad antijudía y antisemita en estos fragmentos no es un mero relato externo producto de la época que dejaría intacto el contenido de la argumentación, al mismo tiempo, sería reduccionista abandonar o a desacreditar sin más la crítica al orden normativo religioso que Hegel propone en estos fragmentos, debido a la presencia de estos elementos.

Considerando la primera opción, es difícil argumentar en contra del evidente antijudaísmo de Hegel en estos escritos. Su argumentación hostil se basa en el tradicional antijudaísmo cristiano de la época en la forma de argumentos religiosos, aunque no exclusivamente, como se mostró en este capítulo. El antijudaísmo de Hegel de este período se vincula primero, al fervor imperante por la revolución francesa y sus ideales de igualdad, libertad y fraternidad. El antisemitismo inicial en esta primera fase de su obra, que se deriva del uso de prejuicios religiosos cristianos, no se conecta todavía explícitamente con otros problemas que comienzan a ser política y socialmente decisivos en ese momento en Alemania. Los objetivos y la audiencia a la que se dirige el antisemitismo temprano, en su primera fase, siguen siendo bastante indefinidos. Como segundo momento, su postura frente al judaísmo se encuentra relacionada con los diferentes movimientos y grupos en Alemania en el siglo XIX<sup>50</sup> que trataron de diferenciar el espíritu alemán del judío y el francés. Dichos movimientos albergaron por lo menos dos posturas y se distingue entre: 1. quienes, siguiendo a Kant, consideran posible la igualdad legal y social de los judíos, solo bajo la condición de su previa asimilación y renuncia de su religión. 2. La segunda facción invierte esta relación condicional y ve la emancipación política como requisito previo indispensable para la integración deseada (Meyfeld 2014: 15). Frente a la postura claramente antijudía de Kant, Fichte, Fries y Rühs, el Hegel maduro forma una línea pro-judía al lado de Christian K. Wilhelm Dohm, Wilhelm von Humboldt, Saul Ascher y Heinrich Heine. Como se puede ver, el inicial antijudaísmo se vincula posteriormente con la cuestión de la emancipación judía. Estos dos temas forman el horizonte dentro del cual la pregunta por la hostilidad de Hegel (y de la filosofía Ilustrada) hacia los judíos requiere un análisis político y no solo religioso. La nueva forma de hostilidad hacia los judíos apunta a la preocupación por la integración política y social en Alemania. A diferencia de la discusión feudal sobre el judaísmo como religión en relación con el cristianismo y su historia, los argumentos modernos ya no son primordialmente religiosos, sino eminentemente políticos; lo que muestra que la hostilidad hacia los judíos, como categoría religiosa, tiene un componente político central en la discusión que tiene lugar a principios del siglo XIX.

---

<sup>50</sup> Para un análisis detallado sobre estos grupos "Völkische Bewegung" y "Burschenschaft" véase Meyfeld (2014), *Volkgeist und Judenemanzipation. Hegels Haltung zur jüdischen Emanzipation und zum Frühantisemitismus seiner Zeit* y Avineri (1963) "A Note on Hegel's Views on Jewish Emancipation".

Si bien parece que Hegel no afirma nada o no toma postura en estos fragmentos frente al problema de la emancipación judía, es imposible no preguntarse si: ¿la crítica a la forma de sociedad judía y su ley (su pasividad, su lealtad abstracta, su falta de libertad, su adhesión intransigente a la ley, el formalismo de su ley) conduce a la negación antisemita de derechos y de su estatus civil? Hegel discutirá y relabora este problema principalmente en su *Filosofía del Derecho*. En las *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, Hegel reitera su crítica al pueblo israelí en casi los mismos términos: “en este pueblo, la relación con el pensamiento puro es el servicio riguroso. [...] Spinoza considera el código de Moisés como un castigo, como una disciplina impuesta por Dios a los judíos. El sujeto no llega nunca a la conciencia de su autonomía” (2016: 523; GW 27: 238). En la *Filosofía del Derecho*, esta actitud hacia el judaísmo no impidió que Hegel defendiera la igualdad de derechos para los judíos. En dos párrafos (§209 y §270) Hegel exige la plena igualdad legal y social de los judíos. Superando algunos de sus anteriores puntos de vista antijudíos, Hegel sostiene la relación entre los derechos humanos y la emancipación judía, y desarrolla la tesis de que una integración igualitaria incluye también la participación económica y cultural<sup>51</sup>. Si bien Hegel argumenta a favor de la emancipación política y social de los judíos, la imagen que conserva del judaísmo apenas sugiere que Hegel vea un futuro para el judaísmo, en el que éste podría desempeñar un papel significativo para las sociedades modernas. Más bien, como consecuencia de su antijudaísmo, Hegel asume que desaparecerá. Al discutir la administración de la justicia en el Estado y la condiciones para la igualdad jurídica, Hegel sostiene: “corresponde a la educación, al pensamiento en cuanto conciencia del individuo en la forma de la universalidad, que yo sea tomado como personal universal, en la que todos son idénticos. Así el hombre vale porque es hombre, no por ser judío, católico, protestante, alemán, italiano” (§209) (2015: 640; GW 14: 175). Más adelante, al discutir la idea del Estado, su finalidad y la relación entre Estado y religión, Hegel sostiene contra aquellos que niegan el otorgamiento de derechos civiles a los judíos: “el clamor por estos y otros puntos de vista han pasado por alto que ante todo son seres humanos, y que esto no es solo una cualidad abstracta sino que en ello radica el que — con la concesión de los derechos civiles— se alcance por el contrario el orgullo de valer como

---

<sup>51</sup> De acuerdo con Mayfeld, Hegel se opuso a los antisemitas liberales de su época con el concepto del *Volksgeist*, el cual implica una tensión entre sus ideales de una Eiticidad universal (que incluye un debate sobre las relaciones internacionales entre los Estados modernos) y su afirmación sobre la tolerancia religiosa y el libre derecho de ciudadanía.

personas civiles en la sociedad civil” (§270) (2015: 702; GW 14: 212-223). Esta posición ambivalente puede rastrearse a lo largo de su obra. Sin embargo, para los fines de esta investigación, cabe preguntarse si esta forma de antijudaísmo y antisemitismo implicada en sus teoría es problemática para su crítica de la ley. Es decir, si, en el contexto de su explícito antijudaísmo de los fragmentos de Juventud, ¿está comprometida su crítica a la ley (judía) discutida en este capítulo?

Según Hegel, debido a la incapacidad de los judíos para auto-legislarse su subjetividad se subsume bajo la forma abstracta de la ley. Hegel vincula la pasividad en el seguimiento de la ley con su vacío en términos de contenido. Cabe entonces preguntarse: ¿en qué sentido son las leyes judías vacías si tienen un contenido normativo concreto? Para Hegel son vacías no porque no tengan un contenido específico, sino porque el sujeto subordinado a la ley es necesariamente indiferente al contenido porque sus acciones no se dirigen a las exigencias o necesidades de un otro concreto, sino solo al cumplimiento y la conformidad con la ley. Como ya se ha mencionado, algunos problemas de la lectura de Hegel surgen de su estrategia de argumentación. El primero está vinculado a la respuesta o solución que ofrece frente su diagnóstico de la ley. Es decir, en la simple sustitución de la ley por el amor, Hegel reproduce los argumentos religiosos cristianos antijudíos y sus consecuencias antisemitas. En la historia intelectual europea, la confrontación entre el derecho y el amor corresponde a menudo a una oposición entre el judaísmo y el cristianismo. La impregnación de elementos, a menudo antisemita, en las críticas a la ley muestra que la crítica legal también puede ser una técnica de discriminación y dominación (Loick 2017: 55). El rechazo sin más del orden normativo de la ley o la suspensión de la ley puede crear una exigencia de homogeneidad que inevitablemente conduce a una parálisis y a la reproducción de los vicios sociales y políticos del *estatus quo*. La sustitución de la ley por el reino del amor parece implicar la reproducción de la postura que ve en cualquier orden normativo un medio represivo frente al cual se postulan proyectos basados en una idea de armonía social (basada en el amor o de una sociedad sin leyes) que terminaría por reproducir los problemas que busca evitar. La oposición establecida por Hegel entre una religión de la fe frente a una religión de la ley sería solo una forma más (entre otras) de la potencia ideológica del amor.

Tal y como se discutió en el apartado anterior, el amor como superación del positivismo de la ley, implica su fracaso. En contraste con el destino del judaísmo, el destino del cristianismo es la conversión trágica de Jesús en alma bella. La consecuencia del desprendimiento de Jesús del

mundo culmina en el abandono de Jesús del mundo. El problema que enfrenta la comunidad basada en el amor es que cae en la misma forma de aislamiento que denuncia del judaísmo: el amor distingue entre los amantes y el resto. Simultáneamente, parece que cualquier intento de limitarlo es contradictorio y conduce a la corrupción de la idea original de amar a todos. Hegel diagnostica en esta tensión la decadencia de la iglesia cristiana, que al proclamar el amor como ideal lo positiviza. La actitud de los cristianos hacia el amor adquiere un carácter similar al de los judíos hacia la ley: el amor exhibe un momento de extrañeza y se vuelve heterónimo. A partir de este momento, el cristianismo se convierte en religión, y su destino se reduce a la permanente tensión entre ser imperioso o estar aislado (Loick 2017: 74). De modo que, el cristianismo se halla con el mismo destino que el judaísmo, el amor al positivizarse revela su carácter potencialmente coercitivo en la forma de la conversión. A diferencia de su posterior defensa de la emancipación judía, el Hegel de juventud, afirma que por su incapacidad para reconciliarse y debido “al poder infinito que ellos mismo se opusieron irremediamente” el destino del pueblo judío es ser maltratado y seguir siendo maltratado “mientras no lo reconcilien mediante el espíritu de la belleza y lo superen gracias a esta reconciliación” (2014: 331; GW 2: 68). La reconciliación no es un proceso que implique el entendimiento recíproco o la admisión de la culpa, sino que exige de los judíos una vinculación unilateral e incondicional (teológica y política). Es decir, exige su asimilación por medio del bautismo, no solo como requisito previo para la redención de los judíos de su vergonzoso destino, sino también como condición para reclamar un lugar legítimo en la sociedad. Por consiguiente, el amor se convierte en un imperativo, cuya inobservancia resulta en una amenaza de eliminación (Loick 2015: 75). Así, parece que el llamado al amor puede tener un efecto opresivo, es decir, puede ser externo, alienante, formal y autoritario, y, por ello, asumir precisamente esas cualidades que Hegel criticó de la ley judía. El amor como imperativo imposibilitaría la reconciliación frente a la disociación entre naturaleza y humanos impuesta por la ley.

Como se puede ver, el uso de Hegel de tropos antijudíos está asociado a contenidos antisemitas en algunas de sus ideas. El problema de presentar a los judíos como el caso paradigmático de los defectos/problemas que su diagnóstico de la ley busca revelar es que resuelve un problema sistemático de su teoría de manera racista. El predominio de los motivos cristianos antijudíos en la crítica de la ley revelaría que el antisemitismo de Hegel no es un accidente (Loick 2017: 78) y por ello, se debe abordarse de manera crítica. En la crítica de Hegel se mezclan el uso



de lugares comunes del antijudaísmo y antisemitismo evidenciando la inextricable conexión entre Ilustración y antisemitismo, y entre filosofía y antisemitismo, tal y como ya denunciaron Horkheimer y Adorno en su famosa *Dialéctica de la Ilustración*<sup>52</sup>. Si bien, Hegel no comparte la posición claramente antisemita de Kant para quien los juicios deben renunciar a su religión para asimilarse, o de Fichte quien negaría el derecho de ciudadanía a los judíos; en diferentes momentos, Hegel parece sostener una forma secular de odio a los judíos. Al vincular la racionalidad y la teología racional, Hegel intenta desjudaizar el cristianismo al eliminar todo rasgo de él por medio de su condena. ¿Cuál sigue siendo la función de la religión en el proyecto secular ilustrado, específicamente en la postulación de la racionalidad como solución a los problemas de la modernidad? Siguiendo esta misma línea, conviene preguntarse también, ¿en qué medida la comprensión moderna de la historia y del progreso, entendida como un proceso de perfeccionamiento social y moral, característica también del discurso Ilustrado, es tanto una visión racial como un tipo particular de visión teológica? que tal y como sugiere Hegel implica la superación del judaísmo en una concepción universal eurocéntrica de la historia. Para reconciliar a los judíos con la razón y el proyecto de ciudadanía de la Ilustración se necesita más que la idea del amor, so pena de caer en los problemas arriba señalados.

Como se mostró también, es innegable que la filosofía de Hegel ofrece elementos para superar la tradicional oposición entre judíos y cristianos sin que ello implique el simple reemplazamiento de los argumentos religiosos antijudíos por la oposición secular entre judíos y ciudadanos, o judíos y humanidad. Por ejemplo, en la recuperación del marco normativo de la Eticidad —de una normatividad encarnada—<sup>53</sup> y de su idea de Estado plural. Sin embargo, ir más allá

---

<sup>52</sup> En su análisis de la prehistoria filosófica del antisemitismo, estos autores hicieron explícito cómo el «irracionalismo» mismo puede ser deducido de la razón dominante y del mundo hecho a su imagen en la idea de civilización ilustrada. Adorno y Horkheimer afirman: “El entrelazamiento dialéctico entre la ilustración y dominio, la doble relación del progreso con la crueldad y con la liberación, que los judíos pudieron experimentar tanto en los grandes ilustrados como en los movimientos populares democráticos, se manifiesta también en el carácter de los asimilados. El autodomínio ilustrado mediante el cual los judíos asimilados pudieron superar en sí mismos los signos dolorosos del dominio ajeno —como una segunda circuncisión— los ha conducido sin condiciones, de su propia comunidad en disolución, a la burguesía moderna, la cual se dirige ya irremisiblemente hacia la recaída en la pura opresión, hacia su reorganización como pura raza” (1998: 214).

<sup>53</sup> Véase “Bad habits, Idleness, and Race in Hegel” de Rocío Zambrana (2021). La autora argumenta que para entender la noción de “normatividad encarnada” o segunda naturaleza es preciso entender la producción de la raza dentro de la

del antisemitismo y antijudaísmo secular hay que comenzar por cuestionar la célebre tolerancia de la Ilustración a la diversidad cultural y religiosa. Sin una discusión sobre la forma en que la categoría misma de religión es una construcción colonial, se corre el riesgo de reproducir la estructura misma de dominación. Para ello, es necesario cuestionarse en qué medida la universalización de la comprensión cristiana de la religión condujo a la reestructuración de los sistemas de creencias politeístas autóctonos en una fe monolítica y de cómo el supuesto reconocimiento de una multiplicidad religiosa no impidió que se glorificara al cristianismo como la forma o esencia más elevada de la religión (Dhawan 2021). De este modo, la pregunta por las actitudes y opiniones antijudías y antisemitas de Hegel debe replantearse en la forma de un análisis de sus estrategias de argumentación y debe volver a examinar sus principales tesis y teorías en el contexto de su apropiación y reproducción de prejuicios antijudíos y antisemitas. Se puede aprender mucho de un análisis sobre el lugar del antisemitismo en la filosofía hegeliana, sin embargo, para ir más allá del discurso Ilustrado y sus problemas, debemos preguntarnos y discutir hasta qué punto el concepto moderno e ilustrado de razón está vinculado internamente a la aparición del antisemitismo moderno tal como sostienen Horkheimer y Adorno.

---

noción de vida ética de Hegel. Para ello, discute la concepción de segunda naturaleza de Hegel, centrándose específicamente en la noción de hábito (*Gewohnheit*) y poniéndola en relación con su evaluación de los hábitos buenos y malos, en un caso específico: la chusma (*Pöbel*) en la *Filosofía del Derecho*. De este modo, rastrea la relación entre la ética, la ociosidad y la raza en Hegel. La autora sostiene que la chusma al ser una figura de rechazo en su afirmación de la ociosidad desautoriza la revisión progresiva del proyecto de modernidad central en la filosofía de Hegel.

## *Pasaje programático al capítulo 2*

La reconstrucción de la crítica a la positividad elaborada por Hegel, en estos fragmentos, en su presentación histórica y sistemática ha permitido evidenciar la lógica violenta que, por medio de una abstracta, objetiva y externa ley, domina sobre la vida generando relaciones de dominación sobre la naturaleza y entre humanos. El principal interés de Hegel en estos fragmentos religioso-políticos no consiste en negar escuetamente el orden normativo de la religión ni de la legalidad. Su análisis es un intento por señalar los límites de la perspectiva religiosa para discutir y cuestionar sus fuentes de legitimación. El análisis sobre el carácter violento de la ley, expuesto en el concepto de positividad, concluye en una reflexión sobre el amor y la comunidad religiosa que Hegel concebirá en términos éticos a partir de Jena<sup>54</sup>. El fracaso de la religión judía y cristiana para alcanzar la moralidad lleva a Hegel a considerar un tercer orden normativo que superaría la moralidad y la legalidad: la *Sittlichkeit*. Sin embargo, antes de llegar ahí, habrá que analizar la primera forma de realización concreta de la libertad, como superación (*aufheben*) de la religión, en la moralidad (*Moralität*). Como se mostró, en estos fragmentos Hegel muestra no solo las contradicciones que subyacen a la fundación y al modo de operar de la ley, sino que, además, expone los efectos patológicos que produce en el sujeto y la comunidad. Hegel anuncia ya aquí la posibilidad de otra relación de la ley con el individuo, la comunidad y la vida.

El análisis del concepto de positividad es un intento por pensar la relación estructural entre la ley y la violencia. En este capítulo, se ha defendido la relevancia del concepto de positividad para entender la filosofía jurídica y política de Hegel. El objetivo ha sido mostrar que Hegel se ocupó intensamente de este concepto y su lógica con el fin de mostrar críticamente los mecanismos por los que opera, así como señalar la posibilidad de salir del mecanismo sacrificial y de violencia que la ley positiva genera. 1. El primer objeto del capítulo fue mostrar las tres funciones básicas de la positividad: su estrategia de legitimación, su mecanismo de ejecución y la relación que establece entre poder (soberano) y comunidad. En ese contexto nos preguntamos por qué y en qué sentido preciso la ley deviene positiva. 2. El segundo objetivo ha sido cuestionarnos la posibilidad de la ley de escapar a la lógica sacrificial. Se discutió el tipo de orden normativo basado en el amor y la creencia, y se analizó la posibilidad de reconciliación de las oposiciones en el amor. Con el análisis

---

<sup>54</sup> En *System der Sittlichkeit* (1801-1802) Hegel introduce el concepto de Eticidad (*Sittlichkeit*) que en este período aparece apenas esbozado.

de la terapia hegeliana, se inició la exposición del proyecto de reforma del derecho anunciado en la Introducción de esta tesis.

El análisis de la positivización de la ley religiosa mostró que su reducción a relaciones legales y su falta de contenido moral da lugar a la formación de patologías que generan una forma de comunidad deficiente. La positividad es un concepto crítico que muestra cómo la forma de la ley impone una relación con nosotros mismos, con los demás y con el mundo abstracta, heterónoma y atomística, lo que resulta en una forma de (inter)subjetividad deformada, distorsionada o deficiente que genera relaciones de dominación y violencia. Para apoyar este análisis se realizó una lectura predominantemente política de estos fragmentos destacando los argumentos críticos en un intento por vincularlos con sus preocupaciones políticas más generales. La tesis de este capítulo es que la crítica a la positividad proporciona argumentos (históricos y sistemáticos) para formular una teoría crítica de la ley y del poder soberano en la filosofía política de Hegel. Su análisis histórico sitúa el origen de la subjetividad abstracta de la religión en la positividad de la ley judía y cristiana. Su argumentación sistemática muestra los efectos negativos de la absolutización de un orden legal basado en una relación de obediencia y dominación a un poder soberano. La positividad de la ley amenaza persistentemente la integración comunitaria y genera una subjetividad caracterizada por la hostilidad, el miedo y la pasividad. Frente al entendimiento abstracto y sus mecanismos de coacción y disciplina, Hegel opone la razón que se caracteriza por una permanente crítica de sus propios principios y contenidos, y que necesariamente se traduce en prácticas e instituciones sujetas a reforma constante.

La crítica a la positividad resulta así en una crítica de la autonomía moral a partir de la formulación de un concepto de libertad (y su necesaria realización concreta) posibilitando el paso del análisis de la ley religiosa a la ley moral. Como se verá en el siguiente capítulo (2), en la crítica a la ley moral kantiana, que ya en el período de Fráncfort aparece en estrecha relación con la legalidad del judaísmo, Hegel presenta nuevos argumentos vinculados ya no al amor, sino al concepto de autonomía y libertad. El argumento crítico de Hegel, introducido en Fráncfort, sobre la heteronomía del judaísmo está también en el origen genealógico de la ley moral kantiana. De acuerdo con Hegel, en la noción kantiana de deber como autonomía “queda un resto indestructible de positividad que ya se convierte en totalmente odioso”, pues en lugar de tener un “señor fuera de sí, [...] este lo lleva dentro, pero a la vez es su propio siervo” (2014: 389; GW 2: 153). La moral kantiana solo reemplazaría “la esclavitud total bajo la ley de un señor ajeno” por “una servidumbre

parcial bajo una ley propia, la violencia contra sí mismo de la virtud kantiana” (2014: 416; GW: 224). La crítica a la ley moral vinculada a la noción de positividad no se refiere únicamente a un contenido concreto elevado a mandato, o a la relación de mandado-obediencia que establece el poder soberano de la ley, sino también a la idea de una universalidad vacía formulada en el imperativo categórico kantiano. La presente acusación a Kant de “formalismo” cobrará una forma más definitiva en el período de Jena y de forma más sistemática en la *Filosofía del Derecho*, como se verá en el siguiente capítulo (2).

## *2. Crítica a la ley moral. Coerción y Eticidad*

## ***Resumen***

En este capítulo se reconstruye la crítica de Hegel a la teoría práctica de Kant, tal y como la formula en el período de Jena, principalmente en el *Naturrechtsaufsatz* (1802). En un primer momento se analiza la denuncia hegeliana sobre la relación estructural entre coerción y ley moral en el concepto de deber y autonomía. En un segundo momento, se examina la relación entre moralidad y derecho a partir de la cual Hegel desarrolla su concepto de Eiticidad. En este contexto se examina la crítica de Hegel al derecho, dicho análisis revela el rol fundamental de la coerción en el concepto de derecho. Por último, se analizan los efectos negativos que la teoría moral y el derecho kantiano causan en la subjetividad moral y la comunidad. La crítica de Hegel se enfoca en el aspecto abstracto y formalista de la ley moral y la filosofía social que se deriva de la filosofía práctica de Kant. Esta crítica revela el papel fundamental de la coerción en su concepto de deber, autonomía y derecho. Asimismo, una vez que la relación estructural entre ley y coerción es aceptada es que se puede advertir cómo amenaza a su propio concepto de libertad. Hegel ubica una inconsistencia interna en la teoría práctica de Kant; una profunda tensión entre el concepto de libertad particular (presupuesto por la teoría moral) y su gran confianza en la capacidad coercitiva del derecho como medio principal para proteger la libertad comunitaria (el propósito de su teoría social). Por un lado, Kant argumenta en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Metafísica de las costumbres*, que como condición de posibilidad de la autonomía y de nuestro libre albedrío debemos concebirnos como voluntades libres y legisladoras capaces de actuar de acuerdo con las leyes (imperativo categórico), así como nos obliga a establecer relaciones recíprocas con otros agentes libres y racionales. Por otro lado, en su teoría social y en su teoría del derecho, Kant retrata a los individuos como insociablemente sociales, es decir, su inclinación a formar una sociedad va unida a una resistencia constante que amenaza disolverla. Los individuos son egoístas, incapaces de resistir a sus propias inclinaciones y pasiones, y constantemente se ven motivados a seguir sus propios intereses a costa de los demás, de modo, que solo respetan los derechos de los otros porque el derecho respaldado por amenazas coercitivas los obliga a hacerlo. El relato inicial de Kant de una comunidad de seres libres ((el reino de los fines) que se sitúa en una relación moral que enfatiza la auto-coacción libre, caracterizada por el respeto a la ley y su capacidad autolegisladora (autonomía)) es modificada en su teoría social al afirmar que no podemos confiar en que los demás regulen libremente su propia actividad para dejar espacio a nuestra esfera de libertad. Por ello, el derecho debe establecer un sistema de leyes coercitivas para asegurar que cada persona se vea

obligada a respetar la libertad de los otros. Aunque el relato inicial de Kant, sobre la voluntad libre y autónoma, es una innovación genuina, la posterior dependencia de su teoría social en la coerción del derecho muestra que él no cumple consistentemente con el peso que su teoría moral le otorga a la libertad. La denuncia de Hegel plantea importantes cuestionamientos sobre la coherencia interna de la teoría práctica de Kant.

En el periodo de Tubinga, Berna y Fráncfort, Hegel identificó, en la forma de la ley religiosa y moral, dos modelos normativos que se hacen vinculantes, ya sea por coerción externa (ley religiosa) o interna (ley moral), en el concepto de deber. Para Hegel, la moral kantiana solo reemplazaría a “la servidumbre total bajo la ley de un Señor ajeno” por “una servidumbre parcial bajo una ley propia, la violencia contra sí mismo de la virtud kantiana” (2014: 416; GW 2: 224). La moral es superior a la positividad de la religión solo en cuanto *internaliza* la división entre la tiranía de la ley y la obediencia servil, y por la que gana la libertad, pero solo en términos abstractos. En el período de Jena, Hegel presenta nuevos argumentos vinculados ya no al amor, sino al concepto de autonomía, deber y libertad. Aquí sostiene que, en la filosofía moral de Kant, la ley y la coerción están estructuralmente vinculadas. La crítica de Hegel al *formalismo* y a la *vacuidad* de la moralidad kantiana evidenciaría su *insuficiencia* para ofrecer una teoría sobre los deberes morales. Sus fuertes argumentos en contra del concepto de libertad abstracta y del proyecto político que Kant propone: el reino de los fines o el cosmopolitismo. Para Hegel, la teoría moral de Kant, al justificar la coerción en el ámbito social, a través del derecho y la auto-coacción de la ley moral, desemboca en una filosofía moral y social que amenaza a la libertad o la subordina a la seguridad. En contraposición, Hegel elabora su concepción de una comunidad ético-política libre en la noción de *Sittlichkeit*.

A continuación, se reconstruye la crítica al formalismo y a la vacuidad de la ley moral en dos momentos. En el primer apartado (2.1) se presenta brevemente los argumentos históricos y sistemáticos de la crítica de Hegel a Kant. En el segundo apartado (2.2) se reconstruye la crítica a la razón práctica y la voluntad pura, análisis que incluye la crítica a la teoría sobre-demandante de la motivación moral, a la idea del deber, a la fórmula de la ley universal, así como la acusación de vacuidad de la ley. En el último apartado (2.3) se analiza las consecuencias que Hegel deriva de la relación problemática entre moralidad y legalidad en la filosofía de Kant, así como los efectos negativos de la relación estructural entre ley (moral y legal) y coerción para la agencia moral y la comunidad. Hegel rechaza una sociedad organizada con base en una ley coercitiva y propone en



contraste la noción de vida ética (*Sittlichkeit*). En el concepto de Eticidad (*Sittlichkeit*) Hegel examina las condiciones para el cumplimiento libre de la ley, ya sea dentro del ordenamiento jurídico o moral. La Eticidad es una moralidad orientada a la comunidad y un derecho natural entendido como realización concreta de la libertad. Al final del capítulo se discute en qué medida la teoría de la guerra y su rechazo del proyecto cosmopolita y la paz perpetua kantiana implica un problema o reto para su crítica de la ley. Es decir, nos preguntamos en qué medida las afirmaciones de Hegel sobre la guerra cuestionan o afectan su crítica a la filosofía práctica de Kant y sus conclusiones a partir de sus críticas.

## 2.1. *La relación estructural entre coerción y deber en la filosofía de Kant*

“Ajustarse a la propia convicción es, ciertamente, más que rendirse a la autoridad; pero transformar una opinión basada en la autoridad en una opinión basada en el propio convencimiento no quiere decir necesariamente que cambie su contenido y que el error deje el puesto a la verdad” (2017: 48; GW 9: 56).

“Para [Jesús] el obrar del espíritu de las leyes no podía significar obrar contra las inclinaciones por respeto ante el deber; y es que ambas partes del espíritu (inevitable hablar así dado este desgarramiento) se encontrarían entonces no en el espíritu de las leyes, sino enfrentadas a él; una por ser excluyente, luego limitada por sí misma; la otra, por estar oprimida” (2014: 389; GW 2:153).

La crítica de Hegel a Kant forma parte de un controversial debate sobre la pertinencia de su comprensión de la filosofía práctica de Kant, así como de las conclusiones que Hegel deriva de sus críticas poco caritativas. Parte de la dificultad radica en la peculiar concepción de Hegel sobre la moralidad y la malinterpretación u omisión de elementos esenciales de la teoría moral de Kant. Hegel ataca un modelo de normatividad moral que asocia con Kant, pero que no se restringe a esta teoría. La crítica al *punto de vista moral* (§105-108) (2015: 372-380; GW 14: 99-100) tal y como lo formula en la *Filosofía del derecho* es la culminación de un conjunto de ideas y argumentos que Hegel desarrolla a lo largo de su obra, principalmente en sus *Escritos de Juventud*, los cuales escribió durante sus estancias en Berna y Fráncfort, (GW 1-3), así como los escritos previos a la *Fenomenología del Espíritu*, los cuales escribió en Jena (GW 4-5). En la *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* (1801) (GW 4) Hegel formula, por primera vez, la acusación de que el principio de la ley moral es vacío y critica la versión fichteana de la autonomía kantiana. En *Crear y Saber* (1802) (GW 4) presenta la distinción entre moralidad (*Moralität*) y Eticidad (*Sittlichkeit*), pero será en *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*

(*Naturrechtsaufsatz*) (1802) (GW 4) y en el *Sistema de la eticidad* (1802-3) (GW 5) donde Hegel desarrolle la relación entre *Moralität* y *Sittlichkeit*, así como entre *Moralität/Sittlichkeit* y *Recht*, en conexión con su crítica a la ley moral. Consideramos fundamental estos textos de juventud porque en ellos encontramos la formulación más amplia de su crítica a la fórmula de la ley universal de Kant y varias de las tesis que Hegel reproduce en *la Filosofía del derecho* (1979: 27-57; GW 4: 453-466). En el marco de estos textos se reconstruye la crítica a la ley moral kantiana tal y como la formula Hegel en el *Naturrechtsaufsatz* (1802).

### **2.1.1. La crítica a la moral (*Moralität*) en la filosofía práctica de Hegel**

#### *Escritos de Juventud*

Como se mostró en el capítulo (1) las reflexiones críticas de Hegel sobre la moralidad y su principio normativo comienzan en Tubinga y Berna (1793-1796) en el contexto de sus reflexiones teológico-políticas sobre la ley judía y cristiana. Hegel interpreta la reforma religiosa de Jesús como una religión moral universal influenciado por la *Religión dentro de los límites de la razón* de Kant. Para Hegel, la religión moral es la afirmación racional de la autodeterminación de la voluntad frente a la auto-alienación de la ley del judaísmo. En el período de Fráncfort (a partir de 1796) Hegel incluye la moralidad kantiana en su ataque a la religión positiva (judía y cristiana). El análisis de la positividad considera no solo doctrinas sino instituciones caracterizadas por una objetividad rígida, una normatividad formal y una relación de exterioridad frente a los sujetos (Leyva 2020: 292). El análisis a la positividad de la ley resulta en una crítica de la autonomía moral y en la formulación de un concepto de libertad como Eicidad (de la libertad social), lo que implicó el paso del análisis de la ley religiosa a la ley moral. La crítica temprana de Hegel a la ley moral kantiana, formulada por primera vez en Fráncfort, se presenta en estrecha relación con la crítica a la forma de la ley judía, a la que acusa de fundamentarse en la autoridad y no en la razón. Hegel sostiene que la heteronomía, revelada en la forma de la ley religiosa judía, está también en el origen de la ley moral kantiana. Para Hegel, la moral kantiana solo reemplazaría “la esclavitud total bajo la ley de un Señor ajeno” por “una servidumbre parcial bajo una ley propia, la violencia contra uno mismo de la virtud kantiana” (2014: 416; GW 2: 224). La moral es superior a la positividad de la religión estatutaria solo en cuanto *internaliza* la división entre la tiranía de la ley y la obediencia servil. Bajo este orden normativo el sujeto gana la libertad (universal) pero solo en términos abstractos. La moralidad kantiana se revela problemática porque la dimensión natural o particular del yo

(deseos e inclinaciones) se excluye de la función legisladora de la razón. Hegel dirige su crítica a la oposición entre la consciencia de la ley y la inclinación expresada en el imperativo categórico, y critica esta dicotomía porque reproduce la relación de sometimiento en la dimensión interior de la subjetividad. El imperativo categórico kantiano impide la reconciliación de lo particular (el sujeto) con lo universal (deber). En oposición, Hegel pone el amor (*Liebe*), como principio y cumplimiento (*pléroma*) de la ley moral; en contra de la forma abstracta de la ley y la idea del deber. El amor, en cuanto sentimiento, posibilita la unidad intersubjetiva como condición de la comunidad.

La crítica a la moralidad kantiana en este período incluye por lo menos cuatro acusaciones (Wood 1997): (1) la alienación de la razón de su dimensión sensible y de las relaciones de la vida social; (2) su compromiso con una noción de "deber" que nunca puede convertirse en un "es" debido a su hostilidad frente a la sensibilidad y la dimensión empírica. De modo que, la moralidad se revela impotente para actuar y para realizar el bien que se propone, por lo que permanece como un mero "deber" carente de actualidad (*Wirklichkeit*); (3) debido a la ausencia de sensibilidad, el sujeto moral no ama el bien y sus intenciones son vacías por lo que se revela como una conciencia hipócrita. Para Hegel, la moralidad es la expresión de un orden social alienado en cuanto se desvincula de las relaciones humanas y las prácticas sociales que le darían su contenido. En este período (Tubinga, Berna y Fráncfort) Hegel identifica, en la forma de la ley religiosa y moral kantiana, dos modelos normativos que se hacen vinculantes, ya sea por coerción externa (ley religiosa) o interna (ley moral) en el concepto de deber. Será en el período de Jena donde Hegel elabore su crítica más importante contra la filosofía práctica de Kant y el punto de vista moral. Es decir, su ataque (4) contra la forma de la ley universal, que en cuanto vacía y formal es incapaz de ofrecer una doctrina de los deberes o una ética (*Sittlichkeit*), lo cual posibilita la arbitrariedad y el mal. La crítica a la ley moral (vinculada a la noción de positividad en este período) cobrará una forma más elaborada en el período de Jena en su crítica al formalismo y universalidad vacía del imperativo categórico kantiano. Para Hegel, la ley moral reproduce la relación de mandato-obediencia denunciada en el concepto de positividad de Fráncfort. En el período de Jena, Hegel presenta nuevos argumentos vinculados ya no al amor, sino al concepto de autonomía y libertad. Hegel sostiene que, en la filosofía moral de Kant, la ley y la coerción están estructuralmente vinculadas.

## Jena

En su crítica a la moralidad en el período de Jena, Hegel sigue considerando a la sociedad griega y a su Eticidad como una época de oro, frente a la cual la sociedad moderna, representa en algunos aspectos, un declive (Wood 1997). La moralidad moderna es pensada como la esfera de la subjetividad particular abstraída de su comunidad. En este periodo Hegel comienza a elaborar el concepto de *Sittlichkeit* como la realización de la unidad entre libertad universal y particular, en la idea de singularidad sin negar la particularidad alcanzada por la modernidad, tal y como se formula, por ejemplo, en la sociedad de clases en el *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural (Naturrechtsaufsatz)* y *El Sistema de la eticidad*.

La crítica a la moralidad y a la filosofía práctica de Kant se formula desvinculada del discurso religioso a lo largo del periodo de Jena y culminará en su formulación en la *Fenomenología del Espíritu* (1807). En esta obra, la crítica a la moralidad se encuentra en dos pasajes: en el apartado AA. Razón, dentro del capítulo C. La individualidad que es en y para sí misma real [*reell*], específicamente en los párrafos dedicados al análisis de las figuras de La razón legisladora (*gesetzgebende Vernunft*) y de La razón examinadora de leyes (*gesetzprüfende Vernunft*) y, en segundo lugar, en el apartado BB. Sobre el Espíritu, en el capítulo C. El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad, en la parte dedicada a La visión moral del mundo. En estos apartados Hegel critica las filosofías de Kant, Fichte y Schelling y su reproducción de las dicotomías abiertas por la modernidad. En el marco de la escisión entre el individuo y su mundo, Hegel se analiza las diferentes tentativas de la razón por realizarse y reconocerse en la realidad. En este contexto, Hegel elabora sus críticas a la moral kantiana.

En su análisis de la razón legisladora Hegel se ocupa de la figura de la razón práctica que contiene reglas válidas universalmente, como momento de la unidad entre autoconsciencia y ser (2017: 202; GW 9: 229). Hegel examina aquí la idea de la ley moral y su pretensión de validez universal. Para Hegel, las leyes morales no pueden ser consideradas como leyes válidas universalmente sobre contenidos concretos. Por medio de un análisis de los deberes incondicionados y perfectos, Hegel muestra cómo la postulada validez incondicional que la ley moral parecía poseer al comienzo se revela como una contingencia perfecta (Leyva 2020: 296). La exhibición de sus contenidos condicionados y de deberes indeterminados hace que estas leyes permanezcan “solo en el deber (*Sollen*), no tienen, sin embargo, ninguna realidad efectiva (*Wirklichkeit*); no son leyes (*Gesetze*), sino solo mandatos (*Gebote*)” (2017: 204; GW 9: 231). Esta

crítica se amplía en el apartado dedicado a la razón examinadora de leyes en el que Hegel analiza la figura de la razón práctica en vinculación con su examen de las máximas de acción. El examen sobre el modo de universalización pondrá al descubierto la contingencia de los contenidos de los mandatos, Hegel mostrara en qué sentido los mandatos analizados son tan válidos como sus opuestos. De modo que el mandato moral y la obediencia aparecen como el resultado de un acto arbitrario y contingente. Lo que hace de este legislar inmediato “la temeridad tiránica que convierte la arbitrariedad en ley y la eticidad en una obediencia a ésta, a leyes que son *solamente* leyes, pero que no son, a la vez, *mandatos*” (2017: 207; GW 9: 235). Así ambas conscientias morales se encuentran vinculadas a una contingencia que no pueden superar.

Esta crítica a la moral kantiana encuentra finalmente su cierre en el apartado sobre el El Espíritu (BB) en la parte referida al Espíritu cierto de sí mismo. El espíritu cierto de sí mismo es aquel que se sabe a sí mismo e inaugura la dimensión de la subjetividad. Aquí, Hegel toma como eje la doctrina de los postulados de la razón práctica y corresponde a la visión moral del mundo (*moralische Weltanschauung*). Este análisis gira en torno al concepto de deber, el problema puede resumirse del siguiente modo: por un lado, la consciencia moral debe actuar y el deber tiene que convertirse en ley de la naturaleza, lo que implica una realización que va más allá de la consciencia particular. Sin embargo, en el momento en que el deber se haya convertido en ley de la naturaleza, el deber se suprime, ya que este se define precisamente en virtud de su oposición a la naturaleza (Leyva 2020: 298). Por el otro, en el problema interno al punto de vista moral del mundo. Es decir, la moralidad entendida como el ámbito en el cual el sujeto se comprende como libre y capaz de darse a sí mismo un orden normativo, al precio de establecer una separación radical entre una subjetividad limitada (interioridad) y una realidad (natural y social) que permanece siempre exterior e inalcanzable para el individuo.

En el contexto de estas críticas Hegel avanza el concepto de Eticidad en el apartado sobre la Razón, en B. La realización efectiva de la autoconsciencia racional mediante sí misma, y pone como meta la autorrealización de la autoconsciencia racional en el mundo social. La *Sittlichkeit* es la esfera en cuyo interior el individuo se realiza en las costumbres de un pueblo (*Sitten*) en el seno de una cultura que es resultado de una acción realizada en común con los demás (Leyva 2020: 294). Aquí, Hegel no elabora todavía con detalle las escisiones al interior de la Eticidad, sino que busca mostrar los rasgos generales del proceso por el cual la consciencia individual se realiza en otro para alcanzar su reconciliación en la universalidad, en el marco de un orden normativo de costumbres y

leyes de una sociedad, por un lado, y por el otro, en la unificación de las autoconsciencias individuales. En Jena el concepto de Eticidad del Hegel se encuentra aún fuertemente influenciado por el espíritu griego. Será en Heidelberg, en la primera versión de la *Enciclopedia* (1817), donde Hegel elabore una forma de relación social ética en la noción de sociedad civil, entendida como una esfera distinta del Estado que le permite al individuo realizar su libertad. Esta profundización le permitió a Hegel la realización ética del punto de vista moral en la noción de sociedad civil.

### *Heidelberg y Berlín*

Hegel continuará su crítica a la moralidad en la *Filosofía del derecho* (1821) (§105-141) (2015: 450-529; GW 14: 99-160) donde alcanza su formulación conceptual más precisa. En el apartado sobre moralidad (*Moralität*), Hegel analiza el modo por el que la voluntad, que se caracteriza sobre todo por ser libre, retorna desde su relación con la cosa exterior. La voluntad vuelve reflexivamente hacia sí misma para determinarse como singularidad subjetiva frente a lo universal en el marco de la aparente oposición irresoluble entre su interioridad como voluntad subjetiva y la exterioridad del mundo existente. Es decir, en el espacio determinado por la escisión entre el derecho de la voluntad objetiva y el mundo objetivo (Leyva 2020: 300). La crítica de Hegel al punto de vista moral y a la filosofía práctica kantiana juega un rol fundamental en su construcción de la noción de Eticidad y del orden normativo asociado a ella. La distinción entre la esfera moral y la esfera ética como dos órdenes normativos distintos, caracterizados por el punto de vista particular y social respectivamente, implica una tensión difícil de resolver entre la libertad particular y los derechos individuales, y los bienes colectivos como la solidaridad y la cohesión de las prácticas sociales (ritos, tradiciones, culturas). En este último apartado (Eticidad), Hegel elabora las condiciones de mediación y unidad entre la interioridad de la voluntad subjetiva y la exterioridad del mundo como condición para la realización de la libertad. Para Hegel, la relación entre moralidad y Eticidad se resolverá en la realización del punto de vista moral en lo ético, y no en el establecimiento de la superioridad de la Eticidad frente a la moralidad. Esta superación (*Aufhebung*) de la moralidad y del derecho en la Eticidad no elimina la permanente tensión entre estos dos órdenes normativos. Es precisamente esta tensión la que nos interesa destacar en la crítica de Hegel a la coerción de la ley que se desarrolla en este capítulo (2).

### 2.1.2. El formalismo y la vacuidad de la ley moral en la filosofía práctica de Kant

La famosa acusación de vacuidad de la fórmula de la ley universal (moral) forma parte de un conjunto de argumentos contra la filosofía práctica de Kant entre los que destacan su crítica a la noción de voluntad; su insuficiencia para proporcionar una teoría de los deberes; la falta de una explicación de la acción moral (y no solo de la adopción interna de máximas morales); la acusación de formalismo (que no cuenta con los recursos sistemáticos necesarios para reintroducir el contenido en la moralidad); la acusación de sobre-demanda de la forma de la motivación moral (basada en una oposición fija entre las motivaciones morales y no morales); entre otras. La crítica de Hegel se dirige en contra del enfoque abstracto y formalista de la ley moral y la filosofía social que se deriva de la filosofía práctica de Kant. Hegel muestra, con esta crítica, los efectos negativos de este orden normativo moral en la agencia práctica y la comunidad. La crítica a la ley moral de Kant revelará el papel fundamental de la coerción en su concepto de deber y en su amenaza a la libertad. El cuestionamiento de Hegel hacia Kant, en el *Naturrechtsaufsatz*, se presenta en el contexto de su crítica a la teoría del derecho natural (en su explicación del origen de la sociedad y su organización institucional) en su vertiente empirista y psicologista, representada por Hobbes y Locke, así como en su versión formalista y trascendental en la formulación de Kant y Fichte<sup>55</sup> (Pinkard 2002: 232).

Las críticas a la filosofía de Kant, presentadas en este texto, podemos ubicarlas en obras anteriores, tales como: el escrito sobre la *Diferencia* o *Fe y Saber*. La acusación de formalismo y vacuidad no resulta innovadora en este texto, sin embargo, al colocar esas críticas en el marco de su reflexión sobre la teoría del derecho natural (o de lo que hoy consideraríamos una teoría sobre la formación del Estado) se crea la posibilidad de una lectura política. La crítica al *formalismo* y a la *vacuidad* de la moralidad kantiana evidenciaría su *insuficiencia* para ofrecer una teoría sobre los deberes morales. Para Hegel la justificación de la coerción en el ámbito social por el derecho y la auto-coacción por la ley moral, presente en la teoría moral de Kant, desemboca en una filosofía moral y social que amenaza la libertad o la subordina a la seguridad. Hegel cuestiona el concepto de libertad abstracta y el proyecto político que propone Kant: el reino de los fines o el

---

<sup>55</sup> Para un análisis del rol que la crítica (e influencia) de Fichte sobre Hegel, especialmente durante el periodo de Jena véase Michael, Nance (2017). “Hegel’s Jena Practical Philosophy”, en *The Oxford Handbook of Hegel*, pp. 32-62. En este capítulo nos centraremos exclusivamente en la crítica a Kant.



cosmopolitismo). En contraposición, Hegel elabora su concepción de una comunidad ético-política libre en la noción de *Sittlichkeit*.

Hegel comparte con Kant la necesidad de no aceptar instancias normativamente externas a la razón, sea esta la naturaleza o Dios, no obstante, no acepta el carácter abstracto de la ley ni de la pureza de la voluntad de la teoría moral de Kant. Si bien Hegel suscribe la autonomía de la voluntad, al mismo tiempo intenta no caer en el formalismo distintivo de la ley moral kantiana. La acusación de vacuidad es formulada por primera vez en *El espíritu del cristianismo*, aunque no explícitamente. Hegel sostiene:

Se podía esperar que así fuera como Jesús habría actuado contra la positividad de los preceptos morales, contra la mera legalidad, mostrando que lo legal es generalidad y en esta reside toda su vigencia, pues aunque por una parte todo debe-ser, todo precepto se presenta desde fuera, por otra, como precepto (la generalidad), es subjetivo; por consiguiente como producto de una fuerza humana, la facultad de la generalidad, de la razón, pierde su objetividad, positividad, heteronomía y se presenta lo mandado como algo que tiene su fundamento en una autonomía de la voluntad humana. Ahora bien, por este camino la positividad solo desaparece en parte; y si se compara [a quien está sometido] al chamáb tungú o al prelado europeo que rige Iglesia o Estado, o bien, al Gran Mongol y el puritano, con el que obedece al imperativo categórico, la diferencia no es que aquellos se han hecho siervos, mientras que este sería libre, sino que aquel tiene el señor fuera de sí, mientras que este lo lleva dentro, pero a la vez es su propio siervo; para lo particular, impulsos, inclinaciones, amor sensible, sensualidad o como quiera que se diga, lo general es necesario y eternamente algo ajeno, objetivo; queda un resto indestructible de positividad, que ya se convierte en totalmente odioso cuando contenido que cobra el mandato general del deber como un deber determinado encierra la contradicción de ser a la vez limitado y general, y su parcialidad impone las pretensiones más duras basándose en su forma general. ¡Ay de las relaciones humanas que en ese momento no coincidan con el concepto de deber! Porque este, lejos de ser el mero pensamiento vacío de la generalidad, se debe exponer en una acción, excluyendo todas las otras relaciones o dominándolas (2014: 389; GW 2: 153).

En este pasaje, citado en extenso, Hegel sostiene que la ley moral contiene un “elemento indestructible de positividad” un contenido que se presenta como universal, pero que es limitado y

parcial porque asimila o reduce la especificidad (determinidad) del contenido a la forma de la máxima (1979: 40; GW 4: 439). Que el contenido de la ley moral sea “positivo” significa que cualquier contenido dado por la ley moral es arbitrario, y que la ley moral, considerada simplemente como una ley que tiene "forma de universalidad", no tiene un contenido racional propio (Wood 1989). La arbitrariedad de las acciones y relaciones humanas resulta problemática cuando se pone positivamente como más legítima a expensas de otras. “Una potencia singular llega a ser positiva, cuando tanto ella como su principio olvidan su condicionalidad, de manera que trascienden sobre las demás y las someten” (1979: 101; GW 4: 477).

En la filosofía de Hegel, la acusación contra el "formalismo", se plantea de forma explícita, pero no específicamente contra Kant. En realidad, se dirige en contra del tipo de teoría moral que tanto Kant como Fichte defienden, la cual forma parte de lo que Hegel entiende como filosofía de la reflexión (*Reflexionsphilosoph*) (GW 4: 346). Esto significa la determinación de la libertad de la voluntad como autoactividad formal (§15) (2015: 126; GW 14: 38-39), como "pura autodeterminación incondicional de la voluntad" (§135) (2015: 464; GW 14: 118-19;) o como la voluntad libre que quiere a la voluntad libre (§27) (2015: 148; GW 14: 45). La libertad, entendida como la capacidad de actuar independientemente de la causalidad natural, incluye la capacidad de actuar en contra de las propias inclinaciones, las cuales son ciegas y serviles. Para Hegel, el problema de este concepto de libertad es que es "formal" y se queda como tal.

En los siguientes apartados se reconstruye la crítica al formalismo y a la vacuidad de la ley moral siguiendo el análisis realizado por Hegel en *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* (*Naturrechtsaufsatz*). La reconstrucción de los argumentos se presenta en dos secciones: primero (2.2), la crítica a la razón práctica y a la voluntad pura, que incluye la crítica a 1. la teoría sobredemandante de la motivación moral y 2. a la idea del deber; y segundo, la crítica a la fórmula de la ley universal, que incluye, 3. la acusación de vacuidad de la ley. En el apartado (2.3), se analiza las consecuencias que Hegel deriva de la relación problemática entre moralidad y legalidad en la filosofía de Kant, así como los efectos negativos de la relación estructural entre ley moral y coerción para la agencia moral y la sociedad. Hegel rechaza una sociedad organizada con base en una ley coercitiva y propone en oposición la noción de vida ética (*Sittlichkeit*).

## 2.2. *Moralidad y coerción. Autonomía y deber*

### 2.2.1. El formalismo de la razón práctica

El argumento fundamental de Hegel contra la concepción kantiana de la buena voluntad es su crítica a la concepción de la voluntad como una forma esencialmente alienada de la existencia humana, la cual está separada tanto de su propia naturaleza sensual como del mundo real en el que actúa (Wood 1989: 473). Para Kant, la voluntad pertenece al reino noumenal concebida como separada del dominio empírico en el que vivimos, decidimos y actuamos. Kant caracteriza a la voluntad de diversas maneras entre ellas, podemos ubicar por lo menos las siguientes definiciones: como facultad de darse fines (*Vermögen der Zwecke*) (2011: 39; KpV: 59); como la capacidad de actuar conscientemente según las normas (1999: 184; GMS 4: 427); como la propia razón práctica (*praktische Vernunft*) (1999: 153; GMS 6:412; 2011: 35; KpV 5: 55); la voluntad como buena en sí misma (*als allein ein guter Wille*) (1999: 116; GMS 6: 393); y la identificación entre voluntad libre y la voluntad determinada por las leyes (1999: 224; GMS 6: 447). En la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres* Kant afirma: “Toda cosa de la naturaleza actúa según las leyes. Solo un ser racional posee la facultad de obrar según la representación de las leyes, esto es, según principios, o una voluntad. Como para la derivación de las acciones a partir de leyes se exige razón, tenemos que la voluntad no es otra cosa que razón práctica” (1999: 155; MS AA 4: 412). Kant sitúa como base de la obligación moral a la capacidad de legislación como experiencia universal. En la *Metafísica de las Costumbres* Kant sostiene que la voluntad, en cuanto fundamento de la acción, es legisladora y se identifica con la razón práctica; el arbitrio, por el contrario, es la facultad determinable e individual (2016: 33; MS 6: 226). Las máximas (principio subjetivo del querer) proceden del arbitrio, mientras que las leyes (principio objetivo del querer) proceden de la voluntad. Así, las leyes<sup>56</sup> de la voluntad son morales en contraposición con las leyes de la naturaleza (2016: 17; MS AA 6: 214). Kant plantea:

La facultad de desear, cuyo fundamento interno de determinación -y, por tanto, el albedrío mismo- se encuentra en la razón del sujeto se llama voluntad. Por consiguiente,

---

<sup>56</sup> Kant distingue entre máximas y leyes, la máxima es el principio subjetivo del querer, mientras que la ley práctica es el principio objetivo, es decir, aquel que sirve de principio también subjetivamente a todos los seres racionales, como “si la razón tuviera pleno poder sobre la facultad de desear” (1999: 131 nota; GMS AA,4:401)

la voluntad es la facultad de desear, considerada no tanto en relación con la acción (como el arbitrio), sino más bien en relación con el fundamento de determinación ante sí, sino que en cuanto ella puede determinar el arbitrio, es la razón práctica misma (2016: 16; MS AA 6: 213).

El arbitrio, que puede ser determinado por la razón pura, es libre, mientras que aquél determinado por la inclinación se le denomina animal. El arbitrio humano es capaz de ser afectado por los impulsos, pero no determinado, solo puede ser determinado a actuar por una voluntad pura (2016: 17; MS AA 6: 214). La libertad del arbitrio es la independencia de su determinación por impulsos sensibles, y en cuanto facultad de la razón pura es capaz de ser por sí misma práctica. Kant define la voluntad como un tipo de causalidad porque se puede pensarla determinada bajo leyes. Asimismo, afirma que:

La voluntad es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales, y la libertad sería la propiedad de esta causalidad de poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la determinen, del mismo modo, que la necesidad natural la propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales de ser determinados a la actividad por el influjo de causas externas. [...] ¿Qué podrá ser entonces la libertad de la voluntad sino una autonomía, esto es, la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? Pero la proposición: la voluntad es en todas las acciones una ley para sí misma, caracteriza solamente el principio de no obrar según otra máxima que la que pueda tenerse por objeto a sí misma también como ley universal. Y esta es justo la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad: así pues, una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son lo mismo (1999: 224-25; GMS AA 4: 447).

Una voluntad libre es igual a una voluntad que actúa determinada por las leyes. Las leyes de libertad, a diferencia de las de la naturaleza, son morales. Estas leyes, valen como tal, solo en la medida en que pueden considerarse como fundadas *a priori* y necesarias, así como carecen de significado moral si incluyen contenidos de la experiencia (2016: 19; MS AA 6: 215). De este modo, las leyes morales mandan sin atender a las inclinaciones: “únicamente porque, y en la medida en que es libre y está dotado de razón práctica” (2016: 20; MS AA 6: 216). Para Kant, la autonomía de la voluntad consiste en la capacidad de la voluntad de ser legisladora y es el principio supremo de la moralidad: “la constitución de la voluntad para la cual esta es una ley para ella misma

(independientemente de todos los objetos del querer)” y su principio consiste en “no elegir sino de tal modo que las máximas de la propia elección estén comprendidas a la vez en el mismo querer como ley universal” (1999: 211; GMS AA 4: 440). La autonomía, en cuanto principio de la moral, se impone a sí misma en el imperativo categórico sin poner como base ningún sentimiento o interés (1999: 219; GMS AA 4: 444). Esta regla práctica es el imperativo categórico y ordena el auto-legislarse. Por lo que la cualidad moral del sujeto depende de la simple determinación racional y no de fines exteriores o inclinaciones (1999: 111; GMS AA 4: 390), ya que es una forma especial de autodeterminación. La voluntad subjetiva reconoce como obligatorio solamente aquello que conoce como ley moral, la cual es entendida como “el concepto de una necesidad incondicionada, objetiva y por tanto universalmente válida” (1999: 163; GMS AA 4: 417). Por ende, la voluntad se vincula con la ley, sin apelar a una teoría psicologista o utilitarista, valiéndose de la libertad como medio (Esposito 2012: 115). La voluntad es pensada en una relación de dependencia con la ley que la obliga a actuar, Kant hace que la voluntad dependa de una ley que expresa su propia libertad<sup>57</sup>.

Para Hegel, la voluntad kantiana (en cuanto facultad legisladora) es una facultad que comienza en el caos y la confusión de la percepción empírica y alcanza la autonomía solo en la abstracción de ese mundo empírico (1979: 45; GW 4: 442) (2015: 100; GW 14: 32) (§5). Hegel sostiene que Kant y Fichte formularon correctamente la dualidad de la abstracción y la determinación de la voluntad (2015: 104; GW 14.: 33) (§6) en la forma de la diferencia entre la universalidad de la voluntad (*Wille*), por un lado, y nuestras decisiones sobre cursos particulares de acción (*Willkür*), por el otro. Sin embargo, solo logró su pureza en la medida en que implica la negación de todo contenido empírico, de su abstracción. Por lo cual, Hegel afirma:

---

<sup>57</sup> Véase Esposito *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (2012), quien sostiene una lectura cercana a la de Hegel. El autor afirma que la relación entre voluntad y ley, entre sujeto y libertad son interrogantes que determinan la manera de pensar la comunidad. Para Esposito, Kant al hacer de la ley el marco trascendental dentro del que se constituye la voluntad tiene como consecuencia la escisión de la voluntad, “la voluntad ya no coincide consigo misma, ya no es absoluta, en el sentido de que depende trascendentalmente de algo que la precede y a la vez la sobrepasa, hendiéndola como una hoja afilada” (2012: 116). Con lo que se pone la ley, y no la voluntad (como Rousseau), en el origen de la comunidad. Así, propone el autor, buscar la propuesta kantiana sobre la comunidad en los límites de la ley, que la comunidad sea imposible quiere decir que ese imposible es la comunidad, en la que la única forma de realizar la falta es mantenerla como tal (2012: 135).

Kant —quien ha expuesto esta abstracción del concepto en su absoluta pureza— ha reconocido exactamente que la razón práctica renuncia a toda materia de la ley y que solo puede convertir en ley suprema, la forma de la aptitud (*Tauglichkeit*) de la máxima del libre arbitrio. La máxima del libre arbitrio tiene un contenido e incluye en sí una determinación, en cambio, la voluntad pura está libre de determinaciones; la ley absoluta de la razón práctica consiste en elevar aquella determinación a la forma de la unidad pura, siendo la ley la expresión de esta determinación, asimilada en la forma (1979: 34; GW 4: 435).

Para Hegel, el estatus de la voluntad (como resultado de la abstracción) implica su vaciamiento al introducir un contenido que lo presupone y con el que se encuentra "negativamente relacionada" (1979: 45; GW 4: 442). En el caso de la libertad, la voluntad es libre cuando alcanza la independencia de la naturaleza y la contingencia, así como del mundo empírico. El error de Kant no radica en que la voluntad logre su autonomía en la negación y vaciamiento de todos los contenidos presupuestos o dados, sino que permanezca formal como pura negación y renuncie a todo contenido empírico de la ley. Para Hegel, Kant no muestra cómo realizar la ley moral en la acción, ni la libertad concretamente. El formalismo de la razón práctica implica, para Hegel, un tipo de dualismo que plantea una dicotomía entre ser y deber ser<sup>58</sup> y se queda anclado en la perpetua reproducción de su contradicción o el progreso sin fin (*unendliche Progress*) (2008: 161; GW 20: 73) (§60). Hegel argumenta:

El juicio sobre el principio del deber y del derecho, el cual se establece mediante la razón práctica [...] resulta que se trata de la abstracción absoluta de toda materia de la voluntad (*Wille*): [ya que] mediante un contenido se pone una heteronomía del libre arbitrio (*eine Heteronomie der Willkür*). Pero precisamente ahora el interés radica en saber qué sean, pues derecho y deber; se pregunta conforme al contenido de la ley ética; pero únicamente se actúa [u obra] a causa de este contenido; sin embargo, la esencia de la voluntad y de la razón pura práctica consiste en que se abstraiga todo contenido, resultando entonces contradictorio [en sí mismo] buscar una legislación ética (*Sittengesetzgebung*), pues

---

<sup>58</sup> Para una elaboración detallada del concepto de limitación y deber, así como de infinito véase Guzmán, *Relating Hegel's Science of Logic to Contemporary Philosophy* (2015: 54-71).

dado que tendría que tener un contenido, según la razón práctica absoluta, su esencia consiste en no tener contenido (1979: 35; GW 4: 435-36).

El problema para Hegel consiste en que Kant pone una definición de la voluntad desde la cual deriva sus funciones analíticamente, es decir, solo dada la definición de la voluntad como razón práctica, entendida esta como la facultad de darse reglas, se sigue que la ley moral nos obliga. Para Hegel, Kant no explica, cómo se hace vinculante la ley, más allá de la idea de autonomía y respeto. Hegel parte de este problema en su filosofía práctica y será en la *Filosofía del Derecho* donde formule su teoría de la acción y de la responsabilidad<sup>59</sup> (en contraposición a la noción de deber) para explicar cómo se hace vinculante la ley moral y la legal. El carácter abstracto de la voluntad hace imposible ofrecer una teoría de la acción, ya que implicaría considerar eventos o condiciones empíricas. Para Hegel, Kant restringe su teoría moral a un relato no de la acción, sino de los principios de la acción, es decir, de las máximas y de los criterios para determinar su universalidad y el valor moral de esas máximas. El problema radica en la concepción kantiana de la naturaleza de la moralidad misma: la ley moral no prescribe directamente las acciones sino solo a las máximas para la acción (McCumber 2014: 156). Lo que implicaría que la responsabilidad de un agente (por las acciones que realiza) solo podría asignarse indirectamente, ya que el sujeto solo es directamente responsable de adoptar su máxima (Wood 1990: 142).

