

Desaparición y terror: la crítica de Hegel a la violencia positiva del derecho

Disappearance and Terror: Hegel's Critique of the Positive Violence of Right

María del Rosario Acosta López

RESUMEN

El artículo se propone analizar la relación entre violencia y ley en la filosofía temprana de Hegel, rastreando el concepto de positividad en los textos de juventud (con particular énfasis en los fragmentos de Frankfurt conocidos como “El espíritu del cristianismo y su destino”) en paralelo con el análisis de la libertad absoluta y el terror en la *Fenomenología del Espíritu*. Se plantea como tesis central que las nociones de *desaparición* y *terror*, presentadas en este artículo como dos momentos, diferenciados, en el análisis de dicha figura de la conciencia en la *Fenomenología*, no son otra cosa que las caras más extremas, llevadas hasta sus últimas consecuencias en el mundo práctico, de lo que Hegel en sus escritos tempranos había ya desarrollado como las dos caras de la positividad. Las herramientas conceptuales que Hegel desarrolla a lo largo de sus escritos de Frankfurt, y que son puestas a prueba en la *Fenomenología*, resultan útiles para comprender el aspecto crítico de lo que Hegel presenta como el riesgo de una violencia radical, alojada en el corazón de una interpretación paradigmáticamente moderna de la soberanía, y de sus desarrollos conceptuales e históricos en las nociones modernas (positivas) de derecho y acción de Estado que la presuponen.

Palabras clave: Hegel; positividad; desaparición; terror; violencia de la ley

ABSTRACT

In this paper I intend to address the relation between law and violence in Hegel's early writings. I propose to analyze the development of the concept of “positivity” in Hegel's *Early Theological Writings* (with a particular emphasis on the fragments written in Frankfurt and known as “The Spirit of Christianity and its Fate”) in comparison with Hegel's analysis of ‘Absolute Freedom and Terror’ in the *Phenomenology of Spirit*. I contend that the concepts of disappearance and terror that Hegel associates with the latter, are two distinct and differentiated moments of what Hegel in his early writings describes as the violence of positivity. In fact, I show that disappearance and terror are the extreme versions, put to the test in their actualization in the practical world, of the two ‘faces’ of positivity in the Frankfurt fragments. Hegel's insightful criticism of the violence of the law in these fragments, together with the putting to the test of these ideas in the *Phenomenology*, provides a very useful set of tools for understanding the risk of a radical form of violence that Hegel sees at the foundation of a paradigmatically modern interpretation of the notion of “sovereignty” and its concrete manifestations in modern conceptions of right and state action.

Keywords: Hegel; positivity; disappearance; terror; violence of the law



Journal of the Philosophy of History
Resistances

INFORMACIÓN

<https://doi.org/10.46652/resistances.v2i4.61>

ISSN 2737-6222 |

Vol. 2 No. 4, 2021, e21061

Quito, Ecuador

Enviado: octubre 15, 2021

Aceptado: noviembre 30, 2021

Publicado: diciembre 03, 2021

Publicación continua

Sección dossier | Peer Reviewed



AUTORA

 **María del Rosario Acosta López**
Universidad de California Riverside -
Estados Unidos
mariadea@ucr.edu

Conflicto de intereses

La autora declara que no existe conflicto de interés posible.

Financiamiento

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

Agradecimiento

Agradezco la invitación que me hiciera la Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos, en nombre de Pablo Pulgar Moya, a presentar en junio de 2021 en su octavo ciclo de conferencias la primera versión de lo que ahora presento aquí como artículo, y que es un abordaje distinto de argumentos que en ese texto fueron trabajados con el fin de analizar el desarrollo del concepto de positividad en los escritos hegelianos de juventud.

Nota

El presente texto se alimenta de argumentos trabajados extensamente en un texto publicado en 2017: “On Positivity and Violence in Hegel's Early Theological Writings”.

PUBLISHER

RELIGACIÓN
CICSHAL
Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades
desde América Latina

1. “Un agujero que solo escupe muertos”: hacia una gramática hegeliana de la violencia

“Una diría que la guerra es como las películas de acción. Pero no. Es quieta. Más que quieta es monótona. A la gente la matan y la matan y la matan, pero la guerra sigue. Entonces una siente que no se trata ni siquiera de los humanos. Ni de ganar. Ni de enemigos. La guerra no se trata de nada. Es un agujero que escupe muertos.”