### 2.2.2. El deber por el deber

Como vimos, Hegel no comienza su crítica a la teoría moral de Kant con la fórmula de la ley universal, entendida como el único criterio moral, sino que critica la razón práctica a partir de dos argumentos: por un lado, rechaza la enajenación de la razón de la sensibilidad y por el otro, objeta a la concepción del yo autónomo reducido a "una unidad analítica" (*analytische Einheit*) (1979: 35; GW 4: 435), la cual es entendida como capacidad de autolegislación, y para la cual el único criterio de determinación disponible es la ley moral (imperativo categórico). La crítica de Hegel al concepto de deber como fundamento de la moralidad consistirá en mostrar el rol de la coerción en

---

<sup>59</sup> Para una teoría sobre la responsabilidad en la filosofía práctica de Hegel véase Thomas Meyer (2020) *Verantwortung und Verursachung. Eine moral- und rechtsphilosophische Studie zu Hegel*.

el concepto de deber, la argumentación trata de mostrar el precio que el sujeto tiene que pagar por su autonomía: la auto-sumisión. Kant sostiene:

Todos los imperativos son expresados por un “deber” y muestran de este modo la relación de una ley objetiva de la razón a una voluntad que según su constitución subjetiva no es determinada necesariamente por ella (una constricción) [...] Bueno prácticamente es lo que determina la voluntad por medio de las representaciones de la razón, y, por lo tanto, no por causas subjetivas, sino objetivas, esto es, por fundamentos que son válidos para todo ser racional como tal. [...] Una voluntad perfectamente buena estaría, así pues, de igual forma bajo leyes objetivas (del bien) pero no por ello podría ser representada como constreñida [...] De ahí que, para la voluntad divina, y en general para una voluntad santa, no valgan los imperativos: el “deber” está aquí en un lugar inapropiado, porque el querer ya concuerda de suyo con la ley necesariamente (1999: 157-159; GMS AA 4: 413-414).

El deber consiste en la conformidad de la voluntad con la ley, entendida como imperativo solo vinculante para seres naturales racionales (humanos); la ley moral no implica un deber para la voluntad perfectamente buena porque en este caso, el querer concuerda ya de suyo con la ley necesariamente. Así, la ley constriñe porque la voluntad no es perfectamente buena ni santa, sino porque el sujeto es capaz de ir en contra de la ley moral, es decir, porque su querer puede no coincidir con la ley moral. Kant afirma:

El concepto de deber es ya en sí el concepto de una coerción (coacción) del arbitrio por la ley; esta coacción puede ser o bien exterior o bien autocoacción. El imperativo moral da a conocer mediante su sentencia categórica (el deber incondicionado) esta coacción que no afecta, por tanto, a los seres racionales en general entre los cuales también podría haber santos, sino a los hombres, como seres naturales racionales, que son suficientemente impíos como para poder tener ganas de transgredir la ley moral, a pesar de que reconocen su autoridad misma, y para, aunque la sigan, hacerlo sin embargo a disgusto (resistiéndose a ello su inclinación), siendo en esto en lo que consiste propiamente su coacción. Ahora bien, puesto que el hombre es un ser libre (moral), el concepto de deber no puede contener más que la autocoacción (únicamente por la representación de la ley), si consideramos la determinación interna de la voluntad (los móviles), porque solo así es posible conciliar aquella coerción (incluso si fuera exterior)



con la libertad del arbitrio; con lo cual entonces el concepto del deber deviene ético (2016: 229; MS AA 6: 380).

Para Kant, el valor moral de la acción radica en la capacidad de la voluntad de autolegislación (autonomía) y en el respeto por la ley (deber), y acepta que este puede implicar cierto grado de disgusto o bien, coacción. Actuar por deber consiste en “la necesidad de una acción por respeto a la ley” (1991: 131; GMS AA 4: 400)<sup>60</sup>. La ley moral obliga porque su móvil, el respeto, coincide con la ley misma, por ello, sus deberes son directos: “porque se dirigen a un fin, que es a la vez un deber” (2016: 50; MS AA 6: 239). Asimismo, Kant afirma:

Lo que reconozco inmediatamente como ley para mí, lo reconozco como respeto, el cual significa meramente la consciencia de la subordinación de mi voluntad bajo una ley sin mediación de otros influjos sobre mis sentidos. La determinación inmediata de la voluntad por la ley y la consciencia de esa determinación se llama respeto, de modo que este es considerado como efecto de la ley sobre el sujeto y no como causa de la misma (1991: 133; MS AA, 6: 402).

De este modo, el deber consiste en la conformidad de la voluntad con la ley e implica la subordinación de la voluntad bajo la ley. Mientras el derecho se ocupa de la condición formal de la libertad externa, la moral ofrece un objeto del arbitrio libre, es decir, un fin de la razón pura que también se presenta como un fin objetivamente necesario, en otras palabras, como un deber (1999: 229; GMS AA 4: 449). Por lo tanto, frente a las inclinaciones sensibles, la razón legisladora opone un fin moral dado *a priori*. Este fin que en sí mismo es un deber, solo yo puedo proponérmelo como fin, y solo en ese sentido es que su concepto implica *auto-coacción*, de acuerdo con las leyes morales. Kant entiende la auto-coacción moral en oposición a la coacción física: alguien puede obligarme a hacer algo que no es un fin mío, sino para otro, pero nadie puede obligarme a que lo convierta en un fin mío. De este modo, solo el sujeto moral puede proponerse un fin a sí mismo, que es a la vez un deber, “porque en tal caso me coacciono a mí mismo, lo cual se concilia muy

---

<sup>60</sup> Kant sostiene: “Solo lo que está conectado con mi voluntad meramente como fundamento, pero nunca como efecto, lo que no sirve a mi inclinación, sino que prevalece sobre ella, o al menos la excluye por entero de los cálculos en la elección, por tanto, la mera ley por sí, pueden ser un objeto de respeto, y con ello un mandato” (2005: 131; GMS AA 4: 400).

bien con la libertad” (2016: 231; MS AA 6: 381). Para Kant, la relación de subordinación entre la voluntad y la ley no implica la incompatibilidad entre la obligación moral y la libertad, ya que al obedecer la ley obedecemos nuestra propia voluntad racional (1999: 133; GMS AA 4: 402). Así, un imperativo categórico implica actuar por el respeto a la ley, o bien, actuar *auto-coaccionados* por un principio objetivamente fundamentado (1999: 130; GMS AA 4: 400). La libertad es la expresión de la voluntad que se determina interiormente a sí misma bajo leyes. Así es como Kant reconcilia la libertad con la *auto-coacción* en la autonomía de la razón práctica y en la noción de deber como fin en sí mismo (2016: 232; MS AA 6: 382) bajo la forma del imperativo categórico (2016: 236; MS AA 6: 385). Con esta tesis, Kant demostraría que si la razón pura práctica es capaz de darse sus propios deberes *a priori* no hay necesidad de coacción externa, como en el caso de la ley religiosa o del derecho, con lo que elimina todo rasgo de heteronomía. Así, se demostraría la posibilidad de un orden normativo no basado en la fuerza sino en la libertad.

Hegel cuestiona la libertad, alcanzada en el concepto de deber, al mostrar que la autonomía implica una relación de dominación de la voluntad sobre la sensibilidad y las inclinaciones. La necesidad de la auto-coacción de la voluntad sobre sí misma revela, por un lado, la auto-alienación del yo, al negar la dimensión sensible o particular (deseos e inclinaciones) y excluir las relaciones vitales y sociales; por el otro, un modelo sobre-demandante de la motivación moral que implica una exigencia irrealizable. El peligro del imperativo categórico radica solo en que la conformidad con la ley elimine todo contenido subjetivo, quedándose en la abstracción y vaciamiento de todo sentimiento, placer, interés, salvo del dolor (*Leid*) y sufrimiento (*Schmerz*) (Esposito 2012) que le son intrínsecos, sino en la sumisión de la subjetividad al deber formal: “humillando el núcleo irrenunciable de la subjetividad que constituyen el ‘amor a sí mismo’ (*Selbstliebe*), el ‘amor propio’ (*Eigenliebe*), la benevolencia hacia sí mismo” (Esposito 2012: 133)<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> En la *Critica de la razón práctica*, Kant afirma: “Ahora bien, la ley moral, la cual solamente es en verdad (es decir, en todos sentidos) objetiva, excluye completamente el influjo del amor propio sobre el principio práctico supremo e infiere un perjuicio infinito a la presunción que prescribe como leyes las condiciones subjetivas de ese amor. Ahora bien, lo que a nuestro juicio propio infiere daño a nuestra presunción, humilla. Así pues, la ley moral humilla inevitablemente a todo hombre cuando compara con esa ley la tendencia sensible de su naturaleza. Aquello cuya representación, como fundamento determinante de nuestra voluntad, nos humilla en nuestra conciencia, despierta por sí mismo, en tanto es positivo y fundamento determinante, respeto. Por lo tanto, la ley moral es también subjetivamente un fundamento del respeto” (2005: 88; Kant KpV AA 5: 132).

### 2.2.3. La sobredemanda de la ley moral

Para Hegel, la concepción abstracta del deber define la motivación moral en términos de una oposición (*Entgegensetzung*) entre la demanda universal (la ley) y la objetividad de una acción moral, (que Kant denomina "respeto de la ley moral" y que Hegel llama "el deber por el deber") (*die Pflicht um der Pflicht*) (2015: 460; GW 14: 117) (§133) y el sujeto real y su libertad particular (arbitrio) (1979: 46; GW 4: 442) conectado a los diversos deseos y metas subjetivas que un agente moral puede tener. Esto es, la oposición entre la voluntad universal y la voluntad singular (1979: 47; GW 4: 443). Para Kant, el respeto se reconoce *a priori* e implica consciencia de la libre sumisión de la voluntad a la ley en una relación de autoexigencia y sobredemanda del sujeto sobre sí mismo. El deber es el concepto fundamental que explica la fuerza normativa vinculante de la ley. Hay dos formas básicas de entender la sobredemanda de la ley moral de Kant: la primera sostendría que una acción no puede tener valor moral si hay alguna inclinación o deseo presente, esto implica, que todas las acciones morales deben ser realizadas en ausencia de cualquier otro motivo que no sea el deber por el deber. La segunda sostiene que los motivos no morales, empíricos y particulares pueden estar presentes pero que la motivación moral —el respeto y el deber— produce la acción<sup>62</sup>. En su crítica, Hegel parece sostener alguna forma de la primera versión y acusa a Kant de fijar la particularidad en su diferencia y oposición (*Entgegensetzung*) a lo universal, con lo que produce una comprensión de la moralidad como una relación hostil (*feindseliger Kampf*) y de coerción de la voluntad particular contra su propia satisfacción (2015: 432; GW 14: 110) (§124). Además, Hegel sostiene:

Los conceptos fundamentales del sistema de la legalidad se desprenden directamente de aquí, de la siguiente manera: constituyen condición de la autoconsciencia pura —y esta pura autoconsciencia, yo, es la esencia verdadera y absoluta, pese a que, sin embargo, está condicionada, consistiendo su condición en que avance hasta una consciencia real—, que ambas formas permanezcan absolutamente opuestas entre sí en esta relación del

---

<sup>62</sup> Véase “El immoralismo de la moral kantiana” de María Julia Bertomeu para una lectura que enfatiza la segunda interpretación: “Kant dice que solo deben ser excluidas las inclinaciones en la medida que ella se opongan a la ley, y en ese sentido la razón no parece tener como función doblegar a todas las inclinaciones, sino que en todo caso las controla y las pone en mínima restricción de respetar deberes y derechos. Dada esta condición, ellas pueden y hasta es deseable que intervengan en la realización de la acción por el deber” (1990: 7).

ser condicionado. Aquella pura autoconsciencia, la unidad pura o la vacía ley moral, la libertad universal de todos, se opone a la consciencia real, es decir, al sujeto, al ser racional, a la libertad singular [...] [Kant y Fichte] fundando sobre esta presuposición un sistema según el cual, pese a la separación del concepto y del sujeto de la eticidad, empero, justamente por ello, solo deben reunirse ambos formal y externamente, relación a la que llama la coerción. Mientras se fija con esto de forma incontrovertible la exterioridad del ser-uno y se pone como existente-en-sí absoluto, se hacen imposibles, sin embargo, la interioridad, la reconstrucción de la fidelidad y de la fe perdidas; el ser-uno de la libertad universal y de la individual, tanto como la eticidad (1979: 46-47; GW 4: 442).

Este argumento en contra de la primera versión de la sobredemanda kantiana, critica un modelo normativo que pone lo universal (la motivación moral) en una relación de *coerción* contra las motivaciones particulares (no morales). De acuerdo con este modelo, los actos morales cuando y si ocurren deben haber sido producidos a partir de la motivación moral únicamente; lo que implica que las otras motivaciones solo pueden impedirlo. Para Hegel, este “sistema universal de la compulsión” (1979: 48; GW 4: 443) presupone dos afirmaciones que no demuestra: 1. que la particularidad, que comprende los intereses y deseos subjetivos que Kant denomina "inclinaciones", es diferente y opuesta a lo universal; y 2. que la moralidad consiste entonces en una lucha hostil o de mera “coerción y control” (1979: 48; GW 4: 443), entre la universalidad contra la "satisfacción", es decir, contra esos intereses y deseos subjetivos. Así, la posición más demandante exigiría la eliminación de todos los deseos e inclinaciones. Hegel no atribuye a Kant esta idea, ya que para Kant solo las inclinaciones que se oponen a la ley moral (no todas las inclinaciones) deben controlarse. Sin embargo, la crítica a la lucha perenne entre voluntad pura y sensibilidad denuncia no solo la oposición entre motivos morales y no morales, sino entre inclinaciones y razón. Para Hegel, tales motivaciones no morales están siempre presentes y no acepta que no puedan guiarnos hacia la moral o que su presencia solo pueda implicar un alejamiento de ella.

Si consideramos la segunda interpretación de la sobredemanda de la teoría de Kant, no parece evidente que la interacción entre razón e inclinaciones de lugar a una relación hostil (2015: 432; GW 14: 110) (§124), sino que más bien, señalaría la compatibilidad de los motivos no morales con la acción moral. Contrariamente a Kant, Hegel cree que los agentes morales siempre actúan en

presencia de motivos que no constituyen el deber puro. Bajo esta segunda lectura, parece que Hegel critica, por un lado, 1. que la acción moral esté exclusivamente determinada por el deber, por el otro, 2. el rechazo por parte de Kant sobre el rol que los motivos no morales juegan en la motivación moral. Para Hegel, la acción moral no estaría exclusivamente determinada por el deber; si bien Hegel acepta que la motivación moral está determinada por la razón práctica, ataca la comprensión abstracta que impone la oposición entre ambas. El problema de esta oposición es que presupone dicha relación como algo inherentemente conflictivo y bajo una relación de necesidad mecánica que hace vinculante la voluntad con la ley, solo por medio de la coerción (*Zwang*) (1979: 47; GW 4: 442). Para Hegel, el modelo de motivación moral de Kant hace que la voluntad particular, mediante la coerción y el control, se subordine al concepto de la voluntad universal, y mantenga una relación simultáneamente inmanente y trascendente. Sin embargo, la relación de oposición entre la motivación moral y no moral (universal y particular), bajo esta segunda lectura, no puede definirse exclusivamente en términos de *coerción*, la afirmación de que Kant opone la motivación universal a lo particular no implica necesariamente pura hostilidad.

Entonces, ¿en qué consiste la crítica de Hegel a la forma del deber de la ley moral? La crítica de Hegel a este modelo de motivación moral ataca su estructura oposicional *irreconciliable* y la relación de subordinación que establece la razón con las pasiones e inclinaciones. Para Kant, los motivos morales y no morales difieren por definición entre sí; mientras que los motivos no morales que una persona puede tener, para realizar una acción determinada, son los deseos de provocar un estado particular en el mundo y es por ello, que dependen de la experiencia empírica, es decir, de la constitución corporal (incluidas las inclinaciones, entre otros); por el contrario, el respeto a la ley moral es universal y objetivo por sí mismo. Para Hegel, los motivos universales y particulares no son conjuntos complementarios sino polos en un continuo. Kant no tendría en cuenta las diferencias de grado de universalidad presentes en los motivos no morales, relegándolos todos al mismo estatus de inclinaciones empíricas no morales. Para Hegel, por el contrario, mientras algunos motivos son muy particulares, otros son mucho más universales, por ejemplo, una motivación originada en un sentimiento personal es distinta a la de una originada en una relación social, otro ejemplo sería, la preocupación de cada uno por su propio bienestar o la preocupación por el bienestar de todos.

Para Hegel, la explicación de Kant de la motivación moral es poco realista, inmoral (*Unsittlichkeit*)<sup>63</sup> e irreal (en el sentido técnico hegeliano en que lo formal se opone a lo real (*Wirklichkeit*), ya que descansa en una división formal entre los motivos morales y no morales. La crítica a la forma del deber moral, entendida como la concordancia entre la voluntad y la ley por respeto, implica: por un lado, la crítica al dualismo entre voluntad universal y particular, y por el otro, la crítica al formalismo de la voluntad, que solo puede producir un orden normativo vinculante sobre la base de una relación de deber que implica compulsión y coerción. La ley moral nos somete porque hace que nos sometamos a nosotros mismos y que establezcamos una relación de sumisión que se caracteriza por la auto-coacción en la forma de respeto<sup>64</sup>. La crítica a la severidad del deber señala la permanente oposición en la ley entre razón y sensibilidad (inclinaciones y pasiones), y buscar recuperar el rol de la sensibilidad para la Eticidad. Asimismo, Hegel sostiene:

---

<sup>63</sup> Hegel afirma: “reduce a la nada la determinidad [...] su equiparación equivale a su absorción. Este reducir a la nada de la determinidad, mediante la recepción en la infinitud [...] perturba también de inmediato el legislar práctico [...] así pues una máxima que, relacionada con una determinidad semejante, se reduce a nada, no sería apta para llegar a constituir el principio de una legislación universal y resultaría, así mismo, inmoral (*Unsittlichkeit*)” (1979: 40; GW 4: 437). La acusación de inmoralidad consiste en mostrar por qué la esencia de la moral, tal como la define Kant en la idea del deber, implica un modelo hostil de la razón con las pasiones, en una relación de lucha perenne que excluye la idea de progreso moral, ya que dicho progreso implicaría necesariamente la disolución de la moral, en tanto eliminaría la sensibilidad. Para una crítica a la acusación de Hegel véase “El inmoralismo de la moral kantiana” de María Julia Bertomeu. En la lectura de Esposito la clave consiste en aceptar esa imposibilidad, ya que es precisamente la incondicionalidad del imperativo categórico lo que revela que no es el criterio de lo posible sino de lo imposible. Sin embargo, lo que Kant no vio, según Esposito, es que para la realizar la ley hay que desplazarla más allá de la dialéctica paulina entre la ley y la culpa. “Si la ley es la represión del deseo [de lo sensible], el deseo no puede empujarnos a romper con la palabra de la ley. Este es el límite que Kant no atravesó. Pero al vaciar la ley de todo contenido determinado, abrió el vacío sobre el que se cierne la silueta enigmática de la cosa —no *die Sache* sino *das Ding*— que nos fascina y nos paraliza como el rostro de Medusa (2012: 145).

<sup>64</sup> Para una lectura contemporánea parecida a la de Hegel véase Vogelmann: *Der kleine Unterschied Zu den Selbstverhältnissen von Verantwortung und Pflicht*. El autor traza una interesante distinción entre el concepto de deber asociado a Kant y el concepto de responsabilidad tal como lo problematiza Nietzsche. Sin embargo, el autor propone otra salida: “El escándalo de la concepción del deber de Kant, la visión a regañadientes de que me tengo que humillar para poder actuar moralmente, puede ser eludido por el concepto de responsabilidad reinterpretando el escándalo como un hecho y dejando que el sujeto haga el trabajo de ocuparse de este hecho, que por supuesto no debe ser cuestionado más. A este respecto, la responsabilidad sustituye la humillación de la (auto)sujeción por su objetivación y puede así ocultarla” (Vogelmann 2015: 148-9) (traducción mía).

Así pues, si la representación de una determinidad en cuanto coerción (*Zwang*) actúa o debe tener que actuar en la explicación de un fenómeno, entonces resulta igualmente posible, sin más ni más, la explicación, partiendo de lo contrario: de que el fenómeno constituye una manifestación de la libertad. Por cuanto el estímulo sensible, bien se trate, pues, del que debe impulsar a la acción o bien del que, por parte de la ley deba desanimar de ella, consiste en algo psicológico, a saber, en algo interior, puesto por este sin mediación, en la libertad, la cual ha podido o no, hacer abstracción de ello; pero, tanto en un caso como en el otro, [es] la libertad de la voluntad (GW 4: 473; 1979: 96).

Hegel —siguiendo a Schiller<sup>65</sup> (1795)— critica, una vez más, la concepción por la que experimentamos la naturaleza como hostil y destructiva y que nos lleva a buscar dominar a la naturaleza<sup>66</sup>. En los *Escritos de Juventud*, Hegel reprueba el pacto por el que Abraham, Noé y Moisés entran en una relación de dominación con el mundo y con Dios, por el que aseguran la protección de la humanidad frente a la naturaleza, a costa de mantenerse en control de sí mismos al establecer una relación de servidumbre. Así, una vez que la naturaleza es conquistada, la separación se perpetúa. Del mismo modo, Hegel ubica esa oposición original en la teoría moral de Kant; en el control de la naturaleza como autocontrol de nuestra propia naturalidad y sensibilidad encontramos la causa de la hostilidad experimentada por la necesidad de la regla. Oposición que, al establecer el predominio de la razón sobre la sensibilidad, implica la laceración de la subjetividad (Esposito 2012: 142). Así, la ley conserva esta oposición original, ya que el principio de la dominación de la naturaleza se utiliza para crear una paz frente a la adversidad, que en realidad perpetúa la enemistad (Loick 2017: 62). A través de las leyes se controla el mundo exterior y el

---

<sup>65</sup> Véase *Cartas sobre la educación estética del hombre* (*Über die ästhetische Erziehung des Menschen*).

<sup>66</sup> Estos argumentos nos recuerdan a la crítica de Adorno y Horkheimer de la dominación de la naturaleza por la razón instrumental en la *Dialéctica de la Ilustración*: “Pero ante la razón científica las fuerzas morales son ya, según el mismo Kant, impulsos y modos de conducta no menos neutrales que las inmorales, en las que se convierten tan pronto como se orientan no a aquella oculta posibilidad, sino a la conciliación con el poder. La Ilustración destierra de la teoría esta diferencia. Ella contempla las pasiones «como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos». El orden totalitario se ha tomado esto absolutamente en serio. Sustraído al control de su propia clase, que mantuvo al hombre de negocios del siglo xix en el respeto y el amor mutuo kantianos, el fascismo, que \* ahorra a sus pueblos los sentimientos morales mediante una disciplina de hierro, no necesita ya guardar disciplina alguna. En contra del imperativo categórico y en tanto más profunda concordancia con la razón pura, trata a los hombres como cosas, como centros de modos de comportamiento.” (1998: 67).

interior con lo que se fija la dimensión disociativa y separadora de la ley y se ignora la dimensión social o premoral de las inclinaciones y pasiones. Hegel pensará, a lo largo de su obra, otra forma de tratar con la naturaleza que no perpetúe esta hostilidad, sino que la supera y logra su reconciliación en el concepto de Eticidad.

La moral se caracteriza por un modelo normativo sobre-demandante y hostil en el que: por un lado, la autonomía moral, en cuanto a su capacidad de autoleislación implica auto-coerción, y por el otro, la ley se hace vinculante solamente por el concepto de deber; lo que reproduce una la relación de subordinación entre la ley y la conciencia, la cual Hegel denuncia también el período de Fráncfort. Mientras que la ley religiosa somete la conciencia a la ley heterónomamente (externamente), estableciendo una instancia externa, una autoridad (Dios), la ley moral somete autónomamente (internamente), estableciendo una relación de coerción, disociación y control. La ley moral obliga porque su móvil (el respeto) coincide con la ley que se da a sí misma, sin embargo, esta coincidencia revela que su autosuficiencia (su autonomía) conserva un rasgo de positividad, en cuanto reproduce y fija la oposición entre razón y sensibilidad, universalidad y particularidad, y pone a uno por encima del otro, estableciendo una relación de sumisión de la conciencia a la ley. Así, la noción de deber se encuentra determinada por una oposición entre la exigencia de ser universal y particular en la acción; oposición irreconciliable, a partir de la cual se establecen exigencias (deberes) de forma rigurosa y unilateral a nuestra dimensión natural y sensible. La ley moral, en cuanto universal y abstracta, y dada su exigencia de realización en la acción, domina el ámbito de las motivaciones no morales y coacciona al individuo al cumplimiento de una ley moral formal y vacía. Este modelo normativo imposibilita que el sujeto pueda cumplir la ley porque la ley misma no se puede realizar, es decir, no logra ponerla en práctica, ya que no prescribe nada fuera de su carácter de deber, en otras palabras, no ofrece ningún contenido que vaya más allá de la necesidad formal de obediencia. El mandato moral y la obediencia a él aparecen como el resultado de un acto arbitrario y contingente que tiene su análogo en el ámbito político la obediencia a un tirano (Leyva 2021: 297). El imperativo categórico implica, por un lado, su soberanía absoluta, incondicionada, inapelable; por el otro, su sustracción apriorística a toda tentativa de cumplimiento (Esposito 2012: 132). Como se verá, el deber implica una relación edificante coercitiva que deriva en la aplicación de una ley moral vacía y en una organización mecánica de la sociedad.



#### 2.2.4. Vacuidad de la ley moral

El carácter sobre-demandante de la ley moral kantiana se sostiene sobre una concepción dualista de la motivación moral que a su vez se fundamenta en la concepción formal de la buena voluntad y en la noción del deber como auto-sumisión. Hegel sostiene que la ley moral con contenido no puede derivarse del concepto de imperativo categórico, ni de la idea de el deber. Hegel propone la siguiente tesis: la voluntad que actúa por deber se compromete a actuar sobre un principio que es puramente formal y vacío de contenido. La fórmula de la ley universal no puede exigir más que el contenido de la voluntad no sea contradictorio dada la forma analítica del yo autónomo o la pureza de la voluntad (1979: 35-36; GW 4: 436-38). La afirmación de que *el deber*, no contiene ningún principio más allá de la ausencia de contradicción (2015: 464; GW 14: 118) (§135), aunque puede ser falsa, si se toma en cuenta la formulación de la humanidad del imperativo categórico, no es esencial para el reproche fundamental. Hegel sostiene que un orden normativo, como la moral, que hace del motivo del deber puro el criterio normativo vinculante (moral) no está autorizado para emplear un principio más allá del requisito de la no contradicción. Hegel parece afirmar que si la disposición moral pura consiste en actuar por deber puro entonces cualquier "contenido" destruiría la pureza moral de la voluntad (Wood 1989: 461). Para Hegel, el criterio que habrá de determinar la moralidad de una acción implica pensar la acción bajo ciertas características empíricas determinadas; de modo que su realización consistiría en el cumplimiento de ese deber porque tiene *esas* características. Si hay deberes determinados, entonces actuar por deber consiste en actuar desde esos deberes particulares y actuar desde esos deberes implica actuar desde motivos empíricos; motivos que van más allá de la pureza del deber por el deber (Wood 1989: 461). Lo que implicaría que la razón práctica pura no puede permitirse aplicar ningún criterio de deber, ya que el uso de tal criterio implicaría que se realiza la acción no solo por deber, sino también porque cuenta con las características que satisfacen dicho criterio. Hegel concluye que el punto de vista moral excluye cualquier criterio objetivo para la acción moral, y por ello, justifica *la forma* de la buena voluntad tanto para lo ético como para lo que no lo es. Por esta razón es que Hegel afirma que en realidad parece ser un principio de la inmoralidad.

Una objeción a esta crítica consistiría en mostrar que para Kant el actuar por deber (y no conforme) implica realizar la acción porque satisface el imperativo categórico en alguna de sus formulaciones. El actuar por deber pareciera no solamente ser una posibilidad, sino más bien una necesidad, es decir, actuar de acuerdo con las características empíricas que los conviertan en actos

que cumplen la máxima. No obstante, estos rasgos empíricos no son el motivo del acto, sino un corolario de la acción, a partir del imperativo categórico, que ordena que se realicen actos con esas características. Sin embargo, Hegel no sostiene que el imperativo categórico sea incapaz de identificar los rasgos empíricos de las acciones que constituyen la conformidad con el deber. Esta objeción, pierde de vista la principal crítica de Hegel, de acuerdo con la cual, el punto no es que el imperativo categórico no tenga un contenido, sino que la voluntad no puede emplear principios con contenido y realizar acciones con contenido sin comprometer su pureza. Para Hegel, el actuar por deber implica necesariamente actuar desde los rasgos empíricos que determinan la acción, aunque se deriven esos rasgos de algún principio moral. Así, el actuar de acuerdo con un principio normativo consiste también en actuar desde algo que tiene el sello de la "particularidad", es decir, actuar desde inclinaciones empíricas, intereses, impulsos, pasiones. Actuar a partir de un principio con contenido implica actuar por motivos empíricos; así, la única manera de evitar actuar por estos motivos sería: o no actuar en absoluto (alma bella) o bien actuar de alguna manera determinada bajo la representación de que se actúa conforme a un principio sin contenido empírico (1979: 39; GW 4: 438). La tesis crucial, para Hegel, es que perseguir un fin o actuar a partir de un principio con contenido implica necesariamente actuar desde algo más que el puro deber, esto es, actuar desde motivos empíricos. En esto consiste la tesis hegeliana sobre la unidad o identidad de lo universal y lo particular, o su afirmación de que lo universal se actualiza solo en lo particular. Para Hegel, el deber o la ley moral (lo universal) solo puede cumplirse o actualizarse por medio de lo particular, por medio de los deseos, impulsos e inclinaciones empíricas del agente.

La acusación de vacuidad de la ley, es decir, la tesis de que la ley moral no tiene contenido revela finalmente que este no es un criterio moral, ya que constituye un principio que incluso las acciones inmorales son capaces de satisfacer. Será en la *Filosofía del derecho* (1821) donde Hegel reformulará la acusación de inmoralidad en términos del mal (*das Böse*) (2015: 478; GW 14:121) (§139). En el texto de Jena, Hegel ofrece dos argumentos principales en contra de la forma vacía de la ley universal: 1. sostiene que la ley moral kantiana, no tiene contenido, ya que su único criterio es la no contradicción. La moralidad kantiana está condenada a permanecer en un formalismo vacío que no logra ofrecer ningún criterio para determinar lo que está bien o mal. Esto no significa que el imperativo categórico no pueda ayudarnos a tomar decisiones morales; 2. lo que no puede hacer es ofrecer una filosofía ética en el sentido hegeliano (1979: 33; GW 4: 434), es decir, es incapaz de

ofrecer una teoría inmanente de los deberes (*immanente Pflichtenlehre*) o de la Eticidad (2015: 464; GW 14: 118) (§135). Hegel argumenta:

En efecto, para poder expresar este formalismo en una ley, se requiere que se ponga alguna materia, alguna determinidad que constituya el contenido de la ley, y la forma que le adviene es la universalidad o la universalidad concreta; para que una máxima de tu voluntad haya de valer simultáneamente como principio de una legislación universal, esta ley fundamental de la razón pura práctica dice que se ponga alguna determinidad que integre el contenido de la máxima de la voluntad particular como concepto, como universal concreto. Pero cada determinidad posee aptitud para ser recibida en la forma del concepto y ser puesta como una cualidad, y, de esta manera, no hay en absoluto nada que no pueda llegar a convertirse en una ley ética (*sittliche Gesetz*) (1979: 35; GW 4: 436).

Para Hegel, el imperativo categórico estipula la pura ausencia de contradicción, es decir, la simple concordancia de la voluntad consigo misma. Kant no ofrece un principio que determine legítimamente el contenido particular que la acción concreta exige. Por ello, sostiene Hegel, la voluntad se fundamenta en una tautología: “la sublime aptitud de la autonomía de la legislación de la razón práctica pura consiste en la producción de una tautología; la identidad pura del entendimiento (*die reine Identität des Verstandes*), expresada en lo teórico como la proposición de la contradicción, invertida en la forma práctica se queda exactamente igual” (1979: 34; GW 4: 435).

En la crítica a la universalidad del imperativo categórico como prueba de su necesidad, Hegel denuncia la reducción de su contenido a su mera falta de contradicción y al carácter estrictamente analítico de su unidad, a una pura identidad formal. De acuerdo con Hegel, no es posible la contradicción si no se prueba un contenido, es decir, la razón pura práctica no puede entrar en contradicción, ya que su ley no ofrece ningún contenido, sino que tiene que presuponerlo. Por ejemplo, solo cuando presupongo que hay propiedad privada (contenido) resulta contradictorio querer robar. La voluntad, en cuanto finita (arbitrio), requiere de un contenido que la ley moral no le puede ofrecer, lo que pone al descubierto no solo la vacuidad de tal principio, sino que revela la contraposición no resuelta entre voluntad particular y ley universal al interior de la filosofía kantiana. Asimismo, pone en cuestión la autonomía de la voluntad, si la voluntad no logra darse

dichos contenidos por su carácter abstracto, parece que al introducir un contenido establece una heteronomía en el arbitrio. Por ello, Hegel considera que la capacidad de legislación de la voluntad se torna superflua (1979: 40; GW 4: 437).

La crítica de Hegel formulada en estos términos no solo es débil, sino que incluso podría afirmarse que no se ocupa realmente de la fórmula de la ley universal de Kant. Por este motivo, conviene señalar, lo que no quiere decir Hegel. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la ley moral o el imperativo categórico se formula en (por lo menos) tres principios. Está claro que la carga de vacío no puede ser dirigida contra la formulación de la humanidad (tratar siempre a los demás como fines, nunca simplemente como medios). Para Hegel, esta formulación no es vacía porque presupone que existen otros animales racionales, dicho de otra forma, que hay seres humanos (*keine Menschen leben*) (2015: 464; GW 14: 118) (§135), por lo que parece que Hegel no sostiene que la ley universal, en sus diferentes formulaciones, sea verdaderamente vacía. ¿En qué consiste, entonces, la denuncia a la vacuidad del principio de la ley universal si Hegel acepta que tiene un contenido (aunque presupuesto)? Hegel tampoco sostendría que la teoría moral es incapaz de proporcionar una guía moral concreta; de hecho, afirma específicamente lo contrario: “al libre arbitrio le cabe elegir bajo determinidades opuestas y constituiría solo una falta de habilidad (*Ungeschicklichkeit*) no poder encontrar a cualquier acción ningún fundamento semejante” (1979: 39; GW 4: 438). La tesis, entonces, no es que la teoría moral kantiana carezca de contenido, sino que lo obtiene de forma no justificada desde el exterior, lo presupone. Volviendo al ejemplo de los depósitos, Hegel afirma:

No obstante, dado que no se diera ningún depósito en absoluto, ¿qué contradicción habría en ello? [...] Si se pone en general la determinidad de la propiedad, entonces se ordena deducir de ella la proposición tautológica (*tautologische Satz*): la propiedad es la propiedad (*das Eigentum ist Eigentum*)y, por tanto, ninguna otra cosa; de modo que esta relación tautológica constituye [el modo de] legislar de esta, de la razón práctica: la propiedad si hay propiedad, tiene que ser propiedad [...] Pero el interés consiste, justamente, en mostrar que la propiedad tiene que ser; afecta únicamente a lo que radica fuera del alcance de este legislar práctico de la razón pura, es decir, a decidir, entre las determinaciones opuestas, cuál de ellas se tiene que poner; pero la razón pura exige que esto tenga lugar ya de antemano y que una de las determinidades opuestas se ponga

previamente; y solamente entonces, puede llevar a cabo, en adelante, superfluo legislar (*überflüssiges Gesetzgeben*) (1979: 37; GW 4: 436).

En el caso de los depósitos, la ley moral nos dice que los depósitos *deben* ser honrados; lo que no justifica es que deba haber tal cosa como depósitos en primer lugar. Este contenido que en el periodo de Fráncfort Hegel denomina positivo, en cuanto puesto y no justificado, en Jena se revela como contingente y arbitrario. Hegel asocia este “superfluo legislar” con la vacuidad de la ley; la ley está “vacía” no porque no tenga contenido, sino porque el sujeto subordinado ante la ley es necesariamente indiferente al contenido porque dirige sus acciones no hacia las exigencias o necesidades de un otro concreto, sino hacia la pura conformidad con la ley que la noción de deber reclama (Loick 2017: 64). Hegel no sostiene que Kant intente y no logre demostrar que robar el depósito sea de alguna manera contradictorio, sino que el principio de no contradicción solo puede aplicarse cuando se presupone una institución o práctica determinada, en este caso, la propiedad privada. Así, el contenido de esta ley se importaría más o menos accidentalmente de un orden social determinado. Hegel está de acuerdo con Kant en que si las personas no honran los depósitos no habría depósitos, así mismo acepta que la violación universal de los depósitos constituiría una contradicción. Para Hegel no es un problema el uso del imperativo categórico para decidir si las acciones específicas del agente son morales o no, puesto que en cada caso se debe presuponer un contenido específico (como también aceptaría Hegel, ya que la inmediatez es para él una marca de agencia moral exitosa (McCumber 2014: 165)). El problema radica en Kant no demuestra que esos contenidos son parte de una teoría inmanente de los deberes. Una teoría moral debe mostrar que las normas y prácticas concretas de nuestra sociedad son ayudas y expresiones de libertad y no contenidos heredados por la tradición, la cultura o la religión. La teoría moral no puede presuponer lo que el agente moral presupone en su realización práctica. El interés de Hegel por los contenidos está determinado por su propia concepción social de la moralidad. Para Hegel, no se trata tanto de determinar cómo un agente moral decide y evalúa si una acción determinada es necesaria por deber, sino de probar si un contenido particular —una norma o una práctica social— es un deber, es decir, un móvil racional. La normatividad formalista, por el contrario, deberá presuponerlo, dado que “el contenido de esta resulta ser, para la forma, algo completamente hipotético” (1979: 38; GW 4 :437), ya que no puede derivarlo de la ley moral. El problema es que una vez que se aceptan tales hipótesis es casi imposible poner un límite a esos contenidos contingentes. El defecto del enfoque formalista no consiste en que la teoría moral kantiana no nos diga qué hacer, sino que no logra justificar sus

contenidos. La aplicación de la forma de la ley universal solo es posible importando “ilegítimamente” el contenido (1979: 38; GW 4: 437). Tal importación está bien si uno trata de averiguar qué hacer en una situación concreta, pero es inaceptable en el contexto de una teoría inmanente de los deberes. La solución hegeliana a este problema no consiste en ofrecer una versión menos vacía de la ley moral, sino que implica dejar de hacer tales suposiciones sobre las instituciones y las prácticas sociales para comenzar a validarlas como formas de libertad. La tarea es demostrar que esta ley es vinculante porque esas normas y costumbres son expresiones de la libertad o conducen a ella. El problema de Kant es que no dispone de un sistema que le permita hacerlo, ya que sus apelaciones a tales contenidos equivalen a meras suposiciones que valdrían tanto como las contrarias (2017: 47; GW 9: 55).

Hegel no plantea la acusación de vacío en el contexto de la aplicación de la ley moral, el problema de Kant no es que haya propuesto una versión vacía de la ley moral, el problema es que la forma de la ley se queda vacía (o debe vaciarse) porque la concepción formal y abstracta de la voluntad separa la ley moral de todo el contenido por una división insalvable: la que existe entre el reino empírico y el reino *noumenal*. Por lo tanto, el problema del vacío de la ley moral kantiana no se dirige a la forma de la ley universal, sino que la denuncia de vacío se dirige al carácter abstracto de la voluntad y a su modo de legislar en la idea del deber por el deber. Al fondo de la acusación de vacuidad se encuentra la crítica a la buena voluntad. Hegel sostiene que de la noción de buena voluntad, como aquella que actúa por deber, se sigue no solo la incapacidad de deducir principios con contenido moral, sino que se está condenado a ellos. La ley moral es vacía porque la voluntad es vacía (Wood 1990: 168).

### 2.3. *Derecho y coerción. Reino de los fines y Eticidad*

La grandeza de la ley moral de Kant consistió en vaciar la ley moral de miles de años de privilegios (al desvincularla formalmente de contenidos específicos aceptados como necesarios) posibilitando una forma de ley, que, en su universalidad, es necesaria para todos. La moral es un orden normativo, que posibilita la independencia de los individuos de las expectativas de los roles tradicionales y religiosos, que al enfatizar la diferencia particular evita la homogeneidad de las relaciones sociales y culturales. La forma de sociedad y Estado vinculada a esta ley posibilita (formalmente), a su vez, el desarrollo de todos los sujetos particulares y su diversidad sobre la base de un contrato para proteger su libertad particular, sin que ello implique, dejar de participar en la unidad del Estado o perder la dimensión social de su libertad. Hacer de la ley la piedra de toque de esta organización social viabiliza que grupos diferentes puedan convivir constituidos por la igualdad que dicho principio asegura. Para Hegel, el problema de esta forma de sociedad se revela en que en realidad está organizada por la coerción, lo que resulta en la subordinación o reducción de libertad. El derecho, al buscar asegurar la libertad por medio de la coerción, y la moral al definir la libertad en términos de autonomía y deber, reducen la libertad a su sentido negativo.

#### 2.3.1. **Derecho y coerción**

Hegel denuncia la relación estructural entre ley y coerción implicada en la forma de la ley del derecho y de la moral de la teoría práctica kantiana. Las leyes que constituyen la legalidad obligan a las personas a hacer, por motivos de prudencia, lo que deben hacer auto-coaccionados por motivos morales. La definición kantiana de ley legal, entendida como la autoridad recíproca para usar coerción, establece una relación estructural entre ley y coerción. En la “Doctrina del Derecho” en la *Metafísica de las Costumbres*, Kant afirma:

El derecho no puede pensarse como compuesto de dos elementos, es decir de la obligación según la ley y de la facultad de aquel que obliga a los otros por su arbitrario de coaccionarles a ello, sino que podemos establecer inmediatamente el concepto de derecho sobre la posibilidad de conectar la coacción recíproca universal con la libertad de cada uno. Así como el derecho en general solo tiene por objeto lo que es exterior en las acciones, el derecho estricto, es decir, aquel que no está mezclado con nada ético [...] Sin duda este se fundamenta en la consciencia de la obligación de cada uno según la ley;

pero para determinar el arbitrio conforme a ella, ni le es lícito ni puede, si es que debe ser puro recurrir a esta consciencia como móvil, sino que se apoya por tanto en el principio de la posibilidad de una coacción exterior, que puede coexistir con la libertad de cada uno según leyes universales [...] derecho y facultad de coacciones significan, pues, una y la misma cosa (2016, 40-4; MS AA, 6: 232).

De acuerdo con esta definición la coerción está implicada estructuralmente en el concepto de ley; la conexión entre ley y coerción es conceptual y no meramente histórica porque se genera mediante un análisis *a priori*. Como se mostró, Kant distingue la moral del derecho por su forma de legislación <sup>67</sup>, mientras que la normatividad del derecho coacciona heterónomamente, la normatividad moral auto-coacciona autónomamente. Si las leyes afectan solo las acciones externas, Kant las denomina jurídicas, pero si exigen que la ley sea el fundamento de determinación de la acción son morales. Esta distinción, entre moralidad y legalidad, responde a la forma de justificar sus máximas. Si las máximas se refieren a la conformidad externa de las acciones con las leyes se les denominarán jurídicas; mientras que, si se refieren a la conformidad interna, de modo que la ley misma constituya el móvil de la acción, se les denominarán morales (2016:17; MS AA 6: 214). Sin embargo, obedecer las leyes jurídicas no es solo un deber jurídico, sino también moral. Esta estructura deontológica hace del derecho un apéndice de la moral, lo que también posibilita que el derecho empírico sea una fuente indirecta de obligaciones morales. La “Doctrina del Derecho” y la “Doctrina de la Virtud” no se distinguen por tener deberes diferentes, sino que tratan de modos diferentes de legislación, es decir, se diferencian por la forma en que se determina el móvil de la acción. En el caso de la ley jurídica, el móvil es distinto de la idea del deber, sea esta la sensibilidad, el amor propio, los intereses particulares, entre otros; mientras que, para la legislación moral, el móvil es el respeto, esto es, el deber entendido como la necesidad de una acción por respeto a la ley (1991: 133; GMS AA 4: 400). La diferencia entre móviles genera dos tipos de fuerzas vinculantes de la ley: la legislación jurídica es vinculante exteriormente; mientras que la legislación moral es vinculante interiormente. De esta forma, la ley jurídica obliga coaccionando, mientras que la ley moral implica auto-coacción. La ley del derecho coacciona porque su móvil no coincide con

---

<sup>67</sup> Este respeto por la ley es ciertamente un sentimiento, pero se distingue de una inclinación porque es autoproducido por la razón. Lejos de ser la causa de la ley es la conciencia del efecto que esta produce sobre la voluntad. El objeto de respeto es ley como aquello a lo que nuestra voluntad se encuentra necesariamente sometida.



la ley misma, sus deberes son indirectos y por ello requiere de otra instancia que le obligue a obedecer, “se apoya por tanto en el principio de la posibilidad de una coacción exterior, que puede coexistir con la libertad de cada uno según leyes universales” (2016: 40-41; MS AA 6: 232).

La coerción es, para Kant, la negación de la libertad, mientras que la ley es el orden de la libertad en el que cada acto ilegal (contrario al derecho (*unrecht*)) es un obstáculo para la libertad. Kant afirma:

La resistencia que se opone a lo que obstaculiza un efecto fomenta ese efecto y concuerda con él. Ahora bien, todo lo contrario, al derecho (*unrecht*) es un obstáculo a la libertad según leyes universales: pero la coacción es un obstáculo o una resistencia a la libertad. Por tanto, si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales (es decir, contrario al derecho (*unrecht*)), entonces la coacción que se le opone, en tanto que obstáculo frente a lo que obstaculiza la libertad, concuerda con la libertad según leyes universales; es decir, es conforme al derecho (*recht*): por consiguiente, al derecho está unido a la vez a la facultad de coaccionar a quien lo viola, según el principio de contradicción (2016: 40-41; MS AA 6: 231).

Por lo tanto, Kant deriva la autoridad para usar coerción sin apelar a consideraciones empíricas, sino haciendo explícita la estructura lógica del concepto de ley (de acuerdo con su definición). Con base en esta definición hay un consenso casi unánime, en la teoría política y discursos institucionales, de que toda ley, para ser realmente ley, debe ser ejecutada. Si bien Kant ofrece argumentos analíticos para mostrar la necesidad de la coerción dada la forma de la ley y la necesidad de *su fuerza vinculante (binding)*: la ley del derecho es vinculante solo exteriormente porque el móvil de la acción no coincide con la ley misma. Así, para la ley del derecho (al no ser móvil de la acción) no importa si el arbitrio está determinado exclusivamente por la ley, lo único que importa es que asegure que el obrar exterior en “el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal” (2016: 40; MS AA 6: 231). El derecho, en tanto que adhesión exterior (o estricta) a la ley, habrá de determinarse negativamente, esto es, habrá de ejercitarse como sujeción a la ley externa y por ello, requiere de la coacción. Así, la tarea del derecho consiste en asegurar las condiciones por las que el arbitrio de un individuo pueda conciliarse con el arbitrio de otro. Hasta aquí, podemos afirmar que, en la filosofía del derecho de Kant, la coerción constituye también un requisito esencial para su normatividad.

Un segundo problema que se deriva de sostener la relación *a priori* entre ley y coerción es que legitima su necesidad y deja en un segundo plano la pregunta por el criterio normativo para distinguir entre formas legítimas e ilegítimas de coerción. La ausencia de la pregunta por tal criterio le posibilita a Kant a justificar la pena de muerte<sup>68</sup> sin cuestionarse la legitimidad de la coerción. Kant propone como criterio la ley del talión, por la que se intenta establecer una igualdad material entre el castigo y la transgresión, que en cuanto principio formal de justicia implicaría o una concepción del castigo como venganza, o bien, carece de un criterio de justicia y no puede justificar

---

<sup>68</sup> La teoría retributivista de Kant, se distingue de aquellas que justifican la pena a partir de su carácter disuasorio (como amenaza) y de aquellas que apuestan por una mejora en el carácter o formación de la persona (medio de corrección). Kant no concibe, como hará Hegel, el castigo como una especie de resarcimiento del actor particular. Con su postura a favor de la pena de muerte, Kant se opone explícitamente a la crítica de Beccaria a la pena capital. Beccaria argumenta que es imposible que un ser humano acepte un contrato social según el cual otorga a la autoridad estatal el poder de quitarle la vida. Kant replica que este no aceptó el contrato social en su papel de delincuente, sino en calidad de su razón jurídica y legislativa (como *homo noumenon*). Además, este ha aceptado los estatutos en general y no el derecho a sancionar en particular. Al mostrar la necesidad de la pena, entendida como un medio para asegurar la libertad de los miembros de una comunidad de derecho, hipotética como fácticamente, este no puede más que aceptarla. Kant justifica la pena de muerte, como muchos de sus predecesores, con base en el principio del talión, que establece que lo que es igual debe ser recompensado con lo que es igual (Dübgen 2016). Según Kant, el criminal comete un delito contra el público en general: priva a los demás y a sí mismo de la seguridad. Para Kant, la "represalia" por parte del Estado es la única respuesta apropiada a una violación de la ley; el criminal pierde su condición de ciudadano y, por tanto, su libertad legal para co-legislar. Además, Kant limita el principio del talión por la dignidad humana: los delitos especialmente graves no deben ser recompensados con lo mismo, ya que de lo contrario la retribución constituiría en sí misma un crimen contra la humanidad. La violación, por ejemplo, no debe castigarse con nuevos actos de violencia sexual, sino con la castración (Ibid.). Para el asesinato, la pena de muerte se deriva del principio del talión, ya que es el único equivalente justificable, según Kant. Aunque, esta debe llevarse a cabo sin maltratos. Kant sostiene: "Pero si ha cometido un asesinato tiene que morir. No hay ningún equivalente que satisfaga a la justicia. No existe equivalencia entre una vida, por penosa que sea, y la muerte, por tanto, tampoco hay igualdad entre el crimen y la represalia si no es matando al culpable por disposición judicial" (MS AA 6: 333; 2016: 168). Una excepción a la pena de muerte general por asesinato solo puede justificarse si la muerte de tantos miembros de una comunidad es tal que la supervivencia de la nación se vería amenazada. Así, Kant interpreta el talión en el sentido de la mayor igualdad posible entre el delito y el castigo y menos en el sentido de la compensación, por ejemplo, en forma de multas. Una crítica a esta exclusión radical de la comunidad política es que esta afectaría la dignidad humana del condenado, puesto que la dignidad de la persona se expresa en el plano jurídico-político en forma de ciudadanía, que, por ser inalienable, debe ser también inherente al "delincuente" (Mohr 2009: 479, 494).

la equivalencia material entre infracción y castigo. De modo que la relación entre ley y violencia se desplaza en la formulación kantiana y no se problematiza, teniéndose que resolver apelando a principios morales. Si bien el orden legal parece justificar la coerción (dada la forma de su fuerza vinculante) y mostrarse como justo, sin embargo, no contiene un criterio para distinguir entre formas de coerción o de violencia legítima e ilegítima. Para Kant, toda forma de coerción es legítima y necesaria para proteger la libertad. Kant, al igual que gran parte de la teoría política moderna, presupone la fuerza de la coerción como medio para asegurar la libertad (como el fin del derecho). Hegel considera que Kant no logra realizar la libertad ganada por la conciencia de la modernidad. Si bien, Kant argumenta en favor del seguimiento *autónomo* de las leyes (contra la tradición y la religión), en su filosofía moral reproduce la relación estructural entre ley y coerción. Kant reproduce, en el concepto de deber y autonomía, la relación de autoridad de la ley que Hegel denunciará, por primera vez, en *El espíritu del cristianismo*. La diferencia entre un actuar determinado por una autoridad externa o una autoridad interna consiste en que en el primer caso se tiene al señor fuera de sí, mientras que “el segundo lo lleva dentro de sí mismo, siendo al mismo tiempo su propio esclavo” (2014: 380; GW 2: 153). Hegel argumenta:

Pero, si lo que debe ser visto como exterior y como coerción (*Zwang*), a fin de hacer desaparecer la oposición del interior o de la libertad se traslada al interior mismo y, en consecuencia, se hace valer como una coerción psicológica, esta recepción de lo exterior en lo interior ayuda bien poco. Pues el pensamiento queda libre a secas y la coerción psicológica o del pensamiento resulta incapaz de enlazarlo (1979: 96; GW 4: 473).

La posibilidad de rectificar o corregir los efectos de su filosofía del derecho desde su filosofía moral no resulta ser más satisfactoria, ya que, al establecer la relación<sup>69</sup> necesaria entre la idea de

---

<sup>69</sup> A esta interpretación se opondría una lectura de Kant que enfatiza el rol de la libertad en la filosofía del derecho, para una lectura en esta línea véase “Derecho y sanción. La noción de castigo jurídico en Kant y Hegel” (Charpentel 2018). Coincidimos con el autor en que existe una cierta continuidad en los planteamientos de la teoría de la pena jurídica de Kant y Hegel, sin embargo, no aceptamos que ambas propuestas sean parte de una concepción unitaria de la pena jurídica porque las diferencias son más que los elementos comunes entre ellas. Como se verá en el tercer capítulo de este trabajo, la lectura crítica del derecho de Hegel sostiene que la forma de la ley en Kant está estructuralmente vinculada a la coerción o tiene como su razón estructural el principio de sanción y por ello amenaza la libertad. Uno de los méritos de Hegel será el revelar el papel central de la coerción en la filosofía práctica de Kant,

actuar por deber (y no conforme al deber), y la noción de ley universal (imperativo categórico), Kant no logra asegurar las condiciones para establecer la compatibilidad entre ley y libertad. Kant pone la libertad como principio del derecho, no obstante, se puede argumentar que hay ámbitos del derecho que, aunque admiten la coacción no están definidos esencialmente por esta, por ejemplo, el derecho cosmopolita. De ello se deduce que, si bien el derecho está analíticamente ligado a la capacidad de coaccionar, esto no implicaría que toda forma de ley jurídica tenga explícitamente a la sanción como principio definitorio de su normatividad. Es precisamente sobre esta tesis básica que Hegel construye su argumento. Kant considera que la coerción es incompatible con la libertad y aunque argumenta a favor de: 1. la entrada no coaccionada en el contrato civil, como la base de la autoridad estatal legítima (como ejemplo precisamente del tipo de acto libre recíproco no coaccionado); y 2. la necesidad de la coacción del derecho dada su forma externa de legislación (porque el móvil de la acción no coincide con la ley misma). Hegel contrariamente, no acepta la necesidad de la coacción y sostiene que Kant no cumple consistentemente con las implicaciones de su concepto de libertad en su teoría práctica.

Para Hegel, Kant no demuestra la idoneidad de la coacción para cumplir la función atribuida, es decir, proteger la libertad sin amenazarla. Por ello, Hegel desvincula la ley y la coerción y, sostiene la tesis de que la ley es expresión de la *Sittlichkeit*, es decir, la realización concreta de la libertad de las leyes. Para Hegel, Kant solo logra justificar analíticamente la necesidad de la coacción “en tanto que obstáculo frente a lo que obstaculiza la libertad” a costa de reducir su concepto de libertad. Para Hegel, Kant supone que la voluntad está determinada por una relación mecanicista según la cual solo una fuerza puede contrarrestar otra fuerza, y asume que la coacción como medio para hacer valer la ley implica expectativas sobre la idoneidad real de la coerción para cumplir la función atribuida (Loick 2018: 98). Hegel argumenta que Kant solo logra justificar la coerción al reducir la libertad negativamente o determinarla a partir de la operación del entendimiento (*Verstand*) (2015: 100; GW 14: 32) (§5).

---

y formular una noción de ley como expresión y concreción de la libertad, dentro de la cual el castigo no juega un rol definitorio en la definición de ley, aunque permanezca como función latente ante el crimen, sin atentar contra la libertad. Frente a la tradición liberal del derecho, Hegel demostraría la necesidad del castigo y justificaría el uso de cierto tipo de coerción, rechazando el uso de la violencia o la venganza.

### 2.3.2. Coerción y libertad

Para Hegel, Kant no logra una teoría moral que garantice el cumplimiento *libre* de la ley y su realización concreta. Debido a su deficiencia para justificar sus contenidos, impone deberes (de forma arbitraria) con los que el sujeto particular no logra reconocerse. Si bien la voluntad, debido a su autonomía, puede darse a sí misma sus propias máximas, su deficiencia se revela en su formalismo y carácter abstracto, a partir de lo cual genera la necesaria vacuidad de la ley, por lo que se revela insuficiente como principio para una teoría inmanente de los deberes. Si bien, Hegel acepta que la ley moral puede guiar la acción (presuponiendo ciertos contenidos) y que la ley abstracta puede determinar el valor moral de las acciones; el problema de esta forma de ley radica en su incapacidad para justificar sus contenidos. La moral y el derecho, en la teoría práctica de Kant, son dos modelos normativos rigurosos que al establecer una relación entre el sujeto y la ley hacen vinculante a la última mediante el uso de la coerción, el control y la disciplina, lo que hace imposible su realización como libertad concreta.

En su teoría moral, Kant concibe a los agentes racionales como motivados internamente para respetar a los demás. La conciencia particular aún no considera las exigencias del derecho — las exigencias de la libertad "universal" — como algo ajeno a su libertad particular. En esta primera etapa del argumento de Kant, las exigencias de la libertad particular no se consideran como opuestas a las exigencias de la libertad universal, ya que el respeto y la presuposición de la libertad del otro es la condición de mi propia libertad. Pero en un segundo momento, en el que los individuos violan o intentan violar los derechos de los demás, estas relaciones originales de confianza y respeto se pierden. Los sujetos de derecho, que ahora desconfían unos de otros, ven las exigencias del derecho como una restricción externa que disminuye su libertad para perseguir sus intereses. En este segundo escenario, en el que los sujetos humanos actúan motivados por sus intereses e inclinaciones, la teoría del derecho requiere de otros medios para generar el cumplimiento de las normas de derecho. Hegel identifica como tercer momento, el intento de Kant de utilizar la coerción de la ley para reunificar la libertad universal y particular. El punto de vista de Hegel es el siguiente: si tomamos las leyes del derecho para expresar principios de libertad universal (principios que permiten el reconocimiento de la libertad igual para todos), entonces el relato de Kant supone que la coacción obliga a los individuos a ajustarse a esas leyes de libertad, por lo que el ejercicio de la libertad particular se ajusta a la libertad universal.

No obstante, Hegel sostiene que la vinculación de la “dimensión interior” y de la confianza por medio de la coacción es imposible. La unidad social creada a través de la coacción permanece meramente “exterior” porque los individuos no adoptan libremente ni se reconocen en leyes universales. Más bien, estas normas se les imponen desde el exterior por la amenaza de la fuerza. Por lo tanto, si interpretamos el proyecto de Kant como un intento de instituir relaciones sociales de libre reconocimiento recíproco tal y como se entienden esas relaciones en el derecho, entonces, la obra es un fracaso. El derecho en Kant es una aproximación meramente externa de un reconocimiento genuino y una vida ética.

La concepción de Kant del derecho coercitivo como la principal institución social encargada de instituir relaciones legítimas podemos encontrarla en varios pasajes a lo largo de su obra, en la *Paz perpetua* (ZeF), él afirma:

Pues no se trata del perfeccionamiento moral del hombre sino del mecanismo de la naturaleza; el problema consiste en saber cómo puede utilizarse este mecanismo en el hombre para ordenar la oposición de sus instintos no pacíficos dentro de un pueblo de tal manera que se obliguen mutuamente a someterse a leyes coactivas (*Zwangsgesetze*), generando así la situación de paz en la que las leyes tienen vigor (1991: 39; ZeF AA 8: 366).

Para Hegel, la introducción de Kant de la coerción, ante la incapacidad del derecho de vincular a los sujetos libremente con sus leyes, cuestiona no solo su noción de libertad, sino también la capacidad del derecho para establecer relaciones de reconocimiento mutuo. Esta imposibilidad le lleva a sustituir a la comunidad basada en el reconocimiento de la libertad por un concepto de comunidad como instrumento de coacción. La objeción hegeliana denuncia el movimiento por el que Kant afirma, por un lado, la libertad del individuo como condición para el estado civil, y por el otro, la necesidad de la coacción del derecho como garante de esa libertad. Así, se puede afirmar, que Kant no ha logrado desarrollar concretamente, en su teoría social, la concepción original de libertad que pone la base de su teoría moral y del derecho.

Como se mostró al inicio de este capítulo, Kant caracteriza en *La metafísica de las costumbres*, la fuerza vinculante de la ley legal por el principio de la "coacción recíproca universal" en el nivel social; mientras que en el nivel del individuo y la moralidad lo hace a través del principio de la "auto-coacción". La auto-coerción es necesaria, ya que somos seres empíricos, que en cuanto

seres naturales buscan su ventaja particular, a pesar de la ley moral. En el ámbito de la sociedad, se oponen tales inclinaciones antisociales a las necesidades legalmente instituidas, inclinaciones que a través de un equilibrio de fuerzas se anulan o contienen. La libertad, entendida como la capacidad de autolegislación, permanece como un ideal normativo para los individuos en cuanto pueden pensarse determinados por la ley universal. Sin embargo, en cuanto individuos concretos, empíricos, solo una ley que actúe como causalidad natural es capaz de obligarlos; de modo que solo la coerción es capaz de asegurar la libertad.

La dualidad entre el orden moral y legal que se desprende de los distintos modos de legislación de la ley presupone, también, la oposición entre la voluntad universal y particular, entre razón práctica y sensibilidad, entre la necesidad de la actualización objetiva y la libertad característica del ámbito noumenal, entre las motivaciones morales y no morales. Para Hegel, Kant establece, en la noción del deber, un vínculo precario por el cual estas dicotomías permanecen solo externamente relacionadas. Ambos órdenes se hacen vinculantes por una forma de coacción (interna y externa) que implica un modelo sobre-demandante y hostil que socava el cumplimiento libre de la ley, y que amenaza la libertad *presupuesta* en el ámbito de la moralidad, por un lado, y que amenaza la libertad que el orden del derecho busca *asegurar* (como su fin), por el otro. El dualismo de la ley resulta en dos tipos de legislación que están estructuralmente ligados a un tipo de coerción, y que no logran unificar o superar el dualismo que presuponen y reproducen: la ley universal y la voluntad particular.

La teoría moral de Kant permanece en la fijeza del punto de vista moral que no logra transitar al concepto de una organización ética y social que reconcilie la particularidad y la universalidad, como condición para la realización concreta de la libertad. Por el contrario, Hegel sostiene:

Acerca de los conceptos en general que expresan conexiones con la coerción (*Zwang*) y, precisamente esta relación [de compulsión], ya se ha indicado que, en parte, son abstracciones sin esencia, cosas del pensamiento o seres de la imaginación, sin realidad (*Realität*); en primer lugar, precede la nula (*nichtige*) abstracción de un concepto de la libertad universal de todos (*der allgemeinen Freiheit Aller*), la cual sería separada [o abstraída] de la libertad de los [individuos] singulares; viene luego, por el otro lado, precisamente esta libertad del singular, aislada en los mismos términos. Cada una, puesta para sí, constituye una abstracción sin realidad [...] A continuación debe limitarse la

libertad natural u original, mediante el concepto de la libertad universal, pero aquella libertad, que podría ser puesta como limitable, justamente por eso, no es, a su vez, nada absoluto; y, después, resulta contradictorio en sí mismo, ensamblar una idea según la cual, la libertad del singular, mediante la exterioridad de la coerción (*die Ausserlichkeit des Zwangs*), estaría de acuerdo con la necesidad más absoluta, con el concepto de la libertad universal; lo que no significa nada, salvo que se represente que el singular resulta ser, sin embargo, mediante algo no absoluto, absolutamente igual al universal. En el concepto mismo de la coerción se pone de inmediato algo exterior para la libertad; una libertad, empero, para la cual algo fuese exterior ajeno (*fremdes*), no constituye ninguna libertad; su esencia y definición formal consisten exactamente en no poseer absolutamente nada de exterior (1979: 52-53; GW 4: 446).

Para Hegel es problemático la idea de un orden normativo (moral) basado en la idea de libertad particular y negativa, regulado por la coerción de un segundo orden normativo (derecho), y suponer que ambos deben coincidir necesariamente en la idea de libertad universal. A esta idea de libertad entendida como libertad (*de*), Hegel opone una noción concreta de libertad (*para*): la primera implicaría la separación de los seres humanos entre sí, en cuanto libertad particular y negativa frente a cualquier instancia que puede poner límites u obstáculos al individuo; mientras que la segunda, depende de los vínculos de esas relaciones y se define por su relación intersubjetiva con el otro. Una sociedad que funciona sobre la base de la coerción será aquella cuyas leyes y prácticas sociales no puedan ser reconocidas como propias por el individuo, ya que solo puede verlas como restricciones a su arbitrario (*Willkür*) (2015: 151; GW 14: 45) (§29). Mientras que la ley del derecho exige obediencia independiente de la motivación del sujeto, la ley moral obliga de acuerdo con los propios fines que se pone el sujeto. El dualismo entre moralidad y derecho restringe a la idea de libertad, entendida como la capacidad de elegir entre determinidades opuestas (*entweder-oder*) en al ámbito particular, y simultáneamente busca ensamblarla con la universalidad, imponiéndose sobre ella. Para Hegel, la libertad del arbitrio está inevitablemente determinada por la necesidad empírica e implica una relación negativa de externalidad. La elección de una determinación envuelve la oposición frente a otra, reduciendo la libertad a la dimensión subjetiva de la capacidad de elegir y solo frente a la cual se hace posible la coerción (1979: 54; GW 4: 447). Para Hegel, nada se opone a la libertad absoluta porque la libertad en su realización concreta implica la superación de la oposición entre particularidad y universalidad, es decir, implica su reconciliación



en la forma de la singularidad como Hegel argumenta en la *Filosofía del Derecho* y la *Ciencia de la Lógica*. Esta forma de libertad “completa” (*völlig*), en cuanto nada externo se le opone, tampoco es susceptible de ser coaccionada (1979: 54; GW 4: 446). Hegel se opone a la distinción tajante entre moralidad y legalidad porque hace imposible el punto de vista de la Eticidad, es decir, de la libertad absoluta o concreta. La Eticidad es una moralidad orientada a la comunidad y un derecho entendido como la realización concreta de la libertad.

### 2.3.3. Libertad y castigo

Como se ha argumentado, Hegel crítica la noción formal de libertad de Kant y su dependencia en la noción de coerción. Para Kant, la coerción se concibe como un obstáculo ante aquello que obstaculiza la libertad bajo leyes universales. Para Hegel, la normatividad de la moral es problemática, ya que se fundamenta en la pureza y formalismo de la voluntad. Frente a la justificación de Kant de la coerción ligada al derecho, Hegel argumenta contra el carácter externo y de nulidad de la coerción. La coerción revela su auto-cancelación en su relación con la libertad, es decir, la coerción no logra asegurar la libertad que busca proteger y se revela impotente. De acuerdo con Hegel, la distinción entre una libertad universal y otra particular, resulta primero, en la limitación de la libertad particular a la capacidad de elegir entre opciones dadas (arbitrio), y, segundo, en la hostil adecuación de la libertad particular, mediante la coerción, al concepto de libertad universal. La libertad para Hegel es absoluta, es decir, no hay nada exterior que se le oponga, de modo que no hay coerción posible que se le imponga (1979:54; GW 4: 446).

Hegel ejemplifica esta tesis con el castigo penal. Entender la coerción como la pura negación de una determinación fija solo logra la cancelación de esa determinación, con lo que se genera una nulidad sin alcanzar alguna determinación positiva o relación ética<sup>70</sup>. Esto no significa que Hegel evite toda forma de negación y sostenga una positividad pura e inmediata, por el contrario; Hegel afirma la libertad en la experiencia radical de negatividad y sostiene que incluso en las relaciones donde un sujeto se ve alienado por un poder externo, en cuanto ser libre no puede ser coaccionado (*gezwungen*), sino en todo caso sometido o vencido (*bezwungen*) (1979: 56; GW 4: 448). “Este absoluto negativo, la libertad pura en su fenómeno, constituye la muerte, y mediante

---

<sup>70</sup> Hegel afirma: “La relación ética solo se alcanza en la organización de las determinaciones, de las diferencias, ya que solo esta organización produce la totalidad” (1979: 55; GW 4: 448).

la aptitud para la muerte, el sujeto demuestra ser libre y encontrarse absolutamente por encima de toda coerción” (1979: 56; GW 4: 448). La muerte es el absoluto subyugador, de modo, que solo en la superación de la muerte, en la ascensión (*Aufhebung*) de su propia negación externa (la naturaleza, la vida natural), el individuo gana su libertad (la autoconsciencia, el espíritu). Las amenazas de sanción (castigo), no harían que el sujeto hiciera lo que se le obliga, ya que el individuo, en cuanto ser libre, puede aceptar la pena antes que ser coaccionado. En su exposición ante la muerte, el sujeto se prueba a sí mismo libre y por encima de toda coerción, porque la muerte, en cuanto negatividad absoluta, está completamente por encima de toda coerción. Esta formulación, aunque parece retórica, es para Hegel la experiencia que hace inteligible una versión más concreta de la libertad. En vez de subordinar la libertad a la seguridad, Hegel pone a la muerte como lo único que podría amenazar o destruir la libertad; ante el riesgo de perder la vida, se afirma la libertad. Si la libertad eleva al ser humano sobre las determinaciones naturales y causales, la libertad debe ser absoluta, es decir, no condicionada exteriormente. Hegel elabora su argumento del siguiente modo:

En tanto que - A es un exterior respecto a la determinidad + A del sujeto, se halla entonces, a través de esta relación, en poder [de un ser] ajeno; pero, puesto que su +A puede ponerla, así mismo, negativamente, asumirla y deshacerse de ella en cuanto una determinidad, queda absolutamente libre en el caso de la posibilidad, y de la realidad efectiva de un poder ajeno. Mientras niega tanto + A como - A, está reprimido, pero no coaccionado; solo tendría que sufrir coacción (*Zwang*) si + A estuviese absolutamente fijo en él; por eso, en el mismo como en una determinidad, podría trabarse una infinita cadena de otras determinidades. Esta posibilidad de hacer abstracción de determinidades no tiene límite o bien no hay ninguna determinidad que sea absoluta, pues esta se contradiría directamente; no obstante, la misma libertad o la infinitud son ciertamente lo negativo, pero absoluto, y su ser singular (*Einzelsein*) en el concepto, consiste en una singularidad absoluta, en una infinitud absolutamente negativa, en pura libertad (*reine Freiheit*). Este absoluto negativo, la libertad pura, en su fenómeno constituye la muerte, y mediante la aptitud para la muerte, el sujeto [humano] demuestra ser libre y encontrarse absolutamente elevado por encima de toda coerción [...] En la represión (*Bezwingen*) hay, por tanto, también, libertad puesto que puramente tiende a la ascensión de una determinidad (*Bestimmtheit*) [...] en la medida en que ésta se pone [tanto] negativa como positivamente [...] (1979: 55-56; GW 4: 448).

La muerte posibilita la absoluta liberación. Hegel establece la relación entre libertad y negatividad (concepto recién introducido en este texto) para mostrar, por un lado, el carácter negativo del aspecto universal de la libertad, y su dimensión particular, por el otro. La libertad del agente moral y de la comunidad o sociedad se encuentra en ambos casos atravesada por una experiencia negativa. La libertad de la subjetividad moral, tal como mostró Kant, le permite al sujeto rechazar cualquier contenido particular, distanciándose de cualquier impulso natural, deseo, inclinación y con ello, gana su autonomía. Esta capacidad de abstraerse de todo contenido, disolviéndolo y permitiéndolo permanecer en la pureza del pensar, implica la negación de su dimensión sensible, lo que, a su vez, le garantiza su dimensión universal. Por esta negación, la consciencia se eleva por encima de la naturaleza y permanece en una relación negativa hacia ella. Con la crítica a la abstracción, formalismo y vacuidad Hegel revela las limitaciones de este concepto, la libertad abstracta kantiana reduce la voluntad a su dimensión formal y abstracta, con lo que pierde su dimensión volitiva y particular. El concepto de libertad que Hegel comienza a elaborar en este texto, y que más tarde desarrollará con mayor profundidad desde el aspecto de la individualidad (es decir, la unidad entre la universalidad y la particularidad) (2015: 106; GW 14: 34) (§7), no busca deshacerse de la negatividad de la dimensión universal de la libertad, sino realizarlo en su dimensión social, lo que implicará la experiencia de la negación, de la particularidad desde otra particularidad, en otras palabras, en el enfrentamiento de una autoconsciencia frente a otra, en la superación o confrontación con la muerte. En este texto (*Naturrechtsaufsatz* 1802) Hegel concibe la experiencia de la negatividad en la pena de muerte, mientras que en la *Fenomenología del Espíritu* (1807) elabora dicho concepto en la lucha a muerte por el reconocimiento. Así, frente a la dimensión universal de la libertad que solo ofrece una negación abstracta, totalizadora, paralizante y perpetua, Hegel busca recuperar el aspecto particular de la libertad abierto por la experiencia de la negación determinada, dicho de otra forma, el reconocimiento de que para realizarse concretamente requiere de contenidos particulares. Esta segunda forma de negatividad (determinada) le proporciona un contenido a la voluntad, en vez de exigir su vaciamiento (Guzmán 2019).

Como se ve, la relación entre libertad y muerte tiene como trasfondo la relación entre libertad y negatividad que, en este texto, culmina en una teoría sobre el castigo. Hegel toma como caso ejemplar la pena de muerte y entiende la pena como una forma de coerción (*die Strafe als Zwang*) que:

[...] resulta ser entonces meramente una suerte de determinidad y algo absolutamente finito; no posee en sí ninguna racionalidad directiva y cae por completo bajo el concepto común de una cosa determinada frente a otra (*eines bestimmten Dinges, gegen ein anderes*)<sup>71</sup>, o bien de una mercancía (*Ware*), para obtener la cual hay que rescatar otra, es decir, el delito; como poder judicial, posee el Estado un mercado (*Markt*) con determinidades [o supuestos de hecho] que se llaman delitos (*Verbrechen*), los cuales vende contra otras determinidades [o supuestos de hecho], de suerte que el código (*Gesetzbuch*) establece el precio corriente (1979: 57; GW 4: 449).

Si la ley se hace válida por medio de amenazas destinadas a imponerse sobre los beneficios previstos por su incumplimiento, los castigos serían como objetos de intercambio siguiendo la lógica de un acuerdo comercial. Bajo esta comprensión, afirma Hegel, el derecho y el Estado (en cuanto, instituciones encargadas de su cumplimiento (*enforcement*)) ofrecerían delitos a aquellos que estuvieran dispuestos a pagar las penas (1979: 57; GW 4: 449). Si el castigo, se entiende como mera fuerza disuasoria o como tratamiento o disciplina, este consistiría en una forma de manipulación de las pasiones y deseos al servicio de fines ulteriores, lo que para Hegel consiste en otra forma de coerción. Por el contrario, para Hegel, en la medida en que, el criminal, arriesga su vida deliberadamente, sabiendo que la pena puede implicar la pérdida de la vida, está actuando como un humano libre. El castigo está justificado debido a su función restauradora de la legitimidad del derecho, en cuanto reestablece la libertad del criminal y subyuga (supera) el crimen<sup>72</sup>. Hegel propone:

Una determinidad + A, que ha puesto el delito, se perfecciona mediante la posición de - A, negándose ambas; o bien, visto en sentido positivo: para el delincuente, la

---

<sup>71</sup> Hegel recupera esta metáfora en el contexto del saber y la ciencia, sobre el método fenomenológico en la *Fenomenología del Espíritu*: “Mediante aquella aseveración, declararí que su fuerza se halla en su ser; pero también el saber carente de verdad se remite al hecho de que es y asevera que la ciencia no es nada para él, y una aseveración escueta vale exactamente sobre la otra” (2017: 47; GW 9: 55).

<sup>72</sup> En el capítulo siguiente se discutirá el modelo de justificación de la pena jurídica, para Hegel la pena resarciría o nulificaría, por un lado, un daño contra el sistema de derecho, por el otro, argumenta en favor del resarcimiento de la voluntad de la víctima. Para ello, distingue entre una primera coerción injustificada y violenta, de una segunda legítima. Hegel sostiene que, al distinguir el castigo de la venganza, se puede garantizar su justicia.

determinidad + A se vincula a la opuesta - A de forma que pone ambas por igual, aun cuando el delinquir solo pone una. Así pues, la pena equivale a la restauración de la libertad (*die Strafe Wiederherstellung der Freiheit*), por lo que el delincuente permanece libre o, más bien, se libera en la medida en que el sancionador haya actuado racional y libremente. En esta determinación suya, la pena (*Strafe*) es, así mismo, algo en sí, verdaderamente infinito, y algo absoluto que, por ende, inspira por sí misma, su respeto y su temor; procede de la libertad, y en cuanto reprime, permanece dentro de la libertad (1979: 57; GW 4: 448).

Con este argumento, Hegel no solo se opone a la justificación de la coerción en la teoría retributivista de Kant, sino que al igual que Kant, sostiene la compatibilidad entre castigo y libertad. Si bien, la retribución exhibe, según Hegel, racionalidad, cuando esta se establece como criterio de igualdad entre el crimen y la pena, esta atenta contra la libertad del individuo. Hegel lo explica en los siguientes términos: en la relación donde + A representa el crimen, el asesinato de un hombre, por ejemplo, - A implicaría la ejecución del asesino, y con ello de su vida y libertad. Con esta fórmula, Hegel busca distinguir su modelo no solo de la simple coerción, a la que identifica con la venganza, sino demostrar la racionalidad y compatibilidad del castigo con la libertad<sup>73</sup>. En el *Sistema de la eticidad* (GW 5), Hegel elabora más explícitamente la lógica del castigo, y considera el daño también desde la perspectiva de la víctima. En la *Filosofía del Derecho* (GW 14), Hegel describe estos dos aspectos en términos de la dimensión subjetiva y objetiva del castigo. La víctima sufre un daño real que no se resuelve simplemente en el castigo del criminal, a su vez, el criminal sufre una forma de daño a causa de su acción en la forma de remordimiento. Esta forma de daño

---

<sup>73</sup> Hegel argumenta: “Yo estoy en posesión de la propiedad de otro, no por un atraco o un robo, sino porque la afirmo como mía de un modo legal. De este modo reconozco la capacidad de posesión que tiene el otro; por el contrario, la violencia o el robo van contra ese reconocimiento: son subyugantes (*bezwingend*), tienden al Todo (*Ganze*); suprimen la libertad y la realidad del ser-general, del ser-reconocido. Si el delito no negase el reconocer, podría dejar asimismo a otros, a lo universal, aquello que él lleva a cabo. Por la razón indicada, la justicia civil (*die bürgerliche Gerechtigkeit*) tiende solamente a la determinidad; la justicia penal debe suprimir, además de la determinidad, también la negación de la universalidad concreta, así como la universalidad puesta en su lugar, oposición (*Entgegensetzung*) frente a la oposición. Este suprimir (*Aufheben*) constituye la pena (*Strafe*), y esta se halla determinada precisamente por la determinidad en la cual ha sido asumida (*aufgehoben*) la universalidad concreta (*Allgemeinheit*)” (2002: 191-92; GW 5: 359).

sostiene Hegel, requiere de una respuesta objetiva, de lo contrario, se quedaría en una experiencia abstracta, ideal y subjetiva, permanecería como mera consciencia mala e infinita; por ello, Hegel sugiere, que el acto criminal para ser superado o cancelado exige el lado objetivo y concreto, es decir, el castigo del criminal. Hegel no acepta que se pueda asegurar la igualdad material entre la infracción y la sanción (como Kant supone), por lo que propone una noción de castigo unida a la idea de reparación de daño, en un intento por superar la transgresión mediante procedimientos no coercitivos. Hegel señala, una vez más, la necesidad de la evaluación de las acciones concretas: de sus consecuencias y de las intenciones del agente. El crimen no se origina exclusivamente en las pasiones ni tiene solo por fundamento la voluntad libre (1979: 98; GW 4: 475), para Hegel, el valor moral de las acciones depende también de su lugar en el sistema de las relaciones sociales y su organización en instituciones. La relación entre crimen y castigo no se puede prescribir de forma *a priori*, sino que implica la consideración concreta de cada caso. Hegel definirá este criterio en la *Filosofía del Derecho*, ya no en términos de igualdad material, sino en términos de valor cualitativo. En este periodo, la teoría del crimen y castigo de Hegel aún no está completamente elaborada y su teoría mixta no se encuentra aún bien desarrollada.

Así, frente a la multiplicidad de leyes (códigos) y ordenes normativos (religioso, moral, legal) Hegel pone las relaciones vitales de la comunidad como base de la fuerza vinculante de la ley. Para Hegel, el *ethos* de un pueblo no solo cuenta con el castigo y otras formas de coerción como recurso para hacer vinculantes las leyes, sino que considera que la *Sittlichkeit* puede ser más efectiva contra el crimen que la sanción misma. La crítica a la ley moral desemboca así en la reflexión sobre la relación entre ley y *ethos* (1979: 109-110; GW 4: 482). La Eticidad absoluta, como Hegel la denomina en este período, pone el conflicto y la guerra como condición para la salud social ética (1979: 62; GW 4: 451-52). En Jena, Hegel abandona el amor como modelo para establecer los vínculos comunitarios y ahonda en su reflexión sobre la particularidad y la negatividad ganada por la modernidad, por ello, pone el conflicto como la experiencia fundamental de la sociedad moderna. Ley y *ethos*, como es el caso de *la polis* griega, dejan de ser uno al introducirse el principio moderno de la particularidad. La ley moderna, en su dimensión abstracta, formal y su aplicación sobre-demandante, se reduce a su función disociativa en cuanto produce la fragmentación del entramado social o debilitamiento de sus vínculos inmediatos y prácticos. Hegel afirma: “cuando costumbre ética y ley eran uno, la determinación no constituía nada positivo; pero como con el progreso de la individualidad el todo no crece uniformemente, separándose ley y

costumbres, debilitase pues la unidad viviente que vincula a los miembros, de forma que ya no existe ninguna conexión y necesidad absoluta presente en el todo” (1979: 110; GW 4: 482). Si bien Hegel reconoce la legitimidad del momento disociativo-privado, introducido por Kant en su teoría moral (en su idea de subjetividad y autonomía), su crítica es en realidad un intento por limitarlo y mostrar los efectos negativos para la agencia y organización social si se absolutiza o permanece en su abstracción. En Jena, Hegel introduce el concepto de *Eticidad absoluta* en un intento por organizar las diferentes esferas de la sociedad e infundir de nuevo la vitalidad y carácter vinculante-práctico a las leyes (1979: 110; GW 4: 482). Si bien Hegel reconoce la función asociativa de la ley, en el establecimiento de deberes, no abandona su crítica francfortiana de la ley, sino que la modifica en el marco de su nueva concepción de la sociedad moderna, de sus logros y deficiencias. El nuevo concepto de Eticidad, al igual que el concepto del amor, describe la forma de la unidad que integraría y posibilitaría la diferencia, en la vitalidad del pueblo y de sus relaciones (1979: 105; GW 4: 480). Así, la particularidad y separación introducida por la ley, ante la unidad e indiferencia del amor en el período de Fráncfort, se realiza en una especie de complementariedad entre lo particular y lo universal, entre la diferencia y la unidad, entre el individuo y la sociedad. Sin embargo, a diferencia del amor, esta unidad está marcada por el conflicto y la tragedia<sup>74</sup> (1979: 79-89; GW 4: 108), en una tensión irresoluble entre particularidad y universalidad, entre individuo y sociedad, en la que la libertad solo se alcanza superando a la muerte. Por primera vez, Hegel propone la asunción de la dualidad entre moralidad y derecho en la dimensión de la Eticidad. La reconciliación ya no es aquí la pura pertenencia a la comunidad en el amor, sino la aceptación de la división y diferencia en una sociedad de clases<sup>75</sup> y en la amenaza permanente de guerra. La

---

<sup>74</sup> Para una lectura sobre el rol de la tragedia en el concepto de Eticidad véase *Tragödie im Sittlichen: Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel* (Menke 1971). Del mismo modo, en *The presence of Tragedy* (2004), Menke sostiene que la modernidad solo puede ser entendida adecuadamente cuando la tragedia es vista como una de las condiciones internas de la misma. La modernidad y la tragedia no son mutuamente excluyentes, sino que se incluyen mutuamente. Menke sostiene la complicación de tragedia y modernidad en contra de Hegel, y propone entenderla como: la trágica modernidad o la tragedia moderna.

<sup>75</sup> La teoría sobre las clases sociales y las virtudes asociadas a ellas es una adaptación moderna de la *República* de Platón, la diferencia es que Hegel organiza las tres clases (aristocracia, mercaderes, campesinos-trabajadores) de acuerdo con el principio de la libertad y el riesgo involucrado de perder la vida en sus funciones (1983: 95-100). En *El Sistema de la eticidad* Hegel sostiene que la virtud de los primeros es el coraje, de los segundos es la honestidad y

Eticidad está caracterizada ya no por la una unidad en el amor, sino por el modelo de la lucha y la negatividad.

#### **2.3.4. Reino de los fines y Eticidad: cosmopolitismo y guerra**

En Jena, Hegel toma plena conciencia de la modernidad y de que la organización de *la polis* ya no constituye la versión más acabada de su ideal y terapia. Con la integración de la economía política y el derecho en sus análisis, Hegel abandona la idea de que la antigua eticidad de *la polis* puede ser restaurada. En este contexto, propone el concepto de Eticidad absoluta, que en este período identifica con *el pueblo (Volk)*. El pueblo es la constitución orgánica de los individuos particulares en la vida ética, y simultáneamente, es la materialización de la Eticidad absoluta en los individuos (1979: 67-90; GW 4: 455-470). El proyecto de Hegel en su filosofía práctica de Jena es un intento por reconciliar dos ideales sociales: el comunitarismo griego clásico y el individualismo liberal moderno. Hegel ubica dos problemas en ambos proyectos, por un lado, el ideal comunitario clásico está amenazado por una forma de reduccionismo: la destrucción de la subjetividad libre e independiente, por el otro, el ideal individualista moderno, se encuentra amenazado por el atomismo, por la ruptura de los vínculos comunitarios en favor de la búsqueda del interés privado. El proyecto de Hegel, en Jena, puede leerse como el intento de evitar el reduccionismo y el atomismo reconciliándolos con la noción de Eticidad (Nance 2017). Hegel sostiene que la sociedad y las relaciones entre individuos están determinadas por la cooperación y por la guerra. En este escrito, así como en el *Sistema de la eticidad* (1802) (GW 5) y la *Filosofía real* (1805-06) (GW 8), Hegel pone las bases para su reflexión sobre la constitución del espíritu absoluto tanto en la guerra y la lucha a muerte, así como en la realización concreta de la libertad. El paso de Fráncfort a Jena implicó el desplazamiento de la concepción del absoluto revelado en la relación amorosa y vital al conflicto y la violencia. En este nuevo modelo, la guerra (*Naturrechtsaufsatz*) y la lucha a muerte (*Fenomenología*) juegan un rol sobresaliente para la formación del Estado y de la autoconsciencia libre. Hegel se opone a la tradición contractualista<sup>76</sup> de Kant, para la cual, el objetivo de la sociedad

---

de los terceros es la lealtad, aunque aquí la distinción se da en relación con su función: la clase sustancial (inmediata), la clase reflexiva y la clase universal.

<sup>76</sup> Kant sostiene: “El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe



civil es asegurar la libertad y vida del individuo, organizada en el reino de los fines (*Reich der Zwecke*) y de la federación de estados en el Estado cosmopolita como condición para la paz perpetua entre los individuos y las naciones. Kant sostiene en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784) (IaG):

Lo que hizo el estado sin finalidad de los salvajes, al reprimir todas las disposiciones naturales en nuestra especie hasta que, finalmente, a causa de los males en que dicho estado sumía a la especie, sus miembros se vieron obligados a abandonarlo e ingresar en una constitución civil donde esos gérmenes pueden ser desarrollados, viene a ser lo mismo que cuanto hace la bárbara libertad de los Estados ya civilizados, a saber, obstruir el pleno desarrollo progresivo de sus disposiciones naturales al emplear todas las fuerzas de la comunidad en armamentos contra los otros, por causa de la devastación que acarrea toda guerra y más aún por la necesidad de mantenerse en un continuo estado de alerta; mas también ahora los males que se originan de todo ello obligan a nuestra especie a buscar en esa mutua resistencia de muchos Estados, resistencia provechosa en sí misma y que surge de su libertad, una ley del equilibrio y un poder unificado que la respalde, forzándoles por consiguiente a establecer un Estado cosmopolita de la seguridad estatal pública, el cual no carece de peligro, para que las fuerzas de la humanidad no se duerman, pero tampoco adolece de un principio de igualdad en sus recíprocos acción y reacción, para que no se destruyan mutuamente (2013: 116; IaG AA 08: 26).

Para Kant, los seres racionales como legisladores universales, y, en cuanto fines en sí mismos, forman un conjunto unido por leyes comunes que puede ser denominado *reino de los fines*<sup>77</sup>. Solo las máximas a través de las cuáles la voluntad de un ser racional puede considerarse a sí misma como legisladora universal hacen posible un reino de los fines. Los seres racionales se encuentran bajo la ley del imperativo categórico y: “de este modo, surge un enlace sistemático de seres

---

una constante amenaza. El estado de paz debe, por tanto, ser instaurado, pues la omisión de hostilidades no es todavía garantía de paz y si un vecino no da seguridad a otro (lo que solo puede suceder en un estado legal), cada uno puede considerar como enemigo a quien le haya exigido esa seguridad” (1991: 14; ZeF AA 8: 348).

<sup>77</sup> Kant afirma: “Por reino entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Pues bien, dado que las leyes determinan los fines según su validez universal, tenemos que, si se abstrae de las diferencias personales de los seres racionales, e igualmente de todo contenido de sus fines privados, podrá ser pensado un conjunto de todos los fines [...]” (1999: 197-98; GMS AA 4: 434)

racionales por leyes objetivas comunes [...] La moralidad consiste, así pues, en la referencia de toda acción a la legislación únicamente por la cual es posible un reino de los fines” (2015:197-98; GMS AA 4: 434)<sup>78</sup>.

En *Sobre la paz perpetua* (ZeF), Kant sostiene que la misma exigencia racional del imperativo categórico que obliga a los individuos a asociarse en el Estado, les obliga también a superar el estado de naturaleza que impera entre los Estados y les guía hacia una unión de Estados (*Staatenverein*) o federación de Estado de los pueblos. El derecho de gentes, según la idea del contrato social originario, hace necesario un pacto entre los pueblos y la constitución de una corporación o federación. Esta asociación federativa (*Bund*) no persigue la adquisición de poder alguno para el Estado, sino simplemente “mantener y garantizar la libertad de un Estado para sí mismo y, simultáneamente, la de otros Estados federados, sin que estos deban por esta razón (como los hombres en estado de naturaleza) someterse a leyes públicas y a su coacción” (1991: 24; ZeF AA 8: 356). En la *Metafísica de las Costumbres* (MS), Kant asigna al derecho de gentes, la función de establecer vínculos hacia una paz permanente que posibilite la unión de los Estados en una sociedad civil mundial, que, aunque imposible de realizar, debe permanecer como ideal para guiar la práctica (MS AA 6: 350; 2016: 190). La idea racional de una comunidad pacífica no es un ideal moral, sino un principio jurídico (§61) (2016: 191; MS AA 6: 359) cuyo desenvolvimiento da lugar al derecho cosmopolita. Es así, que la aproximación a la constitución de aquella asociación de Estados se plantea como una tarea fundada en un deber, es decir, actuar según la idea de aquel fin (2016: 192; MS AA 6: 352). Para Kant la instauración de esta paz es el fin último de la doctrina del derecho dentro de los límites de la mera razón (2016: 195; MS AA 6: 354). Kant sostiene:

pues el estado de paz es el único en el que están garantizados, mediante leyes lo mío y lo tuyo, en un conjunto de hombres vecinos entre sí, por tanto, que están reunidos en una constitución; pero la regla de tal constitución no ha de tomarse [...] de la experiencia de aquellos a los que hasta ahora les ha ido mejor con ello, sino que ha de ser sacada por la razón *a priori* del ideal de una unión jurídica entre los hombres bajo leyes pública [...]

---

<sup>78</sup> En la *Fundamentación* Kant señala el problema de la congruencia entre el reino de los fines (regido por la ley moral) y el reino de la naturaleza, cuyos miembros no dejan de formar parte del reino de los fines y simultáneamente, no pueden dejar de querer su felicidad. Será en la *Crítica de la razón práctica* donde Kant proponga pensar ambos reinos unificados bajo una instancia dotada de omnisciencia, bondad y omnipotencia (2011: 172; KpV AA 5: 145).

la paz perpetua cuando no se intenta llegar a ella y realizarla revolucionariamente, mediante un salto, es decir, destruyendo violentamente una constitución defectuosa existente hasta ahora [...] sino reformándola paulatinamente según principios sólidos (2016: 196; MS AA 6: 355).

Kant no sostiene la unidad de todos los estados en un Estado mundial, ya que, si un Estado se incorporara a cualquier otro Estado, esto destruiría su soberanía y contradeciría la idea del contrato original sin el cual no se puede concebir ningún derecho sobre un pueblo. En cambio, sí considera que los Estados deberían unirse en una liga de naciones y sostiene que la moral impone “un deber inmediato el estado de paz, que no puede establecerse o garantizarse, ciertamente, sin un pacto entre los pueblos” (1991: 24; ZeF AA 8: 356). En la idea de la paz, parece que Kant reconcilia las diferentes demandas normativas del derecho y la moral.

Contrario a Kant, Hegel sostiene que “la guerra [...] conserva la salud ética de los pueblos; igual que el movimiento del viento preserva los mares de la corrupción a los que le llevaría una calma duradera, así preserva a los pueblos de una paz duradera o una paz perpetua” (1979: 59; GW 4: 450). En este escrito, como en otros a lo largo de su obra<sup>79</sup>, Hegel atribuye a la guerra importantes funciones que caracterizan a los Estados modernos, como su grado de unidad o participación política. Frente al modelo kantiano y contractualista, Hegel sostiene que las guerras surgen inevitablemente dentro del estado natural de antagonismo entre los pueblos en la esfera de la política internacional. Esta dimensión del antagonismo constituye una forma de relación negativa, pero necesaria, de la Eticidad absoluta. Asimismo, afirma que los pueblos o Estados se debilitan, pierden su unidad y se corrompen si no entran en guerra periódicamente. Esto no quiere decir que Hegel sostenga que los Estados deban hacer la guerra para fundar y conservar su unidad y soberanía. Sin embargo, le atribuye a la guerra una tarea fundamental en la relación que el individuo establece con la comunidad, así como en la relación entre pueblos o Estados. En este texto, a partir de estas ideas, Hegel destaca la función social y política de la guerra y rechaza el proyecto kantiano de la paz perpetua.

Por un lado, la guerra hace que el individuo particular reconozca que su existencia está ligada con una totalidad mas allá de sus deseos y necesidad particulares. La guerra, al amenazar el

---

<sup>79</sup> Véase *La Constitución de Alemania* (1801), *La Fenomenología del Espíritu* (1807), las *Lecciones sobre el Derecho Natural y las ciencias Políticas* (1817-19), así como la *Filosofía del Derecho* (1821).

orden social establecido, fuerza al individuo particular y a su esfera privada, la familia y su propiedad, a reconocer su dependencia de la dimensión pública del pueblo (Brooks 2008: 121). Hegel considera que, durante los largos períodos de paz, los individuos se preocupan principalmente por la satisfacción de sus necesidades (de acuerdo con las necesidades de su estamento) en lugar de preocuparse por el bienestar de la comunidad, es decir, del pueblo. Con la consecuencia de su debilitamiento debido a la ausencia de participación en la dimensión política; la guerra obliga a los ciudadanos a centrar su atención en la defensa de lo que tienen en común. A través de la guerra o la amenaza de guerra cada individuo se ve obligado a reconocer que su propio futuro está ligado al futuro de su pueblo (Verene 1971: 170). La guerra posibilita que el ciudadano experimente al pueblo como una entidad particular. Para defender a la comunidad ética, los individuos deben experimentar al pueblo como algo más que el mero ámbito que les posibilita perseguir sus intereses privados. Esta experiencia les permite también reconocer su propia finitud, abierta por la posibilidad de la muerte, conectada con la amenaza a la comunidad. La guerra posibilita así, una experiencia de asociación e identificación que hace que un individuo reconozca su lugar dentro la sociedad estamental (*Stände*), y le permite reconocer el carácter temporal de su existencia, y de su comunidad. Así, “lo positivo de [la vida] constituye lo absolutamente ético, o sea, el pertenecer a un pueblo con el cual el [individuo] singular da pruebas de ser uno en lo negativo, de manera inequívoca, únicamente corriendo el riesgo de la muerte” (1979: 59; GW 4: 450)<sup>80</sup>.

Por el otro, Hegel considera la función de la guerra en la relación entre pueblos o Estados en el ámbito de las relaciones internacionales. Las relaciones entre pueblos también están atravesadas por una experiencia negativa, a través de la cuales se constituyen como soberanías del mismo modo en que un particular se individualiza en su relación con el otro. Hegel sostiene:

---

<sup>80</sup> El tipo de sociedad que Hegel discute en este texto es una sociedad dividida en estamentos (*Stände*), es decir, en clases dentro de las cuales, la clase de hombres libres se distingue precisamente por ocuparse de las tareas propias del espacio público, es decir, de la vida en comunidad; y entre las que se incluyen la filosofía y la guerra. Para estas personas su “trabajo que no se encamina al anonadar determinidades singulares, sino a la muerte, y cuyo producto no es, precisamente, un singular, sino el ser y la conservación del todo de la organización ética; uno de ellos [es el] estamento de los [hombres] libres” (1979: 68; GW 4: 456).

A través de la absoluta identidad de lo infinito o del lado de la relación, con lo positivo, se configuran las totalidades éticas que son los pueblos, se constituyen como individuos y se ponen, por consiguiente, como singulares, frente a pueblos singulares; esta posición e individualidad son el aspecto (*Seite*) de la realidad [cósica]; pensados sin esta, son cosas-del-pensamiento (*Gedankendinge*); equivaldría a la abstracción de la esencia sin la forma absoluta, cuya esencia, justamente por ello; carecería de esencia. Esta relación de individualidad a individualidad constituye una relación y, por lo misma, una relación duplicada: una, la positiva, la existencia tranquila [e] igual de ambas [individualidades o pueblos], en paz la una al lado de la otra; la otra, la negativa, la exclusión de una por la otra; pero ambas relaciones son absolutamente necesarias (1979: 59; GW 4: 450).

La guerra es la actividad que se origina por choque entre las voluntades y los intereses de los pueblos particulares. Los pueblos establecen relaciones no a partir de un contexto común sino en términos de sus propias costumbres y formas de vida particulares. El ámbito de las relaciones internacionales es un espacio de contingencia no vinculante en el que la guerra siempre permanece como un recurso para resolver una disputa. Los Estado o pueblos en cuanto agentes independientes existen en estado permanente de conflicto permanente ya que no existe una autoridad superior que regule las relaciones entre ellos. Para Hegel, los pueblos existen en un estado de guerra como resultado de su independencia y autonomía. Con esta tesis, parece que Hegel no intenta justificar la guerra, sino describir una característica de las guerras en general. Sin ninguna autoridad gobernante en la esfera internacional, no hay ninguna institución a la que un pueblo o Estado pueda apelar si surge una controversia entre otro pueblo y él mismo. Los pueblos deben resolver esas controversias por sí mismos y la forma más inmediata de resolverlos, de acuerdo con Hegel, es la guerra. Estas guerras, sin embargo, no deben considerarse como un mal absoluto, sino que deben entenderse como el resultado de la oposición inevitable entre particularidades que viven en un estado de naturaleza. El conflicto entre pueblos es un subproducto natural del estado de naturaleza en el que se encuentran todos los pueblos.

Hegel entiende el conflicto que surge entre los pueblos como parte de su teoría más general de las relaciones internacionales. Para Hegel: 1. cada pueblo o Estado es un agente independiente y autosuficiente; 2. estos pueblos independientes existen juntos dentro de un estado natural donde el conflicto es inherente, y 3. estos pueblos solo alcanzan la plena soberanía cuando son reconocidos como tales por los demás pueblos o Estados en el ámbito del sistema de relaciones

internacional. El rechazo de Hegel del proyecto kantiano de la paz perpetua es en realidad el rechazo del derecho internacional cosmopolita, para Hegel pensar un orden normativo internacional:

[...] resulta contradictorio cuando, en lo que respecta al Derecho internacional, debe determinarse la relación de pueblos absolutamente libres, que constituyen totalidades, según las relaciones del contrato civil, el cual afecta directamente a la singularidad y dependencia de los sujetos. [...] También podría querer penetrar el principio moral en el sistema de la eticidad absoluta y ponerse a la cabeza del derecho público, como del privado y, así mismo del Derecho internacional; lo cual constituiría tanto la mayor debilidad como el despotismo más profundo y daría lugar a la pérdida de la Idea de una organización ética, puesto que el principio moral, lo mismo que el del Derecho civil, solo existe en lo finito y singular (1979: 102-103; GW 4: 478).

Frente a la idea *a priori* kantiana de paz, Hegel sostiene una teoría realista. Hegel no niega la posibilidad de la paz, sino el carácter abstracto y positivo de una legislación internacional sobre la base de un principio moral, que impone el deber, entrar en relaciones de tipo contractual, en analogía con los contratos que el individuo particular establece en la esfera del derecho civil (abstracto). Hegel concibe el pueblo o el Estado como un agente independiente y autosuficiente que existe junto a otros pueblos en un estado de naturaleza<sup>81</sup>. Estas relaciones son legítimas en la

---

<sup>81</sup> En su teoría sobre la autoconsciencia, Hegel elabora una experiencia fundamental alrededor de la función de la guerra y el enfrentamiento violento en las relaciones entre Estados. Hegel atribuye a la lucha y la muerte un rol fundamental en el desarrollo de la intersubjetividad. Algunos comentaristas como Verene (1971) afirman que las relaciones entre los Estados son similares a la dialéctica del amo y el esclavo desarrollada en la *Fenomenología del espíritu* (1807), en el cual Hegel sostiene: “solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconsciencia no es el ser, no es el modo inmediato como la autoconsciencia surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconsciencia solo es puro ser para sí. El individuo que no ha arriesgado la vida bien puede ser reconocido como persona [*Person*], pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como la autoconsciencia autosuficiente” (GW 9: 112; 2017: 97). De acuerdo con Verene, el Estado también podría ser pensado como una entidad individual que para obtener su completa libertad y autosuficiencia, tiene que poner en riesgo su existencia y solo por medio de la lucha por el reconocimiento con otros Estados alcanza su reconocimiento. Si el Estado puede hacer esto y sobrevivir, parece que puede alcanzar un mayor nivel de reconocimiento en cuanto entidad independiente y soberana, frente a otros Estados.

medida en que un pueblo, es decir, un agente independiente y autosuficiente, se relaciona con otro de forma autónoma. Si para entrar en relaciones vinculantes tuvieran que entrar en relaciones contractuales, tendrían que someterse a una legislación común que tuviera la capacidad de enjuiciar y hacer válidos dichos contratos, lo que implicaría la pérdida de la soberanía e independencia de ese pueblo frente a la instancia normativa, lo que resulta inaceptable para Hegel. Sin embargo, la tesis hegeliana sobre la necesidad de la guerra y la imposibilidad de un orden legal superior a los pueblos/Estados, no implica sin más una justificación de la guerra, sino que describe, de acuerdo con Hegel, un rasgo esencial de las guerras. Es decir, sin ninguna autoridad gobernante en el ámbito internacional, no hay ninguna institución a la que un pueblo o Estado pueda recurrir si surge una controversia o conflicto. La guerra surge como una opción para resolver esas controversias de forma independiente y soberana. Esto no implica, que los Estados no puedan acordar tratados o cualquier otro tipo de compromiso entre ellos. No obstante, ya que los Estados no pueden establecer contratos, a riesgo de amenazar su soberanía, estos tratados no implican una necesidad estricta más allá del debería [*Sollen*]. Hegel reconoce que si bien los pueblos o Estados deben cumplir sus promesas cada pueblo o Estado es un agente independiente y, como tal, decide por sí mismo si seguirá cumpliendo sus acuerdos particulares. Si elige incumplir un acuerdo, el Estado rompe su promesa a otro Estado, pero no ha contravenido el derecho y no hay una autoridad superior que puede castigarlo (Brooks 2008: 118). Hegel afirma: “Mas, en orden a esta figura absoluta, no puede refugiarse [la Eticidad] en la falta-de-figura del cosmopolitismo ni en la vaciedad de los derechos de la Humanidad, ni en la vacuidad equivalente de un Estado internacional y de la republica mundial que, en cuanto abstracciones y formalidades, contienen exactamente lo contrario a la vitalidad ética [...]” (1979: 114; GW 4: 484).

---

Para Verene, esta necesidad se ancla en la figura del guerrero y el modelo de la lucha recurrente en la filosofía de Hegel. La guerra debe ser vista, entonces, como parte de la experiencia y el proceso por el que la consciencia se realiza y alcanza su libertad concreta. El guerrero es una forma específica por la que el ser humano se relación con su propia existencia. En la figura del guerrero y el modelo de la lucha, sostiene Verene, Hegel está pensando en una estructura básica de la autoconsciencia, por la cual realiza su libertad: la negación. En la guerra, el humano se sacrifica por el bien de la Eticidad. Así, para alcanzar el fin de la guerra parece necesario transformar la experiencia que el guerrero y la lucha entre el amo y el esclavo encarna, sin eliminar el elemento ético que, de acuerdo con Hegel, la guerra posibilita (1971: 178-79). Para una crítica a esta lectura véase *On War* (Brooks 2007).

El realismo político de Hegel, siguiendo la tradición abierta por Maquiavelo, Hobbes o Spinoza, consiste en sostener que los Estados son agentes independientes, autosuficientes que se relacionan entre sí en un estado de naturaleza, sin ninguna autoridad gobernante o moral para gestionar sus controversias porque que el Estado es la forma más elevada de la vida política (Brooks 2008: 120). Desde esta postura, Hegel no solo considera imposible, sino poco deseable la paz perpetua y el derecho cosmopolita<sup>82</sup>. Hegel atribuye dos funciones importantes a la guerra, por un lado, 1. porque impide que los individuos de una comunidad se aislen de la comunidad y sus intereses, en la búsqueda de su propia satisfacción. Por el otro, 2. sostiene que las decisiones de los pueblos o Estados como conjuntos independientes están sujetas a cambios y son contingentes, ante la ausencia de una autoridad superior que pueda hacer valer la ley por medio de sanciones. Esto no implica la necesidad de la guerra para resolver conflictos, Hegel cree que es posible que los pueblos o Estados traten de preservar la paz entre ellos. Sin embargo, considera esos intentos como no permanentes, puesto que todas las decisiones tomadas en el espacio internacional dependen de voluntades soberanas particulares.

Así, la *falta-de-figura del cosmopolitismo* denunciada aquí, es otra formulación de la acusación de formalismo, es decir, Hegel rechaza la idea de un proyecto normativo que se levanta sobre la negación y abstracción del conflicto y el antagonismo. El derecho cosmopolita pone un ideal que no corresponde con la vida ética. La crítica a la apelación a *los derechos de la humanidad* consiste en mostrar que la ley internacional que propone Kant no va más allá del debería (*ought to be*) que establece reglas negando la naturaleza de las relaciones entre individuos y pueblos. Para Hegel, Kant falla al enfrentar la pregunta por las razones de la existencia de la guerra. Sin embargo, Hegel se enfrenta al problema de explicar cómo es que el ser humano puede darse a sí mismo una

---

<sup>82</sup> En la *Filosofía del Derecho* Hegel sostiene: “En la paz, los límites de la vida civil se extienden, todas sus esferas se afianzan y, a la larga, la gente se atasca en sus costumbres. Sus características particulares se vuelven cada vez más rígidas y osificadas. Pero la unidad del cuerpo es esencial para la salud, y si sus partes se endurecen internamente, el resultado es la muerte. A menudo se exige la paz perpetua como un ideal al que debería aproximarse la humanidad. Así, Kant propuso una liga de soberanos para resolver las disputas entre estados, y la Santa Alianza pretendía ser una institución más o menos de este tipo. Pero el Estado es un individuo, y la negación es un componente esencial de la individualidad. Así, aunque varios estados se unan como una familia, esta liga, en su individualidad, debe generar oposición y crear un enemigo. No sólo los pueblos salen de las guerras con más fuerza, sino que las naciones aquejadas de disensiones civiles obtienen la paz interna como resultado de las guerras con sus enemigos externos” (1991: 362) (§324A).



ley en cuanto Estado, pero parece incapaz de extender este proceso más allá de las fronteras nacionales para la creación de una genuina ley internacional (Verene 1971: 176). Para Kant el fallo de la humanidad ha consistido en su inhabilidad para concebir principios adecuados para lograr la paz perpetua. La eliminación de la guerra depende de un problema conceptual. Esto se debe a que la guerra es el resultado de la inhabilidad humana para lograr los medios para la paz. Para Kant, ante la inhabilidad humana para realizar la idea de paz, que ya posee, será por intervención de la providencia que se alcanzará la paz. La guerra frente a la idea de la paz es considerada por Kant como carente de contenido positivo, es un juego maligno (Kant 1991: 17). La guerra no es más que un obstáculo momentáneo en el desarrollo de la historia. Para Hegel, por el contrario, la guerra no debe ser considerada como un estado antinatural o de caos, sino como una acción de los pueblos o Estados. Esto implica que la paz no depende del destino o de la providencia, sino de las relaciones y estructuras sociales y económicas de un momento histórico determinado. La guerra es un momento en el desarrollo de la consciencia social y de los pueblos o Estados. De acuerdo con Hegel, Kant solo ofrece una concepción formal de la paz entendida como un conjunto de principios que deben ser seguidos esperando que la providencia los actualice en la historia. Así, mientras Kant ofrece una teoría de la paz, Hegel ofrece una teoría de la guerra (Verene 1971: 177). Para Kant la guerra permanece como un estado irracional, producto de la naturaleza volitiva a la que hay que regular y controlar, para Hegel, la guerra es una actividad de los Estados producto de su naturaleza autosuficiente e independiente. La teoría de la guerra de Hegel parece que simplemente reflexiona alrededor del hecho de la guerra sin ofrecer lineamientos prescriptivos sobre cómo alcanzar la paz.

La insistencia de Hegel en mostrar la función de la guerra para la organización política de un pueblo o Estado es un intento por mostrar las dificultades que implica el proyecto normativo kantiano a partir de la concepción de principios para la paz y de su organización y administración alrededor de dichos principios. La guerra existe no porque no poseamos dichos principios que habrán de regular las relaciones internacionales por medio de un derecho cosmopolita, sino que existe debido a nuestra inhabilidad para trasladar la fuerza vinculante de la ley más allá de las fronteras nacionales. Mientras las leyes internas son vinculantes éticamente, la ley internacional solo es vinculante en la medida en que las partes interesadas están dispuestas a acatarla. La ley internacional expresa la voluntad subjetiva de las partes implicadas, pero es una ley objetiva y vinculante; por ello, el derecho internacional permanece como un deber (Avineri 1972: 200). El rechazo de Hegel de un derecho internacional que pueda reglamentar a una federación de Estados

es una abstracción formal porque para él, la existencia de dicha federación no eliminaría su dimensión conflictiva y antagónica, es decir, para que tal liga sea efectiva tendría que estar preparada para hacer la guerra. La federación de Estados argumenta Hegel, sería efectiva solo si se comportara como un Estado, como una persona que se distingue de los demás y que solo a través del reconocimiento logrará su autoidentificación. Sin embargo, dicho Estado atentaría en contra de la soberanía de los Estados particulares, lo cual es inaceptable. Paradójicamente se puede decir que si los Estados, en plural, dejaran de existir, no podrían, por definición, permanecer en un estado singular (Avineri 1972: 202). De la naturaleza condicional e incompleta del derecho internacional Hegel deduce su explicación sobre las causas de las guerras. Cuando una guerra estalla, es porque dos derechos, cada uno legítimo a su manera, chocan y como no hay una forma aceptada de resolver tales disputas, la espada entra como árbitro. Las guerras, para Hegel, son siempre enfrentamientos entre dos derechos, no entre el bien y el mal, para él, el conflicto y el antagonismo no implica un mal moral. Asimismo, argumenta que el resultado de una guerra nunca prueba que un lado esté bien y el otro mal, solo regula qué derecho cederá al otro. El resultado de cualquier guerra es por sí mismo neutral al problema de la justicia o la justificación de la violencia. De modo, que, si las guerras habrán de ser eliminadas, ello implica pensar en un derecho internacional *a priori*, que permitiera establecer un orden normativo vinculante éticamente y que no amenace la libertad y la soberanía de los pueblos o Estados. Así, parece que, en el caso de Hegel, ello conduciría a un sistema pragmático de lineamientos para el comportamiento internacional coherente con la Eticidad de los pueblos vigentes.

### **2.3.5. Derecho natural y totalidad ética**

Como se ha mostrado, Hegel critica el intento de Kant de poner el principio de la moral como principio de su teoría social y política, ya que reduce la libertad social a la idea de libertad del individuo privado y a su capacidad de establecer contratos o asegurar posesiones (1979: 71; GW 4: 457). Al aplicar tal principio a las leyes internacionales, Kant concluye en un programa que pone la paz como principio *a priori* y lo postula como deber. Hegel rechaza la relación estructural entre coerción y ley moral y el carácter *a priori* del derecho internacional, ambos sobre la crítica a su

abstracción y formalismo<sup>83</sup>. Frente a Kant, Hegel se propone explicar en qué sentido las leyes son vinculantes, es decir, por qué estamos obligados a obedecer las leyes. Hegel distingue entre Eticidad y Moralidad, para señalar dos formas de normatividad vinculadas a diferentes dimensiones de la vida particular y social. Hegel distingue *Sittlichkeit* o la virtud de la que un humano es capaz como miembro de una comunidad de *Moralität* o la virtud de los individuos concebidos en aislamiento unos de otros. Por *Moralität*, Hegel entiende esencialmente la moral que considera a los individuos en cuanto particulares, abstrayéndose así de sus funciones sociales y políticas específicas como ciudadanos. Hegel reconoce la legitimidad de ambos tipos de órdenes normativos. Su crítica a la moralidad kantiana consiste en que no puede producir buenos ciudadanos, y, por lo tanto, no puede dar cuenta de la obligación política sin introducir la coerción justificada conceptualmente. A nivel social y político, los imperativos kantianos se considerarán vinculantes solo hipotéticamente y no categóricamente porque no proceden de nuestra propia racionalidad crítica, sino de alguna fuente externa a nosotros. La moral kantiana produce ciudadanos que obedecen coaccionados a la ley en cuanto ley (Smith 1983: 627). Debido a que la moralidad kantiana es vinculante solo para la conciencia, el agente permanece en tensión perpetua con la comunidad, con el Estado. Para Hegel, a diferencia de Kant, el Estado es ante todo una comunidad ética similar a *la polis* griega atravesada por el principio de individualidad moderno. El Estado es ético (*sittlich*) porque trasciende el mero uso de la fuerza o el poder de coacción y más bien, es el espacio que posibilita que sus habitantes se reconozcan en esas leyes como expresión de su libertad.

---

<sup>83</sup> Hegel denuncia el positivismo en la teoría de Kant al mostrar que esta se caracteriza por la lógica del entendimiento abstracto que pone la parte en el lugar del todo y al fijarla cae en el despotismo. La positividad de la moralidad consiste en aislar una esfera y ponerla como absoluta. Kant al oponer la universalidad y la particularidad, en cuanto abstracciones, las fija haciendo de ellas instancias positivas; del mismo modo, hace de la razón pura una forma de pensamiento formal que elimina la multiplicidad y la diferencia. Por otra parte, Hegel argumenta: “Más aún, una potencia singular llega a ser positiva, cuando tanto ella como su principio olvidan su condicionalidad, de manera que trascienden sobre las demás y las someten.[...] Y a este respecto tenemos que aceptar —en contra del formalismo— ante todo aquellas cosas que según su materia se pueden poner como positivas; pues este desgarrar la intuición y su identidad de lo universal y lo particular, opone entre sí las abstracciones de lo universal y lo particular y pasa para él por positivo, lo que puede excluir de aquella vaciedad, pero puede subsumir bajo la abstracción de la especificidad; sin reflexionar que, mediante esta oposición, lo universal llega a ser tan positivo como lo particular; pues, como se ha indicado anteriormente, a través de la forma de la oposición en la cual se encuentra presente, se hace positivo en aquella abstracción” (1979: 101; GW 4: 477).

Al enfatizar el carácter ético del Estado, Hegel sostiene que el individuo solo logra reconocerse como tal en cuanto miembro de la comunidad. La obligación del ciudadano frente al Estado no se impone mediante la fuerza, sino porque este posibilita que las personas se organicen en torno a alguna concepción de la buena vida más allá del conflicto entre sus intereses. La comunidad implica normas y principios compartidos que no se oponen a los intereses y necesidades individuales. Por ello, Hegel sostiene la idea del sacrificio voluntario por el bienestar común como el núcleo de la obligación política propiamente dicha. El sacrificio y la guerra constituyen funciones esenciales para preservar el carácter ético del pueblo o el Estado.

Para Hegel, la ley no puede prescribir la mejor forma de asociación comunitaria *a priori*<sup>84</sup> “porque la ley no puede reglamentar completamente aquello que sería lo más correcto y universalmente, todo lo que sería más perfecto y justo; porque la desigualdad de los hombres y las acciones, tanto como el jamás permanecer quietos (*Niemals-Ruhe-Halten*), no permite ninguna clase de arte [...] para todos los tiempos” (1979: 63; GW 5: 452). El derecho solo es absoluto y perpetuo, en cuanto es general y abstracto. Una vez que se objetiva, en lo que Hegel denomina, el verdadero reino práctico (dividido en el sistema de las necesidades naturales, por un lado, y del trabajo y la posesión, por el otro) pierde su pureza y con ello su carácter atemporal. Así, la ley solo se realiza como resultado de la organización concreta de una sociedad de clases compuesta por la clase política (libres), la clase comercial (no libres) y la clase trabajadores (campesinos) (1979: 67; GW 4: 455). En este texto, Hegel critica el principio de universalidad e igualdad por el que la modernidad disuelve las clases sociales premodernas (*Stände*), no tanto en un intento de recuperar la organización feudal, sino que rechaza la homogeneización de los diferentes intereses sociales en una idea de sociedad homogénea unificados bajo la idea de clase económica, por dar un ejemplo. A partir de esta idea, Hegel desarrolla la idea de la sociedad civil y las corporaciones en la *Filosofía del Derecho*. En su brevísimas reconstrucción del origen de la sociedad burguesa moderna y del Estado nación, Hegel se lamenta por la pérdida del espíritu griego y su degradación a relación legal,

---

<sup>84</sup> Esposito ubica en la filosofía práctica de Kant una imposibilidad para la comunidad de realizarse, ya que permanece como un puro destino inalcanzable (2012: 126). Además: “Desde este punto de vista, ni la referencia religiosa al “reino de los fines”, ni la otra, estética, al juicio del gusto, nos acercan a un pensamiento afirmativo de la comunidad, justamente porque en general rehúyen la potencia negativa, la interdicción, que la ley impone a quienes están sujetos a ella. [...] en el *Reich der Zwecke*, el sujeto, más allá del mundo fenoménico, se relaciona con los demás a través de la común remisión a la trascendencia de un invisible *corpus mysticum*” (2012: 127).

que fija y separa a los individuos (1979: 70; GW 4: 457). Hegel rechaza la idea de una organización social determinada bajo las leyes formales y abstractas (1979: 69; GW 4: 457). y ve en la forma de ley moderna, la reducción de la vida social a la vida privada y de las relaciones sociales a relaciones contractuales.

Siguiendo a Montesquieu, en *El espíritu de las leyes* (1748)<sup>85</sup>, Hegel explica la función de las instituciones de acuerdo con su modelo organicista de la sociedad y sostiene que las leyes y los diferentes órdenes normativos no pueden ser derivados de un conjunto de principios universales *a priori*, sino que deben exhibir la vitalidad del pueblo, solo de este modo se evita caer en positividad del pensar abstracto (1979: 108-09; GW 4: 481-82). Las leyes vivas organizan la sociedad como expresión de sus costumbres y prácticas sociales, lo contrario es para Hegel, una ley que destruye la comunidad (1979: 111; GW 4: 483). Para Hegel, los individuos y las instituciones son la expresión de la Eticidad en un contexto específico y no de leyes puestas abstractamente, por lo que en la teoría social de Hegel la dimensión moral (individual) y legal (sociedad) no se oponen. En oposición a Kant y Fichte, Hegel sostiene que un individuo es libre porque la ley y las instituciones del Estado crean las condiciones para que lo sea, no como límite o “represión de sus disposiciones naturales” como sostiene Kant. Si el objetivo del estado civil (ficticio) es la seguridad mutua y esto solo puede alcanzarse mediante instituciones que obligan su cumplimiento, parece que hacen superfluo el imperativo que nos obliga a entrar en un estado de paz: la autolimitación voluntaria (*freiwillig*) como condición de la libertad del otro. En consecuencia, parece que la libertad es

---

<sup>85</sup> Hegel propone: “Partiendo de esta individualidad del todo y del carácter concreto de un pueblo, cabe, pues, conocer también el sistema total en que se organiza la totalidad absoluta; cabe conocer cómo se concretan todas las partes de la constitución y de la legislación, todas las determinaciones de las relaciones éticas, y cómo forman sin más un edificio a través del todo, en el cual ninguna vinculación ni ninguna decoración se hayan presentado para sí *a priori*, sino que cada una lo ha sido a través del todo y sometida a él. En este sentido ha fundamentado Montesquieu su obra inmortal en la intuición de la individualidad y del carácter de los pueblos; y si bien no se ha elevado hasta la Idea mas vital, sin embargo, no ha deducido sin más las estructuras (*Einrichtungen*) y las leyes singulares de la así llamada razón, ni las ha abstraído de la experiencia, elevándolas luego a algo universal [...] pues la razón, el entendimiento humano, la experiencia de los que proceden las leyes concretas, no son ninguna razón ni sentido común *a priori*, ni tampoco ninguna experiencia *a priori*, la cual sería la absolutamente universal, sino pura y simplemente la individualidad viviente de un pueblo, una individualidad cuyas más elevadas determinidades cabe concebirlas a su vez a partir de una necesidad más universal” (1979: 108; GW 4: 481).

prescindible en el estado civil. El libre reconocimiento de la libertad de los demás no es necesaria para que se respeten los derechos si el derecho utiliza su poder coercitivo para garantizar que se respete la libertad del otro, independientemente de la voluntad de los ciudadanos particulares. A diferencia de Kant, Hegel no opone el estado civil frente al estado de naturaleza, sino que lo entiende como parte de un continuo proceso de desarrollo de la consciencia que va del principio de particularidad y subjetividad a su realización en la intersubjetividad y comunidad ética. Frente la noción de ley *a priori* y formal que surge de la identificación de la ley romano-francesa con un modo de vida organizado por el entendimiento (*Verstand*), Hegel opone un concepto de ley anclado en el pueblo, orientado a la comunidad y de carácter vitalista (Loick 2017: 107). La distinción entre Eticidad (*Sittlichkeit*) y moralidad (*Moralität*) hace referencia a las dos dimensiones de la libertad absoluta: la social y particular, respectivamente. Mientras que la primera implica la dimensión objetiva de la realización de la libertad en las leyes y costumbres (*Sitte*) en el contexto del lugar que se habita, es decir, social; la segunda, hace referencia a la dimensión consciente y voluntaria del cumplimiento de las leyes, es decir, moral (1979: 85; GW 4: 468). Para el Hegel de este período, la Eticidad implica la reconciliación entre moralidad y derecho en una noción de derecho natural, en contraposición al derecho formal y positivo de Kant y Fichte (1979: 87-88; GW 4: 469). Con lo que se invierte la relación entre moralidad y derecho, la moral ocupa, entonces, el ámbito de lo negativo de la determinación formal, y el derecho natural “lo verdaderamente positivo según su nombre [o sea], lo que debe construir, el modo como la naturaleza ética llega a su verdadero derecho” (1979: 86; GW 4: 468). Hegel distingue su noción de derecho natural de la comprensión de la época, según la cual el derecho natural es parte de una concepción contractualista de la sociedad y de la comprensión de la ley entendida como “ética formal, de la voluntad pura, y de la voluntad del singular y, por consiguiente, las síntesis de abstracciones tales como la coerción, la limitación de la libertad del singular a través del concepto de la libertad general, etc., expresan la determinación del Derecho Natural trataríase de un no Derecho Natural, [...], se trueca en la perversión y en la desgracia más grave.” (1979: 87; GW 4: 468).