Laura Ortiz, “Aíta la muerte”, 9

Este artículo busca continuar con una invitación que Angelica Nuzzo propone en su trabajo más reciente dedicado a la *Ciencia de la Lógica* hegeliana. En una lectura sincrónica de esta obra, como la autora nos propone, sería posible trazar las directrices y “estructuras” de una teoría de la agencia en Hegel, cuyo primer momento se correspondería con lo que la autora describe como la *lógica del comienzo* (Nuzzo, 2018). El comienzo de la acción, y la acción en sus comienzos, implica siempre, propone Nuzzo, una modalidad singular de violencia que, a lo largo de sus tres representaciones en la *Ciencia de la Lógica*, esto es, a lo largo de las gramáticas que gobiernan en cada caso el comienzo del ser, la esencia, y el concepto, podría ofrecernos algo así como una *lógica de la violencia* en la filosofía hegeliana. Esta provocación resulta fundamental, no solo porque propone una lectura de la *Ciencia de la Lógica* (la obra más “abstracta” de Hegel) en su relación esencial con una filosofía de la historia y para la historia (como lo ha hecho recientemente también, de otras maneras, Rocío Zambrana (2015)), sino porque fuerza a cualquiera que se aproxime a la obra hegeliana a entender un propósito central que la atraviesa y sin el cual se corre el riesgo de perder mucho de lo que Hegel consideraba la tarea inaplazable de la filosofía: esto es, la aproximación crítica al presente, su interpretación y elevación a conceptos, y la puesta en movimiento (y en desajuste, en crisis, en cuestionamiento de sus propios fundamentos) de la realidad histórica a partir de dicha conceptualización.

Siguiendo la invitación y provocación de Nuzzo, en este texto quisiera extender el análisis de dicha “lógica” de la violencia en la obra hegeliana a un concepto que, desde los escritos tempranos de Hegel, será determinante para sus análisis filosóficos posteriores de la violencia. Se trata del concepto de “positividad” que Hegel desarrolla en sus escritos tempranos de la época de Tubinga, Berna y Frankfurt, sobre todo en relación con lo que en esos textos se presenta como una reflexión sobre la positividad de la religión. Me gustaría mostrar que en el concepto de positividad se encuentra el germen de un aspecto fundamental de aquella “lógica de la violencia” que Nuzzo ha desarrollado a cabalidad en la filosofía madura hegeliana, y que desde los escritos de juventud de Hegel se encuentra ya relacionada con lo que podría describirse, a grandes rasgos por ahora, como la violencia propia de la abstracción; más exactamente, una violencia que resulta de un intento “positivo” de fijar como definitivo y último el momento necesariamente transitorio de la abstracción.

Más aún, para efectos del número especial que nos convoca, enfatizaré la relación que Hegel propone en estos escritos tempranos entre dicha violencia de la abstracción, descrita como positividad, y el tipo singular de violencia que Hegel asocia con una interpretación unilateral y “legalista” del derecho, y que se encuentra alojada en el corazón de cierta concepción moderna del Estado y la soberanía estatal. Se trata, como se verá, de una violencia cuyo desarrollo

conceptual – y, por consiguiente, cuya manifestación histórica y fenomenológica – se lleva a cabo a través de una doble operación, que Hegel relaciona en sus escritos tempranos con los dos posibles gestos positivos de la abstracción: aquel mediante el cual un universal abstracto busca “ponerse” de manera inmediata en lo concreto singular, y aquel mediante el cual un particular aún concebido como abstracto, esto es, sin mediación, busca “postularse” desde su contingencia como universal y necesario. Parte de la primera sección de este artículo propone un recuento detenido del desarrollo de estas dos caras de la positividad en los escritos tempranos de Hegel. Esencial para este análisis ha resultado el trabajo previo de Jamila Mascát, quien, en su estudio sobre la noción de abstracción en los escritos hegelianos de la época de Jena, dedica un análisis detallado al desarrollo del concepto de positividad en los primeros escritos hegelianos (2011, pp. 185-207).

Las dos versiones más extremas – y por tanto más violentas – de esta doble operación positiva de la abstracción aparecen en su formulación más definitiva unos años más tarde en la *Fenomenología del Espíritu* en las figuras de la *desaparición* y el *terror*, que Hegel asocia con una lectura filosófica (fenomenológica) de la experiencia histórica de la Revolución Francesa y su consecuente Régimen del Terror. Desaparición y terror son así, propongo, las figuras más “acabadas” de aquella “positividad” de los escritos de juventud; y, por tanto, siguiendo la lógica de la *Fenomenología*, aquellas en las que el concepto colapsa al toparse de cara con las contradicciones a la base de su fundamento. Dos caras que, gracias a la mirada fenomenológica que complementa el análisis conceptual de los escritos previos, logra exponer a la “violencia de la positividad” a sus últimas consecuencias, mostrando con ella cómo estas dos caras representan, en última instancia, el riesgo de la actualización de una violencia radical: una violencia que se transforma exclusivamente en fin para sí misma, y que por tanto, se vuelve incluso contra sí misma, reproduciendo en su operación un círculo ininterrumpido, letal.