La concepción naturalista de la ley en la teoría práctica de Hegel consiste en la afirmación de que el origen de la normatividad de la ley está en la agencia y la acción humana, en las prácticas sociales y la vitalidad de una comunidad. El derecho natural, en la versión hegeliana es un:

sistema de legislación, que [...] expres[a] perfectamente la realidad o las costumbres éticas vivientes actualmente, para que no acontezca como pasa a menudo: que lo que es

justo en un pueblo y en la realidad efectiva, resulta irreconocible en sus leyes; pues la ineptitud para establecer las auténticas costumbres éticas bajo la forma de leyes, y el temor angustiado (*Angst*), al pensar estas costumbres, al mirarlas y reconocerlas como suyas, constituyen el signo de la barbarie (1979: 90; GW 4: 470).

Con la noción de *totalidad ética (die sittlichen Totalitäten) de un pueblo (Volk)* (1979: 58; GW 4: 449) Hegel establece como base del nuevo sistema de relaciones éticas, un concepto de raigambre griega con el fin de reconciliar el abismo que entraña la oposición entre moralidad (autodeterminación) y derecho (coacción), y rechaza su modo de legislar positivo. Así, la subjetividad y sus determinaciones concretas y empíricas son puestas como condición de la normatividad ética, de modo que la ley no aparece como algo extraño al individuo<sup>86</sup>. Este primer concepto de Eticidad (antiguo-greco-clásico frente al moderno concepto de la *Enciclopedia* y la *Filosofía del Derecho*) aparece en estas obras del período de Jena (*Sistema de la eticidad*) todavía en estrecho vínculo con la Eticidad griega. Se trata de una Eticidad todavía muy adaptada al medio sociopolítico, y, sin embargo, ya se propone como un concepto crítico que cuestiona el aspecto positivo de la moral que impone reglas *a priori*, frente al cual, el agente moral se reduce a la administración de un principio que nunca coincide con su acción particular. “Las leyes pueden aparentar autenticidad si no se distingue si se trata de leyes de lo negativo y de la escisión o de leyes de lo verdaderamente positivo y de la unidad. Las leyes que no ponen ninguna relación viviente respecto al todo, sino una autoridad y una dominación ajenas a este deben ser rechazadas” (1979: 112; GW 4: 484).

La “Eticidad absoluta” constituye una forma más adecuada de organización social y se caracteriza principalmente por dos conceptos: 1. la libertad concreta como superación de la libertad abstracta, ya alcanzada por Kant; 2. el de unidad orgánica caracterizada por una noción de sociedad atravesada por el conflicto y la negatividad. Eticidad es la realización de la libertad concreta en la reconciliación del orden moral y legal, sin negar el rol del antagonismo y el conflicto. La dualidad del formalismo tiene que ser superada por una unión o constitución (*Verfassung*) en la que la universalidad sea recobrada en el momento de la particularidad. Hegel entiende la unidad de la

---

<sup>86</sup> Hegel sostiene: “Tan necesaria resulta aquella existencia del absoluto, como lo es, así mismo, esta división, según la cual alguno sea el espíritu viviente [...] y otro su alma encarnada y mortal y consciencia empírica” (1979: 80; GW 4: 462).

sociedad no como “la indiferencia bajo la forma de la cantidad”, sino que se trata de “la naturaleza ética [que] se resume en la perfecta igualdad de todas las partes y en el ser uno real absoluto del singular con el absoluto” (1979: 82; GW 4: 463). Es decir, la unidad en la que lo particular es reconocido como la realización concreta de lo universal. El derecho como Eticidad, no se determina solo por una idea de deber ni autoridad, sino que constituye la expresión de las costumbres éticas de un pueblo. En la Filosofía del derecho, Hegel reconstruirá el recorrido por el que la voluntad abstracta se hace libre enfatizando la experiencia de la negatividad: el sujeto que sabe de su particularidad como una voluntad absoluta (pero absoluta, abstracta y vacía) y libre (pero libre-de, no todavía libre-para) está determinada todavía por la libertad del arbitrio. Será en el derecho abstracto, donde esta aprenderá la dura lección de la coerción a través de la propiedad (*Eigentum*), el contrato (*Vertrag*) y lo injusto (*Unrecht*) (Duque 1992: 69).

Así, las críticas a la filosofía práctica kantiana concluyen en la formulación de otro tipo de normatividad: de una versión del derecho natural que se presenta, por un lado, como la negación de todos los sistemas de derecho natural de su época y, por otro, como superación<sup>87</sup> del derecho natural, dicho de otra forma, como la realización del mismo. Esto quiere decir, superar la concepción del derecho como simple promulgación de leyes que, en tanto formales y positivas, someten a la naturaleza volitiva del individuo y reducen su acción práctica a la heteronomía de la ley. Hegel busca superar el carácter dissociativo de la ley (legal y moral) en un concepto de ley como condición para la asociación de los individuos, en otras palabras, una ley viva en las prácticas sociales. Para Hegel, la eticidad no comprende solo leyes e instituciones o conceptos morales abstractos, sino también las concepciones, ideales y formas de vida que sustentan dichas leyes e instituciones en las que el sujeto *se reconoce*.

---

<sup>87</sup> Sobre el intenso debate de si Hegel rompe o es un continuador de la tradición del derecho natural, véase el excelente artículo de Bobbio (1967), *Hegel y el iusnaturalismo*. También véase Brooks (2007), “Law” en *Hegel’s Political Philosophy*.



## 2.4. *Paz perpetua o guerra perpetua: Cosmopolitismo vs guerra*

Hegel le atribuye a la guerra importantes funciones que caracterizan a los Estados modernos, como su grado de unidad, de participación política, así como medio de resolución de conflictos en el ámbito de las relaciones internacionales. Esta concepción de la guerra forma parte de un cambio en su concepción del absoluto. En el período de Jena, Hegel abandona la idea de la reconciliación en la relación amorosa y vital por una idea de unidad y asociación mediada por el conflicto y la violencia. Este nuevo modelo de la guerra y la lucha juegan un rol sobresaliente para la formación de la comunidad política, sea esta el pueblo o el Estado. Frente al modelo kantiano normativo (*a priori*) de la paz perpetua y el derecho cosmopolita, Hegel opone un modelo realista que sostiene la inevitabilidad de la guerra y una concepción de las relaciones internacionales que pone el antagonismo como el rasgo distintivo de las relaciones entre los Estados. Para Hegel, esta dimensión constituye una forma de relación negativa, pero necesaria, de la Eticidad absoluta. Por ello, afirma que los pueblos o Estados se debilitan, o pierden su unidad y se corrompen si no entran en guerra periódicamente. Esto no quiere decir, que Hegel sostenga, que los Estados deban hacer la guerra para fundar y conservar su unidad y soberanía. Sin embargo, él le atribuye a la guerra una tarea fundamental en la relación que el individuo particular establece con el Estado, así como entre pueblos o Estados. Esto no significa que Hegel defienda la guerra como política de Estado. Sin embargo, al afirmar las virtudes de la guerra, por ejemplo, que esta mejora la salud ética de sus ciudadanos y los Estados, pareciera que implica que los Estados se debilitan si no entran en guerra o bien, que la participación política se fomenta en tiempos de conflicto más que en tiempos de paz, con lo que no queda claro si solo está describiendo ciertos rasgos positivos relacionados con los Estados en guerra o si más bien, sostiene que los Estados deben entrar en guerra para mantener su Eticidad y cultivar valores cívicos entre sus ciudadanos. A partir de estas ideas, Hegel destaca la función social y política de la guerra y rechaza el proyecto kantiano de la paz perpetua y del derecho internacional cosmopolita.

Los controvertidos puntos de vista de Hegel, sobre la guerra, han sido el principal foco de interés en su teoría de las relaciones internacionales, sin embargo, es tal vez el área más descuidada de su pensamiento político. Es innegable que Hegel atribuye funciones positivas a la guerra, no obstante, no está tan claro en qué medida Hegel la justifica. El debate gira en torno a diferentes problemas entre los que se encuentran: 1. la cuestión de si Hegel aboga por la guerra como una política de Estado; 2. sobre su concepción tan positiva de la guerra moderna (a la que considera

más humana (2015: 789; GW 14: 272) (§338), la idealización de la figura del guerrero, así como los valores asociados a la guerra<sup>88</sup>; 3. la idea de que ciertos Estados dominan justificadamente a otros Estados<sup>89</sup>; 4. su teoría no ofrece soluciones para que los Estados alcancen la paz, sino diferentes ejemplos de cómo hacer la guerra (§338); 5. si bien, para Hegel, el fin de la guerra no es viable por medio de la creación de un Estado mundial, se podría argumentar que acepta la idea de que la paz es viable a través de un equilibrio de poderes, por ejemplo, entre los Estados Europeos (§339A<sup>90</sup>) con lo que solo desplazaría las relaciones de antagonismo entre occidente y oriente, entre norte y sur y con ello perpetuaría el desequilibrio de poder; 6. la tesis de que el Estado solo logra su independencia distinguiéndose de otros Estados, podría sugerir que los Estados deben entrar en conflicto con otros Estados para convertirse en individualidades determinadas; 7. incluso si se acepta que Hegel podría apoyar el fin de la guerra y un futuro de paz, a partir de la idea de la realización de la libertad absoluta o el fin de la historia, la aceptación de esta tesis debilitaría su insistencia en la necesidad de la guerra, así, Hegel terminaría sosteniendo, al igual que Kant, que la paz es el efecto de la creciente racionalización y occidentalización de la humanidad fundada en los principios del derecho romano y el cristianismo protestante. Sostener el triunfo de la razón significa la eliminación de los motivos de toda guerra y conflicto, por lo que la paz se gana solo a costa de rechazar los motivos realistas introducidos por Hegel en su filosofía política; 8, finalmente, parece que su teoría de la guerra descansa en una tesis, hoy en día fuertemente cuestionable: la

---

<sup>88</sup> Convendría investigar en qué medida la concepción de la guerra y del guerrero de Hegel está todavía muy influenciada e inspirada por la distinción griega entre *Pólemos* y *Stásis*, entre la buena guerra y la mala guerra. Parece ser que la idea del guerrero y la lucha se inspiran en la idea de la muerte bella, asociada a la muerte en el campo de batalla y la defensa como símbolo de la identidad cívica. La exaltación del guerrero y los discursos fúnebres juegan un rol fundamental en la formación de la memoria colectiva. Para un análisis de estos conceptos véase *Vocablos griegos para un léxico de filosofía política* (Farfán 2020)

<sup>89</sup>Argumentando a partir de la asumida necesidad de la civilización o de nuevos mercados desde donde se justifica la colonización, véase *Filosofía del Derecho* (GW 14: 196 ,277; §248 y §351, respectivamente).

<sup>90</sup> Hegel sostiene: “Las naciones europeas [*Nationen*] forman una familia con respecto al principio universal de su legislación, costumbres y cultura [*Bildung*], de modo que su conducta en términos de derecho internacional se modifica en consecuencia en una situación que, por lo demás, está dominada por la imposición mutua de males [*Übel*]. Las relaciones entre los Estados son inestables, y no hay un pretor que resuelva las disputas; el pretor superior es simplemente el espíritu universal que tiene el ser en y para sí mismo, es decir, el espíritu del mundo” (§339) (1991: 371).

autosuficiencia e independencia del Estado. En la era actual de globalización, existe una creciente interconexión entre los Estados, que enfrentan problemas y fenómenos comunes a nivel internacional (calentamiento global y violaciones de derechos humanos), y que parecen exigir soluciones no solo internacionales, sino transnacionales. Por ende, los Estados ya no pueden pensarse como autosuficientes, sino como interdependientes.

En este horizonte de problemas, existen diferentes lecturas que se han centrado en tratar de determinar si Hegel defiende o justifica la guerra o si más bien, apoya alguna variante de la paz perpetua. Mientras que algunas se centran en mostrar por qué Hegel aunque afirma la inevitabilidad de la guerra (sobre la base de cierta concepción de la naturaleza de las relaciones internacionales) ello no implica que los Estados deban hacer la guerra para fomentar o conservar su soberanía, y simultáneamente rechazan que Hegel apoye alguna variante de la paz perpetua (Brooks 2008); otros sostienen que si bien para Hegel, la guerra es inevitable y hasta necesaria en el ámbito de las relaciones internacionales, ello es compatible con la idea de la paz perpetua o con alguna forma de desaparición de la guerra (Verene 1971; Avineri 1972; Smith 1983). Las estrategias para sostener tan diferentes conclusiones dependen de las conexiones que se establezcan con otras partes del sistema, como la filosofía del espíritu subjetivo, por ejemplo, con la experiencia de la autoconsciencia y el concepto de negatividad; o bien, con el espíritu objetivo, ya sea con la dimensión del derecho, el Estado o la historia.

Mientras que para la comunidad de especialistas parece estar claro que Hegel no justifica ni aboga en favor de la guerra, el desacuerdo entre quienes afirman o niegan que la teoría hegeliana de la guerra sea compatible con la idea de la paz perpetua parece irreconciliable. Los críticos de Hegel, por otro lado, sostienen que Hegel justifica la guerra y han intentado mostrar algunas de sus consecuencias en su teoría política. En este contexto se ha acusado a Hegel de sostener una teoría política que promueve el nacionalismo, un Estado totalitario (Heller 1921), y que concibe la guerra como fundamental para la política (Popper 2013: 252); o bien, sostienen que Hegel es un conservador, y que su teoría es solo el reflejo de la situación política de su tiempo al reconocer que la guerra juega un papel en la vida real de las naciones, algunos agregan que, tal vez, Hegel hubiera desarrollado otra teoría si hubiera conocido las guerras y las nuevas técnicas militares del siglo XX y XXI. Frente a los críticos, predomina la postura que sostienen que la filosofía política de Hegel es esencialmente compatible con el modelo constitucional liberal del Estado y, por lo tanto, no es enemiga de la paz (Avineri 1961).

Así, por muchos años la discusión en torno a la filosofía política de Hegel, y específicamente de su teoría de la guerra, se debatió alrededor de la discusión de si la teoría de Hegel es conservadora, totalitaria o liberal. Dicho debate fue más tarde formulado alrededor de la pregunta por el peso normativo de las declaraciones de Hegel sobre la guerra, es decir, la cuestión sobre si son descriptivas o prescriptivas (Verene 1971). El punto de vista totalitario toma las declaraciones de Hegel como prescriptivas, por lo que la teoría hegeliana es considerada como promotora de la guerra y el nacionalismo, a la vez que se considera, que pone las bases teóricas para los estados fascistas del siglo XX. El punto de vista conservador considera las declaraciones de Hegel como esencialmente descriptivas. Se considera que la teoría de Hegel es un intento de explicar las relaciones entre las naciones en su presente; y se considera prescriptivo solo en la medida en que puede reflejar algunas de las actitudes positivas hacia la guerra de su propio tiempo. Además, se argumenta que las observaciones hegelianas sobre la guerra solo son válidas para una forma limitada o convencional de la guerra. El punto de vista liberal considera que las declaraciones de Hegel sobre la guerra son insuficientes para apoyar la afirmación sobre su normatividad, y sostiene que su filosofía política no contiene un plan para la paz. El punto de vista liberal se esfuerza en demostrar que Hegel no es un enemigo de la sociedad democrática, y no toma una posición definitiva en la interpretación de las tesis de Hegel sobre la guerra (Verene 1971: 172).

El intento de aclarar el significado de las afirmaciones de Hegel sobre la guerra en conexión con su teoría del Estado resulta en la antinomia entre una lectura descriptiva o prescriptiva, que a su vez entraña sus propios problemas. La lectura conservadora y descriptiva es incorrecta porque invisibiliza el proyecto normativo hegeliano que pone la idea de la libertad como fin y criterio para evaluar el desarrollo humano. La filosofía de Hegel no solo describe, sino que trata de poner de manifiesto la racionalidad y la necesidad de los acontecimientos mostrando la interrelación sistemática de todos los aspectos de la experiencia (Smith 1983: 624). La interpretación totalitaria ignora la idea hegeliana de que la filosofía no es edificante ni ofrece deducciones a modo de prueba. La filosofía busca dar cuenta de la experiencia mediante un método tanto racional como retrospectivo. La interpretación liberal, al presuponer una descripción neutral o una mera explicación del hecho de la guerra, es demasiado superficial y no refleja la dimensión normativa de la filosofía hegeliana, con lo que termina siendo también conservadora.

En el contexto de estas estrategias, de los debates y problemas abiertos por la pregunta de si Hegel justifica la guerra o si más bien, apoya alguna variante de la paz perpetua nos interesa

preguntarnos si su postura sobre la guerra aquí presentada y su rechazo de la paz perpetua implica algún problema o reto para su crítica de la ley. Es decir, nos preguntamos en qué medida las afirmaciones de Hegel sobre la guerra cuestionan o afectan su crítica a la filosofía práctica de Kant y las conclusiones que surgen a partir de esta. No se trata de ubicar las declaraciones de Hegel sobre la guerra dentro de su teoría ontológica o fenomenológica, sino de situarlas en el contexto inmediato de su aparición en el texto del *Naturrechtsaufsatz* y su teoría política, es decir, en conexión con su concepción del derecho y del Estado. Si aceptamos, como punto de partida, tal como se discutió en el apartado (III. 4), que Hegel parece no defender la necesidad de la guerra, y, no obstante, sostiene la inevitabilidad de la guerra y simultáneamente rechaza la idea de la paz perpetua, parece, entonces, que Hegel acepta una forma de coerción que rechaza y crítica de la filosofía práctica de Kant. Es notable, que el propio Hegel no aplique sistemáticamente su propia crítica a la coerción de la ley. Así, parece que Hegel rechaza el orden normativo del derecho internacional (no coercitivo) porque acepta la inevitabilidad de una forma de coerción (la guerra) que rechaza en su teoría de la ley.

Como se mostró en el apartado II y III, en su crítica a la filosofía práctica de Kant, Hegel muestra el rol estructural de la coerción en su noción de ley moral y legal. Por un lado, en su teoría moral, Kant sostiene una concepción del agente moral como ser racional capaz de actuar bajo la representación de la ley. La idea de Kant de una comunidad de seres racionales (el reino de los fines) enfatiza la auto-coacción libre caracterizada por el respeto a ley y su capacidad autolegisladora (autonomía). Por otro lado, en su teoría social, Kant sostiene una concepción del animal humano como guiado por sus intereses, pasiones y necesidades naturales. En la esfera social no podemos confiar en que los demás regulen autónomamente su propia actividad, lo que amenaza la libertad. El derecho establece un sistema de leyes coercitivas para asegurar que cada persona se vea obligada a respetar la libertad de los demás. Aunque la teoría moral de Kant, sobre la voluntad libre y autónoma, es una innovación genuina, Hegel revela que la dependencia de su teoría moral y del derecho en la auto-coacción y coerción respectivamente, demostrarían que él no cumple consistentemente con el peso que su teoría pretende darle a la autonomía y a libertad. Con esta crítica, Hegel hace explícito dos modelos normativos que se hacen vinculantes, ya sea por coerción externa (derecho) o interna (moral) en el concepto de deber y autonomía. La crítica al formalismo y la vacuidad de la ley moral y del derecho evidenciaría su insuficiencia para realizar la libertad y el reino de los fines o el cosmopolitismo. Para Hegel, la teoría moral de Kant, al justificar la

coerción en el ámbito social a través de el derecho y la auto-coacción a través de la ley moral, desemboca en una forma de comunidad (coercitiva) y del agente moral (auto-coaccionado) que amenaza la libertad o la subordina a la seguridad. Por ello, Hegel rechaza una sociedad organizada alrededor de una ley coercitiva y propone en contraste la noción de Eticidad (*Sittlichkeit*). Hegel propone con en este concepto las condiciones para el cumplimiento libre de la ley, ya sea dentro del ordenamiento jurídico o moral. La Eticidad es una moralidad orientada a la comunidad y un derecho entendido como realización concreta de la libertad.

Hasta este momento parece que la crítica de Hegel a la filosofía práctica Kantiana es rotunda, ya que ofrece una idea de moral entendida como Eticidad y de derecho (natural) que excluiría la coerción para asegurar el cumplimiento voluntario y libre de las leyes. Para Hegel, la moral y el derecho son expresiones de la libertad y los agentes verdaderamente libres se reconocen en ellas. La inconsistencia en la filosofía práctica de Hegel aparece con su rechazo del derecho internacional. Hegel sostiene que en el ámbito de las relaciones entre Estados es imposible pensar en un estado de paz sostenible, ya que es imposible establecer un orden normativo internacional que sea vinculante y que no sea coercitivo. Hegel ofrece dos argumentos contra la idea de derecho cosmopolita: 1. por un lado, sostiene que en el caso de que dicho orden normativo existiera, ello socavaría la soberanía de los Estados. 2. Por el otro, sostiene que si aceptamos una concepción realista (no normativa) de las relaciones internacionales y la concepción del Estado como una entidad autosuficiente y particular, parece imposible sostener el fin de la guerra. No obstante, parece que Hegel no captó un aspecto fundamental de la propuesta kantiana: el propio Kant formuló una versión de orden normativo no coercitivo, a partir de la universalidad de la razón se desprende directamente que el derecho no puede limitarse a los territorios de los Estados particulares. Para Kant, la reforma (republicana) de los ordenamientos jurídicos nacionales conduce al establecimiento de un derecho internacional cuya idea reguladora es la idea de la paz perpetua. Así, propone una fuente de normas jurídicas superiores a cualquier ley nacional, una ley vinculante para todos los Estados nacionales particulares, de la cual no se puede prescindir. Este orden normativo incluye los principios de un derecho internacional vinculante inherente al concepto mismo de derecho universal. Kant no considera que sea necesario un Estado mundial para hacer cumplir esta ley; solo prevé una confederación disoluble de Estados sin ninguna autoridad para utilizar coerción. El derecho internacional se convierte así, en una ley independiente de su propia aplicabilidad (*enforceability*) o capacidad de coerción (Loick 2018: 100). El derecho cosmopolita sería un

ejemplo de un orden normativo que no necesita de la coerción para hacerse vinculante. Lo que mostraría que la conexión entre ley y coerción no es conceptual, y que incluso para el propio Kant es posible imaginar una ley no coercitiva. Así, parece que, al concebir un orden jurídico no coercitivo en su doctrina del derecho, Kant debió intuir la posibilidad, al igual que Hegel, de una fuerza vinculante libre. Lo que mostraría que no solo las personas, sino incluso los Estados son en principio capaces de adherirse a la ley simplemente porque la reconocen como razonable o ética. Kant demuestra que esto es posible a partir de una serie de principios para la paz, entre los cuales podemos destacar dos: 1. por un lado, considera como condición que todos los Estados miembros tengan una constitución republicana: solo un orden interno justo dispone a los Estados a seguir el derecho internacional incluso cuando no están obligados a hacerlo. Por el otro, 2. sostiene la necesidad de los Estados de disolver sus ejércitos y desarmarse para la total suspensión de la guerra. Según Kant, el estado permanente de amenaza socava el cumplimiento voluntario de la ley, por ello, sostiene: que del mismo modo que la guerra de todos contra todos nos obliga a salir del estado de naturaleza, el estado de permanente amenaza de guerra entre las naciones les impone el deber de llegar a un acuerdo para abolir la guerra y los ejércitos. Bajo estos principios parece plausible establecer las condiciones necesarias para garantizar el cumplimiento voluntario de un orden jurídico<sup>91</sup>. El derecho de humanidad afirma Kant, no solo se vería perjudicado por un acto violento, sino que ya ha sido perjudicado por la amenaza y la disposición a recurrir a la violencia, en otras palabras, en recurrir a la guerra. Por ello, Kant considera que es nuestro deber crear las condiciones políticas e institucionales necesarias para terminar con la constante amenaza de violencia: la guerra.

La idea de un derecho internacional (cosmopolita) y de la paz perpetua (el fin de la guerra) muestra que es posible pensar que la guerra no es constitutiva de las relaciones internacionales entre Estados y que el derecho internacional y la abolición de la guerra no amenaza la soberanía de los Estados. Es decir, la idea un derecho internacional no coercitivo válido para una asociación federativa de Estados acepta la incompatibilidad entre soberanía y coerción, sin aceptar la inevitabilidad o necesidad de la guerra. Para asegurar la libertad de los Estados y su autonomía, Kant sostiene, al igual que Hegel, que no se deben imponer leyes a los Estados que los coaccionen.

---

<sup>91</sup> Frente a la argumentación kantiana sobre la paz perpetua parece imposible no preguntarse: del mismo modo que es posible pensar en unos principios que establezcan las condiciones para la paz entre Estados, sin necesidad de una ley coercitiva internacional, ¿por qué al nivel de las relaciones entre individuos particulares Kant no pensó que estos fueran también posibles?

Sin embargo, a diferencia de Hegel, Kant no cree necesario aceptar la coerción y la violencia en la dimensión de las relaciones internacionales como medio para asegurar la soberanía de los Estados. Así, la idea de una ley internacional no coercitiva hace posible pensar la liberación del derecho de su dimensión coercitiva. Lo que mostraría que incluso Kant propone un orden jurídico que renuncia a su propia aplicación coercitiva, y rechaza no solo cualquier justificación de la guerra, sino que mostraría que la guerra es evitable. De este modo, Kant ofrece una teoría del derecho internacional no coercitivo y una teoría para la paz que mostraría la posibilidad y necesidad del fin de la guerra, a pesar de que en su teoría moral y del derecho civil acepta una forma de coerción interna y externa. Hegel, en cambio, niega la posibilidad de un derecho internacional no coercitivo y acepta una forma de coerción (la guerra) como inevitable, a pesar de que en su teoría moral y del derecho natural rechaza el uso de la coerción.

¿Qué consecuencias tiene esta inconsistencia/incoherencia entre su teoría de la Eticidad y su teoría de las relaciones internacionales y la guerra, para su crítica de la ley? El rechazo de Hegel de la ley internacional y de la paz perpetua parece crear un dilema/tensión para su crítica de la ley. Hegel sostiene que el derecho cosmopolita no es realizable porque no es posible establecer una autoridad normativa vinculante sin atentar contra la soberanía de los Estados. También sostiene que la paz perpetua, aunque deseable, es insostenible porque la guerra es inevitable, ya que los Estados, en cuanto agentes independientes, interactúan en un estado de naturaleza en el que los conflictos entre ellos surgen naturalmente y no es posible establecer una autoridad superior para resolver los antagonismos. Así, por un lado, Hegel no puede aceptar la utopía (normativa) de la paz perpetua, es decir, la reconciliación permanente entre los Estados (como si lo hace Kant) porque contradiría su afirmación sobre la inevitabilidad de la guerra (e implicaría el abandono de su postura realista). Por otro lado, para que su teoría ética siga siendo una teoría genuinamente crítica (que rechaza la coerción) debería rechazar la perpetuación de las mismas formas de interacción (natural) existente entre los Estados, es decir, la guerra (como si lo hace Kant). La inconstancia consiste en que al aceptar la inevitabilidad de la guerra y rechazar el derecho internacional no coercitivo, así como la posibilidad del fin de la guerra, Hegel no es consecuente con su crítica de la ley que busca desvincular ley y coerción. Si bien Kant, en la lectura de Hegel, justifica la relación estructural entre ley y coerción en la dimensión moral y legal, en el ámbito internacional, acepta la posibilidad de una ley no coercitiva. Hegel, en dirección opuesta, niega el rol estructural de la coerción en su teoría ética y del derecho natural, mientras que en su teoría de las relaciones



internacionales entre Estados niega la posibilidad de un derecho internacional porque acepta una forma de coerción (la amenaza de guerra) y de violencia (la guerra) que imposibilita cualquier forma de derecho internacional porque presupone que todo derecho internacional para ser efectivo y ejecutable necesariamente es coercitivo. Frente a Kant, Hegel no ofrece argumentos para sostener que todo derecho internacional es necesariamente coercitivo. Kant, por otra parte, parece que sí logra mostrar que es posible pensar en un derecho cosmopolita no coercitivo<sup>92</sup>. Si bien parece que esta inconsistencia no constituye un problema serio para su crítica a la filosofía práctica de Kant, ni para su propia teoría de la Eticidad, sí señala un desplazamiento problemático en su teoría social y política que requiere de mayor explicación. El problema de no resolver esta inconsecuencia es que reproduce la tensión y dicotomía expuesta arriba: 1. si aceptamos que Hegel critica la idea normativa del derecho cosmopolita y la paz perpetua sobre una postura puramente realista, entonces aceptamos que Hegel ofrece solo una descripción, lo que hace que su postura, frente a la de Kant, sea una teoría superficial o conservadora. 2. Si, por el contrario, afirmamos que dicho rechazo se sostiene a partir de una interpretación únicamente prescriptiva sobre la guerra, entonces la postura de Hegel, frente a la de Kant, es totalitaria. Esta aporía muestra la necesidad de resolver dicha tensión. ¿Cómo escapar o romper esta dicotomía?<sup>93</sup> ¿Cómo resolver esta inconsistencia al interior de la filosofía de Hegel?

---

<sup>92</sup> El cosmopolitismo de Kant y sus más recientes formulaciones (Rawls, Habermas) intentan superar las estrechas afiliaciones de base territorial, en favor de un compromiso con la humanidad, en la idea de una ciudadanía mundial que pone como ideal normativo la búsqueda de la perfecta unión civil de la humanidad. Los detractores del cosmopolitismo liberal destacan el espectro del capital global, el cual ven como la condición previa necesaria para el surgimiento de dicha sensibilidad cosmopolita contemporánea. Las posturas críticas sostienen que el cosmopolitismo deja intactos los privilegios de la élite mundial al borrar las continuidades entre el cosmopolitismo, el neocolonialismo y la globalización económica. Para evitar dichos problemas parece necesaria la integración de los grupos subalternos en las estructuras hegemónicas, tal como argumenta Dhawan (2013), la política emancipadora continuará reproduciendo las relaciones feudales a pesar de las intenciones contrarias. En *Coercive Cosmopolitanism and Impossible Solidarities* la autora se pregunta en qué medida el proyecto cosmopolita de Kant continua siendo coercitivo (Dhawan 2013).

<sup>93</sup> Frente a esta dicotomía, algunos interpretes (Smith 1983; Verene 1971) proponen hacer una lectura sistemática que trata de situar las afirmaciones de Hegel en relación con su filosofía en general, y en específico con su teoría sobre la proposición especulativa, el concepto de actualidad (*Wirklichkeit*), la experiencia de la (auto)consciencia y conceptos como la negatividad y la dialéctica. Al apelar a otros conceptos o problemas tratan de mostrar que la distinción entre una postura prescriptiva (que trata de mostrar solo su dimensión normativa) y descriptiva (que analiza solo sus

### *Pasaje programático al capítulo 3*

Como se argumenta a lo largo del capítulo (2), Hegel comparte con Kant la necesidad de no aceptar instancias normativamente externas a la razón, sea esta la naturaleza o Dios, sin embargo, no acepta el carácter abstracto de la ley ni la pureza de la voluntad de la teoría moral de Kant. Aunque Hegel suscribe la autonomía de la voluntad evita caer en el formalismo distintivo de la ley moral kantiana. El problema para Hegel consiste en que Kant pone una definición de la voluntad desde la cual deriva sus funciones analíticamente, es decir, solo dada la definición de la voluntad como razón práctica, entendida esta como la facultad de darse reglas, se sigue que la ley moral nos obliga. Para Hegel, Kant no explica, más allá de la idea de autonomía y respeto, cómo se hace vinculante la ley. El problema está así conectado con lo que Kant considera la naturaleza de la moralidad misma: la ley moral no prescribe directamente las acciones sino solo las máximas para la acción. La crítica de Hegel, al concepto de deber como fundamento de la moralidad, consistirá en mostrar el rol de la coerción en este para evidenciar el precio que el sujeto tiene que pagar por su autonomía: la auto-sumisión.

Hegel cuestiona la libertad alcanzada en el concepto de deber al mostrar que la autonomía implica una relación de dominación de la voluntad sobre la sensibilidad y las inclinaciones. La necesidad de la auto-coacción de la voluntad sobre sí misma revela, por un lado, la auto-alienación del yo al negar la dimensión sensible o particular (deseos e inclinaciones) y excluir las relaciones vitales y sociales; por el otro, un modelo sobre-demandante de la motivación moral que implica una exigencia irrealizable.

La crítica a la forma del deber moral, entendida como la concordancia entre la voluntad y la ley por respeto, implica: por un lado, al dualismo entre voluntad universal y particular, y por el otro, al formalismo de la voluntad, la abstracción de la pureza de la voluntad. La ley moral nos somete porque hace que nos sometamos a nosotros mismos y que establezcamos una relación de sumisión que se caracteriza por la auto-coacción en la forma de respeto. La crítica a la severidad

---

afirmaciones empíricas) parece no comprender la metodología y tesis ontológicas de la filosofía dialéctica de Hegel, según la cual, la filosofía revelaría lo racional de detrás de lo aparentemente arbitrario y contingente, lo que, a su vez, demostraría su necesidad o bondad. Así, para escapar esta dicotomía parece necesario ofrecer otro relato de la teoría de la guerra que no se limite a reproducir o simplemente mostrar una realidad externa ni a exhortar o servir de guía para la acción.

del deber señala la permanente oposición en la ley entre razón y sensibilidad (inclinaciones y pasiones) y busca recuperar el rol de la sensibilidad para la Eticidad. Hegel sostiene la siguiente tesis: la voluntad que actúa solo por deber se compromete a actuar sobre un principio que es puramente formal y vacío de contenido. La fórmula de la ley universal no puede exigir más que el contenido de la voluntad no sea contradictorio (1979: 35-36; GW 4: 436-38) dada la forma analítica del yo autónomo o la pureza de la voluntad. Por ende, la denuncia de vacío de la ley moral kantiana no se dirige a la forma de la ley universal, sino contra el carácter abstracto de la voluntad y su modo de legislar en la idea del deber por el deber.

El reproche fundamental de Hegel sostiene que un orden normativo, como la moral, que hace del motivo del deber puro el criterio del valor normativo vinculante (moral) no está autorizado para emplear un principio más allá del requisito de la no contradicción. Hegel parece afirmar que, si la disposición moral pura consiste en actuar por deber puro, entonces cualquier "contenido" destruiría la pureza moral de la voluntad (Wood 1989: 461). La solución hegeliana a este problema no consiste en ofrecer una versión menos vacía de la ley moral, sino que implica dejar de hacer tales suposiciones sobre las instituciones y las prácticas sociales para comenzar a validarlas como formas de libertad. La tarea es demostrar que esta ley es vinculante porque esas normas y costumbres son expresiones de la libertad o conducen a ella.

Si bien Kant, al igual que gran parte de la teoría política moderna, presupone la fuerza de la coerción como medio para asegurar la libertad (como el fin del derecho); para Hegel, Kant no logra realizar concretamente la libertad ganada por la conciencia de la modernidad. Si bien Kant argumenta en favor del seguimiento *autónomo* de las leyes (contra la tradición y la religión) en su filosofía práctica reproduce la relación estructural entre ley y coerción. Para Hegel, el problema de la teoría social de Kant se revela en que en realidad está organizada por la coerción, lo que resulta en la subordinación o reducción de libertad. El derecho, al buscar asegurar la libertad por medio de la coerción y la moral, al definir la libertad en términos de autonomía y deber, reduce la libertad a su sentido negativo.

Para Hegel, Kant no demuestra la idoneidad de la coacción para cumplir la función atribuida, es decir, proteger la libertad sin amenazarla. Por ello, Hegel desvincula ley y coerción y, sostiene la tesis de que la ley es expresión de la *Sittlichkeit*, dicho de otra forma, es la realización concreta de la libertad en leyes. Para Hegel, Kant solo logra justificar analíticamente la necesidad de la coacción (“en tanto que obstáculo frente a lo que obstaculiza la libertad”) a costa de subordinar

su concepto de libertad. De la dualidad entre el orden moral y legal se desprenden distintos modos de legislación de la ley que presuponen también la oposición entre la voluntad universal y particular, entre razón práctica y sensibilidad, entre la necesidad de la realidad empírica y la libertad característica del ámbito noumenal, entre las motivaciones morales y no morales. Para Hegel, Kant establece en la noción de deber un vínculo precario por el cual estas dicotomías permanecen solo externamente relacionadas. Ambos órdenes se hacen vinculantes por una forma de coacción (interna y externa) que implica un modelo sobre-demandante y hostil que socava el cumplimiento libre de la ley, ya que amenaza a la libertad *presupuesta* en el ámbito de la moralidad, por un lado, y a la libertad (como fin) que el orden del derecho busca *asegurar*, por el otro. El dualismo de la ley resulta en dos tipos de legislación que están estructuralmente ligados a un tipo de coerción y que no logran unificar o superar el dualismo que presuponen y reproducen: la ley universal y la voluntad particular. La teoría moral de Kant permanece en la fijeza del punto de vista moral que no logra transitar al concepto de una organización ética y social que reconcilie la particularidad y la universalidad como condición para la realización concreta de la libertad.

En Jena, Hegel abandona el amor como modelo para establecer los vínculos comunitarios y ahonda su reflexión sobre la particularidad y la negatividad ganada por la modernidad, y pone el conflicto como la experiencia fundamental de la sociedad moderna. Ley y *ethos* dejan de ser uno al introducirse el principio de individuación. Hegel establece la relación entre libertad y negatividad para mostrar el carácter negativo del aspecto universal de la libertad, por un lado, y del aspecto particular, por el otro. La libertad del agente moral y de la comunidad o sociedad se encuentra en ambos casos atravesada por una experiencia negativa. El concepto de libertad que Hegel comienza a elaborar aquí (*Naturrechtsaufsatz*), y que más tarde desarrollará con mayor profundidad desde el aspecto de la individualidad (es decir, la unidad entre la universalidad y la particularidad), no busca deshacerse de la negatividad del componente universal de la libertad, sino realizarlo en su dimensión social, lo que implicará la experiencia de la negación de la particularidad desde otra particularidad en la superación o confrontación con la muerte, en la pena de muerte, y más tarde en la lucha a muerte por el reconocimiento en la *Fenomenología del Espíritu*. La relación entre libertad y muerte tiene como fondo la relación entre libertad y negatividad que aquí culmina en una teoría sobre el castigo. Hegel toma como caso ejemplar la pena de muerte y la entiende como una forma de coerción (*die Strafe als Zwang*). Hegel se opone a la justificación de la coerción en la teoría retributivista de Kant, y, sin embargo, sostiene la compatibilidad entre castigo y libertad.

Hegel afirma la libertad en la experiencia de la negatividad y sostiene que incluso en las relaciones donde un sujeto se ve alienado por un poder externo, en cuanto ser libre no puede ser coaccionado (*gezwungen*), sino en todo caso sometido o vencido (*bezwungen*) (1979: 56; GW 4: 448). En su exposición ante la muerte, el sujeto se prueba a sí mismo libre y por encima de toda coerción, porque la muerte, en cuanto negatividad absoluta, está completamente por encima de toda coerción. En vez, de subordinar la libertad a la seguridad, Hegel pone a la muerte como lo único que podría amenazar o destruir la libertad; ante el riesgo de perder la vida, se afirma la libertad. Hegel está interesado en distinguir su modelo no solo de la coerción, al que vincula con la venganza, sino de demostrar la racionalidad y compatibilidad del castigo con la libertad. Frente a la multiplicidad de leyes (códigos) y órdenes normativos (religioso, moral, legal) Hegel pone las relaciones vitales de la comunicad como base de la fuerza vinculante de la ley. El *ethos* de un pueblo no solo cuenta con el castigo y otras formas de coerción como recurso para hacer valer (*enforce*) las leyes, la *Sittlichkeit* puede ser más efectiva contra el crimen que la sanción misma. La crítica a la ley moral desemboca así en la reflexión sobre la relación entre ley y *ethos* en la modernidad.

La distinción entre Eticidad y moralidad hace referencia a las dos dimensiones de la libertad absoluta: la social y la particular. Mientras que la primera implica la dimensión objetiva de la realización de la libertad en las leyes y costumbres (*Sitte*) en el contexto del lugar que se habita; la segunda, hace referencia a la dimensión consciente y voluntaria del cumplimiento de las leyes (1979: 85; GW 4: 468). Para Hegel, la Eticidad implica la reconciliación entre moralidad y derecho en una nueva versión del derecho natural, en contraposición al derecho formal y positivo de Kant y Fichte (GW 4: 469: 1979; 87-88). De este modo, las críticas a la filosofía práctica kantiana concluyen en la formulación de otro tipo de normatividad: una versión del derecho natural que se presenta, por un lado, como la negación de todos los sistemas de derecho natural de su época y, por otro, como la culminación del derecho natural, es decir, como la realización de este. La Eticidad se propone en esta obra superar la concepción del derecho como simple promulgación de leyes, que en tanto formales y positivas, someten la naturaleza volitiva del individuo, por un lado, y reducen su acción práctica a la heteronomía de la ley exterior, por el otro. Hegel busca superar el carácter dissociativo de la ley (legal y moral) en el concepto de ley viva como condición para la asociación de los individuos.

La “Eticidad absoluta” constituye una forma más adecuada de organización social y se caracteriza principalmente por dos conceptos: 1. la libertad concreta como superación de la *libertad*

abstracta ya alcanzada por Kant; 2. el de unidad orgánica caracterizada por una noción de comunidad organizada por la libertad concreta; como reconciliación del orden moral y legal. La dualidad del formalismo tiene que ser superada en la unión o constitución (*Verfassung*) de la universalidad recobrada en el momento de la particularidad. Para Hegel, el derecho como parte de la Eticidad, no se determina ni por una idea del deber ni desde la autoridad impuesta desde la exterioridad de la ley, sino que constituye la expresión de las costumbres éticas de un pueblo. En la *Filosofía del derecho*, Hegel reconstruirá el recorrido completo por el que la voluntad abstracta se hace libre: el sujeto que sabe de su singularidad como una voluntad absoluta (abstracta y vacía) y libre (pero libre-de, no todavía libre-para) que está determinada por una libertad del arbitrio, aprenderá la dura lección de la coerción natural, a través de la propiedad (*Eigentum*), el contrato (*Vertrag*) y el desafuero (*Unrecht*) (Duque 1992: 69). En el siguiente capítulo se recorre ese camino para determinar el rol de la coerción en el derecho abstracto en la *Filosofía del derecho* de 1821. Se analiza el concepto de coerción en la esfera del derecho penal, en el caso específico de la relación entre delito y castigo. A diferencia de los *Escritos de Juventud* y de los escritos críticos de Jena, en donde Hegel critica y rechaza la relación estructural entre ley y violencia/coerción, en la *Filosofía del Derecho* Hegel acomete a una justificación de la coerción ejercida por el derecho y relabora su postura sobre el rol de esta en el derecho.

### *3. Crítica a la ley jurídica. Coerción y Justicia*

## ***Resumen***

En este capítulo se reconstruye la teoría sobre el crimen y el castigo de Hegel, a la luz de la pregunta por el rol de la coerción en su justificación del castigo. La discusión normativa sobre el castigo y el crimen implica la pregunta por la legitimidad del derecho penal para implementar (*enforce*) la ley por medio del castigo. En la primera parte de este capítulo (3.1) se estructura el debate en torno a las teorías relativas y absolutas del castigo, mejor conocidas como teorías utilitaristas y retributivas. La historia del crimen y el castigo muestra que la reforma de la ley criminal y la crítica a la arbitrariedad del sistema medieval, introducida a mediados del siglo XVIII, implica no solo la pregunta por la legalidad del castigo, sino por su legitimidad. Es decir, la cuestión de la justificación de la coerción por el orden normativo del derecho penal. El contexto del proyecto reformador ilustrado posibilita distinguir mejor entre las teorías utilitaristas o relativas y las teorías absolutas o retributivas, tal y como se muestra en el caso de los siguientes autores: Hobbes, Locke, Rousseau y Kant. Este breve recorrido nos ayudará a entender mejor la propuesta de Hegel e identificar sus aportaciones, problemas o desplazamientos. Si la violencia o coerción infringida por el Estado o la sociedad no puede distinguirse claramente de la cometida originalmente por el criminal, la autoridad del derecho descansaría en última instancia en la fuerza, dicho de otra forma, solo en su poder de coacción. Este desplazamiento introducido por la pregunta sobre la legitimidad del castigo es fundamental para entender la teoría sobre el castigo en Hegel y su justificación de la coacción ejercida por la ley.

En el capítulo sobre el Derecho Abstracto, Hegel discute con el liberalismo político y tiene por objetivo mostrar por qué la libertad no puede ser sostenida de manera consistente en el marco de la concepción abstracta del derecho. La relevancia del crimen y el castigo, para la teoría del Estado de Hegel, consiste en la revelación de la crisis del punto de vista liberal y sus limitaciones. Para Hegel, la interrogante por el significado del crimen y el castigo y la justificación de sus principios nos dirige hacia la pregunta por los fundamentos del orden político. Hegel no solo elabora una tipología del crimen y una teoría sobre la legalidad del castigo, sino que se pregunta por la legitimidad del uso de la coerción por el derecho y la constitución del poder político en la institución del derecho penal. Para entender la teoría del derecho de Hegel resulta fundamental localizar la función y el lugar que ocupa el derecho penal en su teoría del derecho y del Estado, para ello es necesario analizar su tratamiento en el capítulo sobre el Derecho Abstracto, así como el capítulo de la Eticidad en el apartado sobre la Sociedad Civil.



Nuestro análisis, sobre el rol de la coerción en el derecho y la pregunta por la relación estructural entre ley y violencia, se enmarca en la discusión de Hegel de la teoría y la práctica moderna de los derechos: el crimen y el castigo. En la segunda y tercera parte de este capítulo se reconstruye y analiza la teoría del crimen y el castigo, tal y como Hegel lo elabora en la *Filosofía del Derecho* (GW 14). Primero (3.2) reconstruimos la teoría del crimen de Hegel y analizamos el rol de la coerción en relación con la idea de libertad. Hegel sostiene que el crimen es una primera forma de coerción o violencia injustificada y distingue tres formas de crímenes. En este apartado nos preguntamos por el tipo de teoría penal de Hegel y la relación entre derecho y coerción. Después (3.3) reconstruimos y analizamos la concepción del castigo de Hegel y los argumentos que ofrece para justificarlo. Hegel sostiene que el castigo es una forma de coerción legítima y una forma de justicia, así como un derecho del criminal. Aquí reconstruimos la concepción del castigo, ahondamos en el tipo de teoría retributiva de Hegel y analizamos la relación entre castigo y justicia. Hegel tiene como objetivo distinguir entre la coerción del crimen y la coerción del castigo, y sostiene que no solo el segundo tipo de coerción no es violenta (en cuanto superación de la venganza), sino que es justa.

Si bien en Fráncfort, Hegel rechaza la coerción como respuesta legal y legítima ante un crimen, en el período de Jena su postura es ambivalente al rechazar la coerción en la dimensión de la ley moral y simultáneamente aceptar la racionalidad de la retribución. Finalmente, en el período de madurez en Berlín, su posición se inscribe en el marco de una teoría retributiva, sin embargo, su posición combina diferentes elementos que hacen de ella una teoría mixta. A continuación, se argumenta que su tratamiento del castigo en el período de Fráncfort y Jena, así como su posterior elaboración en el apartado sobre la Sociedad Civil respalda la interpretación de que Hegel incluye en su teoría retributiva consideraciones sobre la validez de diferentes formas de castigo cuya función no es siempre retributiva, lo cual resulta en una teoría mixta. Se mostrará cómo esta lectura también coincide con su tratamiento en el Derecho Abstracto. Por ende, se rechaza la tesis de que la teoría más sustantiva del castigo de Hegel está contenida en el Derecho Abstracto, así como la interpretación que sostiene que su teoría solo tiene una función retributiva y no funciones sociales adicionales, como la disuasión y la rehabilitación. Para ello, se mostrará que el castigo, entendido como segunda coerción, en el Derecho Abstracto solo cobra pleno sentido en vinculación con su teoría penal en la Eticidad en el ámbito estatal. La teoría mixta de Hegel se distingue de las teorías

clásicas retributivas por su crítica a las teorías contractualistas liberales en el marco de la reforma Ilustrada penal.

Por último (3.4), nos preguntamos por las implicaciones de la legitimación de la segunda forma de coerción en dos casos específicos: en su función rehabilitadora y en su función disciplinaria. Hegel se enfrenta a un problema importante al tratar de justificar dos tipos de coerción que, a primera vista, de acuerdo con su definición, aparecen como formas de coerción ilegales: la coerción pedagógica contra el “salvaje” y la coerción en las relaciones de parentesco. En este último apartado se presentan dos retos para su justificación de la coerción. Si estas críticas son exitosas, ellas mostrarían que Hegel no puede sostener la distinción entre una coerción primera y violenta de una segunda que no lo es, con lo que se mostraría que la segunda forma de coerción no solo no es justa, sino violenta. Así, se podría concluir, a pesar de los argumentos de Hegel, que toda coerción es violenta.

### 3.1. *Crimen y castigo en la filosofía práctica de Hegel*

“Lo *relativo* de la relación recíproca de las necesidades y del trabajo para ellas tiene primeramente su *reflexión en sí*, en general [solo] en la personalidad infinita [es decir] en *el derecho* (abstracto). Pero esta esfera de lo relativo es ella misma, en cuanto *educación (Bildung)*, la que confiere al derecho la *existencia* para ser *reconocido (anerkanntes)*, *sabido (gewusstes)* y *querido (gewolltes)* como *universal* y tener validez y realidad objetiva (*Wirklichkeit*) mediadamente a través de este ser sabido y querido” (§209) (2015: 639-40; GW 14: 175).

“Un asesino es conducido al patíbulo. Para el común de la gente él no es más que un asesino. Algunas damas quizás hagan notar que es un hombre fuerte, bello e interesante. El pueblo, sin embargo, considerará terrible esta observación: ¿qué belleza puede tener un asesino? ¿Cómo se puede pensar tan perversamente y llamar bello a un asesino? ¡No sois sin duda mucho mejores! Ésta es la corrupción moral que prevalece en las clases altas, añadirá quizás el sacerdote, quien conoce el fondo de las cosas y los corazones [...] Esto significa pensar abstractamente: no ver en el asesino más que esto abstracto, que es un asesino, y mediante esta simple propiedad anular en él todo remanente de la esencia humana” (2007: 154).

#### **3.1.1. El castigo en la teoría política antes de Hegel**

En el ámbito penal, el castigo es impuesto por el Estado ante una violación de la ley. El derecho penal es el orden normativo que establece las acciones u omisiones que serán consideradas como delitos. La discusión sobre la justificación del castigo se remonta al siglo XVIII (Foucault 2018; Dübgen 2016) en el marco de la Ilustración y está compuesta por diferentes teorías y enfoques,

cada uno de los cuales explica su transformación, pero también su permanencia y eficacia. Mientras que las teorías normativas (jurídico-filosóficas) justifican el castigo en términos de objetivos absolutos, es decir, evaluando los castigos de acuerdo con criterios como la justicia o sus propósitos (fines); las teorías sociales analizan la persistencia y la transformación del castigo en términos de las funciones que tienen para la sociedad. Este tipo de análisis se distingue de las investigaciones empíricas o psicológicas que se cuestionan, por ejemplo, la capacidad de un individuo de ser culpable (Dübgen 2016). La discusión normativa sobre el castigo y el crimen, que aquí se discute, implica la pregunta por la legitimidad política y la autoridad del Estado y del derecho penal para hacer cumplir la ley por medio del castigo. El debate se estructura en torno a las teorías relativas y absolutas del castigo, mejor conocidas como teorías utilitaristas y retributivista, respectivamente (Hinchman 1982).

Las teorías relativas o utilitaristas justifican el castigo por los beneficios que aportan a la comunidad. Se dirigen al futuro y tienen como objetivo prevenir nuevas violaciones de la ley. Estas teorías argumentan que el castigo, ya sea como institución o considerando un caso en específico, solo puede justificarse si se puede demostrar que produce una ventaja para la felicidad general o bienestar social. Al concentrarse casi exclusivamente en las consecuencias del castigo (por ejemplo, en su efecto disuasivo o preventivo) permanecen sensibles a las críticas que cuestionan la pertinencia del castigo para los efectos que se reclaman. Así, un defensor del enfoque utilitarista puede convertirse en un defensor del tratamiento o corrección de los delincuentes si la consecuencia que se busca —la seguridad pública— puede lograrse de manera más fiable mediante el tratamiento que por medio del castigo. Si aceptamos que la imposición del sufrimiento o la privación de la libertad es un mal, el utilitarista debe de poder demostrar que algún bien, como la disuasión y el control, superaría el supuesto mal (introducido por el crimen), lo cual evidenciaría la racionalidad del castigo.

En contraste, la postura retributivista o absoluta justifica el castigo siguiendo consideraciones que apelan a un valor absoluto, como la justicia o al propósito inmanente del castigo como modo de retribución, y no por sus consecuencias. Las teorías criminales retributivista ubican el significado y el propósito del castigo en la reacción retroactiva a un acto del pasado. La ley, se argumenta, difiere de una mera sugerencia o recomendación precisamente porque las sanciones van unidas a ella. Es decir, sostener que el castigo debe ser aplicado a los infractores de la ley implica un juicio analítico sobre el concepto mismo de la ley (Hinchman 1982: 524). Además,

sostienen que solo su teoría demuestra la absoluta injusticia de castigar a un inocente. La postura utilitarista, bajo la consigna de promover la mayor felicidad para el mayor número, aceptaría castigar a un hombre inocente, si bajo ciertas circunstancias, contribuye a ese fin. El retributivista no cae en el mismo problema, ya que este trata de justificar la necesaria relación entre crimen y castigo. Es decir, solo el que infringe una ley, merece ser castigado; del mismo modo, se evitará castigar a quien no haya cometido un crimen.

Jeremy Bentham<sup>94</sup> (1748-1832) y, el jurista y filósofo italiano, Cesare Beccaria (1738-1794) son dos de los principales representantes que cuestionaron el sistema de castigo medieval. Beccaria es uno de los primeros en preguntarse en *De los delitos y las penas* (1764) por la legitimidad del derecho para castigar y en discutir la eficacia y la coherencia del castigo para disuadir a los potenciales perpetradores. Beccaria no tenía la intención de cuestionar la legitimidad del castigo, sino de justificar sistemáticamente el castigo en general, dicho de otra forma, justificarlo filosóficamente y contrarrestar y controlar la contingencia del castigo implicada en la noción de poder absoluto o soberano. Los reformadores<sup>95</sup> de la Ilustración denunciaron el ejercicio ilegítimo del poder: la tiranía; y mostraron la necesidad de que el orden normativo del derecho, en lugar de vengarse, castigue. Además, la reforma no excluyó la consideración de motivos humanistas sobre la necesidad de reducir el sufrimiento causado por el castigo excesivo<sup>96</sup>. Sin

---

<sup>94</sup> Jeremy Bentham formó parte de la reforma Ilustrada del castigo y es considerado como uno de los fundadores del utilitarismo. Algunas de sus reflexiones sobre el castigo se encuentran en *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation* (1789). Otra fuente es la colección de textos compilados en francés por Étienne Dumont, amigo de Bentham, basado en manuscritos de alrededor de 1774 a 1776, titulado *Théorie des peines et des récompense* (1811). En el contexto de la discusión sobre la reforma de las prisiones, Bentham diseñó el modelo arquitectónico del panóptico, el objetivo de su modelo de prisión era crear una prisión eficiente, fácilmente controlable y segura que fuera económicamente viable y que pudiera eliminar los abusos de las prisiones de Inglaterra (Dübgen 2016: 33ss.).

<sup>95</sup> Véase Foucault, “El castigo generalizo”, en *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión* (2012). Foucault analiza este momento histórico en Norteamérica y Europa en el marco de la reforma francesa y discute los discursos de autores franceses y europeos como: E. Seligman, A. Boucher d’Argis, Lachèze, P.F. Muart, S. Linguet, etc. Para una reconstrucción histórica de las teorías del castigo véase también: *Theorien der Strafe* (Düßen 2016).

<sup>96</sup> La apelación a motivos humanistas no implica que el ser humano sea el blanco de la intervención penal (con el objeto de corregir y transformar), aquí la “humanidad”, se pone como el límite del derecho, se pone como frontera legítima del poder de castigar, un límite a la venganza del soberano y el suplicio. Sin embargo, como Foucault argumenta, esta enigmática benignidad revelará ser, no tanto una reforma moral, sino una nueva economía de los castigos (Foucault 2018: 88), una organización del cuerpo social (2018: 91). El suavizamiento de los crímenes se

embargo, la carga principal de la justificación, en el caso de Bentham, Beccaria y otros utilitaristas, se descansa en la finalidad del castigo, a saber, la reducción de la delincuencia<sup>97</sup>. Beccaria fue consciente del problema de este argumento, el cual si se lleva al extremo desemboca en peores castigos. En otros términos, aceptar sin más el principio de utilidad posibilita que los medios penales maximicen su fuerza y derive en castigos más severos. De ahí la necesidad de establecer una relación entre crimen y castigo que anule el atractivo de la idea de una acción reprobable. Frente a la simetría de la venganza, de lo atroz frente a lo atroz, el castigo implica una respuesta completamente distinta: la transparencia del signo con lo que significa, a saber, una relación inmediatamente inteligible a los sentidos y que pueda dar lugar a un cálculo simple<sup>98</sup> (Foucault 2018: 123). De esta manera, el castigo ya no aparece como efecto arbitrario de un poder humano (Foucault 2018: 122), por el contrario, se ataca el exceso de los castigos, de su irregularidad, con lo que se busca establecer los principios de una nueva penalidad (Ibíd., 91). El proyecto reformador

---

vincula con un cambio en las condiciones materiales de vida y de procesos subyacentes como el crecimiento demográfico, la multiplicación de la propiedad y las riquezas, así como las nuevas formas de trabajo. Foucault afirma: La derivación de la criminalidad de sangre a una delincuencia de fraude forma parte de un mecanismo complejo en el que seguirán el desarrollo de la producción, el aumento de las riquezas, una valorización jurídica y moral más intensa de las relaciones de propiedad, métodos de vigilancia más rigurosos, una división en zonas más ceñida de la población, técnicas más afiladas de localización, de captura y de información: el desplazamiento de las prácticas ilegales es correlativo a una extensión y a un afinamiento de las prácticas punitivas (2018: 90).

<sup>97</sup> Beccaria afirma sostiene: “Consideradas simplemente las verdades hasta aquí expuestas, es evidente que el fin de las penas no es atormentar y afligir a un ente sensible, ni deshacer un delito ya cometido. ¿Se podrá en un cuerpo político, que bien lejos de obrar con pasión, es el tranquilo moderador de las pasiones particulares, se podrá, repito, abrigar esta crueldad inútil, instrumento del furor y del fanatismo o de los débiles tiranos? ¿Los alaridos de un infeliz revocan acaso del tiempo, que no vuelve acciones ya consumadas? El fin, pues, no es otro que impedir al reo causar nuevos daños a sus ciudadanos y retraer a los demás de la comisión de otros iguales. Luego deberán ser escogidas aquellas penas y aquel método de imponerlas, que guardada la proporción hagan una impresión más eficaz y durable sobre los ánimos de los hombres, y las menos dolorosas sobre el cuerpo del reo” (Beccaria 2011: 212).

<sup>98</sup> Foucault denomina a esta operación por la que se vincula necesariamente el castigo con su pena, una “tecnología de la representación” (Foucault 2018: 121), que implica el control y manipulación de la representación de los intereses, de las ventajas/desventajas, del gusto y desagrado (2018: 150). Tecnología que se unirá al aparato de penalidad correctiva que opera sobre el cuerpo, que coacciona, encauza su conducta, y controla la adquisición de hábitos, del empleo del tiempo, y que implica detención y encierro (2018: 151-152).

de Beccaria, por ejemplo, relacionó estrechamente la abolición de la pena de muerte con el desarrollo de la prisión (García Ramírez 2011: 48).

La historia del crimen y el castigo muestra que la reforma de la ley criminal y la crítica a la arbitrariedad del sistema medieval, introducida a mediados del siglo XVIII, implicó el paso del castigo *como suplicio* (basado en el espectáculo del derecho monárquico<sup>99</sup>) a la reforma del castigo como *pena* (como signo y huella de una técnica de coerción moderna<sup>100</sup>), que implicó “deshacer ese enfrentamiento físico del soberano contra el condenado” (Foucault 2018: 85) para darle paso al proyecto de la institución carcelaria donde el castigo “es una técnica de coerción de los individuos [que] pone en acción procedimientos de sometimiento del cuerpo —no signos— con huellas que deja, en forma de hábitos” (Ibíd.: 153). La reforma de la ley penal, introducida por los críticos del sistema penal medieval, mostró que la economía del poder aumenta sus efectos disminuyendo su costo económico (Foucault 2018: 94). En otros términos, hacer que el poder de juzgar no siguiera dependiendo de los privilegios múltiples, discontinuos y contradictorios de la soberanía (Ibíd., 95). Así, la reforma no busca castigar menos, sino mejor<sup>101</sup>, lo que a su vez implica, otra política frente a lo que se considera ilegal. La reforma penal de la Ilustración se presenta como una crítica al poder del soberano (monarquía) y contra los ilegalismos populares (pueblo) (Ibíd., 101). La crítica a la pena, iniciada en la segunda mitad del siglo XVIII, y que en apariencia se caracteriza por un suavizamiento de las penas, se expresa en una codificación más

---

<sup>99</sup> Foucault afirma: “Puede decirse que, en el derecho monárquico, el castigo es un ceremonial de soberanía, utiliza las marcas rituales de la venganza, que aplica sobre el cuerpo del condenado, y despliega a los ojos de los espectadores tanto más intenso cuanto que es discontinuo, irregular y siempre por encima de sus propias leyes, la presencia física del soberano y su poder” (2018: 153).

<sup>100</sup> “En el proyecto de los juristas reformadores, el castigo es un procedimiento para recalificar a los individuos como sujetos de derecho; utiliza signos en lugar de marcas a los que la escena de castigo debe asegurar la circulación más rápida y la aceptación más universal que sea posible” (Foucault 2018: 153).

<sup>101</sup> “Castigar con una severidad atenuada, quizá, pero para castigar con más universalidad y necesidad, introducir, el poder de castigar más profundamente en el cuerpo social” (Foucault 2018: 95). Para Foucault este cambio operado por la reforma forma parte de la transformación de los castigos con una crisis del ilegalismo popular, que implicó el paso del ilegalismo de los derechos al de los bienes, es decir, el hurto, el robo reemplaza al contrabando y la lucha armada contra los agentes del fisco (Foucault 2018: 98). De esta manera, la reforma de los castigos está vinculada a la transformación en las prácticas ilícitas, “la economía de los ilegalismos se ha reestructurado con el desarrollo de la sociedad capitalista” (Foucault 2018: 100).

clara, una disminución de la arbitrariedad, un consenso mejor establecido respecto del poder de castigar que culmina en un sistema penal que administra los ilegalismos y una coerción rigurosa para mantener su nuevo orden (Foucault 2018: 103). Al homogeneizar su ejercicio y universalizar sus criterios formula una nueva economía y tecnología<sup>102</sup> que disminuye su costo económico y político, aumentando su eficacia y multiplicando sus efectos.

El análisis histórico-genealógico del castigo, no solo indaga en las causas histórico-sociales, vinculadas a la constitución del poder en las instituciones, las prácticas o las formaciones de la subjetividad, sino que vincula su análisis con la pregunta sobre la legitimidad o dimensión normativa del castigo. Como se mostrará, no todas las teorías que forman parte de la reforma Ilustrada de la ley penal justifican el castigo desde una estrategia utilitarista o relativa. La mayoría de las teorías utilitaristas forman parte de una teoría política más amplia, como es el caso de la reforma ilustrada, y se formulan dentro de la teoría general del contrato social y del liberalismo político. Para las teorías contractuales, una vez que el individuo entra en el contrato social, acepta de una vez y para siempre, junto con las leyes de la sociedad, que la sociedad puede castigarlo si incumple o viola la ley. Al romper el pacto en el crimen, se desvincula de la sociedad, y es por medio del castigo que simultáneamente se reincorpora a ella. El castigo, se convierte así, en una función generalizada y coextensiva de la sociedad. Se constituye como ley y derecho de donde se deduce el problema sobre su valor y la nueva economía del castigo. De este modo, la defensa del derecho a castigar implica el desplazamiento de la venganza del soberano en el suplicio<sup>103</sup> a la

---

<sup>102</sup> Tecnología que incluye un modelo de investigación, un régimen de verdad formulado en términos de pruebas, un código que determina las infracciones, los criterios que determinan el valor de las penas, y el desplazamiento del punto de aplicación de las penas del cuerpo al espíritu, al alma (Foucault 2018:108-117). Todo ello implica una objetivación de los delincuentes y de los delitos, lo que implica tácticas de poder y la ordenación de su ejercicio (la economía de los intereses y la dinámica de las pasiones), es decir, “una tecnología de los poderes sutiles, eficaces y económicos, en oposición a los gastos suntuarios de poder de los soberanos” (2018: 118). El signo-obstáculo (lección) reemplaza las marcas-vindicta del suplicio (terror), en esto consiste la tecnología de la representación de los castigos; la ley reemplaza la voluntad del soberano, el encarcelamiento, el cadalso y el teatro punitivo.

<sup>103</sup> El suplicio, de acuerdo con el análisis de Foucault, consiste en la remisión del castigo al crimen, este indica la intervención del poder soberano, por medio de un signo que tiene como fin obstaculizar el castigo, e incluye toda una técnica de los signos punitivos (modelo inquisitorial). El castigo, constituye un instrumento económico, es una semiótica que cifra todos los comportamientos y busca reducir el campo de los ilegalismos. lo que implica un sistema



defensa de la sociedad<sup>104</sup> en el castigo (Foucault 2018: 104); es decir, la ley reemplaza la voluntad del soberano, el derecho del criminal a ser castigado reemplaza a la venganza. La pregunta por la legitimidad del castigo, formulada en el contexto del proyecto reformador ilustrado, nos ayudará a distinguir mejor entre las teorías utilitaristas o relativas y las teorías absolutas o retributivistas, tal y como veremos en el caso de autores como Hobbes, Locke, Rousseau y Kant. Este breve recorrido nos ayudará a localizar de manera más eficaz la propuesta de Hegel e identificar sus aportaciones, problemas o desplazamientos.

Para Hobbes, la soberanía, entendida como poder del Estado, está autorizada por los ciudadanos por medio de un pacto fundacional. La soberanía encarna el poder colectivo que puede ejercerse contra los infractores de la ley. Sin embargo, Hobbes acepta que el soberano no puede esperar la obediencia por parte del ciudadano castigado<sup>105</sup>. Esto se debe a que el contrato originario, por el que se establece la autoridad soberana, se hace necesario para evitar “la guerra” en la que culmina el estado de naturaleza. De modo que, si el soberano amenaza la vida de los ciudadanos, elimina la razón por la que puede reclamar obediencia. Por ello, no se puede esperar que el ciudadano obedezca al ejecutor soberano, ya que en el castigo ambos se encuentran en un estado de guerra el uno con el otro, y en el estado de guerra no hay justicia ni injusticia. Frente a Hobbes,

---

vigilante de la conducta y vincula el aparato de justicia con un órgano de vigilancia directa: la policía (Foucault 2018: 110-111).

<sup>104</sup> Sin embargo, esta reorganización no pierde su fuerza, amenaza y exceso, de ahí, la necesidad de la reforma de oponer a la fuerza del castigo un principio de moderación. Principio que se articula, de acuerdo con el análisis de Foucault, en un discurso del corazón (2018: 105). La apelación a la humanidad, a la sensibilidad, en realidad revela un principio de cálculo que implica tratar humanamente a aquel que se halla fuera de la naturaleza, es decir, la regulación de los efectos del poder. La humanidad vendría a significar la racionalidad económica que prescribe sus técnicas, o como lo denomina Foucault “teconopolítica del castigo” (2018: 106).

<sup>105</sup> Hobbes afirma: “Existen, así, ciertos derechos, que a nadie puede atribuirse haberlos abandonado o transferido por medio de palabras u otros signos. En primer término, por ejemplo, un hombre no puede renunciar al derecho de resistir a quien le asalta por la fuerza para arrancarle la vida, ya que es incomprendible que de ello pueda derivarse bien alguno para el interesado. Lo mismo puede decirse de las lesiones, la esclavitud y el encarcelamiento, pues no hay beneficio subsiguiente a esa tolerancia, ya que nadie sufrirá con paciencia ser herido o aprisionado por otro, aun sin contar con que nadie puede decir, cuando ve que otros proceden contra él por medios violentos, si se proponen o no darle muerte. En definitiva, el motivo y fin por el cual se establece esta renuncia y transferencia de derecho no es otro sino la seguridad de una persona humana, en su vida, y en los modos de conservar esta en forma que no sea gravosa” (Hobbes 2005[1651]: 109).

Locke se percata que, si no se puede justificar la justicia y la legitimidad del castigo, la autoridad del Estado para castigar equivaldría a su poder para coaccionar. Locke avanza la discusión sobre la legitimación del castigo al incluir el derecho a castigar en la definición de poder político<sup>106</sup>. De este modo, deriva la legitimidad del castigo directamente de la naturaleza de la ley y sostiene que la legitimidad del Estado se constituye por la transferencia de los individuos de su derecho a castigar y en la relación estructural entre la ejecución de la ley y la autoridad soberana.

Hobbes y Locke no buscan responder la pregunta: ¿por qué castigamos? sino ¿qué derecho tenemos para castigar? Si la violencia o coerción infringida por el Estado o la sociedad no puede distinguirse claramente de la cometida originalmente por el infractor, la autoridad soberana descansaría en última instancia en la fuerza, es decir, solo en su poder de coacción (Hinchman 1982: 526). Para Hobbes y Locke (como lo es para gran parte de la tradición política), el Estado debe poseer el monopolio sobre los medios de coerción y castigo. No obstante, afirma el que Estado no puede sostenerse solo por medio de la fuerza o la amenaza de la fuerza. Para ello, el uso de la fuerza se acepta en la medida en que funciona como último recurso, dicho de otra forma, ante la falta o ruptura del pacto. De modo que, si el castigo es aplicado, este debe ser visto como legítimo y justo, no solo como un acto de violencia, de lo contrario, el Estado se convierte en una máquina de coerción.

Será Rousseau quien tome el paso definitivo en la explicitación de la pregunta por la justificación del castigo. Para Rousseau, la fuerza o la violencia no pueden por sí mismas crear derecho, puesto que solo estamos obligados a obedecer un poder legítimo<sup>107</sup>. Así, la pregunta por la justificación del castigo se vincula explícitamente con la legitimidad del poder. La voluntad general es la encarnación del juicio de cada persona sobre las características básicas de la ley pública. Es el bien común y no los intereses particulares (la voluntad general) lo que constituye la legitimidad de la autoridad soberana. Me obedezco a mí mismo al obedecer las leyes. Al entrar en el pacto, el ciudadano adquiere la libertad social a cambio de la cesión de su libertad natural; es así

---

<sup>106</sup> Locke sostiene: “Considero, pues, que el poder político es el derecho de dictar leyes bajo pena de muerte y, en consecuencia, de dictar también otras, bajo penas menos graves, a fin de regular y preservar la propiedad y emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de dichas leyes y en la defensa del Estado frente a injurias extranjeras. Y todo ello con la única intención de lograr el bien público” (2006 [1689]: 9).

<sup>107</sup> Rousseau afirma: “Convengamos, pues, en que la fuerza no constituye derecho y en que únicamente estamos obligados a obedecer a los poderes legítimos” (2017[1762]: 50).

como el Estado adquiere el derecho a castigar a un ciudadano porque este (en cuanto parte de la voluntad general) quiere las leyes que constituyen dicho pacto. Rousseau sostiene que la coerción contra el criminal es legítima porque solo así se le obliga a ser libre<sup>108</sup>, es decir, a obedecer la ley que se ha dado a sí mismo.

Para Hobbes, Locke y Rousseau, el castigo tiene dos rasgos fundamentales: en primer lugar, el castigo es una función legítima, que obliga al infractor de la ley en cuanto ejercicio del derecho y no del mero poder (coerción o fuerza). Por ejemplo, la ejecución, encarcelamiento, o imposición de trabajo forzado no constituye simplemente un asesinato, marginación o explotación disfrazada bajo el manto de la autoridad estatal, sino que la coerción o violencia se transforma completamente en castigo cuando es realizado por una autoridad legítima (Hinchman 1982: 527). En segundo lugar, Rousseau realiza un desplazamiento en las teorías liberales del castigo, al superar o desvincularse de las premisas individualistas del primer pensamiento político liberal de Hobbes y Locke. Es decir, el "yo" que forma parte de la voluntad general no es el mismo "yo" que el "yo" del estado de naturaleza. Al unirse a una comunidad abandona el "estado de la naturaleza" y con ello, renuncia a su identidad "natural" en favor de una identidad artificial, social, inseparable de los propósitos de la colectividad y que actúa como segunda naturaleza. Este desplazamiento es fundamental para entender la teoría sobre el castigo en Hegel y su rechazo o aceptación de la coacción/violencia de la ley. Al igual que Rousseau, Hegel desarrolla una teoría sobre la constitución del "yo" (la consciencia), no como algo dado o abstracto, sino que se realiza y actualiza en la vida social. Como se verá, Hegel completa el desplazamiento de Rousseau al legitimar el castigo (distinguiéndolo de la venganza o de su fundación en un acto violento original) desde la crítica y el señalamiento de los límites de las premisas liberales y su desvinculación de las teorías contractualistas de la soberanía.

Antes de pasar al análisis de la teoría del castigo de Hegel, es necesario señalar el papel que la teoría de Kant ocupa en este breve recorrido histórico del castigo. La filosofía práctica de Kant

---

<sup>108</sup>Rousseau afirma: "En consecuencia, para que el pacto social no sea una fórmula vacía, contiene este compromiso tácito, que solo puede dar fuerza a los demás, y que consiste en que quien se niegue a obedecer a la voluntad general, será obligado por todo el cuerpo: lo que significa que se le obligará a ser libre, pues tal es la condición que preserva a todo ciudadano de la dependencia personal aun entregándole por entero a la patria; condición que crea el artificio y el juego de la máquina política y que convierte en legítimos los compromisos civiles, que en otro caso serían absurdos, tiránicos y estarían sujetos a los mayores abusos" (2017[1762]: 65).

avanza la teoría de Rousseau al transformar la voluntad general en el principio fundacional normativo de la moral y del derecho. Mientras que Rousseau limitó su concepción de la voluntad general a la fundación y funcionamiento del Estado; Kant ve en la teoría de la voluntad general la clave para fundamentar la libertad en su dimensión individual y social. Para Kant, la voluntad general es en realidad un caso especial del imperativo categórico, es decir, la ley aplicable en cualquier caso de acción moral. Hacer general mi voluntad significa preguntarse si el principio de mi acción puede ser elevado a ley universal (Kant 2016: 149; MS AA 6: 319). De este modo, el principio político de Rousseau está ahora "internalizado" en la conciencia de todo aquel que intenta cumplir su deber (Hinchman 1982: 528). El derecho del Estado a castigar surge porque encarna, en el plano institucional, la voluntad racional de los ciudadanos. La justificación del castigo por parte de Kant, aunque forma parte de la tradición del contrato social y de la tradición liberal heredada por Hobbes, Locke o Rousseau, no forma parte de las teorías relativas o utilitaristas del castigo, sino de las teorías retributivas o absolutas. La teoría de Kant desarrolla una justificación estrictamente conceptual, que, a diferencia de los teóricos de la prevención, no apela a consideraciones empíricas o pragmáticas, por ejemplo, a cuestiones de seguridad o eficiencia para la prevención del delito. Kant no apela al carácter disuasorio del castigo, ni basa su justificación en su función correctiva moral o social (2016: 166; MS AA 6: 331). Esto no significa que Kant niegue estas funciones, sino que, para él, son motivos incidentales que no demuestran la necesidad normativa del castigo. Como se vio en el capítulo (2), Kant muestra la conexión *a priori* entre derecho y coerción a partir de una definición analítica: “el derecho está ligado a la facultad de coaccionar” (*mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugniß [...] zu zwingen*) (MS AA 6: 231). De este modo, el derecho es un obstáculo a la libertad (arbitrio) de acuerdo con leyes universales, y la coacción funciona como un obstáculo o una resistencia a determinados usos de la libertad. Por ende, “si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales, entonces la coacción que se le opone, en tanto que obstáculo frente a lo que obstaculiza la libertad, concuerda con la libertad según leyes universales; es decir, conforme al derecho” (Kant 2016: 40; MS AA 6: 231). De este modo, el derecho está justificado para coaccionar a quien viola la ley.

Siguiendo la teoría política ilustrada contractualista,<sup>109</sup> Kant sostiene que el individuo renuncia al estado de naturaleza y se somete a una coacción externa legal, es decir, otorga al Estado civil su poder natural de coacción. En cambio, el Estado, entendido como “la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas” (2016: 142; MS AA 6: 313) le garantiza el libre ejercicio de sus derechos, por ejemplo, su derecho a la propiedad. Según Kant, la ley es la voluntad de un pueblo/nación y es condición de posibilidad de la libertad del individuo dentro de la comunidad. Así, el fundamento de cualquier castigo está en la ley, en contraste con la arbitrariedad del gobernante, ya denunciada por la reforma penal ilustrada. El crimen es toda transgresión de la ley pública e incapacita para ser ciudadano a quien lo comete (2016: 166; MS AA 6: 331). El derecho penal tiene como función asegurar al individuo y su propiedad al perseguir y castigar las violaciones de la ley. Para Kant, el derecho penal forma parte de la justicia pública y distingue entre crímenes públicos y privados, entre los que se dirigen contra la comunidad o los individuos, respectivamente. El derecho penal tiene el estatus del imperativo categórico y debe aplicarse solo como consecuencia ante una injusticia<sup>110</sup> (2016: 166; MS AA 6: 331). De ello resulta la exigencia

---

<sup>109</sup> Para Kant el contrato social es el resultado de la idea de la razón práctica y no describe un estado histórico que ha tenido lugar fácticamente: “No es un *factum* el que hace necesaria la coacción legal pública, sino que por buenos y amantes del derecho que quiera pensarse a los hombres, se encuentra ya *a priori* en la idea racional de semejante estado (no jurídico) que, antes de que se establezca un estado legal público, los hombres, los pueblos y Estados aislados nunca pueden estar seguros unos de otros frente a la violencia [...] Por tanto, lo primero que el hombre se ve obligado a decidir, si no quiere renunciar a todos los conceptos jurídicos, es el principio: es menester salir del estado de naturaleza [...] para someterse a una coacción externa legalmente pública; por tanto, entrar en un estado en el que a cada uno se le determine legalmente y se le atribuya desde un poder suficiente lo que debe ser reconocido como suyo, es decir, que debe entrar ante todo en un estado civil” (2016: 141; MS AA 6: 312).

<sup>110</sup> Si bien Kant sostiene que el límite frente a los abusos del castigo es la dignidad humana, no parece percatarse de las problemáticas consecuencias que se siguen de sostener que ante la trasgresión de la ley un criminal puede perder la personalidad civil, y que con ello pierde su capacidad de co-legislar y de autonomía. Esta exclusión radical de la comunidad política afecta la dignidad humana del condenado, ya que la dignidad de la persona se expresa en el plano jurídico-político en forma de ciudadanía, que, por ser inalienable, debe ser también inherente al delincuente (Mohr 2009: 479; 494). Kant afirma: “Porque el hombre nunca puede ser manejado como medio para los propósitos de otro ni confundido entre los objetos de derecho real (*Sachenrecht*); frente a esto le protege su personalidad innata, aunque pueda ciertamente ser condenado a perder la personalidad civil. Antes de que se piense en sacar de esta pena algún provecho para él mismo o para sus conciudadanos tiene que haber sido juzgado digno de castigo. La ley penal es un imperativo categórico y ¡ay de aquél que se arrastra por las sinuosidades de la doctrina de la felicidad! [...] es mejor

de Kant, en su citado ejemplo de la isla, que incluso en el caso de disolución de una comunidad: si todas las personas de una isla emigrarán de allí, "antes tendría que ser ejecutado hasta el último asesino que se encuentre en la cárcel, para que cada cual reciba lo que merecen sus actos y el homicidio no recaiga en el pueblo" (2016: 169; MS AA 6: 334). El imperativo categórico de castigar contradice así toda forma de impunidad. Esta es también la razón por la que Kant argumenta en contra del perdón del gobernante. En cuanto a la medida del castigo, Kant, como muchos de sus predecesores, se guiaba por el principio del talión, que establece que la relación entre crimen y castigo debe ser recompensada: "lo mismo por lo mismo" (2016: 167; MS AA 6: 332). Según Kant, el criminal comete un delito contra la comunidad en general: priva a los demás y a sí mismo de la seguridad. Así, el castigo legal es la única respuesta apropiada a una violación de la ley, y al criminal debe sucederle lo mismo que él mismo cometió en el delito<sup>111</sup>.

En su respuesta a Beccaria, quien argumenta que la pena de muerte no podría estar contenida en el contrato civil originario, ya que no se puede consentir que otro disponga de la propia vida; Kant argumenta a favor de la legalidad de la pena de muerte y sostiene que al entrar en el contrato original, yo me someto a las leyes, incluidas las penales, y en cuanto "Yo, como legislador que decreta *la ley penal*, no puedo ser la misma persona que, como súbdito, es castigada según la ley; porque como criminal, no puedo tener un voto en la legislación (el legislador es santo)" (2016: 171; MS AA 6: 335). Kant distingue así, entre el "yo" que formula la ley penal, y el "yo" criminal; el castigo es la razón pura jurídico-legisladora a la que me somete la ley, de modo, que cuando soy castigado no es el pueblo quien dicta la condena sino el tribunal de justicia. Por consiguiente, al castigado no le queda más que aceptar su castigo: él mismo se ha vuelto contra las leyes, sus acciones son, por lo tanto, causales de su castigo. Kant se opone así contra las teorías del derecho penal relativo o utilitarias y puede considerarse uno de los más importantes representantes de la teoría del derecho penal absoluto debido al énfasis puesto en la necesidad inmanente del castigo. Sobre la base de consideraciones de justicia, el castigo responde a un mal

---

que un hombre muera a que perezca todo el pueblo! Porque si perece la justicia, carece de valor que vivan hombres ya sobre la tierra" (2016: 167; MS AA 6: 332).

<sup>111</sup> Kant sostiene: "Solo la ley del talión (*ius talionis*) puede ofrecer con seguridad la cualidad y cantidad del castigo, pero bien entendido que en el seno del tribunal (no en tu juicio privado); todos los demás fluctúan de un lado al otro y no pueden adecuarse al dictamen de la pura y estricta justicia, porque se inmiscuyen otras consideraciones" (2016: 167; MS AA 6: 332).

moral. Sin embargo, no es solo retrospectivo, ya que no solo se refiere a un acontecimiento del pasado que debe ser compensado mediante una retribución; sino también prospectivo en el sentido de que mantiene y conserva un estado general de derecho. De ahí su función preventiva general como elemento disuasorio contra nuevos actos delictivos (Dübgen 2016)<sup>112</sup>. Para Kant, la justicia penal requiere la aplicación general e igualitaria del principio del talión dentro de un Estado constitucional basado en la separación de poderes. Para él, es fundamental la aplicación general y justa del derecho penal, y no debe ser distorsionada por otros fines, por ejemplo, por castigos irrazonablemente altos para hacer cumplir una norma o condicionados por las pretensiones de poder del gobernante.

### 3.1.2. El castigo en la obra de Hegel

#### *Escritos de Juventud*

El tratamiento de Hegel sobre el castigo es heredero y recoge diferentes aspectos de las teorías de Hobbes, Locke, Rousseau y Kant. Sin duda puede rastrearse un hilo conductor entre la postura retributivista de Kant y Hegel; sin embargo, como se mostró en los capítulos (1 & 2), incluso en su período de formación (Tubinga, Berna y Fráncfort), Hegel parece estar insatisfecho con la estricta dicotomía entre moralidad y naturaleza, y entre moralidad y derecho kantiano. Influenciado por Schelling y Schiller, Hegel opone la forma de la comunidad en el amor a la organización social regulada por el derecho (Hinchman 1982: 529). En contra de todo dualismo, Hegel enfatiza, en el *Espíritu del cristianismo*, la unidad en el espíritu y el amor, y tiene como ideal *la polis* griega. La idea de una comunidad natural, que se mantiene unida por lazos espontáneos, irreflexivos y afectivos, hace superflua todo orden normativo impuesto en el deber o la coerción de la ley. Se trata de una comunidad viva y regulada por el amor que se opone a cualquier forma de codificación y formalización de la conducta. En este período, Hegel entendía el endurecimiento gradual de las

---

<sup>112</sup> Por esta razón, algunos autores también consideran la teoría del crimen de Kant como una teoría mixta con elementos retributivos y preventivos generales. No obstante, el efecto disuasorio del castigo debe evaluarse como una consecuencia secundaria con un rango secundario (Höffe 1999: 231): aunque el castigo tenga un efecto disuasorio su justificación principal radica en el hecho de que formula los delitos en términos de delitos públicos. Esto distingue la justicia penal en su justificación moral y su significado jurídico-filosófico de las teorías de orientación pragmática que argumentan en favor del principio de felicidad.

costumbres en códigos formales de normas como una forma de decadencia. La existencia misma de tal comunidad, en este caso, la forma de normatividad del judaísmo precristiano representaba para el joven Hegel lo inadecuado de la dicotomía kantiana entre moralidad y naturaleza, así como entre moralidad y derecho. Su crítica a la noción de obediencia como cumplimiento categórico de la ley, introdujo por primera vez, la crítica a la filosofía moral de Kant. Hegel rechaza la contraposición entre razón y sensibilidad y la subsunción de la voluntad al deber. En el amor la oposición entre el deber y la inclinación se unifican en la noción de virtud (2014: 399; GW 2: 181). La comunidad en el amor —verdaderamente viva— consiste en una forma de interacción basada en el reconocimiento natural y en las virtudes y hábitos.

En el contexto de la noción de comunidad viva en el amor se puede ver lo que el crimen significa para el joven Hegel (y también para el viejo Hegel): "El crimen destruye la naturaleza y, como la naturaleza es una, el que destruye resulta tan destruido como aquello que destruye" (2014: 399; GW 2: 181). La existencia del sujeto privado e individual es ampliada y absorbida por la comunidad, entendida esta como el todo, la comunidad es mayor que la suma de sus partes es espíritu. El crimen destruye este vínculo no forzado, natural y vivo. Para Hegel la naturaleza es un todo (una unidad), al cometer un crimen, el individuo aniquila una parte de sí mismo, dicho de otra forma, atenta contra su ser en la comunidad al hacer violencia contra el otro. La ley penal, vacía de contenido, se opone a la vida y establece una relación de hostilidad (2014: 402; GW 2: 189).

El delito no consiste en una violación de la ley *per se*. Más bien, el crimen (o al menos el crimen violento) es lo que hace que las leyes sean necesarias. Según el joven Hegel, el crimen con su potencial destructor atenta contra la confianza a la base de la comunidad viva. Hegel identifica el crimen con la afirmación del interés privado que se encuentra en oposición a los lazos de amor en la comunidad. Las leyes nacen como la formalización de las exigencias en reglas para la comunidad. El predominio de las reglas legales formales solo indica la falta. A partir de esta comprensión del crimen, el rol del castigo sufrirá una transformación. El castigo no tiene una función disuasoria (como en el utilitarismo), ni se reduce a la justa retribución, aunque esta última sí desempeña un papel. En cambio, el castigo tiene por objeto curar, reparar las heridas de una comunidad viva, reintegrar a la comunidad consigo misma y al delincuente en ella. Asumiendo — como hace Hegel en este período— que la comunidad logra integrar sin conflicto al individuo, el rol del castigo consiste en reconciliar al criminal consigo mismo.



En una sociedad dominada por la ley y las normas formales, el castigo toma la forma de justicia penal. En cambio, en una comunidad viva, el castigo es interpretado por Hegel como *destino*. (2014: 403; GW 2: 192). En el *Espíritu del Cristianismo*, Hegel trata de mostrar la superioridad del modelo del destino sobre el modelo penal: “por lo que toca a la reconciliación, el destino tiene una ventaja sobre el castigo de la ley, y es que el destino se encuentra en el ámbito de la vida, mientras que la ley y el castigo de un crimen pertenecen al campo de la oposición insuperable entre realidades absolutas” (2014: 403; GW 2: 192). La ley formal implica una concepción mecánica del castigo y establece una relación inmanente entre ley y castigo, es decir, si la ley ha de ser ley, los castigos son intrínsecos a ella (2014: 400; GW 2: 183)<sup>113</sup>. De ahí que, tal y como Kant sostiene en el caso del soberano o en el ejemplo de la isla, la ley no debe hacer excepciones porque si el criminal no es castigado, el sistema legal condonaría tácitamente su crimen. Lo más inquietante para Hegel es la incapacidad de la justicia penal para anular el efecto devastador que infringe la pena sobre el criminal y la comunidad. Para la ley penal, lo característico del crimen es que es una violación de la ley. Ningún castigo puede cambiar ese hecho, el asesino sigue siendo un asesino aún después de pagar su pena. Hegel sostiene:

Si no hay modo de evitar que una acción haya ocurrido, si su realidad es impercedera, no hay reconciliación posible, ni siquiera cumpliendo la condena; ciertamente la ley resulta insatisfecha, toda vez que resulta suprimida la contradicción entre ese explícito deber-ser y la realidad del criminal, la excepción que este quería hacer de la generalidad. Con todo, el criminal no está reconciliado con la ley (sea la ley ajena o que la lleve dentro como mala conciencia) (2014: 401; GW 2: 186).

Esta dura sentencia de culpabilidad perpetua se cumple con igual fuerza en el caso de la ley interna del imperativo categórico de Kant. El residuo imposible de erradicar es una mala conciencia, la culpa. Es la condena por la que el individuo se considera a sí mismo como un criminal incluso si logra eludir el sistema de justicia penal. Frente al rigor implacable de la ley, Hegel contrasta la concepción de inspiración griega del castigo como destino. Bajo un orden de reglas legales, el

---

<sup>113</sup> Hegel sostiene: “El castigo se encuentra directamente en la ley violada; el criminal pierde el mismo derecho que él ha violado en otro por el crimen. El criminal se ha situado fuera del concepto que es el contenido de la ley” (2014: 400; GW 2: 183).

criminal pone en marcha un sistema de justicia abstracto. La justicia impersonal que define la ley penal limita su respuesta a la violación de la prohibición. En contraste, el arquetípico infractor griego —Orestes o Creonte— pone en marcha el poder del destino y es precisamente en el castigo que reconoce su transgresión. Los castigos son aceptados como consecuencias de sus propios actos por medio del sentimiento de la destrucción de su propia vida, en el sentimiento doloroso, en el reconocimiento de la carencia, en la nostalgia de lo perdido (2014: 404; GW 2: 194). Con ese reconocimiento se genera una consciencia culpable, el criminal acepta su destino y se reconcilia con su comunidad.

El criminal que violenta a otra persona destruye, se desvincula del aspecto de su propia identidad que estaba entrelazado en esa relación. “El criminal creía habérselas con una vida ajena, pero lo único que ha hecho es destruir la suya; y es que la vida no se distingue de la vida —ya que reside en la divinidad única, y aunque él en su soberbia la haya destruido, solo ha destruido su carácter amistoso convirtiéndola en un enemigo” (2014: 403; GW 2: 191). El castigo posibilita la reconciliación, el sufrimiento experimentado después de haber violado un vínculo vivo pone el escenario para la reconciliación. La culpa enciende un anhelo de restauración, el criminal, al reconocer que en su violación ha perdido una parte esencial de sí mismo, acepta el castigo como mediación para su regreso. El castigo del destino es veneno y cura. Una vez que se acepta ese sufrimiento, se emprende el camino para la reconciliación con la comunidad viva. Hegel afirma:

La posibilidad de reconciliar el destino se debe a que lo hostil es sentido como vida; por consiguiente, esta reconciliación no es destrucción ni opresión de algo ajeno [...] ni una contradicción entre lo merecido conforme a la ley y su observancia, entre el concepto y la realidad del ser humano. Este sentimiento de la vida que se reencuentra a sí mismo es el amor y en él se reconcilia el destino (2014: 405; GW 2: 196).

La posibilidad de que el criminal sienta en sí mismo la vida que él ha herido es lo que posibilita que la justicia se alcance (2014: 40; GW 2: 196). La reconciliación, a través del destino, hace del acto ofensivo menos inofensivo e insignificante. Hegel acepta que no se puede esperar que el criminal pretenda que su castigo penal sea un acto moral. El hecho de que la comunidad le inflija sufrimiento, de la misma manera que él infligió sufrimiento a otro, no transmite un mensaje moral, sino que confirma su visión del mundo como un lugar violento. Hegel advierte la aparición de la mala consciencia, el castigo sin más no implica una mejora por el sufrimiento infringido o por un

sentimiento de impotencia frente a un Señor. Solo el castigo como destino puede evocar el arrepentimiento, la consciencia culposa y la autocomprensión genuina, por el contrario, el derecho penal solo evoca una resistencia obstinada frente a la imposición externa.

Sin embargo, como ya se mostró en el capítulo (1), por muy atractiva que sea la concepción clásica del destino, en cuanto forma de castigo reconciliador, enfrenta al menos tres problemas. En primer lugar, solo sería apropiado en una comunidad pequeña unida principalmente por lazos de consanguinidad o afectivos, la cual es una forma de comunidad ya caduca en la modernidad. Será en la *Filosofía del Derecho* donde Hegel restrinja esas relaciones afectivas a la familia y reestablezca los límites del derecho frente a este tipo de asociación basado en el amor. En segundo lugar, en Jena, Hegel reconoce que el desarrollo de la conciencia y de la libertad de voluntad emerge como resultado de la desintegración del ideal de *la polis* griega. Finalmente, en este período, Hegel parece extrañamente ciego a los aspectos positivos del sistema de justicia penal moderno. Solo porque el castigo impuesto a un infractor de la ley sea impersonal no implica que reproduzca la venganza o si lo es, Hegel no ofrece los argumentos aquí para demostrarlo. Será hasta la *Filosofía del Derecho* que Hegel transforme la culpabilidad, por la que el criminal acepta su castigo, como una expresión de justicia y no como su destino basado en un reconocimiento de la culpa a partir de su sentimiento del daño infringido.

En sus escritos posteriores, Hegel intentará corregir estos problemas; sin embargo, esto no implica la aceptación del marco problemático y conceptual de la teoría contractual ni la premisa fundamental del liberalismo político sobre la prioridad del individuo sobre la colectividad. Por el contrario, Hegel defenderá la premisa básica de su argumento romántico original: que la identidad del ciudadano individual no puede divorciarse, excepto por abstracción, de la colectividad (Hinchman 1982: 534).

### *Jena*

Como se vio en el capítulo (2), parte de la crítica de Hegel a la teoría práctica de Kant, tal y como la formula en el período de Jena, principalmente en el *Naturrechtsaufsatz* (1802), implica el análisis sobre la relación estructural entre coerción y ley en la filosofía moral y social de Kant. La crítica a la ley moral de Kant consistió en revelar el papel fundamental de la coerción en su concepto de deber y autonomía, así como el problema que implica para su concepto de libertad. La definición kantiana de ley legal, entendida como la autoridad recíproca para usar coerción, establece una

relación estructural entre ley y coerción. Para Kant la coerción se concibe como un obstáculo ante aquello que obstaculiza la libertad bajo leyes universales. La ley es el orden de la libertad en el que cada acto ilegal (contrario al derecho (*unrecht*)) es un obstáculo para la libertad. Kant deriva la autoridad para usar coerción sin apelar a consideraciones empíricas, sino haciendo explícita la estructura lógica del concepto de ley (de acuerdo con su definición). Hegel critica, por un lado, el rol fundamental de la coerción como principio fundamental del derecho kantiano, y segundo, la relación estructural entre ley y coerción. Hegel no intenta desvincular la ley y la coerción, sino que niega que esta relación sea fundamental para definir al derecho; para Hegel, el derecho no está ligado *a priori* a la capacidad de coerción. La comprensión del castigo como coerción (*Zwang*) implica, de acuerdo con Hegel, una lógica basada en un principio económico. El castigo, en cuanto negación de una determinación fija, en este caso el crimen, logra la cancelación de esa determinación por el castigo, y genera una nulidad, un balance entre crimen y castigo. Sin embargo, argumenta Hegel, por esta operación no se alcanza ninguna determinación positiva, por ejemplo, la reconciliación (una relación ética<sup>114</sup>) tal y como propone en el período de Juventud. Hegel rechaza esta comprensión del castigo, ya que genera una ley determinada por una lógica comercial, por la que se fija “[...] una mercancía (*Ware*), para la cual hay que rescatar otra, es decir, el delito (*Strafe*)” (1979: 57; GW 4: 449). Si la ley se hace válida por medio de amenazas destinadas a imponerse sobre los beneficios previstos por su incumplimiento, los castigos se convertirían en objetos de intercambio y de cálculo. Bajo esta comprensión, afirma Hegel, el derecho y el Estado (en cuanto, instituciones encargadas de su cumplimiento (*enforcement*)) ofrecerían delitos a aquellos que estuvieran dispuestos a pagar las penas (1979: 57; GW 4: 449). Si el castigo se entiende como mera fuerza disuasoria o como tratamiento correctivo o educativo, este se reduciría a una forma de manipulación de las pasiones y deseos al servicio de fines ulteriores, lo que para Hegel implica otra forma de coerción.

Para Hegel, la libertad es incompatible con la coerción, ya que la libertad no puede estar protegida ni determinada por una relación de coerción. Hegel argumenta en contra del carácter externo y nulo de la coerción: la coerción revela su auto-cancelación en su relación con la libertad, es decir, la coerción no logra asegurar la libertad que busca proteger y se revela impotente. De

---

<sup>114</sup> Hegel afirma: “La relación ética solo se alcanza en la organización de las determinaciones, de las diferencias, ya que solo esta organización produce la totalidad” (1979: 55; GW 4: 448).

acuerdo con Hegel, la distinción entre una libertad universal y otra particular, resulta, primero, en la limitación de la libertad particular a la capacidad de elegir entre opciones, y segundo, en la hostil adecuación de la libertad particular, mediante coerción, al concepto de libertad universal. Para Hegel, la libertad es absoluta, ya que no hay nada exterior que se le oponga, de modo que, no hay coerción posible que se le imponga (1979: 54; GW 4: 446). Para Hegel, la libertad solo se realiza en la reconciliación de la libertad particular y universal en la forma de la individualidad. Hegel afirma la libertad en la experiencia de radical negatividad y sostiene que incluso en las relaciones donde un sujeto se ve alienado por un poder externo, en cuanto ser libre no puede ser coaccionado (*gezwungen*), sino en todo caso sometido o vencido (*bezwungen*) (1979: 56; GW 4: 448). “Este absoluto negativo, la libertad pura en su fenómeno, constituye la muerte, y mediante la aptitud para la muerte, el sujeto demuestra ser libre y encontrarse absolutamente por encima de toda coerción” (1979: 56; GW 4: 448). La muerte es, para Hegel, el absoluto subyugador, de modo, que solo en la superación de la muerte, en la asunción de su propia negación externa, el individuo gana su libertad. Las amenazas de sanción (penal) no harían que el sujeto hiciera lo que se le obliga, ya que el individuo, en cuanto ser libre, puede aceptar la pena antes que ser coaccionado. En su exposición ante la muerte, el sujeto se prueba a sí mismo libre y por encima de toda coerción porque la muerte, en cuanto negatividad absoluta, está completamente encima de toda forma de coerción. Así, en vez, de subordinar la libertad a la seguridad, Hegel pone la muerte como lo único que podría amenazarla o destruirla. Ante el riesgo de perder la vida, la libertad se afirma. Para Hegel, solo la libertad eleva al ser humano sobre las determinaciones naturales y causales, por ello, es absoluta, dicho en otras palabras, no condicionada exteriormente.

Así es como Hegel establece la relación entre libertad y negatividad para mostrar el carácter negativo del aspecto universal de la libertad, por un lado, y, por el otro, su dimensión particular. El concepto de libertad que Hegel comienza a elaborar en el *Naturrechtsaufsatz* (1802), y que más tarde desarrollará con mayor profundidad desde el aspecto de la individualidad (es decir, la unidad entre la universalidad y la particularidad) (2015: 106-108; GW 14: 34-35) (§7), no busca deshacerse de la negatividad del componente universal de la libertad, sino realizarlo en su dimensión social. Lo que implicará la experiencia de la negación, de la particularidad desde otra particularidad, es decir, de una autoconsciencia frente a otro, en la superación o confrontación con la muerte. En este texto, Hegel piensa la experiencia de la negatividad en la pena de muerte, y más tarde en lucha a muerte por el reconocimiento en la *Fenomenología del Espíritu*.

El problema principal de la noción kantiana de castigo es que, al justificar la coerción, reduce la libertad a su dimensión negativa. Hegel, por el contrario, rechaza la concepción del castigo como mera coerción, niega la posibilidad de limitar la libertad por medio de la coerción, y, sin embargo, sostiene la compatibilidad entre castigo y libertad. Por ello, busca una noción de castigo que sea compatible con la idea de libertad en su sentido positivo. Para Hegel, el criminal, en la medida en que arriesga su vida deliberadamente, está actuando como un humano libre. El castigo está justificado debido a su función restauradora, es decir, en cuanto reintegra la libertad del criminal y elimina el crimen. Ya que: “[...] la pena equivale a la restauración de la libertad (*die Strafe Wiederherstellung der Freiheit*), por lo que el delincuente permanece libre o, más bien, se libera en la medida en que el sancionador haya actuado racional y libremente” (1979: 57; GW 4: 448). Así, Hegel, no solo se opone a una teoría exclusivamente retributiva, como la de Kant, sino que redefine la idea de castigo al mezclar razones retributivas y consecuencialistas, al mismo tiempo que intenta, al igual que Kant, defender la compatibilidad entre castigo y libertad. La diferencia entre Hegel y Kant es que Hegel no ofrece una definición analítica del castigo y del uso de la coerción, sino que se pregunta por la legitimidad de la coerción y por sus consecuencias para la agencia moral y legal. Si bien, la retribución exhibe, según Hegel, racionalidad, esta atenta contra la libertad del individuo si se acepta sin más el uso de la coerción. Hegel lo explica en los siguientes términos: en la relación donde + A representa el crimen, el asesinato de un hombre, por ejemplo, - A implicaría la ejecución del asesino, y con ello de su libertad. Con esta fórmula, Hegel intenta distinguir su modelo no solo de la coerción, al que vincula con la venganza, sino de mostrar la racionalidad y compatibilidad del castigo con la libertad. Hegel defiende, con su teoría mixta de la pena jurídica, la necesidad de superar el daño contra el sistema de derecho, y argumenta en favor del resarcimiento de la voluntad de la víctima al afirmar que el castigo es justo y es un derecho del criminal.

#### *Heidelberg y Berlín*

La teoría del crimen y el castigo de Hegel recorre varias obras y períodos de su desarrollo intelectual. Su forma más completa se encuentra en la *Filosofía del Derecho* de Berlín de 1821 y

es el producto de desarrollos previos<sup>115</sup>, tales como las *Lecciones sobre el derecho natural y ciencias políticas* de 1817/18 (GW 26)<sup>116</sup> y la primera versión de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* de 1817<sup>117</sup> (GW 13) ambas escritas en Heidelberg. Durante su primer otoño (1817) en Heidelberg, Hegel dictó, por primera vez, sus lecciones sobre derecho. Fue en estos cursos en los que también utilizó los párrafos sobre el "Espíritu Objetivo" de su recién publicada *Enciclopedia* (§ 400-452). La segunda serie de lecciones vino un año después en Berlín donde se propuso ampliar esta parte del sistema en un nuevo texto, que probablemente existía ya como borrador mucho antes de su tercera serie de lecciones sobre el derecho y el Estado, dictadas en 1819-1820 (Wood 2003, vii). Hegel dictó 7 veces los temas incluidos en la *Filosofía del derecho* de 1821, sin embargo, la mayor parte de la década de 1820 encomendó esta tarea a su joven alumno Eduard Gans (1798-1839).

El tratamiento de Hegel del "Derecho Abstracto" en las *Lecciones sobre el derecho natural y ciencias políticas* se encuentra en los párrafos §11 al §49, mientras que en la primera versión de la *Enciclopedia* a penas representa los párrafos §400 al §415<sup>118</sup>. En las *Lecciones sobre el derecho natural*, Hegel dedica al crimen y al castigo los párrafos §38-49 y en la *Enciclopedia* los párrafos §413-15. Las diferencias entre el texto de Hegel y los manuscritos de las lecciones no son significativas. Las principales ideas de Hegel sobre el crimen y el castigo, en su más famoso trabajo de 1821, no se desvía de las ideas que desarrolló en Jena, y en algunos casos, pueden rastrearse hasta el período de juventud en Fráncfort. Sin embargo, más allá de dichas similitudes,

---

<sup>115</sup> La primera edición de las lecciones completas: "*Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*" (4 Bände) que incluye las transcripciones de los alumnos, las notas de Hegel a sus cursos y las reseñas contemporáneas de la *Filosofía del Derecho* fueron editadas en los años 1973-74 por K.-H. Ilting en cuatro tomos que contienen los manuscritos del 1818 a 1831, bajo el sello editorial fromman-holzboog Verlag.

<sup>116</sup> El manuscrito contiene los apuntes del estudiante de derecho Peter Wanneman y fueron dictadas en el semestre de invierno de 1817/18. Estas fueron descubiertas en 1982 y publicadas un año posterior por el Archivo de Hegel y la Universidad de Bochum, Alemania.

<sup>117</sup> En la *Enciclopedia* los temas se tratan de manera mucho más breve y esquemática bajo el título de "Espíritu Objetivo" (§ 400-452). Esta discusión se ampliará en las ediciones posteriores de la *Enciclopedia* (segunda edición 1827, y tercera edición 1830) (§ 483-552).

<sup>118</sup> En la versión de 1827, Hegel dedicará al derecho abstracto los párrafos 488-501 (GW19). Igualmente sería en la edición de 1830 que le dedique los párrafos 488-501 (dichos cambios no son sustanciales).

Hegel realiza algunos desplazamientos de suma importancia para su teoría del derecho y su concepción de la ley.

Para entender su teoría del crimen y el castigo es fundamental ubicar su teoría del derecho en el marco de la reforma penal Ilustrada y en debate directo con la teoría liberal política dominante de la época en las teorías de Hobbes, Locke, Rousseau y Kant. Más concretamente, el apartado del Derecho Abstracto está dedicada a lo que podemos llamar la concepción *liberal* del hombre, la libertad y el Estado. La discusión de Hegel con el liberalismo político, como se verá, no debe entenderse como un desarrollo más de las teorías liberales de la época, sino que conviene ubicar el lugar que Hegel le otorga a la teoría liberal dentro de su filosofía y no tratar de determinar hasta qué punto Hegel era liberal (Iltting 1971: 90).

En el Derecho Abstracto, Hegel discute con la teoría moderna del derecho, entendido este como el proyecto que busca derivar todas las formas legales de una norma fundamental, a saber, que el humano debe ser reconocido como portador de derechos y que este no debe buscar el fundamento de su validez en un supuesto orden natural o un ser divino. Su enfoque parte la existencia de la personalidad jurídica, es decir, "la capacidad del derecho" (§33; 36). Para Hegel nuestra voluntad se manifiesta, primero, externamente en la propiedad. Para su análisis es central mostrar que la voluntad es actividad y no solo se define a partir de la adquisición de la propiedad (§55; 217). En la posesión de propiedad, la voluntad goza de una esfera objetiva en la que puede ser reconocida por otros seres humanos (§51; 57). Este reconocimiento se manifiesta en una relación con otras personas, de voluntad a voluntad (§71).

El individuo, en cuanto voluntad, es libre de hacer como le plazca, no obstante, su libertad está referida y limitada por la libertad del otro. La libertad consiste en el pacto por el que se aseguran las condiciones para dicha interacción. En este contexto, Hegel discute las dos condiciones de esa libertad: el contrato y la propiedad; entendidas como las instituciones de un Estado que limitan mi libertad y la de todos, para salvaguardar la vida y la propiedad. Hegel presenta la teoría liberal en dos preceptos: por un lado, "sé una persona y respeta a los demás como personas" (§36) (2015: 178; GW: 14: 51), y por el otro, no atentes contra la personalidad y lo que esta conlleva. En su intento por explicar en qué consiste la libertad, al igual que la teoría liberal de la época, Hegel pone como piedra angular de su teoría política, la libertad y su realización histórica. Sin embargo, Hegel no solo busca derivar una teoría racional como un sistema normativo de proposiciones, sino mostrar cómo el ejercicio de estos derechos implica la realización de la libertad



humana. Mostrar esto implicaría, para Hegel, otorgar una prueba de la racionalidad de la ley (Iltting 1971: 92). A diferencia del liberalismo político, Hegel tiene por objetivo mostrar por qué la libertad no puede ser sustentada de manera consistente en el marco de la concepción abstracta del derecho (Hinchman 1982: 540.) Para Hegel, es un error limitar el derecho y el Estado a su función protectora de la propiedad y los contratos. Para él, la libertad se realiza en el Estado, en su dimensión social y política, lo cual implica la dependencia de la identidad personal a la colectividad y sus instituciones. La relevancia del crimen y del castigo, para la teoría del Estado de Hegel, consiste en la revelación de la crisis del punto de vista liberal y sus limitaciones. Para Hegel, la pregunta por el significado y justificación del crimen y el castigo abre el cuestionamiento por los fundamentos del orden político. Por un lado, posibilita la superación de la noción de libertad negativa del derecho abstracto (que retrata al Estado como un conjunto de individuos atomizados y egoístas), y, por el otro, le permite formular otra noción de derecho y la política.

En la teoría del derecho de Hegel, los derechos personales juegan un papel fundamental porque establecen límites a lo que las personas pueden hacer en nombre de sus intereses, ya sea los intereses propios o los intereses de otros. Hegel denomina derecho "abstracto"<sup>119</sup> porque esta formulación del derecho se abstrae de todas las consideraciones de bienestar o felicidad. "En el derecho formal, pues, no importa el interés particular, mi utilidad o mi bienestar, ni tampoco el fundamento particular de determinación de mi voluntad, la comprensión o intención" (§ 37) (2015: 178-80; GW 14:52), sino de asegurar la libertad abstracta de cada persona. Como se vio en el capítulo (2), para Hegel toda persona tiene libertad formal o particular, es decir, la capacidad de abstraerse de todas las determinaciones, deseos e intereses particulares. "En la personalidad sucede que yo, en cuanto plenamente determinado y finito en todos los aspectos [...], soy sin embargo

---

<sup>119</sup> En *¿Quién piensa abstractamente?* Hegel sostiene que pensar abstractamente es subsumir diferentes cualidades o propiedades de una cosa a una sola de ellas y tomar ésta por el fundamento o la esencia de la misma. Así, abstracto se opone a concreto. Por ejemplo, en el caso de una mujer que reclama a la vendedora por vender huevos podridos y el subsecuente ataque de esta contra la compradora, quien la acusa y cuestiona su forma de vida. Hegel afirma: "Ella [la vendedora] piensa abstractamente y la subsume por el sombrero, el chal, la camisa, etcétera, así como por los dedos y otras partes, también por el padre y toda la parentela, únicamente por el crimen de haber encontrado los huevos podridos. Todo en ella se ha teñido por completo con esos huevos podridos, mientras que aquellos oficiales de los que hablaba la vendedora, por el contrario –si es que ocurrió algo, lo cual es dudoso–, habrían visto cosas muy diferentes en ella [la compradora]." (2007: 155).

pura referencia a mí, y en la infinitud me sé de este modo como lo infinito universal y libre” (§35) (2015: 174; GW 14:51). Así, en cuanto personas, todos los seres humanos son iguales. Aunque el ejercicio de esta capacidad de abstracción (entendida como arbitrio) no es la libertad en su sentido más propio, “la libertad es aquí de la voluntad abstracta en general o, precisamente, la de una persona individual que solo se relaciona consigo” (§40) (2015: 184; GW 14: 53). Para Hegel es esencial garantizar a los individuos del Estado moderno un espacio adecuado para el ejercicio de su arbitrio (Wood 1990: 77). Este es el punto de partida del derecho abstracto: "Una persona, para existir como idea, debe darse una esfera exterior para su libertad [...] lo que puede constituir la esfera de su libertad, se determina al mismo tiempo como lo inmediatamente distinto y separable de ella” (§41) (2015: 192; GW 14: 55). Es decir, para realizarse o expresarse como algo real un ser "existe como Idea" cuando se actualiza adecuadamente en el mundo objetivo, cuando posee una esfera externa sujeta a mi elección arbitraria (§213-215) (2008: 283-87) (§1) (2015: 66; GW 14:23).

Dentro de la esfera del derecho abstracto (*Abstraktes Recht*) o la ficción metodológica moderna<sup>120</sup>, Hegel analiza el derecho privado (lo que Kant llamó *Rechtslehre*) en su dimensión subjetiva, es decir, la personalidad jurídica, así como su contrapartida objetiva, el concepto de propiedad. La persona jurídica se define inicialmente como propietario de bienes<sup>121</sup> y como sujeto de derechos como: la personalidad, la libertad, la vida (§65-66)<sup>122</sup>. “La persona tiene el derecho de

---

<sup>120</sup> Hegel lo denomina abstracto en referencia a la teoría natural de derecho que en su teoría abstrae todas las condiciones sociales de vida humanas para explicar el origen del Estado. Como resultado queda un estado de naturaleza ficticio sin referencia a ninguna forma social y sin ningún poder estatal. Hegel analiza este modelo sin la introducción externa de otros principios, para mostrar sus propias deficiencias. La crítica de Hegel a la teoría contractual se encuentra en los párrafos: §29, 75, 100, 258.

<sup>121</sup>Hegel es un defensor de la libertad de propiedad, sin embargo, sostiene que lo único que se puede asegurar para todos es la posibilidad de poseer propiedad privada. Para él, la igualdad de todos sobre la libertad y la consecuente propiedad privada necesariamente implica desigualdades en sus habilidades y en sus posesiones en el contexto de la competencia de la sociedad civil (§49). En el capítulo sobre la “Eticidad”, Hegel propone superar dichas contradicciones de la sociedad civil liberal en la organización de las corporaciones (§201, 249, 255, 303). Para Hegel el tema de la propiedad privada debe ser discutido a nivel de las esferas de la ley en el Estado y no solo al nivel del derecho abstracto.

<sup>122</sup> Hegel sostiene: “Inajenables son por tanto aquellos bienes, o mejor aún, aquellas determinaciones sustanciales (así como imprescindible el derecho a ellas) que constituye lo más propio de mi persona y la esencia universal de mi autoconsciencia, como mi personalidad en general, mi universal libertad voluntad, la eticidad, la religión” (§66) (2015: 258; GW 14:71).

afirmar su voluntad en toda cosa [...] es el absoluto derecho de apropiación del ser humano sobre todas las cosas” (§44) (2015; 200; GW 14: 57). Al igual que Hobbes o Kant, Hegel sostiene que las personas tienen inicialmente derechos y solo un deber: reconocer que otros humanos, como él, tienen derechos<sup>123</sup>. Para este individuo, la libertad consiste en la disposición sin obstáculos de su propiedad, sin intervención de la colectividad o de otras personas. A su vez, la libre disposición implica el derecho a enajenar lo que se posee. Esta relación adopta la forma de un contrato por el que cada voluntad particular encuentra un terreno común con otra voluntad, formando una voluntad común que los une (§78A). La voluntad común amplía la noción de derecho más allá de la subjetividad pura. "La[s] persona[s] [...] solamente como propietarias tienen ambas existencias recíprocas. Su identidad existente en sí recibe existencia por el traspaso de la propiedad del uno al otro con su voluntad común y el mantenimiento de su derecho en el contrato” (§40) (2015: 184; GW 14: 53). Un contrato establece ciertos requisitos objetivos e inflexibles (una "voluntad objetiva") que el propietario debe cumplir (§78-80), así como derechos y responsabilidades consideradas universalmente como justas y legítimas. Los contratos establecen un vínculo entre la voluntad particular como elección arbitraria (*Willkür*) y la voluntad objetiva que puede ser obligada por la comunidad (Hinchman 1982: 541). La limitación de la voluntad en el contrato se revela en que esta solo es común y no verdaderamente general, ya que depende de las necesidades y deseos contingentes de las partes contratantes y no logra la asociación social y política todavía. En este momento de la argumentación hegeliana, es una cuestión todavía abierta la pregunta por las condiciones que hacen vinculantes esos acuerdos. Por ello, los contratos siguen siendo "susceptibles a lo injusto (*Unrecht*)", es decir, susceptibles de violación o incumplimiento (§81). Cuando los individuos deciden no cumplir los acuerdos contractuales, la voluntad deliberadamente da prioridad a la elección arbitraria sobre el acuerdo común. Hegel llama a esto lo injusto (*Unrecht*),

---

<sup>123</sup> Sin embargo, a diferencia de Hobbes o Kant, quienes tratan de deducir un sistema completo de proposiciones normativas a partir del principio fundamental de libertad individual del derecho moderno, para Hegel esto solo es válido en cuanto el sujeto se relaciona con el otro, enfatizando la interdependencia. Hegel se opone a la idea de explicar las relaciones sociales a partir de contratos por persona autónomas. Del mismo modo, Hegel argumentará que es un error explicar la formación del Estado a partir de un contrato originario entre individuos autónomos, porque si bien se presenta como necesario sobre las condiciones de la naturaleza humana, esto implicaría fundarlo en la decisión arbitraria de los individuos (§29, 75, 100, 258). Hegel no rechaza los principios liberales por sí mismos, sino que cree que son insuficientes para una teoría comprensiva del Estado.

en este momento el derecho existe inmediatamente, solo de manera contingente, afirmado y negado, a discreción de los particulares (§81, 82).

Así, en la esfera de lo injusto (*Unrecht*) y especialmente del castigo (*Verbrechen*), la dialéctica de la persona y la propiedad, e implícitamente también, de la teoría política liberal, revelará sus deficiencias. Hegel mostrará que la posibilidad misma de la propiedad y la personalidad depende del reconocimiento mutuo o de la autoconciencia universal, así como de una libertad concreta (§71). Hegel reconoce la necesidad del sujeto moderno de pensarse a sí mismo como persona jurídica y su propiedad como algo ontológicamente anterior a la colectividad, lo que afirmaría la intuición liberal de los derechos naturales. No obstante, para Hegel, esta no es la historia completa, la voluntad particular no es anterior a la colectividad, sino que la presupone. “El contrato presupone que aquellos que lo contraen se *reconocen* como personas y propietarios; puesto que es una relación del espíritu objetivo, el momento del reconocimiento ya está contenido y presupuesto en él (crf. §35, 37)” (§71) (2015: 282; GW 14: 76). El análisis del crimen permite mostrar: por un lado, la relación de interdependencia de las voluntades particulares, y por el otro, distinguir entre la voluntad del individuo natural y la voluntad objetiva general cristalizada en las instituciones del Estado (Hinchman 1982: 541). Con ello, Hegel logra mostrar la realidad (*Wirklichkeit*) del derecho que en un primer momento se mostró solo como en sí e inmediato y abstracto (§82). Frente al individuo autónomo, que busca la realización de sus propios intereses arbitrarios, el sujeto de derecho hace de la realización de la ley, la realización del objetivo de sus acciones (Iltting 1971: 95).

¿Cómo se conecta el interés de Hegel sobre la naturaleza y la estructura de los derechos personales con el crimen y el castigo? Los castigos como la muerte o los daños físicos, el encarcelamiento o la pérdida parcial o total de alguna libertad, la confiscación de bienes o la multa, todos ellos implican acciones que de algún modo u otro violan los derechos personales. El reto para cualquier teoría sobre los derechos personales puede plantearse del siguiente modo: ¿cómo se puede a la vez respaldar los derechos y aceptar las prácticas estándar del castigo? (Knowles 2002: 139). En este marco, Hegel busca legitimar el castigo en el seno de una teoría de los derechos y explicar la noción de derechos y leyes que caracterizan al derecho abstracto. Sin embargo, este tampoco parece ser la principal preocupación de Hegel. Como se mencionó antes, si para Hegel la doctrina del derecho liberal está incompleta y constituye solo una parte de su teoría del derecho, ¿qué es lo que falta entonces?, ¿qué rol juega el crimen y el castigo en la teoría del derecho de Hegel? Hegel

elabora no solo por una tipología de los crímenes y la legalidad del castigo, sino que se pregunta por la legitimidad del uso de la coerción por el derecho y la constitución del poder político en la institución del derecho penal. Si bien, este problema no se agota en el derecho abstracto<sup>124</sup>, resulta fundamental, para entender la teoría del derecho de Hegel, ubicar la función y el lugar que ocupa el derecho penal en su teoría del derecho y del Estado.

Para Hegel, cuando alguien hace el mal, en particular, cuando viola los derechos de otro(s), el derecho se convierte en una *apariencia* (*Schein*) (§82-3), lo que significa que se niega su verdad, su realidad. “El derecho, que recibe la forma de una apariencia en cuanto derecho particular y por ende múltiple frente a su universalidad y simplicidad en sí es [...] puesto como apariencia por el sujeto, y en parte como nulo-pura y simplemente” (§83) (2015: 314; GW 14:85). En este contexto, la injusticia (*Unrecht*) presenta un problema, ya que, por un lado, aceptamos que los derechos deben ser exigidos y reconocidos como necesarios para la libertad, y por el otro, también aceptamos que estos derechos pueden ser negados en el caso de la violación de la ley (que asegura dichos derechos). Este problema revela lo que Hegel considera que hasta ahora faltaba en el análisis de los derechos de la teoría liberal, a saber, que los derechos son reales y válidos, es decir, no son solo una simple norma abstracta, sino que deben ser efectivos, es decir, ejecutables (*enforceables*) (§82). El propósito principal de la discusión de Hegel sobre lo injusto (*Unrecht*) consistirá en demostrar esta última afirmación: que los derechos genuinos deben ser ejecutables en principio y en la práctica (Knowles 2002: 140). Hegel logrará afirmar esta conclusión por medio de un análisis del crimen y el castigo desde donde ofrecerá una solución a los problemas que estas prácticas crean.

En el contexto de esta discusión, nuestro análisis sobre el rol de la coerción en el derecho y la pregunta por la relación estructural entre ley y violencia se enmarca en la discusión de Hegel sobre la teoría y la práctica moderna de los derechos y el castigo. A continuación, se reconstruye y analiza la teoría del crimen y el castigo a la luz de la pregunta por el rol de la coerción en el derecho abstracto, tal y como Hegel lo elabora en la *Filosofía del Derecho* (GW 14.1). Primero (3.2), reconstruimos la teoría del crimen de Hegel y analizamos el rol de la coerción en relación con la idea de la libertad. Hegel sostiene que el crimen es una primera forma de coerción injustificada y distingue entre tres formas de crímenes. En este apartado nos preguntamos por el tipo de teoría

---

<sup>124</sup> Hegel volverá a discutir el crimen y el castigo en el tercer capítulo sobre la Eticidad en el apartado sobre la Sociedad Civil.

penal de Hegel y la relación entre derecho y coerción. Como segundo momento (3.3), reconstruimos y analizamos la concepción del castigo de Hegel, y los argumentos que ofrece para justificarlo. Hegel sostiene que el castigo es una forma de coerción no solo justificada sino justa, así como un derecho del criminal. Aquí discutimos el tipo de teoría del castigo que sostiene Hegel y nos preguntamos por las implicaciones de la legitimación del castigo para su teoría política y social. Finalmente (3.4), analizamos cuáles son las consecuencias de su justificación de la coerción en dos casos particulares: la coerción pedagógica y la coerción disciplinaria en las relaciones de parentesco en el seno de la familia.

## 3.2. *Das Unrecht*<sup>125</sup>. Crimen y coerción

### 3.2.1. Tipología del crimen

En el apartado C. titulado *Coerción y el delito* (§90-104) del capítulo sobre el Derecho Abstracto, Hegel dedica varios pasajes a los siguientes conceptos y problemas: la noción de crimen, a la relación entre coerción y libertad (§90-91), entre coerción y derecho (§92-94), a la noción de castigo en su relación con la justicia penal (§95-100), así como al debate sobre la medida de la pena y la distinción entre castigo y venganza (§101-104). A continuación, se presenta dicho análisis en dos momentos para finalmente desprender algunas conclusiones sobre el tipo de teoría que Hegel establece sobre el castigo, su concepción del derecho penal, y para determinar si la ley está estructuralmente vinculada con la violencia.

Antes de profundizar en la relación entre ley, libertad y crimen, Hegel se plantea la pregunta sobre qué acciones constituyen injusticias (*Unrecht*) o qué actos deben considerarse punibles. Hegel distingue entre tres tipos de injusticia (*Unrecht*) y desarrolla una tipología: lo injusto sin malicia o civil (*Unbefangenes Unrecht*), el fraude (*Betrug*) y el crimen (*Verbrechen*). Hegel concibe estos actos como aquellos por los que un sujeto pone su derecho particular como derecho general; es decir, son acciones por las que el derecho “es puesto como apariencia (*als Schein*) por el sujeto y como [lo] nulo puro y simplemente (*als nichtig gesetzt*)” (§83) (2015: 314; GW 14: 85). Hacer del derecho una apariencia consiste en afirmar el derecho personal de un agente particular

---

<sup>125</sup> El concepto *Unrecht* tiene una ambigüedad que la traducción al español como justicia no refleja. Hegel utiliza el término *Unrecht* para señalar aquello que está en contra del derecho, así como el agravio o lesión contra derechos específicos. Considérese que en este momento de la discusión Hegel aún no analiza la institucionalización y codificación del derecho en las leyes, sino que analiza el proceso porque el algo que consideramos malo o injusto es codificado en leyes como ilegal o injusto. Además, en el capítulo sobre el “Derecho Abstracto”, Hegel discute los derechos personales y el daño o agravio contra estos, por ello, en este apartado Hegel no discute propiamente *die Strafe* (el delito) sino *der Zwang* (coerción), *die Verletzung* (la lesión o daño) y *das Verbrechen* (crimen). La discusión completa sobre la justicia (*Gerechtigkeit*) se encuentra en el capítulo sobre la “Ética” (*Sittlichkeit*). La traducción de *Unrecht* al español por justicia responde al problema de fondo que Hegel comienza a discutir en este capítulo y culminará en el Estado, es decir, la pregunta por la legitimidad del castigo y del derecho como orden normativo universal. Aquí Hegel discute la justificación de la coerción/violencia del castigo en términos de legalidad (*rechtlich*) y justicia (*Gerechtigkeit*).

sobre todo derecho. Es decir, el sujeto establece una relación de conflicto con o de no reconocimiento de las reglas de derecho (consideradas universalmente válidas).

Lo injusto sin malicia en el derecho privado consiste en la posibilidad de colisiones jurídicas (*Rechts-Kollisionen*) (§84), dicho de otra forma, se da en las disputas legales entre los ciudadanos en relación con una cosa (*Sache*). Se trata del caso en el que ambas partes reconocen la ley, pero ambas quieren que se interprete a su favor. Consiste en un conflicto de entre las partes contratantes, un conflicto de intereses particulares leyes. No es la ley lo que se cuestiona, sino el choque entre diferentes interpretaciones. El conflicto de interpretaciones presupone “el reconocimiento del derecho como lo universal y decisivo” (§84) (2015: 318; GW 14: 85). En este caso, el reconocimiento del derecho es todavía un deber porque la voluntad no se ha liberado de la inmediatez de sus intereses porque para esta aún no está determinado “como [su] fin la voluntad universal” (§86) (2015: 320; GW 14: 86). El malhechor está obligado a renunciar a su reclamación, a pesar de su interés propio. Estos actos ilícitos no son crímenes porque que el malhechor no rechaza deliberadamente las normas que determinan qué acciones son correctas.

En el fraude, Hegel identifica el surgimiento de lo injusto como tal, mientras que en el caso de una injusticia sin malicia ambas partes creen tener razón, en el caso de un fraude una persona crea deliberadamente una “falsa apariencia” (*falscher Schein*) en materia de contrato (§88) (2015: 322; GW 14: 87). La segunda variedad de delitos ocurre cuando un contratista engaña a la segunda parte. La persona engañada no es violada exclusivamente en términos de su voluntad subjetiva, sino en términos de "la cosa". La intención es fraudulenta, pero la ejecución implica cierta negociación con las reglas válidas que rigen los contratos legítimos. De este modo, al malinterpretar las reglas, se les reconoce en el momento en que se las viola. Según Hegel, tal acto niega la ley general, ya que opone la arbitrariedad subjetiva a la institución jurídica objetiva del contrato y lo degrada a "apariencia". Así, en contraste con la injusticia civil de primer grado, el fraude es punible, es decir, el derecho exige “que el arbitrio subjetivo sea anulado frente al derecho” (§89) (2015: 324; GW 14: 87).

Hegel considera un acto criminal (*Verbrechen*) a la violación de la voluntad subjetiva del individuo y de la objetividad de la ley, y consiste en la verdadera injusticia (*Unrecht*). Se trata de crímenes como el robo o el asesinato, en este caso, por ejemplo, la voluntad particular del delincuente va en contra de la voluntad subjetiva de otro, la víctima, así como en contra de la



voluntad existente de la ley (*an sich seiende Wille (das Recht, Gesetz an sich)*) (§99) (2015: 342; GW 14: 91). Hegel sostiene:

No se trata solamente ni de un *mal*, ni de hacer este o el otro bien, sino precisamente de lo injusto y de la justicia [...] que es el punto primero y sustancial del delito. [...] En esta discusión lo único que importa es que el delito debe ser superado, y precisamente no como la producción de un mal (*Übel*), sino como vulneración del derecho en cuanto derecho (*Verletzung des Recht als Rechts*) (§99) (2015: 346-48; GW 14: 110).

El objetivo del castigo no es atacar un mal moral, sino el hecho de que la violación de la ley pone en peligro la relación jurídica como condición de la libertad humana y en tanto vulneración del derecho (Dübgen 21016: 53). Un acto criminal daña el derecho (en cuanto derecho), cuando atenta contra el espacio emergente del orden objetivo del derecho fundado en la autonomía como condición para ser persona, en la posesión de propiedad privada y en la posibilidad de establecer contratos. Sin ese espacio, la libertad no sería posible (Conklin 2008: 146). Una vez presentada su tipología del crimen, Hegel centra su análisis en el crimen punible (*Verbrechen*) porque son precisamente estos los que representan un obstáculo para el derecho y exhiben un reto para su legitimidad. Como se mencionó, si aceptamos que vivimos en un mundo en el que los derechos son exigidos y reconocidos como condiciones necesarias para la libertad, y simultáneamente aceptamos que estos derechos son rechazados en caso de su violación, entonces, se tiene que aclarar por qué y en qué casos la suspensión o violación de esos derechos está justificada por medio del castigo (y si el castigo es el mejor medio para hacerlo).

### 3.2.2. Violencia<sup>126</sup>, coerción y libertad

Hegel concibe el crimen como una forma de coerción, como un ejercicio de fuerza sobre la voluntad de otra persona en su dimensión objetiva. Es decir, como la violación del derecho abstracto de una

---

<sup>126</sup> Hegel utiliza el concepto *Gewalt* para referirse a una violencia física o una fuerza objetiva, y el concepto *Zwang* para referirse a la dimensión subjetiva de esa fuerza. Ambas implican una relación de dominación en su dimensión objetiva y subjetiva. La distinción de estos conceptos está conectada con otra igualmente importante, la diferenciación entre poder (*Macht/Kraft*) y violencia (*Gewalt*) tal como lo desarrolla en la *Ciencia de la Lógica*, en el apartado de la Doctrina del concepto, en el capítulo sobre mecanicismo y teleología. El poder es la capacidad que tienen las cosas y

o más personas particulares (Wood 1990: 118). Recuérdese que en el ámbito del derecho abstracto la voluntad se encarna o realiza en su propiedad:

El hecho de que en la propiedad mi voluntad se pone en una cosa exterior radica en que, en tanto en cuanto la voluntad se refleja en la cosa, es aprehendida en ella y puesta bajo la necesidad. En ello puede en parte padecer una fuerza (*Gewalt*) en general o en parte puede imponérsele por la fuerza (*Gewalt*) un sacrificio o una actuación (*Handlung*) como condición de alguna posesión o existencia positiva, puede serle hecha coerción (*Zwang*) (§90) (2015: 326; GW 14: 87).

En este párrafo Hegel sostiene que la coerción (*Zwang*) es una fuerza o violencia (*Gewalt*) que se padece o que se impone a otro. Por medio de esta fuerza se exige un sacrificio o una acción objetiva, ya sea en la forma de una posesión o sobre el cuerpo. En este primer sentido, la coacción siempre implica un daño, principalmente un daño objetivo, dicho de otra forma, se ejerce sobre la voluntad de otra persona, ya que esta voluntad es su propiedad. A continuación, Hegel distingue entre dos tipos de coerción: una primaria y otra secundaria que asocia con el crimen y el castigo, respectivamente. Antes de pasar a dicha distinción, Hegel introduce en estos primeros párrafos otra distinción fundamental entre una fuerza o violencia estrictamente física (*Gewalt*) y la coerción

---

los procesos naturales y sociales de llegar a ser lo que son. El poder de las cosas en sí mismas (*die Sache selbst*) es su racionalidad. La violencia, por el contrario, es lo que se sufre cuando una cosa, persona o proceso natural y social es sometido a un fin y/o a un medio externo a él, se somete a un despliegue que no es el suyo, es decir, un despliegue que no se basa en las condiciones concretas que producen la materia en primer lugar. De acuerdo con la lectura de Rocío Zambrana (2014), la racionalidad de las cosas en sí mismas puede pensarse como su poder, es decir, cuando su despliegue es un fin en sí mismo, no impuesto o dado desde afuera o exterior. En este sentido, el poder de lo que Hegel llama "el concepto" (*Begriff*) no violenta la realidad, distinto de las escisiones y relaciones binarias que impone el entendimiento (por ello Hegel sostiene que tanto las concepciones mecanicistas como las teleológicas de los fenómenos son intrínsecamente violentas). A partir de estas distinciones, Hegel tratará de justificar el uso legítimo de la coerción por el derecho, para demostrar que la coerción (segunda) que en un principio parece implicar una relación de dominación objetiva por medio de una coerción primera, no solo no es violenta, sino que es justa. Si llevamos a sus últimas consecuencias este argumento, habría que concluir que el derecho, según Hegel, es poderoso, pero no violento. En lo que sigue, se analizan los argumentos por lo que Hegel diferencia entre violencia y coerción, para establecer la legalidad, legitimidad y justicia del castigo. En la última parte, cuestionamos si la argumentación de Hegel es exitosa y presentamos algunos problemas.

(*Zwang*) caracterizada como una fuerza sobre la voluntad, en su dimensión subjetiva. A partir de esta distinción Hegel delimita los efectos o alcances de la coerción frente a la libertad:

Como ser viviente puede el hombre, en efecto, ser sojuzgado (*bezwungen*), es decir, puesta su realidad física y por ende exterior bajo la fuerza [violencia] (*Gewalt*) de otros, pero la voluntad libre no puede ser sometida a coerción (*gezwungen*) en sí y para sí (§5), sino solo en cuanto que no retorna a sí misma desde la exterioridad (*Äusserlichkeit*) en que se mantiene, o desde su representación (*Vorstellung*) (§7). Únicamente puede ser sometido a alguna coerción (*gezwungen*) aquel que se quiere dejar someter a coerción (*zwingen*) (§91) (2015: 326; GW 14: 88).

De este modo, Hegel distingue entre una fuerza o violencia física que implica la relación de dominación y coerción a la que puede ser sometida la voluntad. Es decir, el crimen establece una relación de dominación por medio de una fuerza o violencia física, sin embargo, no queda claro si el crimen implica una coerción en su segundo sentido, es decir, una fuerza sobre la dimensión subjetiva de la voluntad.

En la “Introducción” a la *Filosofía del Derecho*, en el párrafo §4 Hegel pone la libertad como fundamento del derecho y como punto de partida la voluntad. La voluntad es libre y la libertad constituye su carácter más propio. El derecho es concebido por Hegel como “el sistema del [...] reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu producido a partir de él mismo como una segunda naturaleza” (§4) (2015: 96; GW 14: 31). En los siguientes párrafos Hegel ahonda en el concepto de voluntad libre en su dimensión universal (§5), particular (§6) e individual (§7). La universalidad de la voluntad a la que hace referencia Hegel en el §91 se refiere a la dimensión negativa de la libertad. La voluntad en cuanto pura indeterminación, ilimitada infinitud de la abstracción absoluta, o pura universalidad (*Allgemeinheit*) consiste solo en un:

aspecto de la voluntad aquí determinada, [es decir], —la posibilidad absoluta en [...] mí de poder abstraer de toda determinación, la huida de todo contenido como un límite— es aquello por lo que la voluntad se determina, o es el aspecto tenido para sí por la representación como libertad, entonces esto es la libertad negativa o libertad del entendimiento (*negative Freiheit oder die Freiheit des Verstandes*) (§5) (2015: 100-102; GW 14: 32-33).

La voluntad en cuanto universal está determinada por una idea de libertad aún abstracta (una libertad del entendimiento), que solo se concretiza en primera instancia, a través de su realización como *particularidad*, es decir, como algo determinado. Este momento consiste en reconocer su limitación, sea como límite exterior o actividad del yo, es decir, comprender su negatividad inmanente (§6) (2015: 106; GW 14: 33). Para alcanzar su realización última tiene que alcanzar la *individualidad*, entendida como la unidad de los momentos anteriores, en palabras de Hegel: alcanzar la unidad de “la particularidad reflejada en sí y por ello reconducida a la universalidad, esto es a la individualidad, la autodeterminación del yo de ponerse en lo uno como lo negativo de sí mismo, a saber, como determinado y limitado, y de permanecer en su identidad consigo mismo” (§7) (2015: 106; GW 14: 33). La libertad así realizada implica para Hegel estos tres momentos, la voluntad es libre solo cuando “se sabe como universal —como la posibilidad de abstraer de todo lo determinado—, como particular con un determinado objeto, contenido, fin. Sin embargo, ambos momentos solo son abstracciones; lo concreto (todo lo verdadero es concreto) es la universalidad, que tiene como contraste lo particular, que, sin embargo, por medio de su reflexión en sí, se iguala a la universal” (§7) (2015: 110; GW 14: 34). De este modo, el momento especulativo de la libertad consiste en la individualidad, no inmediata, ni de la representación, sino según el concepto. En la *Filosofía del Derecho* Hegel presupone el desarrollo de estas categorías realizado en la *Ciencia de la Lógica*. La voluntad es entendida, en estos textos, principalmente como actividad, en otras palabras, como actuante. La voluntad libre es aquella que, en cuanto autoconciencia confrontada con la exterioridad, la existencia inmediata, con el mundo, “retorna a sí, en la determinación, [y consiste] en el proceso de traducir a la objetividad en fin subjetivo por la intervención de la actividad” (§8) (2015: 114; GW 14: 35). En este retorno a sí misma, desde la exterioridad, consiste en su ser en sí y para sí. Es decir, en el llegar a ser una voluntad que se puede dar sus fines y realizarlos “por la mediación de la actividad que traduce lo subjetivo a la objetividad” (§9) (2015: 116; GW 14: 35), es decir, por medio de la acción (*Handlung*).

En el contexto de este proceso, Hegel identifica como primer momento del desarrollo de la libertad: la voluntad natural y la voluntad del derecho formal (§10) (2015: 120; GW 14: 35-36). La voluntad libre presupuesta por el derecho sigue, sin embargo, siendo abstracta. Es una voluntad finita que es arbitrio y pura certeza abstracta de su libertad (§14) (2015: 126, GW 14: 38). La referencia en el §91 a la dimensión universal, particular e individual de la voluntad indica las distintas dimensiones de la libertad y su relevancia para este debate. En el Derecho Abstracto la

libertad es aún negativa y ello implica ciertas limitaciones. Al introducir estos elementos, se aclara en qué sentido la coerción afecta o daña a la voluntad. Una voluntad individual, en sí y para sí, es decir, plenamente libre puede ser sometida físicamente o violentada bajo la fuerza (*Gewalt*) de otros, pero no puede ser coaccionada. Solo la voluntad del derecho abstracto puede ser violentada y coaccionada porque está determinada aún por una noción de libertad abstracta y negativa (§91) (2015: 326; GW 14: 88). Hegel concluye este párrafo señalando una paradoja: solo aquel que quiere voluntaria y libremente puede ser sometido a coerción. Es decir, o bien la voluntad no es plenamente libre y puede ser coaccionada, o bien, es libre y no puede ser coaccionada.

### 3.2.3. Coerción y derecho

En el §92 Hegel denuncia la antilegalidad de la coerción, es decir, en cuanto primera coerción, esta implica siempre un daño. En el mismo párrafo Hegel señala que la coacción causa siempre un daño cuando es considerada abstractamente:

Puesto que la voluntad solo en cuanto tiene existencia es idea, o sea, realmente libre, y puesto que la existencia en que se ha situado es el ser de la libertad, por eso la fuerza (*Gewalt*) o la coerción (*Zwang*) se destruyen inmediatamente a sí mismas en su concepto, en cuanto exteriorización de una voluntad que supera la exteriorización o la existencia de una voluntad. Forzar [violentar] (*Gewalt*) o coaccionar (*Zwang*) son, pues, abstractamente tomados, injustos [no jurídicos] (*unrechtlich*) (2015: 328; GW 14: 88) (§92).

Forzar o coaccionar son injustos cuando se les considera en abstracto, es decir, cuando son abstraídos de la relación social en la que necesariamente se inscriben. Para Hegel, la coerción siempre se encuentra situada en una relación social y solo en esa relación puede juzgarse su legitimidad. En los párrafos §92 y §93, Hegel distingue entre una primera y una segunda coerción. Por coerción primaria entiende lo que hasta ahora hemos llamado coerción (*Zwang*) en su dimensión subjetiva y objetiva, es decir, como fuerza o violencia física (*Gewalt*). La primera coerción implica un daño, por ejemplo, el robo a la propiedad o cuando se amenaza con hacerlo como medio para hacer cumplir su voluntad. Otros ejemplos de coerción incluyen el incumplimiento de un contrato, de los deberes para con la familia o el Estado. “Una primera coerción (*erste Gewalt*) o por lo menos un forzar (*Gewalt*) [se da] en la medida en que retengo o

sustraigo una propiedad que es de otro, o una prestación a él debida” (§93) (2015: 328; GW 14: 88). Hegel también menciona el perjurio, la traición, la falsificación, el asesinato (§95), la esclavitud y la coacción religiosa (§96)<sup>127</sup>. Sin duda podríamos añadir a la lista, la agresión física y la violación, ya que implican daños vinculados a la dimensión objetiva, es decir, violencia física (*Gewalt*). En este primer sentido, Hegel identifica el crimen con la coerción y rechaza toda la forma de coerción primaria (§92). En el §93 Hegel justifica la segunda forma de coerción argumentando que posibilita la superación o cancelación de la primera, y a partir de la cual se reestablece el derecho vulnerado. La legalidad de la coerción consiste en que es condición para superar la primera. “La manifestación del hecho de que la coerción se destruye (*zerstört*) en su concepto (*Begriff*) es que la coerción con la coerción se supera (*aufgehoben*), por eso no solo es jurídica (*rechtlich*) condicionalmente sino necesaria (*notwendig*), a saber, como segunda coerción (*zweiter Zwang*) que es una superación (*Aufheben*) de otra primera” (§93) (2015: 328; GW 14: 88). Esta distinción entre dos formas de coerción le permite a Hegel definir el crimen como una primera forma de coerción no legal y al castigo como una segunda coerción de carácter jurídico.

Para comprender en qué sentido esta segunda forma de coerción es legal y cómo por medio de ella se logra superar la primera conviene desarrollar el argumento paso por paso y ahondar en la definición de derecho. En el §94 Hegel caracteriza el Derecho Abstracto como “*derecho coercitivo (Zwangsrecht)* porque ejercer lo injusto (*Unrecht*) contra él significa ejercer una fuerza [violencia] (*Gewalt*) contra la existencia de mi libertad en una cosa exterior; la conservación de esa existencia frente a la fuerza (*Gewalt*) es así ella misma una acción exterior y una fuerza (*Gewalt*) que supera aquella primera” (2015: 330, GW 14: 89). En este párrafo Hegel vincula, al igual que Kant, el derecho con su capacidad de ejercer coerción. Cabe destacar que la vinculación entre derecho y coerción aquí establecida es externa y limitada, y no postulada *a priori*, sino que es el resultado de la discusión sobre la legalidad y legitimidad del derecho. Tanto es así, que el mismo Hegel establece que esta relación solo es válida para el derecho abstracto (*abstrakte*) o estricto (*strenge*), ya que esta definición implica una concepción negativa del derecho como constrictión (*zwingen*) o prohibición y ello supone pensarlo como “una consecuencia que solo se realiza por el

---

<sup>127</sup> En el análisis profundo de algunos de estos ejemplos, la división entre fraude y delito parece bastante arbitraria (Knowles 2002: 142). Sin embargo, para Hegel el rasgo fundamental del crimen consiste en que es un acto coercitivo en tanto negación o rechazo del derecho, no solo en cuanto genera un daño. El fraude, aunque puede generar un daño, no cuestiona la legitimidad del derecho en sí, mientras el crimen sí lo hace.

rodeo de lo injusto (*Unrecht*)” (§94) (2015: 334; GW 14: 89), sostiene Hegel. En el §38 además afirma que el carácter esencialmente prohibitivo del Derecho Abstracto se debe a su carácter *abstracto*, y por eso “se limita a lo negativo, a no lesionar a la personalidad”, de modo que este orden normativo solo puede establecer prohibiciones jurídicas (*Rechtsverbote*) (2015: 180, GW 14:52) o leyes que se conciben solo como “un permiso o autorización”. Las acciones éticas (no abstractas), es decir, la forma positiva de las leyes jurídicas tiene, por el contrario, un contenido positivo como posteriormente mostrará Hegel en el capítulo sobre la Eticidad (*Sittlichkeit*). En el Derecho Abstracto Hegel acepta que en el origen del derecho está lo prohibido como su fundamento (*Grund*). Con esta precisión, Hegel no solo se separa de la definición *a priori* kantiana, sino que señala su restricción al ámbito del derecho penal (y no del derecho en su totalidad), al mismo tiempo que le otorga un rol esencial a la coerción y a la prohibición. Hegel se distancia de la definición kantiana: "derecho y facultad de coaccionar significan, pues, una y la misma cosa" (2016: 42; MS 6: 232); ya que, para él, no podemos apelar directamente al significado o concepto de derecho para establecer que los derechos son ejecutables (*enforceables*), es decir, no es suficiente para demostrar su autoridad para ejercer coerción contra sus infractores (Knowles 2002: 143). La identificación del Derecho Abstracto con el derecho coercitivo en el §94 no establece una definición ni una verdad analítica. Para llegar a esta conclusión es necesaria una demostración y esto es lo que Hegel pretende ofrecer en este capítulo<sup>128</sup>.

Para Hegel, el poder coercitivo no está incluido analíticamente en el concepto legal. Sino que se llega a él, como respuesta a una injusticia, y, por tanto, como superación de una injusticia (*Unrecht*). Así, si bien el derecho abstracto se manifiesta como derecho coercitivo, esto no define esencialmente a la ley (Mohr 1997: 103). Para Hegel, el sistema del derecho no es coercitivo ni

---

<sup>128</sup> En la *Filosofía Real* (1805/1806), Hegel se pregunta si la coerción es la única respuesta legítima ante un crimen y se cuestiona sobre los límites del poder estatal contra el criminal, es decir, sobre su facultad para ejercer coerción contra la voluntad de un ciudadano. Aquí, Hegel cuestiona la exterioridad de la coerción y se pregunta por qué los poderes coercitivos se aceptan en el ámbito legal y no en el moral o religioso, por ejemplo, cuando se refieren al mundo interior de las convicciones morales: “en orden a qué está permitido ejercer coerción. ¿Por qué no en orden al apoyo moral, a los ejercicios de la religión, etc.?” (Rph VI; 2015: 331). La respuesta de Hegel aquí enfatiza la distinción entre el arbitrio como fundamento de la voluntad moral, y la personalidad abstracta como fundamento del derecho. El derecho tiene un límite porque no puede forzar a la voluntad a actuar de determinada forma ni adoptar fines externos a ella, solo puede imponer sanciones ante el crimen en la dimensión objetiva, ya que “el derecho debe poder ‘afirmarse’ también exteriormente” (Rph IV; 2015: 337).

tiene como eje estructural el principio de sanción, sino que constituye el reino de la libertad realizada. En este ámbito, el castigo se limita al derecho punitivo sin consecuencias negativas para el derecho en su totalidad. De modo que, si bien el derecho está ligado a la capacidad de coaccionar, esto no quiere decir que toda enunciación jurídica tenga explícitamente a la sanción o a la prohibición como principio. Aunque Hegel sostiene que el derecho está ligado a la capacidad de coacción, esto no implica que su concepción del derecho y sus funciones estén determinadas por el principio de prohibición o sanción. Como se verá, por este motivo Hegel introduce argumentos de una teoría relativa sobre la justificación del castigo, haciendo de su teoría sobre el castigo una teoría mixta. Asimismo, en la teoría de Hegel, el rol de la coerción (*Zwang*) y la fuerza/violencia (*Gewalt*) en la esfera del derecho penal está atravesada por la discusión sobre la relación entre derecho y justicia (*Gerechtigkeit*), lo que tendrá como consecuencia una teoría retributivista muy diferente de la kantiana. Para Hegel, el derecho no solo establece el espacio normativo que define lo jurídico, en tanto prohibición o coerción, sino que constituye el ámbito de la justicia misma, y esta no se limita a la esfera del derecho abstracto, sino que se realiza en la dimensión política y social (*Sittlichkeit*).

#### **3.2.4. Sobre la gravedad del crimen**

Para Hegel, la esfera del derecho penal constituye el orden normativo de reglas y preceptos que determinan los criterios para distinguir entre coerciones primarias o secundarias. El crimen constituye una primera coerción “ejercida como fuerza (*Gewalt*) por el libre que vulnera la existencia de la libertad en su sentido concreto” (§95) (2015: 334; GW 14: 89), en otras palabras, la primera coerción es la fuerza ejercida contra el derecho en cuanto orden normativo. El crimen constituye la negación de lo particular, “la subsunción de una cosa bajo mi voluntad” así como de “lo universal [...] la capacidad jurídica (*Rechtsfähigkeit*)” y con ello de “la esfera del derecho penal (*peinlichen Rechts*)” (§95). En el caso del robo, por ejemplo, esta acción implica la negación de que la cosa (*Sache*) sea legítimamente de otro, como podría ocurrir también en la disputa de la posesión, además, el crimen niega la condición de la persona a la que se le roba, es decir, su capacidad de derecho (§95), y, por consecuencia, todo el régimen de derechos.

Hegel introduce brevemente la discusión sobre la gravedad del crimen en el §96 y señala que la lesión producida por el crimen debe entenderse como daño a una voluntad existente. Para poder asignarle un valor a ese daño se requiere de un análisis cuantitativo y cualitativo del crimen.



En este párrafo, Hegel critica aquellas posturas (estoicismo y legislación draconiana) que no distinguen entre estos elementos. Estas posturas, al no considerar la existencia concreta y determinada del crimen permanecen en la concepción abstracta de la voluntad determinada por una libertad negativa y de la persona en su acepción restringida como poseedor. Hegel establece un criterio general para determinar el valor del crimen: una lesión cometida contra otro, en muchos casos, implica una lesión para sí mismo. Hegel aclara que este daño no debe ser buscado “dando un rodeo por las consecuencias [sino] [...] a partir del concepto de la cosa (*Sache*)” (2015: 338; §96). Es decir, para determinar el valor del crimen, se trata de analizar los propósitos e intenciones como determinantes de la acción concreta y de ubicar cómo estos afectan a la subjetividad misma (§96) (2015: 340; GW 14:89-90). Esta tesis tendrá consecuencias importantes para su teoría punitiva, como se verá más adelante.

Hasta aquí, Hegel ha establecido la relación entre derecho, coerción y libertad. Para ello, ha distinguido entre una primera y una segunda coerción a partir de la cual presenta no solo una tipología del lo injusto (*Unrecht*), sino que establece los límites de la coerción frente a la libertad y su relación con el orden normativo del derecho. Todo ello en el contexto de la pregunta sobre la legalidad de la coerción en la dimensión del Derecho Abstracto. Con estos argumentos, Hegel trata de mostrar cómo la dimensión de la propiedad, que, desde el punto de vista liberal, es el fundamento de la personalidad revelará su inadecuación para establecer las condiciones para la interacción y la asociación humana. Como se mostrará al final de este capítulo, la posibilidad misma de la propiedad y la personalidad dependen del reconocimiento mutuo o de lo que Hegel llama la *autoconciencia universal*. Es decir, Hegel muestra que la aparente prioridad ontológica de la persona jurídica a la base de la concepción liberal de los derechos solo puede ser legitimada a través de la colectividad. El crimen y el castigo conectan al individuo natural con la voluntad objetiva cristalizada en las instituciones del Estado (Hinchman 1982: 541). A continuación, reconstruimos la concepción del castigo de Hegel, ahondamos en el tipo de teoría retributiva y analizamos la relación entre castigo y justicia. Asimismo, se muestra cómo en la segunda parte del Derecho Abstracto la pregunta sobre la legalidad de la coerción da paso a la pregunta sobre la legitimidad de la coerción del derecho.

### 3.3. *Das Unrecht. Castigo y justicia*<sup>129</sup>

Como se ha mostrado, el crimen implica la vulneración del “derecho como derecho” (*des Rechts als Rechts*) en su dimensión objetiva, es decir, en cuanto existencia positiva. Hegel afirma que su existencia es *nula*: su falta de esencialidad se manifiesta en que su nulidad (*Nichtigkeit*) puede ser aniquilada, es decir, es posible superarla. La realidad del derecho, por otro lado, consiste en “su necesidad mediadora consigo misma como superación de su vulneración (*die Wirklichkeit des Rechts, als seine sich mit sich durch Aufhebung seiner Verletzung vermittelnde Notwendigkeit*) (§97) (2015: 340; GW 14: 90). El castigo es la superación de la negación introducida por el crimen. La particularidad del castigo consiste en rechazar la negación del criminal de los derechos particulares en cuanto negación del orden normativo del derecho en su totalidad. Se puede argumentar contra esta definición, que el crimen, a diferencia de otros casos de prácticas reguladas por el derecho como el matrimonio, no puede ser anulado. La anulación, en este caso, establece que el matrimonio nunca tuvo lugar correctamente, mientras que el acto criminal sí lo hizo. La afirmación que sostiene que el criminal paga una deuda significa algo muy diferente que afirmar que el castigo “supera” o “anula” al crimen, esta última no implica que el crimen nunca tuvo lugar (Knowles 2002: 143). Esta interpretación de la tesis hegeliana se debe a un malentendido basado en un problema de traducción de los conceptos hegelianos, el término *Aufhebung*, que Hegel utiliza en este contexto, no se refiere a su uso cotidiano como anulación, supresión o abolición. En la filosofía hegeliana este implica un proceso por el cual se supera y se conserva aquello que somete a *Aufhebung*<sup>130</sup>. No implica la negación o aniquilación de lo anterior, sino que más bien lo conserva y lo complementa, añadiéndole sucesivas determinaciones y formas de concreción (Leyva 2020:

---

<sup>129</sup> Hegel distingue entre justicia (*Gerechtigkeit*) y legalidad (*rechters*) (aunque hay que aceptar que en algunos pasajes es difícil de diferenciar). El objetivo de Hegel en estos pasajes consistirá en establecer que el castigo es *rechtlich* (legal) y *gerecht* (justo). En el fondo Hegel discute la legitimidad (*Legitimität*) del castigo (como segunda coerción) y no solo su justificación en el marco del orden normativo del derecho, es decir, su legalidad, por ello, es necesario para él poder demostrar su justicia.

<sup>130</sup> Hegel sostiene en la *Ciencia de la Lógica*: “*Aufheben* tiene en el lenguaje el doble sentido de significar tanto conservar, mantener, como igualmente hacer cesar, pone punto final. El conservar incluye ya dentro de sí lo negativo de que algo venga a ya ser privado ya de su inmediatez y, por ende, de un estar [como existencia] abierto a las influencias exteriores y ello con el fin de mantener ese algo. Así, lo asumido [superado] es algo al mismo tiempo conservado que no ha perdido sino su inmediatez, pero que no por ello ha desaparecido” (GW 11: 58; 2011: 240).

308). La determinación inicial o abstracta que se supera no se elimina o borra en una comprensión superior, sino que sirve como una presuposición necesaria para todos los desarrollos posteriores. En el presente contexto, la *Aufhebung* del delito implica la conservación de la voluntad común frente a la pretendida absolutización de la voluntad particular del criminal. La noción de *Aufhebung* implica aquí, que el castigo restablecerá el orden normativo del derecho. La restitución del derecho consiste en: por un lado, resarcir el daño a la víctima y, por el otro, reconocer la personalidad del criminal, así como su reincorporación al ámbito de los derechos que se le ha negado.

Hegel considera la indemnización o resarcimiento como parte de la superación del crimen. En el §98 Hegel sostiene que la vulneración o daño a la existencia exterior o a la posesión es un mal (*Übel*<sup>131</sup>) que implica “un daño en cualquier forma de propiedad o facultad” y “la superación de la vulneración como daño es la satisfacción civil como recompensa o sustitución (*Ersatz*), en la medida en que algo tal puede tener lugar” (2015: 340; GW 14: 91). Con esta última aclaración, Hegel parece estar consciente de que la indemnización o la reparación no es posible en todos los casos, piénsese en el caso de la violación o el asesinato. La introducción de esta consideración, así como la discusión sobre los derechos del criminal muestra el interés de Hegel por otro enfoque sobre la justicia que iría más allá de la justicia penal. Esta noción de justicia se parece más a lo que hoy denominamos justicia restaurativa. Un tipo de justicia que apunta hacia la reconciliación y la reparación y no tanto a la retribución, tal y como Hegel sostenía durante su período en Fráncfort. A diferencia del Hegel de juventud para quien la reconciliación es lo fundamental (como se mostró en el capítulo 1), en el período de madurez, Hegel sostiene la necesidad del castigo, y con ello de la coerción, sin que ello excluya otras formas de reparación. Si bien en Fráncfort, Hegel rechaza que la coerción sea la única respuesta legal y legítima ante un crimen, en el período de Jena su postura sufre un cambio y es ambivalente al rechazar la coerción en la dimensión de la ley moral al mismo tiempo que sostiene la racionalidad de la retribución. Finalmente, en el período de madurez, en Berlín, si bien su posición se inscribe ya en el marco de una teoría retributiva, no

---

<sup>131</sup> Hegel distingue entre *Übel* y *Böse* en la *Filosofía del Derecho*, *Übel* implica un daño a la existencia material o física y está vinculado con una acción desagradable, dañina, mientras que *Böse* se refiere al carácter interno, a un mal moral, por ejemplo, cuando se dice “*das Gute und das Böse*”. En el apartado sobre el Derecho Abstracto Hegel usa principalmente *Übel*, mientras en el capítulo sobre la Moralidad usa *Böse*, véase el §139 donde aparece su crítica a la moralidad kantiana y el origen común de la moralidad y el mal.

obstante, se puede argumentar que esta combina diferentes elementos que hacen de ella una teoría mixta.

### 3.3.1. La restauración del derecho

De acuerdo con la tipología del crimen elaborada por Hegel, una controversia sobre derechos o la destrucción de bienes implicada en un agravio civil, estos casos no constituyen un daño o injusticia (*Unrecht*) que merezca un castigo que no se pueda reparar por otros medios. En estos, el criminal no ha rechazado ni negado la condición moral de la parte perjudicada, ni ha impugnado la legitimidad del orden normativo de los derechos. Un crimen constituye un delito cuando hay un fallo<sup>132</sup>, es decir, un juicio y este solo es posible en el ámbito del Estado y sus instituciones. Sin embargo, Hegel sostiene que ya en el estadio del Derecho Abstracto el reconocimiento del daño es posible y por ende su criminalización. En el caso de lesiones personales o daños a la propiedad, se debe pagar una indemnización en relación con el valor del daño (§98). En el caso del crimen, el delincuente ha negado la dimensión subjetiva y objetiva del derecho, al negar la capacidad de

---

<sup>132</sup> Hegel hace una distinción entre crimen (*Verbrechen*) y delito (*Strafe*) parecida a la terminología de la sociología jurídica y de la criminología contemporánea que sostiene que el crimen se refiere a actos u omisiones dañosos (hacia la sociedad o un orden social determinado), que pueden ser punibles o no, mientras que el delito designa los actos u omisiones, que causan daño o no, pero que están tipificadas, es decir, que son punibles por la ley penal (véase Núñez (2018) nota al pie 6, 28). Para Hegel si bien ambas son trasgresiones y ocasionan daños, los delitos son punibles y se distinguen de los crímenes porque estos son reconocidos por el orden normativo del derecho como vulneración o violación de la ley. En el párrafo §220 Hegel sostiene “El derecho contra el delito (*Verbrechen*), en la forma de la venganza (*Rache*) (§102), es solo derecho en sí, no en la forma del derecho (*Rechtens*), es decir, no es justo en su existencia. En vez de la parte vulnerada emerge lo universal vulnerado, que tiene realidad (*Wirklichkeit*) adecuada en el tribunal (*Gerichte*) y que se hace cargo de la persecución (*Verfolgung*) y penalización (*Ahndung*) del delito, el cual deja de ser la represalia solo subjetiva y contingente mediante la venganza (*Rache*) y se transforma en [...] la pena (*Strafe*): desde la perspectiva objetiva como reconciliación (*Versöhnung*) de la ley que se reestablece así misma por la eliminación del delito, y por tanto como ley (*Gesetz*) que se realiza válidamente (*gültig verwirklichen*) y, desde la perspectiva subjetiva del delincuente (*Verbrechers*), como reconciliación de su ley sabida por él y válida para él y para su protección, en cuya ejecución (*Vollstreckung*) encuentra de este modo incluso la satisfacción de la justicia (*Gerechtigkeit*) [y así] solo la acción de lo suyo. (2015: 653; GW 14: 183). Tal como sostiene Núñez la: “criminalización y [la] penalización, por tanto, se puede[n] considerar como dos etapas de un mismo proceso. Es decir, una conducta criminalizada puede ser punible o no punible, y una conducta punible, con mayor frecuencia es criminalizada” (Núñez 2018: 28).

derechos de la persona, dicho de otra forma, ha negado la personalidad de la víctima junto con el orden normativo del derecho que protege la posición personal de todos. Hegel afirma que "el derecho, la ley en sí, es sobre todo lo que existe no exteriormente, y, en consecuencia, lo invulnerable" (§99) (2015: 342; GW 14:91). ¿En qué consiste, entonces, el rechazo o la negación del derecho por parte del delincuente? Hegel sostiene: "La existencia positiva de la vulneración existe solo como voluntad particular del criminal (*besondere Wille des Verbrechers*)" (§99) (2015: 342; GW 14: 90). Es decir, podemos reconocer la voluntad del criminal en la negación de la personalidad de la víctima y de las leyes, en su comportamiento y en sus actos. La actitud del criminal hacia la víctima —de falta de respeto a su personalidad— y la ausencia de reconocimiento de la libertad que encarnan las normas del derecho no nos dice nada sobre las intenciones o motores ocultos del delincuente. Sin embargo, su acción implica *de facto* un rechazo de los principios del derecho, así como de la víctima, por lo que se puede identificar como un desafío al orden normativo del derecho. Por ello, Hegel concluye que a menos que el rechazo del criminal sea castigado, la impugnación del delincuente amenaza la legitimidad del derecho; si no se castiga ello implica que las normas del derecho no son universalmente aplicables. El castigo es así, una segunda coerción contra la voluntad del criminal y es necesario para el restablecimiento, o, mejor dicho, la reafirmación del derecho. "La vulneración (*Verletzung*) de esta voluntad en cuando existente es por tanto la superación del delito (*aufheben des Verbrechens*), que de otro modo sería válido, y es el restablecimiento del derecho (*Wiederherstellung des Rechts*)" (§99) (2015: 342; GW 14: 90).

Mucho se ha discutido<sup>133</sup> en la literatura secundaria sobre cómo interpretar esta tesis. La declaración de Hegel en el §99 sostiene que si un derecho manifiesto es violado y el violador no es

---

<sup>133</sup> En la bibliografía secundaria de habla inglesa existe un debate sobre el tipo de justificación y el tipo de tesis propuesta por el argumento de Hegel. Parte del debate se ha centrado en la afirmación de David E. Cooper, quien sostiene que la afirmación de Hegel sobre la necesidad del castigo expresa una tesis conceptual o lógica. Esta lectura se basa en la afirmación hegeliana de que la teoría de la pena se "trata esencialmente del concepto [de la pena]" (2015: 346; §99). Cooper sostiene: "Unless people are generally apprehended and punished for preventing others doing x, there is reason to suppose that the latter do not have the right to do x" (Cooper 1971: 162–3). Con ello, señala una conexión conceptual entre la afirmación de los derechos y la aplicación de un castigo justo. Steinberg (1983) y Wood (1990; 1992) rechazan dicha interpretación y sostienen que la conexión conceptual no se ha establecido con suficiente rigor. Ambos sostienen que Cooper falla porque se basa en juicios empíricos, en el sentido de que solo el castigo de los delincuentes (es decir, el trato duro, y no, por ejemplo, la denuncia pública) puede reivindicar los derechos que los delincuentes impugnan, con lo que se tergiversan los fundamentos lógicos o conceptuales de la defensa del castigo por

castigado (suponiendo que sea reconocido y disponible para el castigo, etc.) entonces debemos considerar su acto como inocente. Si ha tomado alguna propiedad, por ejemplo, debemos considerar esa propiedad como suya. Esto se apoya en la afirmación de que el acto criminal "de otro modo sería válido" (§99) (2015: 342; GW 14: 90). Por el contrario, si se castiga al criminal se restablece públicamente la legitimidad del derecho ante el crimen con lo que se reivindica tanto el estatus moral de la víctima como sus derechos específicos. El acto no puede ser a la vez un crimen y un derecho (Knowles 2002: 145). Nuevamente se presenta la relevancia del fallo, del reconocimiento por medio de la denuncia y el juicio. Sin criminalización y posterior tipificación no hay delito. Esto no significa que si nadie descubre que sucedió el crimen no haya ocurrido, sino que, si nadie declara que está mal, entonces, no lo está. La dimensión social del derecho, a la que indirectamente apela este argumento, no se encuentra todavía completamente reconocida en el Derecho Abstracto, no obstante, es un elemento esencial de la teoría de Hegel tal y como se muestra en el §218. En la Eticidad, en la segunda sección sobre la Sociedad Civil (§182-254) en el apartado B., en la Administración de la justicia, Hegel señala que los derechos (la propiedad y la personalidad) tienen validez y reconocimiento jurídico en la sociedad civil y que el delito no implica solamente vulneración de algo subjetivo, sino de la cosa universal, del derecho y de las prácticas sociales. Con lo que se introduce "el punto de vista de la peligrosidad de la acción para la sociedad, por lo cual, por otra parte, se fortalece la magnitud del delito, pero por otra parte el

---

parte de Hegel (Steinberger 1983). Además, argumentan que dicha interpretación no está explícitamente establecida en los textos y, si lo estuviera, sería un argumento poco convincente (Wood 1990: 111-13). Houlgate critica a Wood en favor de la tesis conceptual afirmando: "a [criminal] violation cannot therefore be allowed to stand but must be negated so that the necessary validity of right is restored" (Houlgate 1992: 12). La tesis de Cooper, se sostiene sobre una estrategia de interpretación cuestionable: "In this essay I discuss Hegel's theory of punishment for its own sake. I am not concerned with its relation to the rest of the Philosophy of Right, and even less with its place in the dialectic as a whole" (1971: 151). La discusión de Cooper se restringe así a las tesis de Hegel en el apartado del Derecho Abstracto (90-103). El principal problema de la interpretación de Cooper & Co., es que al desconectar la sección del "Derecho Abstracto" del resto de la argumentación sobre la justicia y el derecho en el apartado sobre la Eticidad, reduce la argumentación hegeliana y ofrece una versión del argumento que Hegel explícitamente rechaza en el parágrafo §102. Aquí Hegel identifica la superación del crimen con la venganza y señala su necesaria supuración de la justicia vengativa en una punitiva (*strafenden Gerechtigkeit*): "la exigencia de una justicia liberada del interés subjetivo y de su forma subjetiva, así como de la contingencia del poder" (2015: 362; GW 14: 95). Como se muestra en este trabajo, la teoría de más acabada del castigo se desarrolla dentro de su teoría de la sociedad civil y la justicia.

poder de la sociedad —que a devenido seguro de sí mismo— rebaja la importancia externa de la vulneración y origina en consecuencia una mayor suavidad en el castigo de la misma” (2015: 650-51; GW 14: 181). Para Hegel el derecho es legítimo cuando es “reconocido (*anerkanntes*), sabido (*gewusstes*) y querido (*gewolltes*) como universal y tener validez (*gelten*) y realidad objetiva (*Wirklichkeit*) a través de este ser sabido y querido” (§209) (2015: 640; GW 14: 175). El derecho solo logra su existencia objetiva, si es conocido como “aquello que es justo y vale” (§211) (2015: 640; GW 14: 175). Para Hegel, el derecho se realiza y concreta propiamente en la sociedad civil (§217), es decir, deja de ser abstracto. La sociedad introduce la necesidad de tipificar en leyes y juicio los crímenes reconocidos en el derecho abstracto. De modo que, aquellas violaciones de la ley que no se juzgan como delito propiamente quedan impunes. Esto no implica que estas no estén criminalizadas, sin embargo, si no se castigan, el derecho permanece indeterminado con lo que se cuestiona su validez, es decir, su legitimidad.

Para Hegel, a diferencia de Kant, la justificación del castigo ante las violaciones de derechos y de leyes no es una cuestión de definición de las funciones del derecho *a priori*, sino que requiere de demostración y esto requiere necesariamente el análisis de las prácticas punitivas. Es decir, el análisis de Hegel consiste en mostrar los vínculos conceptuales con los análisis de prácticas empíricas. Para comprender su teoría no parece necesario discutir su metodología o las características de su argumentación, ni la posibilidad de una ciencia especulativa para llegar a una conclusión. Hegel sostiene que los derechos son debidamente reconocidos (actualizados) como reclamaciones válidas, vinculantes para otros, solo si su violación es castigada (siempre que sea posible) (Knowles 2002: 147) Para entender en qué consiste la famosa tesis hegeliana: “el derecho se reestablece por la negación de esta su negación” (*das Recht durch das Negation dieser seiner Negation sich wieder herstellt*) (§82) (2015: 314; GW 14: 85), conveniente recurrir al momento histórico trazado al comienzo de este capítulo y tratar de ubicar la teoría hegeliana, con sus especificidades, en el marco de la reforma Ilustrada del castigo y las teorías retributivas, dicho en otras palabras, en el marco de su crítica a la teoría política liberal. El objetivo será entender por qué Hegel sostiene que, en nuestro mundo, el derecho solo puede ser restaurado por el uso de la coerción. Para ello, se muestra, por un lado, 1. qué tipo de teoría penal sostiene Hegel y qué razones ofrece para justificar que 2. el castigo es un derecho del criminal y es justo; por el otro, argumentamos que el argumento puede aclararse si recurriremos a la discusión sobre 3. la administración de la justicia en la Sociedad Civil. El castigo solo puede restablecer el derecho si

las instituciones que los aplican constituyen un medio de reconocimiento público de los derechos. Reconocimiento público que necesariamente exige su institucionalización.

A continuación, se argumenta que la teoría del castigo de Hegel en Fráncfort y en Jena, así como su posterior elaboración en el apartado sobre la Sociedad Civil respalda la interpretación de que Hegel incluye en su teoría consideraciones no retributivistas. Es decir, Hegel considera como válidas diferentes formas de castigo cuya función no es siempre retributiva, lo cual da como resultado una teoría mixta. Se mostrará cómo esta lectura coincide también con su tratamiento en el Derecho Abstracto. De este modo, se rechaza la tesis de que la teoría más sustantiva del castigo de Hegel está contenida en el Derecho Abstracto, así como la interpretación que sostiene que su teoría solo tiene una función retributiva y no funciones sociales adicionales, tales como: la disuasión y la rehabilitación. Para ello, se argumenta que el castigo, entendido como segunda coerción, tal como Hegel lo formula en el Derecho Abstracto, solo cobra pleno sentido en vinculación con su teoría penal en la dimensión de la Eticidad. La teoría mixta de Hegel se distingue de las teorías clásicas retributivistas por su crítica a las teorías contractualistas liberales en el marco de la reforma Ilustrada penal.

### **3.3.2. Retribución y justicia**

La interpretación más difundida sobre la teoría del castigo de Hegel sostiene que se trata de una teoría retributiva de la anulación en la que los castigos tienen la función de anular la ejecución de los delitos. Las teorías retributivas son consideradas absolutas porque localizan la razón del castigo en el acto criminal mismo, a diferencia de las teorías relativas que justifican el castigo por los beneficios que aportan a la comunidad, así como su función preventiva. Por ejemplo, piénsese en Beccaria, quien propuso un cuestionamiento inmanente del castigo por su eficacia y coherencia para prevenir futuras violaciones de la ley. Contrariamente las teorías retributivas se refieren retrospectivamente a la reparación de los errores del pasado, apelando al valor superior de la justicia o a la conveniencia del castigo como modo de retribución (Dübgen 2016: 15). Dichas teorías sostienen tres tesis principales: a) los delincuentes solo pueden ser castigados si merecen el castigo, b) el castigo se justifica no en términos de sus efectos beneficiosos contingentes, sino de su justicia intrínseca como respuesta al acto delictivo y c) el valor del castigo debe ser proporcional a la naturaleza del correspondiente delito, sin apelar a consideraciones consecuencialistas, es decir, solo se castiga a las personas responsables de cometer un delito (Brooks 2007: 39). De modo que, la



atribución (criminalización) y el fallo (juicio) son condiciones necesarias y suficientes para el castigo. El retributivismo puede entenderse como una teoría individualista porque los únicos factores relevantes para su juicio están conectados al propio delincuente. Es decir, el retributivista castiga en proporción a lo que el criminal “merece” en conexión con la maldad de sus intenciones al realizar un acto (pasado) (Ibíd.). Los factores que van más allá de las intenciones del criminal, como las consecuencias negativas de su crimen o la percepción pública, son irrelevantes para determinar el castigo. La teoría retributiva de Hegel, tal y como la formula en su tratamiento del castigo en el Derecho Abstracto, sostiene que una persona solo puede ser considerada responsable del crimen si es culpable y si existe una relación proporcional entre el valor de un delito y su castigo (Brooks 2007: 40). Sin embargo, como se señaló, Hegel reformula la tesis sobre el valor del castigo en términos explícitamente sociales, es decir, en contraposición al individualismo característico del retributivismo clásico. Además, Hegel sostiene que la relación entre castigos y crímenes es conmensurable. Con esta tesis, Hegel se opone al retributivismo clásico que sostiene una supuesta equivalencia estricta entre crimen y castigo, tal es el caso de la teoría del castigo de Kant y su recuperación de la ley del talión.

Como respuesta a lo injusto (*Unrecht*), Hegel argumenta que el derecho debe hacerse efectivo, ejecutarse (*enforced*). Para Hegel, esto implica la reafirmación de la voluntad común (expresada en el derecho) sobre la voluntad subjetiva. Hegel se refiere a esta "superación del crimen" como "retribución" en el §101: “La superación (*Aufheben*) del delito es retribución (*Wiedervergeltung*) en la medida en que esta según el concepto es vulneración (*Verletzung*) de la vulneración y, según su existencia, el delito tiene un alcance cualitativo y cuantitativo determinado, por lo cual también tiene otro exactamente igual su negación (*Negation*) en cuanto existencia” (2015: 352; GW 14: 93). La retribución es el principal motivo que justifica los tratamientos correctivos, es decir, lo retributivo implica la imputación de la violación. Sin embargo, para Hegel la relación entre crimen y castigo no es de igualdad, sino que se establece "en términos de su valor" (§101). En el §99 Hegel discute las teorías relativas o preventivas del castigo y señala que el castigo no debe considerarse como un mal que vendría a anular otro mal. Para él, no tiene sentido “querer un mal (*Übel*) porque ya existe otro mal” (2015: 346, GW 14: 91). Este argumento apoya la idea de que no es función del derecho ejercer una primera coerción como medio para prevenir crímenes, el castigo solo puede ser una respuesta a un crimen entendido como primera coerción. Hegel rechaza los motivos pragmáticos de “las teorías de la prevención, de la intimidación, de la amenaza,

de la corrección” porque niega que de un mal puede resultar algún bien (*Gutes*). “No se trata solamente de un *mal*, ni de hacer este o el otro bien, sino, precisamente, de lo injusto (*Unrecht*) y de la justicia (*Gerechtigkeit*) [...] que es el punto de vista primero y sustancial del delito” (2015; 346; GW 14: 91). Esto no quiere decir que Hegel rechace la importancia de considerar la violencia psicológica y las consecuencias de la intimidación o sus efectos en la subjetividad del delincuente, para determinar la modalidad (*Modalität*) del castigo, es decir, para determinar el aspecto subjetivo del crimen. No obstante, no son fundamentales para determinar si el castigo es legal (*rechters*) ni justo (*gerecht*). Hegel distingue entre la legalidad del castigo al interior de un orden normativo de derecho y la justicia entendida ésta como la condición que el castigo debe satisfacer para ser legítimo.

La teoría de Hegel solo rechaza el uso de la coerción primera o su función disciplinaria como justificación principal para castigar<sup>134</sup>. Hegel no se opone a las diversas formas que pueden adoptar los castigos concretos dentro de una comprensión más sustantiva del derecho (§99). El retributivismo de Hegel es mínimo, su teoría sostiene que el castigo solo puede ser distribuido entre los culpables y que debe haber una relación entre el delito y su castigo. Sin embargo, para Hegel la justificación estrictamente punitiva del castigo es un relato incompleto sino incluye la discusión sobre la justicia del castigo. No se debe olvidar que el castigo, en el Derecho Abstracto, surge como una reacción a la existencia de lo injusto (*Unrecht*). Por injusto, Hegel entiende un desprecio deliberado por el reconocimiento mutuo y por la legitimidad del derecho. Los castigos aspiran a restaurar el derecho (abstracto), dicho de otra forma, a restaurar las condiciones para ese reconocimiento. Sin embargo, el castigo, en el Derecho Abstracto, solo existe de forma contingente y a discreción de los particulares. Por ello sostiene Hegel, que los castigos, en el nivel del Derecho Abstracto, siguen siendo actos de venganza (§102), ya que no existe aún un código penal de leyes y tipificación de los delitos, así como tampoco un poder penal institucionalizado para realizar el juicio por el que se establecen las penas de acuerdo con un código normativo vigente<sup>135</sup>. Para Hegel,

---

<sup>134</sup> Sin embargo, Hegel justifica la coerción disciplinaria de los niños (y al interior de la familia) y pedagógica del “salvaje” como casos especiales. Como se verá al final de este capítulo (sección 3.4), estos casos tendrán consecuencias muy problemáticas para su teoría.

<sup>135</sup> En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Hegel argumenta en §500-502 que el paso de la venganza a la justicia se supera solo en el juicio. “El hacerse valer del derecho-en-sí está mediado a) de tal modo que una voluntad particular, el juez, está ajustada al derecho y está interesada en dirigirse contra el delito, cosa que antes, en la venganza, era

donde no hay Estado, hay venganza (Brooks 2007: 44). En el Derecho Abstracto no hay instituciones judiciales adecuadas todavía para la administración de la justicia, ni tampoco leyes propiamente, solamente existe el derecho socialmente reconocido. De este modo, el Derecho Abstracto no logra transformar la venganza en justicia. Para Hegel, el castigo es legítimo solo en la dimensión de la sociedad civil, en el establecimiento del sistema judicial, solo los tribunales pueden transformar la venganza en un castigo legal<sup>136</sup>.

Otro aspecto que cabe destacar es el papel privilegiado que las teorías retributivas dan a la culpabilidad moral del delincuente o a la asignación de responsabilidad. El Derecho Abstracto, aunque carece de una discusión profunda sobre la intención o la culpa, tal y como Hegel desarrolla en el capítulo sobre la Moralidad (*Moralität*), sí introduce la consideración sobre la subjetividad del criminal, es decir, la necesidad del reconocimiento del crimen por parte del delincuente en el proceso de restauración de la legitimidad del derecho. Sin embargo, esto no es equivalente a una discusión sobre los principios o intenciones de la acción, Hegel admite que en el Derecho Abstracto "no importa cuál fue mi principio o intención" (§106A) (1991: 135). Considerando todos estos elementos parece difícil reducir la teoría de Hegel, incluso en el Derecho Abstracto, a una teoría retributiva pura del castigo, ya que las consideraciones sobre el propósito, la intención, la responsabilidad y la moralidad aparecen solo más tarde en el desarrollo de su argumento (véase §105-41) (Brooks 2017: 45).

La noción de castigo en el Derecho Abstracto es peculiar porque no es igual a lo que contemporáneamente entendemos por pena legal, principalmente porque no es una respuesta al incumplimiento de la ley (esta concepción es introducida en la Sociedad Civil). El castigo, entendido como una segunda coerción, es una respuesta a la existencia de una injusticia (*Unrecht*),

---

contingente; b) [El hacerse valer derecho-en-sí está mediado] por la fuerza de la ejecución (primeramente, igualmente contingente) para negar la negación del derecho que fue puesta por el delincuente" (2008: 531; §501).

<sup>136</sup> Esta tesis se opone a la interpretación de Cooper que sostiene que la teoría del castigo de Hegel está contenida sustancialmente en el Derecho Abstracto. Si aceptamos esta tesis entonces se tendría que concluir que los delitos y sus correspondientes castigos son asuntos que no dependen esencialmente del Estado de derecho y las instituciones judiciales. Además, no queda claro cómo esta postura podría explicar la afirmación de Hegel en §102 en la que identifica castigo y venganza: "la pena conserva todavía en sí por lo menos una parte de venganza" (2015: 360). Si Como se ha tratado de mostrar, Hegel busca eliminar la arbitrariedad del castigo. Por ello distingue entre dos tipos de coerción, a partir de la cual rechaza la primera como injusta y justifica la segunda no solo como legal sino justa.

de modo que, la pena es una respuesta a la violación de la ley (Brooks 2017: 45). En el Derecho Abstracto, el castigo es necesario para reestablecer las condiciones, que el delito vulneró, que permiten el reconocimiento mutuo. En esta dimensión, la libertad consiste en el acuerdo de estipulaciones particulares entre dos personas. El crimen es el incumplimiento o vulneración de dicho acuerdo. El castigo promueve y salvaguarda el reconocimiento mutuo mostrando que a la base de la voluntad particular está la comunidad que asegura dicha interacción. También demuestra que solo en una comunidad donde existe el reconocimiento mutuo puede el libre albedrío actuar sin caer en la arbitrariedad y así evitar la venganza. De acuerdo con esta interpretación, lo fundamental para la teoría de Hegel es garantizar una respuesta a la actividad transgresora del criminal. Sin embargo, no parece fundamental que la forma del castigo sea de naturaleza retributiva, siempre y cuando se haga justicia y se reestablezca la relación del criminal con su comunidad.

### **3.3.3. El derecho del criminal a la pena**

Hasta ahora, Hegel ha ofrecido un argumento para establecer la legitimidad de la pena en conexión con la necesaria exigibilidad de los derechos. Sin embargo, si se deja al criminal fuera de la discusión es difícil caracterizar el relato de Hegel como distintivamente retributivo. Incluso si el valor que se busca maximizar es el respeto por los derechos, o la libertad, es difícil ver cómo la pena se dirige a la particularidad específica de la violación. Esto se debe a que la tesis de la restauración de los derechos parece articularse principalmente alrededor de la función social del castigo, y que la discusión sobre la agencia criminal parece ser secundaria ante la eficacia del castigo como instrumento para un fin social: la restauración del derecho (Knowles 2002: 148). Si reconstruimos el argumento de Hegel, de la manera en que se ha presentado en este trabajo, podríamos concluir que su teoría no es puramente retributiva o que se encuentra incompleta. Hasta este momento, el restablecimiento del derecho es una función social y pública, es decir, "la verdadera reconciliación del derecho consigo mismo" (*die wahrhafte Versöhnung des Rechts mit sich selbst*) (§220) (2015: 653; GW 14: 183). Si restringimos la definición del castigo a su función social, el argumento está incompleto porque no considera la perspectiva del criminal. Para que el derecho abstracto transforme el castigo (entendido como venganza) en pena legítima (entendido como segunda coerción), el derecho abstracto *en sí* debe convertirse *en para sí*. Esto significa que en el ámbito del Derecho Abstracto el castigo es solo un derecho en sí (de autodefensa, por ejemplo,

de ejercer mi derecho al uso de mi fuerza o como represalia) sin embargo, aún no toma la forma del derecho para sí (*Rechtens*) de acuerdo con un marco legal e institucionalizado (en el tribunal), por eso no es justo (*gerecht*). Para Hegel, la dimensión particular debe elevarse a su universalidad, esto significa:

El derecho contra el delito (*Verbrechen*), en la forma de la venganza (*Rache*) (§102), es solo derecho en sí, no en la forma del derecho (*Rechtens*), es decir, no es justo en su existencia. En vez de la parte vulnerada emerge lo universal vulnerado, que tiene realidad (*Wirklichkeit*) adecuada en el tribunal (*Gerichte*) y que se hace cargo de la persecución (*Verfolgung*) y penalización (*Ahndung*) del delito, el cual deja de ser la represalia solo subjetiva y contingente mediante la venganza (*Rache*) y se transforma en [...] la pena (*Strafe*): desde la perspectiva objetiva como reconciliación (*Versöhnung*) de la ley que se reestablece así misma por la eliminación del delito, y por tanto como ley (*Gesetz*) que se realiza válidamente (*gültig verwirklichen*) y, desde la perspectiva subjetiva del delincuente (*Verbrechers*), como reconciliación de su ley sabida por él y válida para él y para su protección, en cuya ejecución (*Vollstreckung*) encuentra de este modo incluso la satisfacción de la justicia (*Gerechtigkeit*) [y así] solo la acción de lo suyo. (§220) (2015: 653; GW 14: 183).

Como se ve, la pena, en cuanto derecho del criminal, constituye el aspecto subjetivo de la reconciliación del derecho consigo. Para que el criminal alcance la reconciliación es necesario que la ley sea conocida como válida para él, es decir, y reconocida de tal manera que él mismo encuentra en ella su satisfacción. ¿En qué sentido la pena infringida contra el criminal es justa? Hegel nos recuerda que la pena restablece el orden normativo del derecho por medio de su ejecución (*enforced*), pero también en el reconocimiento del criminal. El criminal en cuanto persona, que reclama y respeta los derechos (§36), tiene que aceptar que es su interés que los derechos sean efectivos y válidos, es en interés de su libertad que los derechos sean expresados y protegidos. Por ende, es derecho del criminal, como lo es de cualquier otra persona, ser susceptible de ser castigado. El criminal sabe o debería saber que se le considerará bajo el mismo principio, si viola los derechos de una persona, es decir, que este "principio" puede aplicarse a él. Este saber implica que el castigo es justificable de acuerdo con un principio que como agente racional no puede negar. Sin embargo, este principio no explica o justifica por qué el castigo es justo.

La vulneración que afecta al delincuente no solo es justa en sí (*an sich gerecht*) —en cuanto que justa es a la vez su voluntad existente en sí, una existencia de su libertad, su derecho—, sino que es también un derecho (*ein Recht*) afirmado en el delincuente mismo, esto es, en su voluntad existente, en su acción (*Handlung*). Pues en su acción, en cuanto propia de un ser racional, está el ser algo universal, en el que a su través se instituye una ley (*ein Gesetz*) que el delincuente ha reconocido (*anerkannt*) para sí en dicha acción, bajo la cual la ley, por tanto, puede el delincuente ser subsumido bajo su derecho (*sein Recht*)” (§100) (2015: 348; GW 14: 92).

Como ya se mostró, en el ámbito del Derecho Abstracto, el acto criminal niega la capacidad de derechos de la víctima (más tarde en la Sociedad Civil la ley) así como todo el orden normativo del derecho. La pena, a diferencia de la venganza, reconoce la posición del delincuente en cuanto persona, es decir, como portador de derechos. “La pena (*Strafe*) como conteniendo en ella su propio derecho (*eigenes Recht*), en ella se honra al delincuente como racional (*wird der Verbrecher als Vernünftiges geehrt*)” (§100) (2015: 350; GW 14: 93). Este “honrar” no implica adoptar su perspectiva, sino asegurar la justicia del castigo para la dimensión subjetiva del criminal. Para ello, conviene entender ambas dimensiones en conjunto. En el Derecho Abstracto: todos los agentes afirman la condición de ser personas, cada persona se distingue por su capacidad de derechos, por su posición como titulares de derechos, y cada persona reconoce el mandato del derecho de ser personas y reconocer a otros como tal. El criminal debe tener claro este régimen de derechos, en tanto que miembro de la comunidad. Si lo anterior no es reconocido por el criminal no puede ser considerado un agente racional porque no ha internalizado las demandas racionales del orden normativo del Derecho Abstracto como condición para su libertad. El Derecho Abstracto establece las condiciones por las que se establecen contratos de modo que el crimen debe ser entendido como la violación o daños a las condiciones materiales, estipulaciones o reglas de los contratos. Los contratos establecidos con otros, en cuanto expresión de la voluntad particular, no están necesariamente regulados por el Estado. Es hasta la Sociedad Civil que el delito es entendido como violación de las leyes positivas. El delito es una respuesta legal y legítima contra la persona que ha transgredido las leyes positivas del Estado.

En el Derecho Abstracto, Hegel se pregunta por la legalidad del castigo en relación con los derechos individuales antes de que introducir propiamente el Estado y sus instituciones. No obstante, Hegel sostiene que el individuo está ya consciente de su independencia de la naturaleza,

motivo por la cual puede poseer e intercambiar propiedades, pero aún no está totalmente consciente de su autonomía (Conklin 2008: 138). Su recién ganada independencia de la naturaleza y emancipación de una forma inmediata asociación, constantemente amenazada por la violencia de la naturaleza y de la inmediatez subjetiva (de las necesidades, deseos, etc.), permite la emergencia de otra forma de interacción basada en una forma más objetiva, es decir, mediada por la comunidad. En este contexto, el crimen desafía la legitimidad de la objetividad del orden normativo de los derechos recién ganados por la voluntad. El orden normativo de los derechos, en cuanto dimensión objetiva y universal que puede subsumir al delincuente bajo sí misma, es decir, corregir y castigar, tiene que poder justificarse, lo que implica la pregunta por su legitimidad más allá de la dimensión arbitraria de la voluntad en los contratos (§81). Con la introducción de la discusión sobre la legitimidad del castigo, Hegel traslada la interrogación por la venganza anclada en la dimensión de las relaciones interpersonales a la pregunta por la legitimidad del derecho para ejercer coerción, anclada a la dimensión social (del castigo) e institucionalizada (penal). Si el orden normativo del derecho falla en superar o eliminar el crimen, el crimen sería considerado como válido, de modo que, el arbitrio del criminal se volvería universal. Por ello, es que el derecho debe castigar, ya que si no lo hace puede comprometer la legitimidad de la dimensión universal de los derechos. Un acto criminal, una primera coerción, niega la legitimidad del orden normativo, por ello es necesario devolverle su universalidad, pero no por un acto de violencia, como lo sería la primera coerción, como mera reafirmación autoritaria o violencia que subsumiría al delincuente a su poder (venganza), sino por medio de la mediación que implica el reconocimiento del criminal, es decir, por medio de una segunda coerción legítima en la forma de la pena (*Strafe*). Para Hegel, la ley tiene que ser vinculante incluso para el criminal, si la ley se impone por medio de una coerción primera (*Zwang*) o de forma físicamente violenta (*Gewalt*), la ley no sería expresión de la libertad. Para Hegel, la ley no está por encima de la voluntad de las personas, el crimen desafía su legitimidad porque la ley descansa en la voluntad libre y en la observancia voluntaria del agente. Los derechos —a la propiedad y a los contratos— del Derecho Abstracto son universales solo en la medida en que las personas los reconocen al establecer relaciones a través de ellos. Cuando un agente daña la libertad universal, al suplantar dichos universales por su propio arbitrio, un daño es causado a la personalidad, a la propiedad y a los contratos. Así, a menos que el acto criminal sea “anulado”, la objetividad de los derechos se verá suplantada por una voluntad particular (Conklin 2008: 140).

De este modo, Hegel pone el consentimiento del agente como fundamento jurídico del derecho a la pena. En el §100 Hegel sostiene que es importante considerar la racionalidad formal del criminal, ya que “el querer del individuo está en la acción del delincuente” (2015: 350; GW 14: 92). Con su acción el criminal daña al derecho y amenaza la dimensión universal presupuesta por ella misma, sin esta dimensión esta no tiene derechos frente a las instituciones del Estado. El criminal, al actuar implícitamente afirma que sus acciones son vinculantes para otros. Reconocimiento implícito que revela que incluso el criminal necesita del orden normativo legal para tener y hacer válidos sus propios derechos. Al negarlos, por medio de la coerción, la violencia o al forzar vínculos legales, niega no solo la personalidad y los derechos de los otros, sino de sí mismo. Sin embargo, a pesar de esta negación (de la personalidad de la víctima) o este daño autoinfligido, el criminal sigue siendo una persona y debe ser tratado como tal, es decir, como un ser racional. Es decir, el criminal debe ser castigado sin que se le niegue su propia su condición de persona, por ello, el criterio de su castigo debe derivarse de su propio acto (§100). Del mismo modo que el acto criminal trata a la víctima como no persona, el derecho amenaza con despersonalizar al criminal si solo lo usa para satisfacer sus objetivos particulares sin garantizar sus derechos universales. Con esta tesis, Hegel sostiene una forma de retributivismo que justifica el castigo como una forma de justicia intrínseca. Sin embargo, frente a otras teorías retributivistas que sostienen la igualdad de la medida entre el crimen y el castigo, Hegel se distancia de la ley del talión como criterio para determinar el valor del castigo.

Como se mencionó antes, Hegel rechaza cualquier forma de justificación del castigo, a partir de su función disciplinaria o de rehabilitación, porque no atiende ni discute la pregunta sobre su legitimidad, sino solo atiende la pregunta por los medios de su ejecución. La disuasión, por ejemplo, solo consideraría la dimensión psicológica del criminal para calcular la propensión de un individuo para cometer un crimen y no la racionalidad del agente. Hegel rechaza la concepción del castigo como un mal menor necesario para alcanzar un bien, sea por medio de la prevención o la disuasión, sea entendido el castigo como reforma o tratamiento. Bajo esta lógica instrumentalista, el criminal es tratado como un medio para producir un supuesto bien. El castigo se definiría por su función reguladora y disciplinaria, definición para la cual no es fundamental respetar su libertad. De este modo, las teorías consencuencialistas o relativas, al defender el castigo sobre la base de un cálculo sobre el futuro, fallan al no respetar al criminal como un agente racional, y, por ende, como sujeto de derechos. Hegel sostiene que el castigo es un derecho del criminal, ya que solo por medio



de él se reconoce su libertad y su personalidad (en cuanto agente y ser racional) en el espacio establecido por el orden normativo del derecho. Ante su violación, la única respuesta adecuada para restaurar su legitimidad será someterlo a un castigo. El derecho es restaurado, solo cuando se la restaura la condición del criminal en cuanto persona. Lo implica que esos mismos derechos ponen las condiciones para su juicio, y excluyen castigos excesivos y prohíben el castigo de inocentes. Así, solo por medio del castigo el criminal es reinsertado en el orden normativo legal del que el mismo se excluyó por medio de su negación.

Con este argumento, Hegel se opone a la tradición liberal contractualista que sostiene que la legitimidad del castigo descansa en el contrato social por el que se funda el Estado<sup>137</sup>. Rousseau sostiene, por ejemplo, que el contrato social tiene como finalidad la conservación de los contratantes. De modo, que quien quiere el fin quiere también los medios y estos medios son inseparables de algunos riesgos, incluso de algunas pérdidas. Rousseau afirma:

Quien quiere conservar su vida a expensas de los demás debe entregarla también por ellos cuando es preciso. Ahora bien, el ciudadano [...] cuando el príncipe le dice que es necesario para el Estado que muera, debe morir, pues solo con esa condición ha vivido hasta entonces seguro [...] La pena de muerte infligida a los criminales puede ser considerada casi desde el mismo punto de vista: para no ser la víctima de un asesino se consiente en morir en caso de llegar a serlo (2017: 87).

---

<sup>137</sup> Para Hegel, el Estado no es producto de un contrato social, ni debe pensarse usando las mismas categorías utilizadas para pensar la propiedad. El individuo no puede establecer sus derechos en un contrato con el Estado, los derechos y deberes no son algo de lo que podamos disponer arbitrariamente como un objeto de propiedad, a través de un contrato, por ejemplo. En ese sentido, el Estado no es un producto de la decisión arbitraria de sus ciudadanos. Para Hegel, el Estado es el resultado de un proceso histórico, una necesidad lógica, y más bien lo entiendo como el resultado de un proceso y no como el fundamento. Hegel afirma: “El Estado es lo racional en sí y para sí. Esta unidad sustancial es autofinalidad absoluta, inmóvil, donde la libertad llega a su derecho supremo, así como esta finalidad última tiene el derecho supremo frente a los individuos, cuyo deber supremo consiste en ser miembros del Estado” (§258) (2015: 678-79; GW 14: 201). Además, “La naturaleza del Estado tampoco consiste en relaciones contractuales, ya se tome al Estado como un contrato de todos con todos, ya como un contrato de estos todos con el príncipe y el gobierno [...] Por muy diferentes que por una parte sean ambos puntos de vista, tiene en común el haber entregado las determinaciones de la propiedad privada a una esfera que es de naturaleza completamente distinta y más alta” (§75) (2015: 288; GW 14:78).

La fuente canónica de un argumento contractual a favor del castigo y simultáneamente en contra la pena de muerte es Beccaria, a quien Hegel cita en el §100. Beccaria sostiene que no puede aceptarse que en el contrato social esté contenido la pena de muerte porque nadie voluntariamente aceptaría tales condiciones, argumento con el que le niega al Estado el derecho a la pena de muerte. Con esta referencia Hegel pone el argumento contractual como fondo de su propia discusión, sin embargo, esto no significa que Hegel argumente en estos términos o dentro de esta tradición<sup>138</sup>. Hegel, al igual que Rousseau, justifica la pena de muerte, pero sin apelar a la teoría contractual del Estado. Para Hegel: “[...] el Estado (*Staat*) no es en absoluto un contrato (cfr. §75), ni la *protección y seguridad* de la vida y la propiedad de los individuos como singulares es tan incondicionadamente su esencia sustancial, antes, al contrario, es el Estado lo más elevado que también reclama esta vida y esta propiedad mismas, y exige el sacrificio de ellas” (§100) (2015: 350; GW 14: 93). La referencia al Estado, en esta cita, puede prestarse a confusión, sin embargo, hay que recordar que, en el Derecho Abstracto, Hegel no está discutiendo aún el Estado y sus funciones. Su objetivo es más bien aclaratorio, la referencia al Estado, en este caso, es para excluirlo como fundamento de legitimación del castigo. Como se ha mostrado, Hegel ofrece diferentes argumentos para justificar la pena sin apelar en esta etapa de la argumentación al Estado. Será en el apartado de la Sociedad Civil, en la Eticidad, donde Hegel discuta la Administración de la justicia en el marco del Estado. En el Derecho Abstracto, Hegel explica: “Respecto al modo de existencia de la justicia (*Gerechtigkeit*), la forma que ella tiene en el Estado, a saber, como pena (*Strafe*), no es sin más la única forma, ni el Estado la presuposición condicionante de la justicia en sí (*Gerechtigkeit an sich*)” (§100) (2015: 352; GW 14: 93). La legitimidad del castigo no se reside en el Estado como fuente

---

<sup>138</sup> Para una lectura que defiende que el argumento de Hegel sigue, a pesar de sí mismo, la misma estrategia del liberalismo contractual, por medio de un “argumento del contrato social hipotético” véase Knowles (2002: 151). Dicha lectura es poco exacta no solo porque Hegel niega explícitamente una concepción contractual del Estado, tal y como defiende en §75, §100 y 258, sino porque como se ha intentado demostrar, la concepción hegeliana del derecho y de la libertad se caracteriza por oponerse críticamente a la tradición liberal política de la época. De acuerdo con Knowles, la reubicación de la práctica del castigo en la Sociedad Civil no debe comprometer ningún argumento a favor del castigo propuesto en el Derecho Abstracto, de la misma manera que el Estado y la Sociedad Civil no pueden ignorar por completo las ideas del Derecho Abstracto en relación con los derechos de los ciudadanos. Sin embargo, Knowles parece omitir que la teoría del castigo es incompleta, tal y como se expone en el Derecho Abstracto. Tal y como se ha intentado mostrar a lo largo de este texto, la justificación completa (teoría mixta) de la legitimación de la coerción como castigo solo se logra en la Administración de la justicia en el apartado de la Sociedad Civil.

externa de poder o monopolio sobre la fuerza, ni en la reforma del criminal o disuasión de actos criminales, sino en el carácter universal (objetivo) del orden normativo del derecho, ya que es precisamente esa universalidad la que posibilita su fuerza vinculante. El castigo tiene como función restaurar el daño a la legitimidad de la objetividad del derecho como un todo, así como de restaurar esos principios universales, de los cuales el criminal se excluye y se aliena. Un crimen anula la universalidad, y el castigo a su vez, anula dicha anulación (Conklin 2008: 145). En resumen: el castigo no puede dejar sin castigar ningún crimen sin comprometer su legitimidad<sup>139</sup>.

Como se vio antes, Hegel rechaza la tesis clásica del retributivismo que sostiene la igualdad de la medida entre el crimen y el castigo, y rechaza la ley del talión como criterio para determinar el valor del castigo. Sin embargo, en el caso de la pena de muerte hace una excepción y sostiene: “Pero, aunque la retribución no puede tener como objetivo lograr una igualdad específica, este no es el caso del asesinato, que necesariamente conlleva la pena de muerte. Porque como la vida es la brújula de la existencia [*Dasein*], el castigo [por asesinato] no puede consistir [*bestehen*] en un valor —ya que ninguno es equivalente a la vida— sino solo en la toma de otra vida” (§101A) (1991: 129-30). Hegel hace una excepción porque cree que en ese caso es posible establecer la equivalencia entre crimen y castigo, no en términos de igualdad de la medida entre el crimen y el castigo, sino de valor. En este caso no existe otra equivalencia en términos de valor que la vida misma, “solo en la toma de otra vida”. La equivalencia entre un asesinato y su castigo es de valor, no en especie. Así, al conservar la universalidad del orden normativo del derecho, el castigo protege el reino de la ley frente al arbitrio particular. Solo en esta dimensión es posible la justicia, con lo que se revela que el paso de la venganza al castigo es simultáneo al tránsito de una organización pre-legal en una legal. Una vez que un orden normativo es legítimo, generado por una voluntad

---

<sup>139</sup> Contrario a Kant, Hegel acepta la absolucón de la pena, sin que esto implique una amenaza para la legitimidad del derecho. “De la soberanía del monarca se deriva el derecho de gracia para el delincuente, pues solo a ella corresponde la realización del poder del espíritu de hacer lo acaecido no acaecido y de aniquilar el delito en el perdón y el olvido” (§282) (2015: 735; GW 14: 238). Para Hegel: “El perdón es la remisión del castigo, pero no es una cancelación del derecho [*die aber das Recht nicht aufhebt*]. Por el contrario, el derecho continúa aplicándose, y el indultado sigue siendo un criminal; el indulto no declara que no ha cometido un delito. Esta cancelación [*Aufhebung*] del castigo podría ser efectuada por la religión, porque lo que se ha hecho puede ser deshecho en espíritu por el espíritu mismo. Pero en este caso, en la medida en que se realiza en este mundo, se encuentra solo en la majestad [de la soberanía] y es la prerrogativa de la [soberana] infundada decisión” (§282A) (1991: 326).

libre, los principios de tal objetividad son vinculantes. El castigo, en cuanto restaura la legitimidad del recién emergido orden del derecho, restaura la voluntad del criminal al restaurar la universalidad como condición para la interacción entre las personas<sup>140</sup>. En resumen, el castigo es justo porque es legítimo, es decir, es un derecho legítimo del criminal.

### 3.3.4. La medida del castigo

Como se ha mostrado, la teoría hegeliana del castigo se ocupa no solo de la justificación general del castigo, sino del criterio para determinar el valor o la medida apropiada del castigo. En el §101 Hegel se pregunta por la forma específica que ha de tomar el castigo y revisa las principales formulaciones de la época. Para él: “la superación del delito es represalia (*Wiedervergeltung*) [...] y según su existencia tiene un alcance cualitativo y cuantitativo determinado [...] sin embargo esta identidad que descansa en el concepto no es igualdad en la cualidad específica de la vulneración, sino en la cualidad que es en sí según el valor” (2015: 352; GW 14: 93). Para determinar en qué consiste esta relación Hegel revisa las teorías vigentes en su época. La *lex talionis*<sup>141</sup> (Éxodo 21: 23-5) “ojo por ojo, diente por diente” —lo mismo debe ser recompensado con lo mismo— o la idea de que “al delincuente debería ocurrirle [una pena] conforme a lo que él ha hecho” (2015: 356, GW 14: 93) es, para Hegel, un criterio insuficiente, ya que posibilita la arbitrariedad. Hegel rechaza la “igualdad específica”, que dicho principio intenta establecer, pues reduciría al agente a un “tuerto o desdentado” (2015: 358, GW 14: 94). Mientras no exista un criterio para determinar las penas, la

---

<sup>140</sup> Crímenes como la esclavitud (§57), la pena capital por ofensas a menores (§101A) y la discriminación de grupos étnicos (§209) deberán excluidos o prohibidos del orden normativo del derecho porque causan daño público contra la objetividad y universalidad del derecho (2015: 640, GW 14: 175). Esta tesis se discutirá al final del capítulo (3.4) en el caso de la “coerción pedagógica” que Hegel discute en §93.

<sup>141</sup> La ley del talión se remonta a la Antigüedad y forma parte de una antigua tradición jurídica que se remonta a las primeras tablas de leyes que se escribieron en Mesopotamia. Asimismo, se encuentra en todas las religiones monoteístas más importantes: el judaísmo, el cristianismo y el islam. Hasta el día de hoy se discute cuál es la mejor forma de comprender dicho principio, si debe interpretarse en el sentido de represalia como venganza de sangre o como compensación. Ejemplo de sus distintas formulaciones se encuentran tanto en el Antiguo Testamento como en el Corán o en el *Codex Hammurapi* donde se puede ver que la lista de las equivalencias estrictas pronto se agota. Por ejemplo, si un amo saca el ojo de un esclavo o le saca un diente, este no pierde su propio ojo o diente, sino que debe dejar en libertad al esclavo. En otros casos, los castigos, por el contrario, parecen más severos que los crímenes. La pena por la bestialidad es la pena de muerte, para más ejemplos véase Dübgen (2016: 39ss).

ley del talión permanece como un criterio externo y contingente. Hegel propone abandonar la idea de reciprocidad exacta entre crimen y castigo, y en su lugar, propone la igualdad *de valor* entre estos, dicha igualdad de valor (§101) respondería a una “igualdad interna” entre cosas diferentes. Para determinar esta relación interna se tiene que reconocer que no todos los crímenes son igualmente graves. La ley draconiana no reconoce, según Hegel, la diferencia de gravedad entre los delitos que se derivan a partir de su evaluación cuantitativa o cualitativas del daño. Tanto el delito como el castigo son daños o males, por ello, Hegel propone compararlos en cuanto lesiones [*Verletzungen*]. “[...] el hurto, el robo, la multa y la pena de cárcel, etc. [...] son comparables según su valor, su peculiaridad general de ser lesiones (*spezifischen Gleichheit zu Schulden*)” (§101) (2015: 358; GW 14: 94).

En el Derecho Abstracto, Hegel no explica cómo los juicios han de establecer dicha igualdad interna o cómo las sentencias pueden hacer equivalentes los castigos, para él, esto debe ser resuelto al nivel contextual de las prácticas de una comunidad. Aquí le interesa mostrar la posibilidad de captar la conexión entre el delito y su castigo, es decir, concebir “la compatibilidad de ambos según el valor”, para descartar la concepción que ve en la pena “una unión arbitraria de un mal con una acción no permitida” (§101) (2015: 360; GW 14: 94). Para que el castigo no sea solamente legítimo, sino también justo, se debe poder asegurar la igualdad interna entre el daño ocasionado por el delito y por la pena; solo así se puede deslindar el castigo de la venganza, su extrema violencia y su arbitrariedad<sup>142</sup>. Hegel pone como ejemplo los contratos, por medio de estos se iguala el valor de los bienes (dísparos) que los contratistas presentan para su intercambio, así

---

<sup>142</sup> El problema de esta nueva formulación del principio retributivista es que no aclara cómo esta noción evitaría aceptar que el castigo puede adoptar la forma de acciones que, en otros contextos, equivaldrían a una violación de sus derechos. Tal y como sugiere Knowles en su crítica a Hegel, una de las implicaciones problemáticas de sostener la igualdad interna de valor del daño, entre la víctima y el delincuente, se puede formular en el siguiente principio: cuanto más grave es el delito, más grave debe ser la pena. Si juzgamos que el crimen A es un mal mayor que el crimen B sería incoherente para nosotros, tener que castigar el crimen B más seriamente. Si bien, este principio parece trivial no lo es; Knowles argumenta que, si nos guiamos por este principio, es posible que se castiguen más severamente actos que intuitivamente consideraríamos como menos graves y viceversa. De modo que, si se acepta como una conclusión filosófica, se abre el camino para rechazar los relatos consecuencialistas, específicamente, argumentos utilitarios de la medida apropiada de castigo. Es decir, se podría justificar un castigo mayor para un delito menor o, un castigo menor para un delito mayor, lo que revelaría que sin la introducción de un principio no retributivista, la teoría de Hegel está incompleta. Para un mayor análisis de estos casos véase (Knowles 2002:158. ss.).

como en el caso de las demandas civiles por el que se establece un acuerdo. Para Hegel, si aceptamos que las indemnizaciones por daños y perjuicios son racionales no es porque creamos que alguna cantidad de dinero pueda equipararse al daño, por ejemplo, en el caso de la pérdida de un miembro causada por una negligencia en una operación (2015: 358; GW 14: 94). Sin embargo, el hecho de que haya casos en los que, si aceptamos la compensación, es un ejemplo de la posibilidad de establecer criterios para determinar la igualdad de valor, como reparación del daño. Hegel mismo no propone ningún criterio porque considera que es tarea de la comunidad y sus instituciones, dicha evaluación incluiría considerar factores empíricos como la incidencia del delito y el peligro que la conducta criminal representa para dicha sociedad. Con esta argumentación parece que Hegel abre la pregunta sobre la necesidad de entender la justicia solo como retribución. En el §214, Hegel acepta que en la aplicación de la ley a casos particulares siempre queda un resto indeterminado, una contingencia que posibilitaría la injusticia. Es decir, en el ejercicio por determinar la equivalencia de valor, en la relación de “algo cualitativo por algo cualitativo”, Hegel sostiene que esta equivalencia debe establecer un límite para los efectos de su realización, “con lo cual surge una decisión contingente y caprichosa de aquel límite” (2015: 645, GW 14: 178). En la amenaza de arbitrariedad radica lo positivo de las leyes, es decir, en que no cabe determinar esta igualdad (interna) por medios exclusivamente racionales,

ni decidir por la aplicación de una determinación proveniente del concepto, si para un delito la pena sea una pena corporal de cuarenta golpes o de cuarenta menos uno, o si es una multa de cinco taleros o de cuatro taleros y veintitrés centavos, etc., ni si una pena de prisión de un año o de trescientos y cuatro días, etc., o de un año y uno, dos o tres días. Y, sin embargo, un golpe de más, un tálero o centavo, una semana, un día de prisión de mas o menos, son una injusticia (2015: 645-46, GW 14: 178).

Con la introducción de esta duda, Hegel acepta la imposibilidad de eliminar el momento decisionista en la administración de justicia y sostiene que ello no impide la formulación de mecanismos para garantizar la justicia del castigo. Hegel reconoce que esta indeterminación es un componente necesario de la universalidad buscada, una universalidad que está en constante contestación y que, por ello, debe asegurarse mecanismos de administración de justicia para legitimarse. Por esta razón, menos grave será la amenaza o el desafío introducido por el delito cuanto más estable y segura sea una sociedad. Para Hegel, “un código penal pertenece, pues,

particularmente a su época y a la situación de la sociedad civil en ella” (§218) (2015: 652; GW 14: 182). Ello implica que la administración de justicia debe ser sensible a los cambios en las concepciones de la gravedad de los delitos en conexión a las circunstancias en que estos se cometen. Si los procesos de la ley son transparentes, se informan públicamente y si las reacciones del público se miden cuidadosamente, la ley penal, sus tipos penales y sus castigos serán entonces el producto de un continuo y abierto consenso. Hegel sostiene que por medio de estas condiciones se garantizan la legitimidad y obligatoriedad de las leyes (*Verbindlichkeit gegen das Gesetz*) (§215) (2015: 645; GW 14: 179). Una comunidad puede incluso tener en cuenta consideraciones de disuasión del crimen o reforma del criminal cuando define "la modalidad de castigo" (§99), solo si se acepta que el valor de las medidas alternativas sea aproximadamente igual. Así, se muestra nuevamente la dificultad de ubicar la teoría de Hegel como una teoría estrictamente retributivista. Como se argumentará a continuación, Hegel solo puede superar la noción de castigo como venganza en la idea de justicia. Lo que hace de su teoría, al combinar diferentes tipos de argumentos, una teoría mixta.

### **3.3.5. Venganza y justicia. Las limitaciones del Derecho Abstracto**

Hegel concibe el castigo como un medio para restaurar el orden normativo del derecho y como un derecho del criminal. La primera tesis sostiene la necesidad del castigo en términos de su función social. Lo que ha mostrado que su contenido no es solo retributivista. La segunda tesis afirma que el castigo es un derecho del criminal, de acuerdo con el principio de justicia retributivista, que exige derivarlo de su propia acción. Esta segunda tesis muestra la necesidad del castigo, sin embargo, no establece el criterio para determinar el tipo de castigo correspondiente, lo que demostraría que el castigo es permisible pero no obligatorio (Knowles 2002: 155).

Como se mostró en la referencia al §220, la pena es una función de las autoridades legales en la administración de justicia y deja de ser castigo porque deja de ser una medida entre personas. Es decir, un medio por el que la víctima o una persona relacionada perseguiría su privado, como sucede en el ámbito del Derecho Abstracto. Esta forma de derecho es abstracta porque sostiene un relato de los derechos que exige la condición de persona (derechos a la integridad física, a la propiedad y al intercambio contractual) y permite afirmar esos derechos como exigibles mediante juicios civiles y penas. Como se mostró, solo se puede llegar a esta conclusión si incorporamos la discusión de Hegel sobre la sociedad civil. El derecho abstracto es abstracto porque sus argumentos

centrales se abstraen del contexto económico y jurídico en el que tiene lugar la reivindicación, el intercambio y la aplicación de los derechos (Knowles 2002: 161). Aquí reside el corazón de la crítica de Hegel a la teoría política liberal, en su concepción del derecho caracterizado por oposición a un estado de la naturaleza ficticio, y, que, como consecuencia, postula una ley abstracta. Esto no significa que abandona esta concepción inicial o abstracta del derecho, sino que la recupera críticamente como presuposición necesaria para todos sus desarrollos posteriores. Para Hegel, la teoría liberal permite entender nuestra concepción sobre las personas y sus derechos, al mismo tiempo, que reconoce que es una formulación limitada. Este límite se revela, especialmente, según lo expuesto, en relación con las medidas de castigo apropiadas. El castigo para legitimarse requiere del tipo de mecanismos sociales que están disponibles solo en la Sociedad Civil. El problema del Derecho Abstracto es que sin estos mecanismos la retribución no logra ir más allá de la forma de la venganza, es decir, el castigo será juzgado inevitablemente como el ejercicio arbitrario de una voluntad particular, como una coacción de primer orden (§102). “Donde los delitos no son perseguidos y castigados como *crimina publica* sino como *privata* [...] la pena conserva todavía en sí por lo menos una parte de venganza” (2015: 360; GW 14:95). El delincuente puede ser castigado con demasiada dureza, pero incluso si no lo es, la contingencia concomitante a la respuesta punitiva posibilita que el delincuente se considere a sí mismo como víctima. Hegel afirma:

La superación del delito (*Verbrechens*) en esta esfera de la inmediatez del derecho es en primer lugar venganza, justa según el contenido en la medida en que es represalia (*Wiedervergeltung*), pero según la forma es la acción de una voluntad subjetiva que puede poner su infinitud en cada vulneración ocurrida, y cuya justicia (*Gerechtigkeit*) resulta por ende contingente en general, del mismo modo que la voluntad existe también para los otros solo como voluntad particular. La venganza (*Rache*), por cuanto existe como acción positiva de una voluntad particular, deviene una nueva vulneración: como tal contradicción cae en el proceso infinito y se transmite de generación en generación (§102) (2015: 360; GW 14: 95).

El problema introducido en el §101 mostró que, si bien, las personas pueden reclamar derechos y que, ante su violación, estos son exigibles mediante castigos. Sin embargo, también se reveló que no es fácil determinar una medida adecuada para su aplicación (*enforcement*). Problema que parece



devolvemos al punto de partida, es decir, a la comprensión del castigo como venganza. El derecho abstracto, en su intento de justicia, expresa el interés subjetivo y toma la forma subjetiva por cuanto se abstrae de las instituciones que son las únicas que pueden conferir objetividad a los procesos de justicia. La subjetividad, concebida en términos particulares, en cuanto voluntad, corrompe la búsqueda de justicia. Para Hegel, este defecto no puede ser remediado dentro de la esfera del Derecho Abstracto, es decir, no basta con los recursos normativos que ofrece la dimensión de la persona, en cuanto propietaria. Hegel concluye que las normas sociales (el derecho) no pueden ser una cuestión exclusiva de reivindicación de derechos de los individuos. Esos derechos deben hacerse valer, el problema es que las únicas medidas de aplicación que están disponibles en un orden normativo tan limitado conducen por sí mismas a nuevas violaciones del derecho (Knowles 2002: 162). Para ir más allá de la concepción liberal del sujeto y de los derechos necesitamos una comprensión más amplia del derecho, de la libertad y de la agencia moral que la que proporciona en el Derecho Abstracto. De este modo, las limitaciones del Derecho Abstracto conducen a la pregunta por la agencia. Hegel se pregunta si la subjetividad, entendida correctamente, puede proporcionar los recursos de los que carecen las personas, es decir, ¿cómo generar principios que regulen las relaciones intersubjetivas de forma vinculante sin tener como principio estructurante la prohibición o la retribución? ¿Cómo hacer que una regla que es particular y subjetiva sea también universal? (§103). Hegel se pregunta cómo alcanzar “una justicia liberada del interés subjetivo y de su forma subjetiva, así como de la contingencia del poder (*Macht*), por tanto, no vengativa sino punitiva. (*strafenden Gerechtigkeit*) [...] que una voluntad subjetiva (*als besonderer subjectiver Wille*), quiera lo universal como tal (*das Allgemein als solches wolle*)” (2015: 362, GW 14: 96). Con estas preguntas formula Hegel el tránsito hacia la Moralidad (*Moralität*), donde tampoco encontrarán satisfacción estas preguntas. Será en el apartado sobre la Sociedad Civil y la Eticidad donde Hegel formule su respuesta en la idea del derecho como segunda naturaleza o normatividad encarnada (anclada en la noción de hábito (*Gewohnheit*)).

### **3.3.6. La administración de justicia. Derecho penal en el Estado**

Para Hegel el orden normativo del Derecho Abstracto consiste en la forma más primitiva y rudimentaria del derecho, ya que concibe a la persona como individualizada y discreta. El reconocimiento de nosotros mismos y los demás, como personas con derechos, implica reconocer que estos deben ser ejecutables, en caso necesario, por la imposición de castigos. Sin embargo, si

bien el Derecho Abstracto está fundado en la prohibición, para Hegel el derecho debe realizarse concretamente y ser vinculante por prácticas legítimas no coercitivas, es decir, libremente. Para Hegel, la ley debe ser universalmente válida, conocida mediante su promulgación en un código jurídico público y reconocida por medio de procesos legales transparentes (§209-1; §215-17). La realización del derecho en instituciones solo se alcanza cuando se objetiva el Derecho Abstracto en la promulgación y codificación de la ley, públicamente en un tribunal abierto (§§209-29). La justicia del castigo se logra cuando el procedimiento judicial establece el valor de la conducta delictiva, y este queda claro a todas las partes: la víctima, el delincuente y la sociedad. Para Hegel solo la legitimidad de la ley establece las condiciones para las relaciones realmente intersubjetivas, mas allá de la interacción atomizada de individuos. Solo así, se alcanza la reivindicación de los derechos de la víctima, se afirma su condición moral y legal y se satisface el interés público al contrarrestar un peligro para la sociedad (§218). La pena justa, en contraposición a la mera venganza, solo entra en escena con el advenimiento de la Sociedad Civil en la que los principios de la ley han sido firmemente establecidos (§220). Como se mencionó antes, la argumentación hegeliana, es decir, su justificación de la coerción (segunda) como una función legítima del orden del derecho estatal rara vez se aborda de manera completa. Las penas a nivel de lo que Hegel llama "la actualidad objetiva del derecho" en lugar del "derecho abstracto" solo considera legítimos aquellas que se ejercen contra las personas que han transgredido el derecho positivo en el contexto de un Estado (Brooks 2007: 46). "La realidad del derecho (*die objektive Wirklichkeit des Rechts*) consiste, por una parte, en ser para la consciencia (*Bewusstsein zu sein*), llegar en general a ser sabido (*überhaupt gewusst zu werden*) (§211-14), y, por otra parte, en tener el poder de la realidad (*Macht der Wirklichkeit*) y valer (§215-218), y por ello también en llegar a ser sabido como lo universalmente valioso (*als allgemein gültiges gewusst zu werden*) (§219-228)" (§210) (2015: 640; GW 14: 175).

Otro rasgo característico de la teoría de Hegel requiere considerar su posterior desarrollo sobre el valor del castigo. Como se vio, los castigos solo pueden ser determinados aproximadamente según el valor, no según una estricta igualdad (§101). Por ello, Hegel rechaza la *lex talionis* como criterio de retribución. La gravedad de un crimen se determina por la amenaza que causa para la sociedad. Con la introducción del derecho penal en la sociedad civil "aparece el punto de vista de la peligrosidad de la acción para la sociedad, por lo cual, por una parte, se fortalece la magnitud del delito, pero, por otra parte, el poder de la sociedad —que ha devenido de sí

mismo— rebaja la importancia externa de la vulneración y origina en consecuencia una mayor suavidad en el castigo de la misma” (§218) (2015: 650; GW 14: 182). El Derecho Abstracto y la Sociedad Civil implican dos tratamientos diferentes: una comprensión abstracta y conceptual del castigo como segunda coerción y una consideración del valor concreto de la pena y su ejecución institucional (*enforcement*). Esto implica, por un lado, que un acto criminal particular y su daño puede compararse con otros crímenes ya que todos causan un daño. Por otro lado, las penas solo se distribuyen a violadores del derecho positivo, del derecho abstracto. Es decir, las penas solo se ejecutan contra crímenes tipificados.

Hegel argumenta que el valor o la medida del castigo es histórica “esta cualidad o magnitud es variable según la *situación* de la sociedad civil, y en esa situación radica la justificación para castigar” (§218) (2015: 651; GW 14: 182). Además, “un código penal (*Strafkodex*) pertenece, pues, particularmente a su época y a la situación de la sociedad civil en ella” (2015: 652; GW 14: 182). La historicidad del código penal y del criterio para determinar el valor de las penas, pone a la sociedad civil como la instancia a la base para determinar la severidad de los castigos. Es la peligrosidad para la sociedad y no el derecho abstracto *per se*: “una determinación de su magnitud o también una de sus determinaciones cualitativas” (2015: 651; GW 14: 182). La función social de la pena es mantener como proteger la continuación de la comunidad contra las acciones criminales que buscan socavar la comunidad de derecho. Esto no significa que el castigo sea un medio para castigar a todos los que desafían el Estado. De acuerdo con Hegel, existen límites claros sobre quién puede ser castigado —por ejemplo, solo aquellos que han roto una ley— y sobre qué tipo de castigos son aceptables —solo aquellos que no atenten contra la condición de persona ni los derechos del criminal—.

La realización del derecho privado implica así que “en la sociedad civil el derecho en sí (*Recht an sich*) deviene ley (*Gesetz*), así también, la existencia primero-inmediata y abstracta de mi derecho individual se transforma en el sentido de ser reconocida como una existencia en el saber y en la voluntad que existe universalmente” (§217) (2015: 649; GW 14: 181). Es decir, la noción abstracta de castigo se realiza en la sociedad civil como pena. Esto implica que los castigos solo pueden ser aplicados a la injusticia (*Unrecht*) y los castigos concretos se aplican contra la violación de las leyes positivas. Además, la igualdad interna que se establece por el juicio, entre el crimen y el castigo, permanece como la medida que establece la pena, sin embargo, no constituye el único criterio para determinar la forma específica del castigo (§101). Hegel reformula el núcleo

retributivo de su tratamiento original del Derecho Abstracto en la Eiticidad. La forma abstracta del castigo sostiene que: 1. el crimen es la vulneración o daño del derecho abstracto, 2. solo puede ser culpable quien comete un delito, 3. solo los culpables pueden ser castigados, y 4) los castigos deben ser proporcionales respecto del valor a los delitos cometidos (Brooks 2007: 47). En la Sociedad Civil, Hegel formula contenidos específicos para estos momentos, para transformar un daño del derecho abstracto en una violación del derecho positivo. La intervención de la sociedad tiene además una consecuencia importante para el establecimiento de la relación entre el valor del crimen y su castigo. Esto consiste en que la sociedad civil —ya no solo la acción del criminal— interviene para determinar cuál es el castigo más apropiado. De este modo, se puede concluir que la teoría de Hegel sobre el castigo no es puramente retributivista ni individualista, sino que implica una ruptura y transformación del retributivismo tradicional. Ninguna de las concreciones que toma la pena en la Sociedad Civil coincide con las características que reclamaría una teoría estrictamente retributiva<sup>143</sup>.

La apelación a la función social de la pena supone la aceptación de que hay varias razones para justificar el castigo y no niega que el castigo pueda tener una función disuasoria. El retributivismo de Hegel es mínimo: 1. todos los castigos deben ser merecido por un delincuente y 2. debe haber una relación de proporción entre la gravedad del delito y la pena. 3. De esta formulación se puede concluir que la pena puede satisfacer este motivo de diversas maneras. Así formulado, no parece sostener una postura retributiva más allá de la necesidad de establecer la responsabilidad del criminal antes de castigarlo. En la *Ciencia de la de Lógica*, Hegel sostiene:

La pena tiene p.e. determinaciones variadas, que hacen que ella sea reparación y además ejemplo intimidatorio, de modo que sea un castigo previsto por la ley a efectos intimidatorios, de modo que sea un castigo que lleve al criminal a meditación y mejora. Cada una de estas diversas determinaciones ha venido a ser considerada fundamento de

---

<sup>143</sup> Sobre si tiene sentido seguir considerando la teoría de Hegel como retributiva véase Brooks (2007: 48) y la discusión que establece con Dudley Knowles y Mark Tunick. Según Brooks no tendría sentido si consideramos que la teoría de Hegel rechaza la concepción individualista del castigo, así como una justificación de la pena estrictamente apelando a la justicia retributiva. Además, los castigos concretos, que este “retributivismo modificado” o teoría mixta respaldan, pueden muy bien tener funciones no retributivas (disciplinarias y preventivas), las cuales un retributivista tradicional no aceptaría. Por estas razones, Brooks sostiene que no tiene sentido seguir denominando la teoría de Hegel una variedad de retributivismo.

la pena, porque cada una de ellas es determinación esencial, y por eso las otras, diferentes de aquélla, vienen a ser determinadas frente a ella solo como algo contingente. Pero la que viene aceptada como fundamento no es aún la pena entera misma; esta cosa concreta contiene también aquellas otras determinaciones que no están sino conectadas dentro de ella con la primera, sin tener dentro de ésta su fundamento (2011: 520; GW 11: 310).

Al afirmar que el motivo retributivo del castigo no es "la pena entera misma" es difícil ver cómo la teoría del castigo de Hegel podría ser considerada como algo más que mínimamente retributiva. El objetivo general del castigo es el mantenimiento y reparación del orden normativo del derecho y el Estado. Si este es el verdadero fin de la pena, está claro que esta debe tomar en cuenta todas las funciones que Hegel señala: reparación, disciplinamiento, rehabilitación, prevención y disuasión. Esto significa que, si tenemos dos castigos disponibles y legítimos de igual valor en todos los aspectos relevantes, aparte del hecho de que uno de los castigos tiene un mayor potencial para rehabilitar al criminal, entonces, una teoría hegeliana mixta del castigo aceptará el castigo con el mayor efecto rehabilitador, ya que tal castigo promueve mejor el mantenimiento de la sociedad. La justicia consiste así en castigar solo a aquellos que han cometido delitos en un marco normativo específico y del modo que mejor cumpla su función social y su exigencia retributivista mínima. Esta argumentación confirma que solo en el capítulo de la Sociedad Civil la teoría de Hegel es completa e incluye funciones que van más allá de un retributivismo clásico. El castigo no es, en sentido estricto, ni retributivo, ni preventivo, ni rehabilitador, ni disciplinador sino la unificación de estas distintas funciones dentro de un orden normativo legítimo.

### 3.4. *Coerción y dominación*

La teoría del crimen y del castigo de Hegel se sostiene sobre la distinción fundamental entre una primera y segunda forma de coerción. En el §93 Hegel justifica una segunda forma de coerción, argumentado que esta posibilita la superación o cancelación de una coerción primera, la cual identifica con una forma de daño (*Verletzung*), injusticia (*Unrecht*) o crimen (*Verbrechen*). Por medio del segundo tipo coerción el derecho vulnerado se restablece, negando y superando la primera forma de coerción. Hasta aquí todo parece seguirse sin mayores dificultades si aceptamos dicha distinción. Sin embargo, hay dos casos de coerción que Hegel justifica, que tras un análisis detallado revelan lo endeble de dicha distinción. Estos son: la coerción pedagógica contra el “salvaje” y la coerción disciplinaria en las relaciones de parentesco en la familia. Hegel propone entender estos casos como formas de coerción secundaria, aunque, a primera vista, y de acuerdo con su definición, aparecen como coerción del primer tipo. Si estas críticas son exitosas, ellas mostrarían que Hegel no puede sostener la distinción entre una coerción primera y violenta de una segunda legítima y justa, con lo que se mostraría que la segunda forma de coerción no solo no es justa ni legítima, sino también violenta y dominadora. Así, se podría concluir, a pesar del propio Hegel, que toda coerción es violencia.

#### 3.4.1. *Coerción y colonialismo*

Como se vio en el apartado II Hegel distingue, en los párrafos §90-94, entre una coerción legítima de otra ilegítima dentro del marco del Derecho Abstracto, es decir, en el ámbito de los derechos personales. En el §93 sostiene que existe un caso especial de coerción legítima a la que denomina pedagógica o “coerción ejercida contra el salvajismo” (*Zwang gegen Wildheit*). En estos párrafos Hegel sostiene que si bien esta forma de coerción contra el salvaje aparece como una “primera coerción que no sigue a otra precedente” en realidad se trata de una segunda forma de coerción (2015: 328; GW 14: 88). Su estrategia, en este mismo párrafo (§93), consistirá en tratar de mostrar que en realidad se trata de una coerción segunda contra lo que denomina la voluntad natural o salvaje. Hegel sostiene:

Pero la voluntad solo natural (*natürliche Wille*) es en sí fuerza (*Gewalt*) contra la idea que es en sí de la libertad, que hay que hacer valer y tomar en protección frente a tal voluntad inculta. O bien se afirma ya una existencia en la familia o en el Estado, frente

a la cual aquella naturalidad es una actividad constrictora (*Gewalttätigkeit*), o bien existe solo un estado de naturaleza (*Naturzustand*), estado de violencia en general (*Naturzustand der Gewalt*), contra el cual funda entonces la idea un derecho de héroes (*Heroenrecht*) (2015: 328-330; GW 14: 88).

Hegel argumenta a favor de una forma de coerción contra el salvaje con el propósito de civilizarlo, de educarlo, es decir, de liberarlo de su estado de naturalidad y del estado de violencia en el que vive. El problema de justificar este tipo de coerción es que Hegel introduce una ambivalencia peligrosa en su idea de la libertad. Como bien argumentan Luis Guzmán (2022) y Alison Stone (2017)<sup>144</sup>, el concepto de libertad hegeliano contiene una tensión interna de modo que, aunque su pensamiento alberga posibilidades anticoloniales, también tiene vínculos reales y tenaces con el colonialismo y su violencia que no podemos ignorar. La libertad es: “fuente de subyugación y exterminio de formas de vida no modernas (estampa pro-colonial) ya que requiere que la libertad sea la libertad de todos, como también fuente de un potencial emancipatorio radical (estampa anticolonial) ya que requiere que la libertad sea la libertad de todos” (Guzmán 2022: s/p). Es decir, para Hegel, la libertad solo puede ser reconocida y practicada en la Europa clásica, cristiana y moderna. De modo que los demás pueblos del mundo -no europeos- solo pueden acceder a la libertad si los europeos les imponen su civilización. Aunque esta imposición niega la libertad a los pueblos colonizados, esta es, sin embargo, legítima porque es la única condición para que estos pueblos puedan adquirir la libertad a largo plazo (Stone 2017). A continuación, se examina en qué medida la concepción de Hegel sobre la libertad descansa en una interpretación eurocéntrica y pro-

---

<sup>144</sup> Véase también Zambrana “Bad Habits: Habit, Idleness, and Race in Hegel” (2021). En el contexto del análisis del papel del hábito (*Gewohnheit*) para la comprensión de la idea hegeliana de normatividad entendida como segunda naturaleza y del rol de la figura de la plebe (*Pöbel*) en la *Filosofía del Derecho*, la autora analiza la producción de la raza dentro de la noción de Eticidad de Hegel. Para ello, reconstruye la conceptualización hegeliana de buenos y malos hábitos en la sección "Antropología" de las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia* y muestra que las afirmaciones de Hegel sobre la raza no son separables de su concepción de la historia y la modernidad (Zambrana 2021: 4). En este artículo la autora sostiene: “Muestro cómo las afirmaciones de Hegel sobre la progresiva liberación de la humanidad de la naturaleza a través de la toma de conciencia de la capacidad de ser un producto de sí misma instala una jerarquía racial ligada no sólo a la visión de que la libertad se exhibe en el tipo de instituciones distintivas de un "pueblo". Sino que está vinculada a la supuesta diferencia racial basada en la diversidad geológica, geográfica y climática elaborada anteriormente en la sección "Antropología" (Zambrana 2021: 6).

colonialista del curso de la historia, a partir de la cual justifica e identifica la coerción contra el salvaje como una coerción de segundo grado y legítima.

La referencia a una coerción pedagógica legítima contra el salvaje pareciera surgir de la nada en apartado sobre el Derecho Abstracto, si consideramos que en la relación entre el europeo y el salvaje no está en juego ninguna relación contractual. Más bien, parece que se trata de un caso en el que se ejerce violencia o coerción contra personas sin derechos debido a su estado natural. Se trata de un caso que Hegel no puede dejar sin justificar una vez que ha rechazado toda forma de coerción primera o relación de violencia y dominación. Se trata de “una simple ejemplificación de un caso donde un ejercicio de fuerza (*Gewalt*) contra el bárbaro, que podría parecer a primera vista como injusto (coerción primaria [*Unrecht*]), bien entendido resulta ser un legítimo ejercicio de fuerza (segunda coerción)” (Guzmán 2022: s/p). Esto se debe a que la vulneración o daño contra la idea de la libertad que requiere ser corregida parece ser la naturaleza misma del salvaje, su *natürliche Wille*. Lo que a primera vista aparece como una coerción ilegítima contra él, quien no parece haber vulnerado o lesionado derecho alguno, se mostrará como legítima y justa. Hegel logra justificar este tipo de coerción en dos pasos: primero, al redescubrir al salvaje como amenaza, sobre la base de un discurso eurocentrista que sostiene que la libertad solo puede ser reconocida y practicada en Europa clásica, cristiana y moderna; de modo que los demás pueblos del mundo solo pueden adquirir la libertad si los europeos les imponen su civilización (Stone 2017). Segundo, Hegel tiene que mostrar que la Idea moderna de libertad crea una demanda universalista y que la mera existencia del salvaje amenaza esa Idea. Con base en estos dos argumentos Hegel justifica la coerción pedagógica como coerción segunda (legal y justa) y el colonialismo. El colonialismo es necesario para la expansión continua de la libertad, que es el objetivo de la historia del mundo.

En las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (1822-1827) y también en la *Filosofía del Derecho* (1821) Hegel representa al salvaje como habitante infortunado de un estado primitivo de desarrollo que se caracteriza por una ambivalencia: por un lado, “es un ser natural, no libre; por el otro, con su mera existencia natural pone en riesgo la idea de la libertad, ejerce una coerción primaria contra ella” (2022: s/p). El salvaje habita dos mundos: el natural por su falta de consciencia de su libertad —la cual es potencialmente racional—, y el espiritual, en tanto potencialmente libre. Esta concepción del salvaje descansa en una concepción antropológica y ontológica que reduce al salvaje a mera naturaleza (en oposición a la civilización) y en una idea de la historia y del tiempo histórico anclado en la idea de libertad como autodeterminación. En las



*Lecciones* Hegel sostiene que la historia se realiza en una dirección y geografía específica: de Oriente a Occidente, y afirma que la historia propiamente dicha solo se desarrolla en Occidente, y que la civilización europea cristiana, especialmente en su última fase como Europa moderna y liberal, es la civilización mundial más avanzada (Stone 2017: 3). “Lo que he dicho en general sobre la diferencia respecto al modo de conocer la libertad —esto es, que los orientales solo han sabido que uno es libre, y el mundo griego y romano que algunos son libres, y nosotros que todos los hombres son en sí libres, que el hombre es libre como hombre— suministra la división que haremos en la historia universal y según la cual la trataremos” (2016: 81). Esto significa, que la progresión de la historia del mundo en la "conciencia de la libertad" se desarrolla en tres etapas principales: "uno es libre", "algunos son libres", "todos son libres" (todos estos momentos contienen subdivisiones), que corresponden a civilizaciones orientales, clásicas y germánicas. La historia europea es descrita por Hegel como un proceso de siglos de elaboración y puesta en práctica de un principio: “la libertad de todos”. De acuerdo con la narración hegeliana, la conciencia de la libertad despertó por primera vez entre los griegos porque estos hicieron la transición clave de la falta de libertad a la libertad. Esta es la razón por la que Hegel sostiene que la evolución de "algunos son libres" a "todos son libres" solo se ha producido espontáneamente en suelo europeo. Contrariamente, los pueblos no europeos son antihistóricos en la medida en que no son conscientes de la libertad -o más bien son conscientes de ella solo muy inadecuadamente-. Hegel analiza las diferencias entre los casos de China, India, Persia, África y los indígenas de América y concluye que las civilizaciones prehistóricas de África, de la América indígena y de Oriente no tienen una conciencia suficiente de la libertad para albergar y producir cambios sociales significativos a lo largo del tiempo. Para Hegel, estos pueblos son y han sido siempre los mismos, encarnando el tiempo, pero no la historia, es decir, no han logrado realizarse en el tiempo del desarrollo dialéctico y racional de la libertad (Stone 2017: 6). Por ello, Hegel niega que se haya producido o pueda producirse espontáneamente una progresión equivalente hacia la libertad fuera de Europa.

Como se puede ver, es precisamente esta condición lo que amenaza la idea de libertad, su permanente ambivalencia, es decir, que el salvaje no logra actualizar la libertad en su propio ser. En la *Filosofía del Derecho*, Hegel argumenta ya no en términos históricos ni antropológicos sino normativos. El componente normativo de la Idea de la libertad exige su realización. Para Hegel, la capacidad humana de autodeterminación es universal y no se limita a los europeos. Sin embargo, hay que reconocer que este punto de partida es solo un universal abstracto. La autodeterminación

solo puede realizarse cuando uno es consciente de su capacidad para ello, y eso requiere instituciones sociales y culturales, toda una forma de vida, que fomenten esa conciencia. Para Hegel, esa forma de vida solo surgió por primera vez en la antigua Grecia, de modo que la libertad actualizada no se obtiene de forma universal (Stone 2017: 12). Así, lo que subyace a la negación de la historicidad a los pueblos no europeos es su tajante división entre la libertad europea y la falta de libertad no europea. El salvaje, o cualquier humano, debe “elevarse” para hacer corresponder su existencia o realidad a su concepto de libertad. Sin embargo, Hegel niega esta posibilidad al salvaje, porque este no ha negado su naturalidad, su animalidad. De modo que, el salvaje, en cuanto ser natural, no posee derechos. Al permanecer en su condición natural causa una lesión a la Idea de libertad y por ello, merece ser subyugado. “El potencial para la racionalidad y libertad del bárbaro justifica su coerción ya que en tanto potencialmente racional y libre está en contradicción consigo mismo, generando un mal. Dentro suyo, su ser natural y su esencia como libre exigen demandas mutuamente excluyentes” (Guzmán 2022: s/p). Para Hegel, la voluntad natural, no-libre, daña la libertad con su existencia. Es decir, el hecho de que el salvaje quiera permanecer en su naturalidad revela, según Hegel, que este posee la suficiente libertad como para hacerse responsable de no escoger la libertad. Al negar la necesidad de salir de esa naturalidad el salvaje ejerce una coerción primaria contra la libertad. Esta posición le impide su desarrollo, es decir, al permanecer inconsciente de su libertad, su naturalidad niega la libertad. Hegel sostiene que es una necesidad normativa negar lo natural para alcanzar la libertad y pone esta negación como deber constitutivo de la humanidad. “El mal del bárbaro, la coerción primaria que ejerce, consiste en la contradicción que carga dentro suyo y no es capaz de resolver hasta que se vuelva consciente de su libertad necesaria al reclamarla” (2022: s/p). El salvaje carga con este mal al desear la no-libertad. Su coerción primaria contra la Idea de la libertad consiste en este querer lo natural, en su ser inculto (*ungebildete Wille*). Con base en esta argumentación Hegel sostiene que el colonialismo no solo está justificado, sino que es necesario, como parte del proceso de Europa para realizar la libertad. Un paso lógico en este proceso consiste en extender la libertad a los pueblos no europeos, ya que el principio europeo dicta que todos (incluyendo los no-europeos) son libres. Sin embargo, esta ampliación solo puede producirse pasando por una etapa de sometimiento de los pueblos no europeos, ya que estos no disponen de medios originarios para adquirir su libertad. De este modo, Hegel justifica el colonialismo siguiendo la concepción eurocentrista de la colonización como "misión civilizadora". Su defensa es que el colonialismo beneficia más a los pueblos colonizados,

ya que los civiliza (los educa) y les proporciona una libertad a la que no pueden acceder sin pasar por el sometimiento colonial. Para Hegel, el colonialismo y el avance de la libertad van de la mano (Stone 2017: 11).

Como se puede ver, la coerción pedagógica o educadora contra el salvaje se justifica a partir de la Idea moderna de la libertad. Esta idea está a la vez asociada a una concepción eurocentrista de la historia según la cual la Europa moderna es la civilización más avanzada del mundo y está obligada a educar, desarrollar y civilizar a los demás pueblos no europeos. Así, una vez que Hegel ha justificado la imposición de la libertad (su exigencia normativa) y con ello, la coerción pedagógica Hegel justifica también la conquista y la colonización. En su dimensión antropológica e histórica, el colonialismo se revela necesario para la expansión continua de la libertad, que es el objetivo de la historia del mundo. El colonialismo se justifica porque difunde la libertad a pueblos que, de otro modo, carecerían de ella y no tienen los medios para adquirirla. Además, los colonizadores están justificados en expropiar, explotar y destruir los territorios, recursos y culturas autóctonas de los pueblos nativos ya que esas culturas indígenas encarnan la falta de libertad (Stone 2017: 9). Son seres incultos (*ungebildete Wille*) que con su mera existencia dañan la Idea de la libertad. Dada su ignorancia originaria de la libertad, no pueden educarse a sí mismos, sino que deben ser educados por los europeos, lo que requiere que primero sean sometidos a su control. En su dimensión normativa, la demanda universalista de la Idea moderna de libertad incluye a todos los seres racionales al mismo tiempo que excluye al salvaje asignándole un estatus inferior a partir de su diferencia “La universalidad de la Idea de la libertad justifica la aseveración de la unidad de la especie humana” (Guzmán 2022: s/p). La libertad surge de nosotros mismos y se impone a otras formas de vida aún no determinadas por dicha idea.

El potencial emancipador del concepto hegeliano de la libertad encarna una paradoja: por un lado, posibilita la autodeterminación y la autonomía y por el otro, exige su realización por medios coercitivos e impone relaciones de dominación. Este análisis ha mostrado que la idea de libertad hegeliana enfrenta un serio problema, al revelar que estos dos aspectos de la libertad no pueden separarse, ya que el segundo es condición del primero. Paradójicamente “la filosofía hegeliana le ofrece al colonizado herramientas para su libertad en el proceso mismo de su colonización. No solo crea las condiciones para su liberación; también crea aquello de lo cual necesita liberarse. Le impone su autoridad para poder enseñarle que como ser humano él es la única fuente de autoridad normativa” (Guzmán 2022: s/p). Esta paradoja muestra que la verdadera

amenaza contra la idea de libertad no es el salvaje sino la coerción pedagógica ejercida contra él. “La amenaza a la Idea de la libertad yace dentro de esta idea misma, en su impulso universalizador” (Guzmán 2022: s/p), es decir, en su exigencia normativa. Finalmente, tanto Guzmán como Stone se preguntan si es posible remediar las consecuencias destructivas del proyecto universalizador europeo sin renunciar a dicha postura universalista y su potencial emancipador. Stone argumenta que, si aceptamos que la visión de la libertad de Hegel no implica necesariamente una postura pro-colonialista, también hay que aceptar que la teoría de Hegel tampoco es inherentemente anticolonial. Podemos hacer distinciones y matizaciones dentro de su pensamiento para llegar a conclusiones anticoloniales, pero ésta es solo una de las varias líneas posibles de desarrollo que admite su pensamiento, otra consistiría en analizar críticamente su elaboración del sistema eurocéntrico y procolonial que de hecho Hegel forjó (Stone 2017: 19).

En el contexto de la *Filosofía del Derecho* nos preguntamos: ¿logra Hegel superar este problema en el capítulo de la Eticidad, en la realización de la libertad en el Estado? En los §349-§351, Hegel afirma el derecho absoluto de la Idea de la libertad actualizarse sobre toda otra nación que no haya alcanzado todavía esta Idea, que no haya llegado a dicha universalidad, incluso por medio de la fuerza/violencia e injusticia (*Gewalt und Unrecht*). “Surgir en determinaciones legales e instituciones objetivas partiendo del matrimonio y de la agricultura (cfr. §203) constituye el derecho absoluto de la idea (*das absolute Recht der Idee*), ya sea que en la forma de esta su realización aparezca como legislación (*göttliche Gesetzgebung*) y beneficio divino (*Wohltat*), o como violencia (*Gewalt*) e injusticia (*Unrecht*): este derecho es el derecho de los héroes (*Heroenrecht*) a la fundación de los Estados” (§350) (2015: 796; GW 14: 277). Como se ve, la argumentación de Hegel, en favor de la coerción pedagógica contra el salvaje y otras naciones, revela no solo la paradoja al interior de la idea de la libertad, sino el subterfugio por el que Hegel contradice su distinción entre un tipo de coerción legítima y otra ilegítima. Recurso a partir del cual justifica el proyecto civilizador y colonialista como una forma de coerción segunda. Esta conclusión contradice la creencia dominante de que el legado político europeo es intrínsecamente liberador, y que los teóricos de la tradición europea -Hegel incluido- solo han justificado el colonialismo debido a desafortunados prejuicios (antropológicos) que los llevaron a retroceder en sus propios principios. Esta crítica más bien abre preguntas difíciles de resolver al interior de la filosofía hegeliana como son: ¿es posible recuperar el concepto de libertad hegeliana y al mismo tiempo desautorizar cualquier forma de sujeción o coerción pedagógica? ¿es posible salvar la idea

de la libertad al renunciar a la coerción pedagógica sin renunciar a su exigencia de universalidad? ¿Es posible pensar que la libertad actual (*wirklich*) desautoriza la sujeción o coerción pedagógica?

De acuerdo con lo elaborado en esta investigación y discutido a partir de estas críticas, lo único que se puede concluir es que Hegel no fue consecuente consigo mismo. Si apelamos al análisis aquí presentado de su teoría sobre la ley y la libertad parece justificado afirmar que el concepto de libertad desautoriza cualquier forma de coerción pedagógica con lo que bastaría eliminar los elementos racistas y colonialistas de su teoría. Es decir, que, a pesar del eurocentrismo y el procolonialismo de la narrativa de Hegel en las *Lecciones* y en la *Filosofía del Derecho*, su relato distintivo de la libertad, como autodeterminación y de su realización concreta en la historia y el derecho, no es eurocentrista esencialmente y, que más bien que cuando se extirpa este último, la teoría hegeliana proporciona un caso contra el colonialismo<sup>145</sup>. Sin embargo, tras la exposición de la relación estructural entre libertad y coerción al interior de la filosofía de Hegel, es difícil aceptar que su teoría puede simplemente corregirse reajustando sus presupuestos antropológicos, históricos, discriminatorios y racistas. La Idea de la libertad contiene una paradoja (anclada en una exigencia normativa) y esto se debe a que la concepción de Hegel de la libertad como autodeterminación tiene ineludibles conexiones con su eurocentrismo.

### 3.4.2. Coerción y patriarcado

Como se muestra a continuación, Hegel se enfrenta a otro problema relacionado con su justificación de la coerción disciplinaria. En el capítulo sobre la Eticidad, en el apartado sobre la Familia, Hegel defiende el derecho de los padres a castigar a sus hijos, sobre la base de una jerarquía naturalizada en la familia. La teoría de la familia de Hegel (§158-181) parte del arreglo tradicional de marido y mujer con hijos y sostiene que la forma más racional de vida familiar es un

---

<sup>145</sup> Stone argumenta que podemos distinguir versiones débiles y fuertes de este punto de vista. La más débil sostiene que el relato básico de la libertad puede separarse de su postura pro-colonialismo real, y por tanto no implica necesariamente pro-colonialismo, sino que contiene posibilidades anticoloniales, así como las posibilidades pro-coloniales que Hegel desarrolló a partir de ella. La más fuerte sostiene que el relato básico de la libertad se puede separar de su pro-colonialismo real y cuando se separa, este relato implica una postura anticolonialismo, es decir, implica una dirección inherentemente anticolonial. Stone sostiene la versión más débil, es decir, que el relato básico de Hegel sobre la libertad puede separarse de su pro-colonialismo real, pero no tan fácilmente. Esto se debe a que la concepción de Hegel de la libertad como autodeterminación tiene importantes conexiones con su eurocentrismo.

matrimonio monógamo, heteronormativo y homoparental. El rol de la esposa se limita al de ama de casa y madre (en el espacio privado), mientras que el del padre se realiza en el trabajo o en la participación política (en el espacio público). Más allá del anacronismo, del binarismo de género y de la estructura patriarcal sobre la que descansa la teoría de la familia de Hegel, resulta interesante mostrar cómo Hegel justifica la coerción disciplinaria al interior de esta.

La familia es la unidad social básica, donde un hombre y una mujer (entendidos como opuestos) se unen por medio del amor para formar una sola persona (superando su diferencia) con el objetivo de encarnar su amor en los hijos (la prueba concreta de esta unidad) (Brooks 2007: 68). En el amor, un hombre y una mujer crean una unidad a partir de la diferencia; los hijos le dan a esta unidad una realidad externa, objetiva (§173). Además, Hegel sostiene que en cuanto “acción ética de la libertad” (*sittliche Handlung der Freiheit*) constituye una “personalidad de los dos sexos infinitamente propia a sí misma es aquello de cuya libre entrega procede el matrimonio” (§168) (2015: 586; GW 14: 149). Para Hegel, un hombre y una mujer se unen en matrimonio para crear una unidad amorosa que encuentra su cumplimiento en la producción de niños. Cuando se convierten en padres, adquieren nuevos deberes conectados a su nuevo rol (§148). Los principales deberes de los padres son criar y educar a sus hijos (§174), mientras que las personas sin hijos no tienen ningún deber especial con los niños. Hegel afirma que los niños tienen derecho a una crianza y crítica aquellas posturas que conciben a los hijos como propiedad de sus padres (§180).

La crianza de los niños se caracteriza principalmente por su educación y disciplinamiento (§174). “La finalidad de los castigos (*Bestrafungen*) no es la justicia (*Gerechtigkeit*), como tal, sino de naturaleza moral, subjetiva: limitación de la libertad todavía prisionera en la naturaleza y exaltación de lo universal en su consciencia y en su voluntad” (2015: 594, GW 14: 153). Para Hegel, los niños no nacen libres, aunque su libertad es innata: “Los hijos son libres en sí (*sind an sich Freie*), y su vida es la existencia inmediata solo de esta libertad [...] Respecto de la relación familiar su educación [...] consiste en elevar a los hijos, desde la inmediatez natural (*der natürlichen Unmittelbarkeit*) en que ellos se hallan originariamente, a la autonomía (*Selbständigkeit*) y a la libre personalidad (*freien Persönlichkeit*), y con ello a la capacidad para salir de la unidad natural” (§175) (2015: 596; GW 14:153). Los niños comienzan la vida sin el pleno conocimiento de cómo actuar libremente, por eso deben ser educados, para convertirse en humanos libres (§139). El deber de los padres consiste en enseñar a los niños a reconocer una forma correcta de vivir, una forma que promueva su libertad permitiéndoles actuar autónomamente. De

esta manera, para Hegel, el niño debe obedecer a sus padres para poder alcanzar su libertad. Sin embargo, esta obediencia no se basa enteramente en el reconocimiento por parte del niño de la racionalidad de su educación, ni en el reconocimiento producido por el amor a sus padres. El niño no está aun consciente de su libertad y por ello debe ser disciplinado. Con base en este argumento, Hegel apoya las formas disuasorias y correctivas de la educación. No obstante, como vimos en el apartado “Crimen y Coerción” (3.2), en su análisis del castigo como coerción, Hegel rechaza la disuasión como justificación válida del castigo. En esa sección, Hegel sostiene que el uso de la disuasión equivaldría a tratar a los agentes racionales como animales (§99). Sin embargo, en este apartado (la Familia) Hegel defiende la disuasión y la coerción disciplinaria como medidas válidas sobre la creencia de que los niños comparten una similitud con los seres naturales, con los animales. Los niños se distinguirían de los animales porque estos son potencialmente libres. Al igual que el salvaje, el padre debe ayudar al niño a salir de su estado de inmediatez y naturalidad para realizar su libertad. Para ayudar a fomentar este potencial se pueden emplear medios coercitivos que ayudarán a facilitar su desarrollo racional.

Si bien, Hegel acepta y defiende que los niños no son animales o esclavos a disposición absoluta de los padres (porque estos son potencialmente libres y racionales), al igual que en el caso del salvaje, Hegel sostiene que al niño le debe ser impuesta su libertad por medio de la educación, es decir, por medio de la coerción disciplinaria. Cabe aclarar que estas no son relaciones del mismo tipo. La diferencia en la relación que establece el colonizador con el colonizado y el padre con el hijo consiste en que la segunda está mediada por el amor, mientras que entre el colonizado y colonizar está mediada por una relación de poder. En la familia todas las relaciones entre sus miembros y la definición de sus roles están mediadas por el amor. Por ejemplo, por medio del matrimonio dos individuos (separados) alcanzan una primera forma de unidad *en sí* que con el nacimiento de los hijos se realiza *para sí*. Desplazamiento por el que se realiza una forma más concreta de su libertad. Es decir, “la unidad del matrimonio, que en cuanto sustancial es solo interioridad y sentimiento, pero como existente está separada en los dos sujetos, se transforma en una existencia existente para sí y en un objeto al que ellos aman como su propio amor, como su existencia. Según el aspecto natural (*der natürlichen Seite*), la presuposición de personas inmediatamente existentes como padres deviene aquí resultado (*Resultate*), proceso que se continúa en el proceso infinito de las generaciones que se originan y presuponen” (§173) (2015: 594; GW 14: 153). La segunda relación mediada por el amor se da en la disolución de la familia

por la que los hijos, educados para ser libres, son “reconocidos en la mayoría de edad como personas jurídicas y capaces, por una parte, de tener propiedad —los hijos como cabeza y las mujeres como esposas—, [y por otra, en] una familia en la que ahora ellos tienen su determinación fundamental” (§177) (2015: 600; GW 14: 155). Es por medio del amor, que el “momento ético del matrimonio” (§180) superará la contingencia de las relaciones del clan o la tribu para establecer un “vínculo espiritual (*geistige Band*) [que] se resalta en su derecho como lo sustancial indisoluble en sí, y por ende como elevado sobre las pasiones y el capricho temporal particular” (§163) (2015: 572; GW 14: 146). Por medio del matrimonio, sea voluntario o arreglado por los padres, los individuos abandonan su personalidad natural e individual para constituir una persona, “que según este aspecto es su autolimitación (*Selbstbeschränkung*) pero precisamente —en la medida en que ganan en ella su autoconsciencia sustancial (*substantielles Selbstbewusstsein*)— es su liberación (*Befreiung*)” (§162) (2015: 568; GW 14: 145). Para Hegel, el deseo fundamental que poseemos es el amor por y del otro, pero este debe objetivarse y realizarse. La primera forma de realización humana se da en la experiencia de amor, primero, en la formación de una unidad permanente con otra persona (matrimonio) y segundo, por medio de la procreación, la unidad de la pareja —que es solo una unidad interna— se da existencia externa y objetiva<sup>146</sup>.

Como se puede ver, Hegel justifica la coerción disciplinaria reproduciendo parcialmente la argumentación del párrafo sobre la coerción pedagógica. Es decir, en ambos casos, Hegel apela a la necesidad de educar y dominar la dimensión natural de la voluntad para su liberación. En el primer caso esto se realiza por medio de una invasión y colonización, que establece una relación de dominación y subyugación. En el caso de las relaciones de parentesco esta coerción no parecer ser violenta, sino que se trata de una mediación amorosa que establece una relación de subordinación, pero no de dominación. Para Hegel, contrariamente a Kant, el matrimonio no es el producto de un contrato legal entre personas autónomas por el que se establece las condiciones de su interacción (§163), sino que es una relación íntima que solo puede tener éxito cuando los esposos

---

<sup>146</sup> Cabe señalar que lo que para nosotros hoy implica una tradición estructurada a alrededor de relaciones económicas y de poder, para Hegel el matrimonio, en cuanto unión de dos personas (marido y esposa) y su realización como familia (con hijos), no se justifica por ser una tradición o un mero desarrollo socioeconómico, sino como la encarnación sustantiva de la racionalidad como universal, particular, e individual. Es decir, es la forma lógica de la racionalidad lo que justifica este modelo familiar, que además tiene ala ventaja, según Hegel, que regula los arreglos perniciosos como el incesto.



(y los hijos) no se consideran a sí mismos únicamente como sujetos jurídicos (sujetos de derecho). Es decir, las relaciones de parentesco se caracterizan por algo más que obligaciones jurídicas porque son relaciones de naturaleza afectiva. Para Hegel el matrimonio y la familia son una forma superior de unidad, ya que supera la forma de la relación contractual al “salir del punto de vista del contrato, de la personalidad autónoma en su individualidad, para superarlo” (§163) (2015: 574; GW 14: 146) en una unidad de naturaleza ética. Sin embargo, Hegel parece reconocer en esta unidad una tensión irresoluble entre amor y derecho. En la *Enciclopedia filosófica para el curso superior* (1808-09), Hegel afirma:

La relación de la familia es la unidad natural de los individuos. El lazo de esta sociedad natural es el amor y la confianza, el saber de esta unidad original y el actuar en el sentido del mismo. Según su determinación particular, a los individuos que constituyen esta sociedad corresponden derechos particulares. Pero si éstos fuesen reclamados en forma de derechos, entonces quedaría roto el lazo moral de esta sociedad, de la que cada uno recibe esencialmente, desde la disposición del amor, lo que le corresponde en sí (§192) (2009: 113-14).

Así, si bien esta unidad está mediada por el amor, es decir, por la confianza y la obediencia natural (§23) (2010: 77), esto no significa que los individuos que la conforman estén privados de derechos individuales. En este fragmento, Hegel parece sostener que el derecho y el amor no son ni opuestos ni complementarios, es decir, estos no se excluyen entre sí ni se completan el uno al otro (Loick 2014: 758). El amor no es exclusivo de la dimensión familiar ni los derechos pertenecen solo a la dimensión pública, de tal modo que para asegurar ambos deba añadirse una dimensión a la otra, completándose. Para Hegel, los miembros de la familia poseen derechos particulares en la medida en que son miembros de la familia y precisamente por ello, puede entrar en conflicto el amor y el derecho. La tensión se revela, por un lado, en el temor de estos de destruir los lazos morales y afectivos en los que descansa la relación familiar si hacen valer sus derechos (dimensión disociativa de la ley). Por el otro, en el peligro que corre la particularidad del individuo de que se excluyan sus derechos personales si se ve determinado exclusivamente por los lazos afectivos y de parentesco de la familia (dimensión asociativa de la ley). Así, para asegurar la estabilidad del vínculo y la unidad familiar, Hegel sostiene que es necesario mantener la tensión entre amor y derecho, para evitar que una dimensión someta o reduzca a la otra. Sin embargo, antes de aceptar la conclusión

hegeliana conviene cuestionar la aparente imposibilidad de resolver dicha tensión. Primero, hay que destacar que para resolver dicha tensión no es suficiente reformar dicha concepción anticuada y conservadora de la familia a partir de las prácticas de la vida contemporánea y de los derechos (de igualdad, equidad y no violencia) alcanzados por las demandas feministas.

La tensión aparentemente irresoluble entre derecho y amor parece más bien estar anclada en una concepción de la familia que ocultaría una relación estructural de dominación. Daniel Loick se pregunta (2014) en qué medida la forma de la familia implica una relación precaria entre amor y derecho (y sus instituciones sociales) solo en la medida en que apela a una noción de sociedad “natural” que establece relaciones de subordinación entre sus miembros (al asignar roles previamente naturalizados) y que hace uso de la coerción (disciplinaria) para realizar la idea de libertad en nombre del amor. Pero que en realidad no está compuesta por vínculos de amor y confianza, o al menos no completamente, sino más bien por relaciones de dominación y explotación organizadas por un sistema binario de género y del salario. ¿Qué pasa cuando algunos miembros de la familia se ven retenidos, coaccionados y obligados a permanecer en una posición, a actuar y a vivir de acuerdo con ciertos roles que generan relaciones de dependencia y opresión, todo ello en nombre del amor? La dificultad de este caso se revela, cuando nos percatamos: por un lado, de que estos problemas (la coerción, la disciplina, la subordinación y la dominación) no pueden superarse demandando más amor y confianza porque el amor y la confianza son compatibles con la desigualdad y el paternalismo, con la coerción y la violencia en las relaciones de pareja y de parentesco. Por el otro, la exigencia o lucha por más derechos, en tanto que reconocimiento de responsabilidades y obligaciones para coartar o eliminar la asimetría introducida por la naturalización de los roles de género y la división sexual del trabajo en la familia también es precipitada, porque la forma de asociación que posibilita el amor y la confianza en la noción de unidad familiar no puede lograrse y asegurarse solo por medio de leyes. De acuerdo con lectura de Loick, parece que Hegel afirma y niega simultáneamente el significado de los derechos, es decir, la relación de lo legal (el derecho y sus leyes) con lo no legal (el amor y la dimensión afectiva). La familia no puede ser considerada como una solución a la oposición entre el amor y la ley, sino que se revela como intrínsecamente paradójica. Por un lado, Hegel justifica la coerción disciplinaria en el ámbito familiar en nombre de la libertad y el amor, por el otro, concibe el matrimonio y la unidad familiar como la superación de las relaciones contractuales susceptibles de coerción.

El problema fundamental de la familia es que reproduce una operación parecida a la realizada en el caso del salvaje. En este último caso Hegel solo logra justificar la coerción pedagógica sobre una concepción eurocentrista y racista del no-europeo (indígena, nativo, el otro). En el caso de la familia, Hegel justifica la coerción disciplinaria sobre una concepción patriarcal del parentesco y binaria del género (la esposa, la hija, el hijo). En ambos casos, Hegel naturaliza la posición del salvaje, la esposa y los hijos apelando a una noción de sociedad “natural” (tribu/etnia/familia) que establece relaciones de subordinación entre sus miembros imponiendo roles y relaciones (previamente naturalizadas). Así, una vez que Hegel ha naturalizado dicha relación y a sus sujetos (salvaje, madre, hijos), parece que solo el uso de la coerción (pedagógica y disciplinaria) puede realizar la idea de libertad en nombre del amor o la civilización.

Como se mostró en este capítulo, parece que Hegel justifica legítimamente la segunda forma de coerción (incluyendo la coerción pedagógica contra el salvaje) en el ámbito del Derecho Abstracto y posteriormente en ámbito de la Sociedad Civil en la dimensión estatal (incluyendo la coerción contra otras naciones), sin que esta juegue un rol fundamental en la familia porque en ella dominan las relaciones éticas de amor, de confianza, y de consentimiento. La familia en cuanto primera forma de unidad (inmediata, natural) logra su liberación por el amor y solo parcialmente, en la educación de los hijos, por la coerción disciplinaria. Sin embargo, como se ha mostrado, al justificar la coerción en la familia en nombre del amor, es decir, al justificar la necesidad de liberarla de su inmediatez (previamente asignada por él al naturalizarla) Hegel reproduce en la idea del amor la tensión entre emancipación y dominación intrínseca a la idea de libertad que el caso de la coerción pedagógica contra el salvaje reveló. Asimismo, muestra la relación intrínsecamente paradójica entre derecho y amor.

Así, se puede concluir que la coerción disciplinaria y pedagógica, revelada primero en la coerción contra el salvaje y en segundo lugar en las relaciones de parentesco en la familia, representan un reto para su idea de libertad y de amor. Hegel solo logra justificar la coerción en ambos casos al introducir una relación de subordinación y dominación sobre la previa naturalización del salvaje/su etnia y la esposa-hijos/la familia. Finalmente, cabe señalar una diferencia entre la paradoja revelada en la coerción pedagógica contra el salvaje (la paradoja entre la demanda universalista y el potencial emancipador de la idea de libertad) y la relación paradójica entre derecho y amor revelada en la familia. A diferencia de la primera que implica siempre dominación y violencia, parece que la segunda paradoja es productiva porque mostraría que la

tendencia unificadora y la inmediatez del amor necesita y está asegurada solo por la dimensión normativa del derecho. Así, mientras la primera paradoja exige su resolución, la segunda es productiva en su tensión: ¿puede el derecho garantizar derechos y obligaciones en el matrimonio (así como en la relación entre padres e hijos) evitando con ello la disolución de la particularidad en el vínculo familiar privado o evitando la dominación de algún miembro en nombre del amor?, ¿necesita el derecho del amor para asegurar su carácter ético comunitario, es decir, para coartar la tendencia disociadora del derecho individualista-burgués que opera en la esfera pública?

## *Conclusiones provisionales: reforma y crítica*

Esta investigación se ha centrado en el análisis y crítica hegeliana de la relación entre ley y violencia. A lo largo de este trabajo se trató de mostrar que Hegel ofrece argumentos críticos contra la violencia estructural de la ley. Hegel analiza y discute en diferentes obras la naturaleza paradójica de tres órdenes normativos: religioso, moral y legal. Su análisis es una discusión filosófico-política sobre los orígenes de la normatividad, así como de los mecanismos a través de la cual se legitiman dichos órdenes. La teoría crítica del derecho de Hegel se encuentra en la tensión entre los discursos de legitimación y crítica, se trata más bien de una estrategia de *reforma* de la ley. La reconstrucción histórica de algunos argumentos críticos de la ley permitió identificar los cambios entre el Hegel de juventud y de madurez, sin perder de vista una línea de argumentación a lo largo de toda su obra. Simultáneamente, el análisis sistemático de algunas ideas, conceptos y estructuras básicas nos permitió presentar el desarrollo de esas ideas y conceptos a lo largo de tres períodos (Tubinga-Berna-Fráncfort, Jena, Heidelberg-Berlín) y comprender la riqueza de su enfoque *reformador*. Con base en esta estrategia se presentó una lectura alternativa sobre sus críticas a la ley, al mismo tiempo que se mostró su conexión con conceptos centrales para su filosofía como son: positividad, amor, libertad, Eticidad y justicia. La reconstrucción y presentación de los argumentos hegelianos, en una narrativa históricamente lineal y temáticamente contracíclica, nos permitió comprender en un mismo gesto narrativo: 1. la idea de que la ley repite la violencia de la instauración en todas sus manifestaciones posteriores, revelando su lógica sacrificial; 2. la génesis de la noción kantiana de moral y derecho y su relación estructural con la coerción, y 3. simultáneamente explicar la idea contemporánea de que ni el iusnaturalismo ni el positivismo pueden resolver la permanencia (y reproducción) de la violencia en las formas más sofisticadas del derecho liberal.

En el diagnóstico hegeliano, encontramos la formulación de problemas y desafíos actualmente discutidos por las teorías críticas de la ley como son: 1. la falta de fundamentación de la ley y sus estrategias/mecanismos de legitimación; 2. la relación estructural entre ley y violencia y 3. los efectos negativos de la relación estructural entre ley y violencia para la agencia y la comunidad. La discusión sobre la naturaleza paradójica, de estos tres órdenes normativos (religioso, moral y legal), nos permitió situar el análisis de Hegel en el debate sobre la legitimidad

de la violencia y la posibilidad de pensar órdenes normativos vinculantes no violentos, es decir, pensar la fuerza de la ley ya no en términos de violencia o coerción.

En el capítulo (1) se presentó su análisis de la ley religiosa. En su análisis del judaísmo, Hegel muestra los efectos negativos de este relato de la ley y examina el rol de la violencia en esta. Así, ofrece una crítica inmanente contra la lógica positiva (abstracta) de la ley y desvela la relación estructural entre la ley y la violencia. Hegel muestra que para el judaísmo la ley se hace vinculante en el concepto de obediencia. Las críticas de Hegel, a la concepción judía de la ley, se dirigen principalmente a su heteronomía. Hegel entiende la relación entre la violencia y la ley como constitutiva de una noción de poder como soberanía y basada en una relación "sacrificial" con la ley. El objetivo central del capítulo 1 ha sido mostrar los argumentos por los que Hegel reprueba la violencia de la ley religiosa. El argumento de Hegel se desarrolla en dos etapas: en primer lugar, se muestra cómo, en un movimiento paradójico, los individuos bajo el dominio absoluto de la ley tienen que sacrificar su vida a cambio de su protección (contrato social); en segundo lugar, esta protección solo permite la preservación de la ley a costa de todo lo demás (violencia sacrificial). En esta crítica se revela la lógica violenta por la que la ley se legitima en una forma de autoridad y en una noción de poder que establece relaciones verticales de opresión por medio de la obediencia. En el período de juventud, Hegel sostiene que la relación entre ley y violencia es estructural y propone su superación en la comunidad basada en el amor. Al final de este capítulo se presentan algunos problemas y retos para el concepto del amor. Asimismo, se discute en qué medida la crítica a la ley judía parece estar impregnada de elementos antijudíos y antisemitas, lo que revelaría que la crítica a la ley también puede ser una técnica de dominación.

En el capítulo (2) se examina la crítica hegeliana a la teoría práctica de Kant. Hegel denuncia la relación estructural entre coerción y ley moral (en el concepto de deber y autonomía) en la filosofía moral de Kant. En un segundo momento, se examina la relación entre moralidad y derecho a partir de la cual Hegel desarrolla su concepto de Eticidad (*Sittlichkeit*). En este contexto se reconstruye la crítica de Hegel al concepto de derecho kantiano. En su análisis se revela el rol fundamental de la coerción en el derecho con lo que se muestra la relación estructural entre ley y coerción. Por último, se analizan los efectos negativos de la teoría moral y del derecho kantiano para la subjetividad moral y la comunidad. La crítica de Hegel se dirige en contra del enfoque abstracto y formalista de la ley moral y la filosofía social que se deriva de la filosofía práctica de Kant. Esta crítica reveló el papel fundamental de la coerción en su concepto de deber, autonomía

y derecho, así como la amenaza que representa para su propio concepto de libertad. En este período, Hegel recupera y ahonda en las ideas recién formuladas en el período de Berna y Fráncfort. En esta etapa, Hegel identifica, en la forma de la ley religiosa y moral, dos modelos normativos que se hacen vinculantes, ya sea por coerción externa (ley religiosa) o interna (ley moral), en el concepto de deber. Hegel sostiene que la moral kantiana solo reemplazaría la servidumbre a un poder soberano por una servidumbre parcial bajo una ley moral autoimpuesta. La moral es superior a la positividad de la religión solo en cuanto *internaliza* la división entre la tiranía de la ley y la obediencia servil. En el período de Jena, Hegel presenta nuevos argumentos vinculados ya no al amor, sino a los conceptos de autonomía, deber y libertad. La crítica al formalismo y a la vacuidad de la moralidad kantiana evidenciaría su insuficiencia para brindar una teoría sobre los deberes morales. Hegel ofrece también fuertes argumentos en contra del concepto de libertad abstracta (negativa) y del proyecto político del reino de los fines o el cosmopolitismo. En contraposición, Hegel elabora, en la noción de Eticidad, su concepción de una comunidad ético-política libre. En este concepto, Hegel examina las condiciones para el cumplimiento libre de la ley (fuerza de ley) jurídica o moral. La Eticidad es una moralidad orientada a la comunidad y un derecho natural entendido como realización concreta de la libertad. Al final del capítulo se discute en qué medida la teoría de la guerra y su rechazo del proyecto cosmopolitita y de la paz perpetua kantiana implica un problema o reto para su crítica de la ley. Es decir, nos preguntamos en qué medida las afirmaciones de Hegel sobre la guerra cuestionan o afectan su crítica a la filosofía práctica de Kant y sus conclusiones a partir de dichas críticas. La justificación de la guerra por parte de Hegel mostraría que en el ámbito de la moral y del derecho Hegel rechaza cualquier uso de la coerción, mientras que en la dimensión de la política internacional Hegel está dispuesto a justificar su función.

En el capítulo (3) se analiza la crítica de Hegel al derecho abstracto y su teoría sobre el crimen y el castigo, a la luz de la pregunta por el rol de la coerción en su justificación del castigo. La discusión normativa, sobre el castigo y el crimen, implica la pregunta por la legitimidad del derecho penal para implementar (*enforce*) la ley por medio del castigo. Si la violencia o la coerción infringida por el Estado o la sociedad no puede distinguirse de la cometida originalmente por el criminal, esto significa que la autoridad del derecho descansaría en la fuerza, en otras palabras, en su poder de coacción. El desplazamiento introducido por la pregunta sobre la legitimidad del castigo en el debate es fundamental para entender la teoría sobre el castigo en Hegel y su

justificación de la coerción de la ley. Para Hegel es necesario superar la esfera del derecho abstracto para realizar la libertad en el Estado ético-político. Desde este punto de vista, el orden del derecho (abstracto) en sentido estricto —que en la filosofía práctica kantiana es fundacional y, en cierto modo, insuperable— se revela en cambio como un momento deficiente, aunque necesario, que hay que superar. La teoría del castigo de Hegel abarca así una discusión filosófica sobre lo que constituye la normatividad del derecho punitivo. Hegel se pregunta por aquello que hace que un ordenamiento jurídico sea vinculante y si la fuerza normativa depende de las fuerzas coercitivas de las que dispone. El castigo, entendido como segunda coerción, solo cobra sentido en vinculación con su teoría penal de la Eticidad en el ámbito estatal. La teoría mixta de Hegel se distingue de las teorías clásicas retributivas por su crítica a las teorías contractualistas liberales en el marco de la reforma ilustrada penal. Al cuestionar los límites de la perspectiva jurídica, Hegel saca a la luz otros aspectos de la vida ética descuidados en las teorías liberales del derecho.

En el marco del análisis de Hegel y de las preguntas abiertas por su crítica al derecho abstracto se analiza su teoría del crimen y el castigo para mostrar en qué sentido la noción de derecho de Hegel no está conceptualmente ligada a la violencia, aunque justifique la coerción como una función legítima del derecho. En el período de Berlín, Hegel realiza otro desplazamiento respecto a su rechazo anterior de la coerción. Aquí sostiene que el castigo no es solamente una forma legal de coerción, sino que es legítimo y justo. Sin embargo, en la filosofía del derecho no hay ninguna razón conceptual para renunciar y abandonar la idea de una forma vinculante de la ley no violenta. Al final del capítulo nos preguntamos por las implicaciones de la legitimación de coerción en dos casos específicos: en su función rehabilitadora y en su función disciplinaria (3. 4). El análisis detallo de la coerción pedagógica contra el salvaje y de la coerción disciplinaria en la familia mostrarían que Hegel no puede sostener la distinción entre una coerción primera y violenta de una segunda legítima y justa, con lo que se mostraría que la segunda forma de coerción no solo no es justa ni legítima, sino también violenta y dominadora.

Así como sus diagnósticos y críticas cambiaron a lo largo de su obra, del mismo modo Hegel modificó las terapias prescritas. Mientras que en el período de juventud Hegel rechaza la relación estructural entre ley y violencia e intenta superar la ley en el amor, ya en el período de Jena, reelabora la idea de derecho natural y de cumplimiento voluntario en la noción de una forma de ley natural, al mismo tiempo que comienza a conferirle racionalidad al retributivismo. Más tarde, en el período de madurez, Hegel abandona cualquier intento por superar o abolir la ley, y



propone su transformación y realización como libertad concreta en conexión con nuevas formas de vida ética (*Sittlichkeit*). La primera aproximación crítica de Hegel a la ley se transformará con el paso de los años en una legitimación de la ley, pero en un sentido diferente al realizado por las teorías liberales modernas. En el período de madurez, Hegel desarrolla una noción de derecho que, aunque justifica la coerción como una función legítima del derecho, sostiene que la fuerza de la ley consiste en ser universalmente reconocida, conocida y querida (§209) (2015: 640; GW 14: 175). Hegel propone concebir la ley como segunda naturaleza, es decir, como un conjunto de principios normativos encarnados en hábitos (sociales y cívicos), instituciones y prácticas sociales. Solo de este modo es posible la realización concreta de la libertad individual y colectiva. En este sentido su estrategia es *reformista*, es decir, su crítica no se refiere a una simple y pura salida de la ley, no es abolicionista. Por el contrario, su denuncia de los límites de la perspectiva religiosa, moral (*Moralität*) y jurídico-legal (abstracto) y su relación estructural con la violencia, le permitieron sacar a la luz otros aspectos de la Eticidad (*Sittlichkeit*) que complementarían o se reemplazarían las deficiencias de estos tres órdenes normativos, a través de otras esferas éticas como son la familia, la sociedad civil y el Estado. Hegel propone una relación diferente con la fuerza de la ley y su carácter vinculante y ofrece una perspectiva alternativa para cualquier futura teoría crítica del derecho y de la soberanía.

Su estrategia *reformista* es diferente porque cuestiona y va más allá de algunas de las presuposiciones de los enfoques legitimadores de la ley —como su concepción antropológica negativa del humano, la ficción contractualista o su individualismo metodológico—. Además, en el intento de resolver algunas de las limitaciones de las teorías clásicas modernas, Hegel apela a conceptos griegos o románticos como *la polis* y el amor con lo que se distancia de las posturas más influyentes como las de Kant o Fichte. Dichas propuestas acercan la teoría crítica de Hegel a los análisis contemporáneos, no solo en la propuesta de una relación diferente con la fuerza de la ley y su carácter vinculante, sino en la formulación de la pregunta sobre la legitimidad de la violencia y la indicación de las consecuencias negativas de la absolutización del derecho para la agencia y la comunidad. Ha sido precisamente en este momento de la argumentación donde se evidencia con mayor claridad la cercanía del análisis de Hegel con las teorías críticas contemporáneas, especialmente en la tesis de que toda ejecución del derecho replica la violencia de su instauración. La originalidad de Hegel radica en el señalamiento de puntos ciegos y contradicciones al interior

de cada uno de estos órdenes normativos, posibilitando ciertos desplazamientos de su teoría respecto del pensamiento filosófico predominante en su época.

La cuestión de si la estrategia reformista de Hegel es lo suficientemente radical como para alterar la denunciada relación estructural entre ley y violencia, en términos de contenido y forma, o si solo recomienda su complementación, a través de otras esferas éticas dejando intactos los problemas que denuncia, o, en el peor de los casos, reproduciéndolos, requiere de un breve recorrido por los logros alcanzados en su terapia. El paso de la yuxtaposición de la ley y el amor a la integración de la diferencia y la alteridad en un sistema de relaciones ético-políticas como la sociedad civil, ha revelado que dicho sistema parece reproducir la violencia o coerción que el propio Hegel había imputado a la ley abstracta, formal, positiva y vacía del judaísmo, de la moral kantiana y del derecho abstracto. En algunos de los casos se mostró cómo el propio Hegel se ha dado cuenta de estos problemas, lo cual lo llevó: 1. a modificar sus conceptos o relaciones entre conceptos asignándoles otro lugar o peso en el sistema, y en otros casos, 2. al abandono total de algunas de esas ideas o conceptos, tal y como se mostró en el caso del amor o la noción de derecho natural. La amenaza latente en la filosofía del derecho de Hegel consiste en caer en aquello que denuncia de la filosofía práctica kantiana y del derecho liberal: en reproducir la impotencia de la abstracción y la subsecuente aceptación de la necesidad de la coerción para hacer cumplir la ley. Para ello, Hegel debe poder asegurar que el derecho se realice como libertad, es decir, como segunda naturaleza, en hábitos, prácticas e instituciones. Esto quiere decir que, o bien Hegel muestra que es posible concebir una normatividad jurídica vinculante no violenta, es decir, que se puede liberar a la ley de su carácter violento sin privarla de su capacidad normativa para ser ejecutada (fuerza de ley), o bien, se reproduce la lógica sacrificial de la obediencia, la lógica impotente del deber ser o la lógica violenta de la venganza. La ausencia de dicha fuerza vinculante no coercitiva mostraría que la violencia permanece estructuralmente conectada a la ley, a pesar de todos los intentos de la ley de legitimarse por medios no violentos. En lo que respecta al derecho como Eticidad o segunda naturaleza, esto implicaría no solo complementarlo con formas no jurídicas de interacción para delimitar su poder, sino también su transformación inmanente en términos de forma y contenido. Para que la terapia recomendada sea realmente capaz de reparar los efectos negativos diagnosticados, la filosofía del derecho de Hegel debe de poder demostrar en la práctica que la realización del derecho modifica estructuralmente la ley y que no solamente la complementa, de lo contrario, solo se añadiría un problema a otro. Para que el derecho permita

relaciones de reconocimiento no violentas (más allá de las relaciones contractuales o de propiedad), este debe de facilitar su cumplimiento voluntario y libre (el derecho debe ser sabido y querido). Si la noción del derecho como Eiticidad en el Estado satisface o no estas ambiciosas demandas es una tarea que no puede responderse en este trabajo.

Los apartados críticos al final de cada capítulo han permitido formular algunos problemas o retos a la crítica de la ley realizada por Hegel, es decir, han permitido cuestionar hasta qué punto sus críticas superan los problemas que su diagnóstico expone, o en qué medida reproducen algunos de los problemas señalados. Las preguntas formuladas sobre el antijudaísmo/antisemitismo de la teoría de Hegel, su justificación de la guerra, su rechazo del derecho internacional, de la paz perpetua, así como su justificación del colonialismo y de las relaciones patriarcales de parentesco, representan problemas que cuestionan la coherencia de su teoría o que por lo menos, señalan incongruencias entre la crítica que plantea y la terapia que recomienda. Las preguntas y retos formulados, a partir de los problemas internos señalados, indican la presencia de algunas formas de violencia, relaciones de dominación y subordinación que Hegel acepta, justifica, promueve o cree imposibles de superar. Esta aparente incongruencia entre su crítica, a ciertas formas de violencia o coerción asociadas a la ley, y su simultánea aceptación o justificación del antijudaísmo, la guerra y ciertas relaciones de dominación (coloniales y patriarcales) revela un conjunto de problemas internos que no se pueden ignorar y que es importante señalar para futuras investigaciones. Lo que parece inevitable aquí es preguntarse en qué medida estos problemas — antisemitismo, guerra, colonialismo y patriarcado— cuestionan no solo su comprensión del orden normativo del derecho, como expresión de la libertad, sino su propio diagnóstico. Es decir, en que medida su justificación de estas formas coerción revelaría que toda coerción es violencia, lo que debilitaría su crítica a la violencia de la ley.

## Referencias bibliográficas

Hegel en alemán:

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1968. *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste. Hamburg.

\_\_\_\_\_. 2009. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

\_\_\_\_\_. 1983. *Jaener Kritische Schriften (II)*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

\_\_\_\_\_. 2011. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

\_\_\_\_\_. 2002. *System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts]*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

\_\_\_\_\_. 1920. *Philosophie der Weltgeschichte. Erster Band*, Leipzig, Verlag von Meiner Verlag.

\_\_\_\_\_. 1923. *Philosophie der Weltgeschichte. Zweiter Band*, Leipzig, Verlag von Meiner Verlag.

\_\_\_\_\_. 2003. *Wissenschaft der Logik. Die Subjective Logik. (1816)*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

\_\_\_\_\_. 1999. *Wissenschaft der Logik. Die Objektive Logik (1812/13)*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

\_\_\_\_\_. 1973. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, ed. Karl-Heinz Ilting, Stuttgart, Frommann-Holzboog Verlag.

Hegel y Kant en español:

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2014. *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, trad. José María Ripalda, Madrid, FCE.

- \_\_\_\_\_. 2015. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, trad. Carlos Díaz, México, Fontamara.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, trad. Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. 2017. *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, nueva edición con traducción revisada por Gustavo Leyva, México, FCE.
- \_\_\_\_\_. 2011. *Ciencia de la Lógica I. La Lógica Objetiva*, trad. Félix Duque, Madrid, Abada.
- \_\_\_\_\_. 2015. *Ciencia de la Lógica II. La Lógica Subjetiva*, trad. Félix Duque, Madrid, Abada.
- \_\_\_\_\_. 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*, trad. Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Aguilar.
- \_\_\_\_\_. 1983. *El Sistema de la eticidad*, trad. Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Editora Nacional.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Enciclopedia filosófica para el curso superior*, Buenos Aires, Biblos.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental*, Buenos Aires, Biblos.
- \_\_\_\_\_. 2016. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid, Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. 2007. “¿Quién piensa abstractamente?”, *Ideas y Valores*, núm. 133 abril, pp. 151-156.
- Kant, Immanuel. 2016. *Metafísica de las Costumbres*, trad. Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos.
- \_\_\_\_\_. 2015. *Fundamentación a la Metafísica de las Costumbres*, Barcelona, Ariel Filosofía.
- \_\_\_\_\_. 1991. *La paz perpetua*. Madrid, Tecnos.
- \_\_\_\_\_. 2011. *Crítica de la razón práctica*, ed. Dulce María Granja, México, FCE/ UAM/ UNAM.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Crítica de la razón pura*, ed. Dulce María Granja, México, FCE/ UAM/ UNAM.

- \_\_\_\_\_. 1981. *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. 2013. “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”, en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Madrid, Alianza Editorial.

Hegel y Kant en inglés:

- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. 1975. *The Scientific Ways of Treating Natural Law, Its Place in Moral Philosophy, and Its Relation to the Positive Sciences of Law*, trans. T.M. Knox, Philadelphia, Pennsylvania UP.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Elements of the Philosophy of Right*, ed. by Allen Wood, trans. H.B. Nisbet, Cambridge, Cambridge UP.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Outlines of the Philosophy of Right*. ed. by Stephen Houlgate, Oxford, Oxford UP.
- \_\_\_\_\_. 1961. *The Spirit of Christianity and Its Fate. In Early Theological Writings*, trans. T. M. Knox, New York, Harper Torchbooks.
- Kant, Immanuel. 1991. *Metaphysics of Morals*, trans. and ed. Mary Gregor, Cambridge, Cambridge UP.

Bibliografía secundaria:

- Acosta López, María del Rosario. 2014. “The Gorgon’s Head. Hegel on Law and Violence in the Frankfurt Fragments”, *CR: The New Centennial Review*, vol. 14, núm. 2, pp. 29-48.
- \_\_\_\_\_. 2013. “La ley como reproducción de la violencia: reflexiones tempranas de Hegel sobre comunidad, inoperancia e interrupción”, en María del Rosario Acosta López, Carlos Andrés Manrique (comps.), *A la sombra de lo político: violencias institucionales y transformaciones de lo común*, Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Filosofía, Ediciones Uniandes.
- \_\_\_\_\_. 2014. “Law after the Law: Contemporary Approaches to the Paradoxical Relationship between Law and Violence”, *CR: The New Centennial Review*, vol. 14, núm.2, pp. 29-48.

- \_\_\_\_\_. 2017. "On the Violence of Positivity in Hegel's Early Theological Writings", en *The Young Hegel and Religion. Evangelia Sembou*, Oxford, Bern, Berlín, Bruselas, Fráncfort, Nueva York, Viena, Peter Lang.
- \_\_\_\_\_. 2020. "Derecho, violencia, crítica: dos variaciones latinoamericanas sobre Por qué el derecho es violento de Christoph Menke", en Menke, Christoph, *Por qué el derecho es violento (y debería conocerlo)*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. 1998. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Editorial Trotta.
- Agamben, Giorgio. 2011. *El tiempo que resta. Carta a los Corintios*, Madrid, Trotta.
- Amengual, Gabriel. 2001. *La moral como derecho*. Madrid, Trotta.
- \_\_\_\_\_. 1988. "La filosofía del derecho de Hegel como Filosofía de la libertad", *Taula, quaderns de pensament*, núm. 10, Palma de Mallorca, UIB, 91-122.
- Avineri, Shlomo. 1972. *Hegel's theory of the modern state*, Nueva York, Cambridge UP.
- \_\_\_\_\_. 1963. "A Note on Hegel's Views on Jewish Emancipation", *Jewish Social Studies*, vol. 25, núm. 2, abril, pp. 145-151.
- Beccaria, Cesare. 2011. *De los delitos y las penas*, México, FCE.
- Benjamin, Walter. 2010. "Hacia una crítica de la violencia", en *Obra Completa*, Libro I, vol. 2. Madrid, Abada.
- Bentham, Jeremy. 1996. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford, Clarendon Press.
- Bernstein, Jay M. 2003. "Love and Law: Hegel's Critique of Morality", *Social Research: An International Quarterly*, vol. 70 núm. 2, pp. 393-431.
- Bertomeu, María Julia. 1990. "El inmoralismo de la moral kantiana", en *Memoria Académica XII Congreso Interamericano de Filosofía*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata.
- Bobbio, Norberto. 1967. Hegel y el Iusnaturalismo, *Dianoia*, vol. 13, núm. 13, pp. 55-78.
- Brooks, Thomas. 2007. *Hegel's Political Philosophy A Systematic Reading of the Philosophy of Right*, Edinburgh, Edinburgh UP.
- \_\_\_\_\_. 2017. "Hegel's Philosophy of Law", en Dean Moyar (comp.), *The Oxford Handbook of Hegel*, pp. 32-62
- Brown, Wendy. 2020. "Los derechos como paradojas", *Las Torres de Lucca*, vol. 9, núm. 17, julio-diciembre, pp. 243-261.

- Brumlik, Micha. 2019. *Hegels Juden: Reformer, Sozialisten, Zionisten*, Berlín, Neofelis.
- Butler, Judith. 1999. *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, Londres, Routledge.
- Cassirer, Ernst. 1946. *The Myth of the State*, Oxford, Oxford UP.
- Callinicos, Alex, Kouvelakis, Stathis, Pradella, Lucia (eds.). 2021. *Routledge Handbook of Marxism and Post-Marxism*, Londres, Routledge.
- Castro Varela, María do Mar y Dhawan, Nikita. 2011. “Normative Dilemmas and the Hegemony of Counter-Hegemony”. en María do Mar Castro Varela, Nikita Dhawan and Antke Engel (comps.), *Hegemony and Heteronormativity. Revisiting 'The Political' in Queer Politics*, Farnham, Ashgate Publishing Limited, pp. 91-119.
- Charpentel, Eduardo. 2018. “Derecho y sanción. La noción de castigo jurídico en Kant y en Hegel”, *Tópicos: Revista de Filosofía*, vol. 55, pp. 163-188.
- Chul Han, Byung. 2019. *Hegel y el poder Un ensayo sobre la amabilidad*, Barcelona, Herder.
- Clausewitz, von Carl. 2010. *De la guerra*, Madrid, Tecnos.
- Cooper, David E. 1971. ‘Hegel’s Theory of Punishment’, en (eds.) Pelczynski Z.A., *Hegel’s Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge, Cambridge UP, pp. 151–67.
- Conklin, William E. 2008. *Hegel’s Laws. The Legitimacy of a Modern Legal Order*, Stanford, Stanford UP.
- Cornell, Drucilla, et. Al. 1991. *Hegel and Legal Theory*, Nueva York, Londres, Routledge.
- Deligiorgi, Katerina. 2011. “Religion, Love, and Law: Hegel’s Early Metaphysics of Morals” en Stephen Houlgate y Michael Baur (coords.) *A Companion to Hegel*, Sussex, Wiley-Blackwell, pp. 23-44.
- Derrida, Jacques. 2010. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos.
- Dhawan, Nikita. 2013. “Coercive Cosmopolitanism and Impossible Solidarities”, *Qui Parle*, vol. 22 núm. 1, pp. 139-166.
- \_\_\_\_\_. 2021. *Rescuing the Enlightenment from the Europeans: Critical Theories of Decolonization* (en imprenta).
- Dilthey, Wilhem. 2014. *Hegel y el idealismo*, México, FCE.
- Dübgen, Franziska. 2016. *Theorien der Strafe zur Einführung*, Hamburgo, Junius.
- Duque, Félix. 1998. *Historia de la filosofía moderna: la era de la crítica*, Madrid, Akal.
- \_\_\_\_\_. 2007. “Política y Moralidad”, en *Hegel. La odisea del Espíritu*, Madrid, Ediciones Pensamiento, pp. 209-224.



- \_\_\_\_\_. 1992. “El desarrollo del Derecho Abstracto y su lógica”, *Taula, quaderns de pensament*, núm. 17-18, Palma de Mallorca UIB, pp. 61-76.
- Esposito, Roberto. 2012. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Feierstein, Liliana Ruth. 2012. “Respuestas judías al antisemitismo del pensamiento ilustrado alemán”, *Constelaciones: Revista Teoría Crítica*, núm. 4, diciembre, pp. 282- 291.
- Fernández Liria, Pedro. 2000. *Hegel y el Judaísmo*, Barcelona, Rio Piedras.
- Fischer-Lescano, Andreas. 2018. “Postmodern legal theory as critical theory”, en *Law and Violence: Christoph Menke in Dialogue*, Manchester, Manchester UP, pp. 167-192.
- Flores Farfán, Leticia. 2020. *Vocablos griegos. Para un léxico de filosofía política*, Ciudad de México, Bonilla Artigas Editores.
- Foucault, Michel. 2018. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI Editores.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Defender la Sociedad*, México, FCE.
- Franzki, Hannah. 2020. “Post-Juridische Rechtstheorien: Benjamin, Menke, Loick”, en Sonja Buckel, Ralph Christensen y Andreas Fischer-Lescano (comps.), *Neue Theorien des Rechts*, Tubinga, Mohr Siebeck, pp. 67-84.
- Gallego Franco, Santiago. 2010. “La positividad del cristianismo en los Escritos de Juventud de Hegel”, *Teología y cultura*, Núm. 7(12), pp. 69-76.
- Guyer, Paul. 2006. “Thought and being: Hegel’s critique of Kant theoretical philosophy”, en *The Cambridge Companion to Hegel (171-210)*, Universidad de Indiana, Cambridge UP.
- Guzmán, Luis. 2015. *Relating Hegel's Science of Logic to Contemporary Philosophy. Themes and Resonances*. Londres, Palgrave Macmillan UK.
- \_\_\_\_\_. 2022. “Hegel and las Casas on Freedom and the Barbarian”, *Praktyka Teoretyczna*, vol. 2. *The Return of Hegel II. Universalism, Postcolonialism and Politics* (en imprenta).
- Harris, Henry S. 1972. *Hegel’s Development. Toward the Sunlight 1770-1801*, Nueva York, Oxford UP.
- Hamacher, Werner. 1998. *Pleroma: Reading in Hegel*, Stanford, Stanford UP.
- Heller, Hermann. 1921. *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland: Ein Beitr. zur polit. Geistesgeschichte*, Berlín, Teubner.
- Hinchman, Lewis P. 1982. “Hegel's Theory of Crime and Punishment”, *The Review of Politics*, vol. 44, núm. 4, octubre, pp. 523-545.

- Hobbes, Thomas. 2005. *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica o civil*, México, FCE.
- Houlgate, Stephen. 1992. "Hegel's Ethical Thought", *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, núm. 25, pp.1–17.
- Höffe, Otfried. 1999. "Vom Straf- und Begnadigungsrecht", en *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlín, Akademie, pp. 213-233.
- Iltting, Karl-Heinz. 1971. "The Structure of Hegel's Philosophy of Right", en Z.A. Pelczynski (comp.), *Hegel's Political Philosophy. Problems and perspectives*, Cambridge, Cambridge UP, pp. 90-110.
- Jaeschke, Walter. 2016. *Hegel-Handbuch. Leben - Werk – Schule*, Stuttgart, J.B. Metzler.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Hegel. La conciencia de la modernidad*, Madrid, Akal.
- Kaufmann, Walter. 1954. "Hegel's Early Antitheological Phase", *The Philosophical Review*, vol. 63, núm. 1, enero, pp. 3-18.
- Kérvegan, Jean-Francois. 2018. *The Actual and the Rational. Hegel and Objective Spirit*, Chicago y Londres, Chicago UP.
- Knowles, Dudley. 2002. *Hegel and the Philosophy of Right*, Londres, Routledge.
- Krause, Juan Ignacio. 2013. "La crítica al derecho natural moderno en la filosofía de Hegel", *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, núm. 18, julio, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid, pp. 150-170.
- Lewis, Thomas A. 2013. "Beyond Love: Hegel on the Limits of Love in Modern Society", *Zeitschrift für neuere Theologieggeschichte/Journal for the History of Modern Theology*, vol. 20, núm. 1, pp. 3-20.
- Leyva, Gustavo. 2020. "Hegel y su crítica a la filosofía práctica de Kant", en Ricardo Espinoza, et. Al. (comps.), *Hegel hoy. El pensador de las contradicciones del presente*, Barcelona, Herder, pp. 291-315.
- Locke, John. 2006. *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, Madrid, Tecnos.
- Lohmann, Georg. 2018. "Versuch über Versionen der Macht: Herrschaft, Gewalt, Zwang und Einfluss", en Katrin Felgenhauer, Falk Bornmüller (comps.), *Macht: Denken Substantialistische und relationalistische Theorien - eine Kontroverse*, Bielefeld, transcript, pp. 31-46.

- Loick, Daniel. 2017. *Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts*. Fráncfort, Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_. 2014. “Terribly upright: The young Hegel’s critique of juridicism”, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 40, núm.10, pp. 933–956.
- \_\_\_\_\_. 2015. “‘Expression of Contempt’: Hegel’s Critique of Legal Freedom”, *Law and Critique*, vol. 26, núm.2, pp.189-206.
- \_\_\_\_\_. 2018. “Law without violence: Christoph Menke: Law and Violence”, en *Christoph Menke in Dialogue*, Manchester, Manchester UP.
- \_\_\_\_\_. 2014. “Juridification and politics: From the dilemma of juridification to the paradoxes of rights”, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 40, núm.8, pp. 757–778.
- Loick, Daniel y Jaeggi, Rahel. 2013. *Nach Marx - Philosophie, Kritik, Praxis*, Fráncfort, Suhrkamp.
- Lukács, Georg. 1970. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona-México, Ediciones Grijalbo.
- McCumber, J. 2014. *Understanding Hegel’s Mature Critique of Kant*, California, Stanford UP.
- Menke, Christoph. 2020. *Por qué el derecho es violento (y debería conocerlo)*, Buenos Aires, Siglo XX.
- \_\_\_\_\_. 2018. “Dialektik der Befreiung. Die Erfahrung des Exodus”, *Hegel-Studien*, núm. 52, pp.9-30.
- \_\_\_\_\_. 2018. “Law and violence”, en *Law and Violence. Christoph Menke in Dialogue*, Manchester, Manchester UP.
- \_\_\_\_\_. 2012. *Recht und Gewalt*. Berlín, August Verlag.
- \_\_\_\_\_. 2004. “The presence of tragedy”, *Critical Horizons*, vol. 5, núm.1, pp. 201-225.
- \_\_\_\_\_. 1971. *Tragödie im Sittlichen: Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Fráncfort, Suhrkamp.
- Meyer, Thomas. 2020. *Verantwortung und Verursachung. Eine moral- und rechtsphilosophische Studie zu Hegel*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag.
- Meyfeld, Dick. 2014. “Volkgeist und Judenemanzipation. Hegels Haltung zur jüdischen Emanzipation und zum Frühantisemitismus seiner Zeit”, tesis de doctorado, Berlín, epubli GmbH Verlag.

- Miranda Mora, Ana María. 2019. “Sobre el poder y la legitimidad: dos debates sobre la crítica de la violencia”, en Matei Chihai (comp.), *La violencia como marco interpretativo de la investigación literaria*, Frankfurter Studien zur Iberomania und Frankophonie, Tübinga, Narr Francke Attempto, pp. 31-46.
- Mohr, Georg. 2009. “‘nur weil er verbrochen hat’- Menschenwürde und Vergeltung in Kants Strafrechtsphilosophie”, en Heiner F. Klemme (comp.), *Kant und die Zukunft der Europäischen Aufklärung*, Alemania, Berlín/Nueva York, de Gruyter, pp. 469-499.
- \_\_\_\_\_. 1997. “Unrecht und Strafe (82-104, 214, 218-220)”, en Ludwig Siep (comp.), *G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlín, de Gruyter, pp. 95-124.
- Nance, Michael. 2017. “Hegel’s Jena Practical Philosophy”, en Dean Moyar (comp.), *The Oxford Handbook of Hegel*, pp. 32-62
- Negri, Antonio. 1958. *Stato e diritto nel Giovane Hegel. Studio sulla genesi illuministica della filosofia giuridica e politica di Hegel*, Padua, CEDAM.
- Núñez, Lucía. 2018. *El género en la ley penal: crítica feminista a la ilusión punitiva*, México, CIEG/UNAM.
- Paredes Martín, María del Carmen. 1995. “La dialéctica de la positividad en el joven Hegel”, en María del Carmen Paredes Martín (comp.), *Política y religión en Hegel*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Pinkard, Terry. 2002. *Hegel, una biografía*, Madrid, Acento.
- Popper, Karl. R. 2013. *The Open Society and its Enemies*, Princeton, Oxford, Princeton University Press.
- Riedel, Manfred. 1984. *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ripalda, José María. 1977. *The divided nation: the roots of a bourgeois thinker: G. W. F. Hegel*, Assen, Van Gorcum.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2017. *El contrato social*, Madrid, Akal.
- Rosenzweig, Franz. 2018. *Hegel und der Staat*, Fráncfort, Suhrkamp.
- Schiller, Friedrich Von. 2018. *Cartas Sobre La Educación Estética De La Humanidad*, Barcelona, Acantilado.
- Smith, Steven B. 1983. “Hegel's Views on War, the State, and International Relations”, *The American Political Science Review*, vol. 77, núm. 3, septiembre, pp. 624-632.

- Steinberger, Peter J. 1983. "Hegel on Crime and Punishment", *American Political Science Review*, núm. 77, pp. 858–70.
- Stone, Alison. 2020. "Hegel and Colonialism", *Hegel Bulletin. The Hegel Society of Great Britain*, Vol. 41, 2, agosto, 247 – 270.
- Sófocles. 1981. *Tragedias*. Madrid, Gredos.
- Honneth, Axel. 2016. *Patologías de la libertad*. Buenos Aires, Las Cuarenta.
- Schüler, Gisela. 1963. "Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften", *Hegel Studien*, vol. 2, pp.111-160.
- Trías, Eugenio. 1981. *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Barcelona, Anagrama.
- Verene, Donald P. 1971. Hegel's account of war, en Z.A. Pelczynski (comp.), *Hegel's Political Philosophy. Problems and perspectives*, Cambridge, Cambridge UP.
- Vogelmann, Frieder. 2015. "Der kleine Unterschied Zu den Selbstverhältnissen von Verantwortung und Pflicht", *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, vol. 2, núm. 2, pp.121–164.
- Weber, Max. 2012. *El político y el científico*, Madrid, Alianza editorial.
- Wood, Allen W. 1989. "The Emptiness of the Moral Will", *The Monist*, vol. 72, núm.3, marzo, pp.454–83.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge UP.
- \_\_\_\_\_. 2006. "Hegel's ethic", en *The Cambridge Companion to Hegel*. Universidad de Indiana, Cambridge UP, pp. 211-233.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Hegel's ethical thought*, Nueva York, Cambridge UP.
- \_\_\_\_\_. 1992. "Reply", *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, vol. 25, pp.34–50.
- Xirau, Ramón. 1979. "Hegel Juvenil: entre Berna y Frankfurt", *Diánoia*, vol. 25, núm. 25, pp. 191–205.
- Zambrana, Rocío. 2014. "Logics of Power, Logics of Violence (According to Hegel)", *CR: The New Centennial Review*, vol. 14, núm. 2, pp.11-28.
- \_\_\_\_\_. 2021. "Bad habits, Idleness, and Race in Hegel", *Hegel Bulletin. Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, vol. 42, Número especial 1: Naturalism and Sociality, Abril, pp. 1-18.

## *Resumen*

Este trabajo de investigación sostiene que la filosofía social y política de Hegel contiene una teoría crítica de la ley. Para apoyar esta tesis se reconstruye y analiza una serie de obras y argumentos que Hegel desarrolló a lo largo de su vida que giran alrededor de la relación aporética entre ley y violencia. El problema de la ley y la violencia es la pregunta sobre cómo se relacionan entre sí: ya sea a través de la legitimación de la ley (entendida como la superación de la violencia) o de la crítica de la ley (entendida como la reproducción de la violencia). Es decir, se plantea la cuestión de si la violencia es estructural a la ley. A través de un análisis histórico-sistemático se muestran algunos cambios, desplazamientos y fricciones en la filosofía de Hegel a lo largo de tres periodos: Tubinga-Berna-Fráncfort, Jena, y Heidelberg-Berlín. El diagnóstico de Hegel se presenta en un recorrido histórico-lineal en tres momentos de su desarrollo intelectual y se enfoca en el análisis de tres órdenes normativos: la religión, la moral y el derecho. Para Hegel, es posible reformar la ley y alcanzar órdenes normativos vinculantes no coercitivos sin privarlos de su capacidad para ser ejecutados. Su análisis histórico sitúa el origen de la relación entre ley y violencia en momentos fundacionales de la religión judía y cristiana, en la moral kantiana y en el derecho abstracto. Su análisis sistemático advierte los efectos negativos de la absolutización de dichos ámbitos normativos como una amenaza persistente para la integración social y la realización de la libertad. La teoría crítica de la ley de Hegel desvela las dinámicas y mecanismos violentos de la ley y recomienda una terapia que sustituye la violencia de ley por una normatividad vinculante (no siempre coercitiva). Hegel sostiene que el ciclo sacrificial de la violencia positiva de la ley religiosa, la auto-coacción inherente a la autonomía moral y la coerción del derecho abstracto pueden ser interrumpidos por la fuerza del amor, la Eticidad o la justicia, respectivamente. Cada capítulo cierra con una evaluación crítica de su terapia. Se argumenta que la teoría de Hegel se enfrenta por lo menos a tres retos que cuestionan la coherencia y consistencia de su terapia: el antisemitismo de su crítica de la ley; su justificación de la guerra y rechazo del derecho internacional; y, finalmente, su justificación del colonialismo y la dominación en las relaciones de parentesco. En conclusión, se sostiene que, aunque la terapia propuesta por Hegel enfrenta varios problemas, su diagnóstico de la ley, al permanecer en la tensión entre la crítica y la legitimación de la violencia de la ley, hace de su estrategia reformista una posición original y estimulante para los estudios contemporáneos de la ley.

## *Abstract*

In this dissertation I argue that Hegel's social and political philosophy contains a critical theory of law. To support this thesis, I reconstruct and analyze a series of works and arguments developed by Hegel throughout his lifetime that revolve around the aporetic relationship between law and violence. The problem of law and violence is the question of how they relate to each other: either through the legitimization of law (understood as the overcoming of violence) or through the critique of law (understood as the reproduction of violence). That means, I engage in the discussion whether violence is structural to the law. By means of a historical-systematic account, I highlight changes, shifts, and frictions in Hegel's philosophy within three periods: Tübingen-Bern-Frankfurt, Jena, and Heidelberg-Berlin. Hegel's diagnosis is presented in a historical-linear trajectory in three moments within his intellectual development. More specifically, I focus on the analysis of three normative orders, namely: religion, morality and law. Hegel's historical analysis locates the origin of the relationship between law and violence in key foundational moments of Jewish and Christian religion, in Kantian morality, and in abstract right. For Hegel, it is possible to reform the law and achieve non-coercive binding normative orders without depriving them of their ability to be enforced. Furthermore, his systematic analysis warns of the negative effects of the absolutization of these normative spheres as a persistent threat to social integration and the realization of freedom. Hegel's critical theory of law unveils the violent dynamics and mechanisms of law and prescribes a therapy to replace the violence of law with a (non-always-coercive) binding normativity. Hegel argues that the sacrificial cycle of the positive violence of religious law, the self-coercion inherent to moral autonomy, and the coercion of abstract right can be disrupted by the force of love, ethical life, or justice, respectively. Each chapter provides a critical assessment of Hegel's therapy. I argue that Hegel's philosophy faces, at least, three main challenges that question the very coherence and consistency of his therapy: the anti-Semitism of his criticism of the law; his justification of war and rejection of international law; and, finally, his justification of colonialism and domination in kinship relationships. I conclude that although Hegel's therapy proposal faces a number of problems, his sophisticated diagnosis of law, which keeps the tension between the critique and the legitimization of the violence of law, makes of his reformist strategy an original and stimulating position for contemporary law theories.