Parte de mi propósito en este texto será trazar esta continuidad de los escritos de juventud a la *Fenomenología* siguiéndole la pista al desarrollo del concepto de positividad, con la intención de dejar abierta, pero claramente fundamentada, la pregunta por la relación posterior en la obra de Hegel entre violencia, ley y positividad. Atenderé así, por un lado, al modo como Hegel, en sus escritos de juventud, y más particularmente en los fragmentos conocidos en su compilación original por Nohl como “El espíritu del cristianismo y su destino”, está interesado en comprender el tipo de relaciones que una concepción positiva del derecho instauro en el mundo de las acciones humanas; relaciones que reproducen y se encuentran mediadas por un tipo muy particular de violencia que – a juicio de Hegel – se encuentra en la fundación misma de la ley y no solo en los efectos de su aplicación – sean estos necesarios o contingentes, legítimos o ilegítimos. En sus críticas al “legalismo”, asociado en estos escritos a la “positividad de la religión”, Hegel está preocupado por encontrar los antecedentes históricos y conceptuales de un pensamiento ético-político que él ve reflejado de manera clara, en su época, en las concepciones del Estado moderno y en las ideas de derecho y vida política que se derivan de su constitución.

Quisiera, por el otro lado, y acompañando este recorrido por las críticas a lo que podríamos llamar, por ahora, la *violencia del legalismo*, proponer una especie de lectura en paralelo entre algunos de los momentos claves de este argumento y el movimiento de la libertad absoluta y el terror tal como aparece descrito en la *Fenomenología del Espíritu*. Mi propuesta es que una mirada conjunta a las críticas que Hegel desarrolla en cada uno de estos textos, y al tipo de violencia

que está buscando reconstruir y desentrañar, abre posibilidades para comprender elementos y matices de los argumentos que no parecen hacerse del todo evidentes en un estudio de cada uno de ellos por separado; y que, mucho menos, parecen contar a la hora de leer las mucho más tardías *Lecciones de la filosofía del derecho* con una mirada atenta a las continuidades entre las sospechas iniciales de Hegel a la violencia contenida en concepciones fundacionales de la ley y su formulación del Estado, y el papel del derecho en dichas lecciones maduras.

Un tratamiento más extenso de este problema tendría que mostrar en qué sentido estas sospechas transforman – al menos hasta cierto punto – la lectura de una filosofía del derecho hegeliana que no queda solo contenida en la obra designada con este título, a la vez que tendría que preguntarse qué cambia y por qué en ciertos análisis que Hegel ofrece de la violencia en dichas lecciones; en concreto, para lo que interesa en este ensayo, por qué en la filosofía del derecho madura desaparece esa diferencia – que he querido mostrar como digna de atención – entre desaparición y terror, y ambas son fusionadas en lo que Hegel llama la furia o el fanatismo de la destrucción (§5 de las *Lecciones sobre filosofía del derecho*). No podré detenerme en estos aspectos de lo que sería, en una versión más extensa, una quinta y última sección de este artículo. Me concentro por ahora en dejar trazadas las coordenadas de un aspecto crucial de la filosofía del derecho de Hegel, previa a sus *Lecciones* y presente desde sus primeros acercamientos conceptuales al problema de la ley.

Después de un recuento corto por la génesis y el desarrollo de las dos caras de la violencia propia de la positividad, tanto en los escritos tempranos como en la *Fenomenología* (segunda sección), me dedico a examinar con detalle cada una de esas figuras de la violencia de la ley, llevada a sus extremos, que Hegel describe como la “furia del desaparecer” (tercera sección) y el “terror de la muerte” (cuarta y última sección). Sugiero apenas, pues no alcanzo a desarrollarlo, cómo la primera queda asociada a una violencia que actúa, según Hegel, desde el corazón mismo de la fundación de la ley (al menos de cierta concepción moderna, positiva, de la ley) y cómo la segunda se relaciona de manera mucho más nítida con lo que podríamos llamar, hoy en día, la violencia estatal – y los extremos a los que llega esta, tanto en su espectacularidad como en su capacidad de borratura (Bargu, 2014), precisamente cobijada por, pero en la búsqueda permanente de, una legitimidad que se sabe arbitraria.

Me interesa con esto sobre todo dejar a quien lee con la misma sensación con la que sigo quedando yo cada vez que releo todos estos pasajes de Hegel: me refiero con ello a la sorpresa que causa el que en sus análisis de la Revolución Francesa – y de la concepción de “derecho universal” que surge con ella –, y en la genealogía que queda trazada con ello en torno al surgimiento y afianzamiento de las categorías modernas que aún operan hoy detrás de muchos de nuestros conceptos filosófico-políticos, Hegel ya ha comenzado a atender a un aspecto esencial de la crítica filosófica-política contemporánea que Achille Mbembe ha acuñado con el término de *necropolítica* (2003 y 2019). Esto es, el diagnóstico que señala a la política estatal y paraestatal – sobre todo en el contexto de la postcolonia, pero más allá de ello, de la postcolonia justamente como (anuncio de una) condición global (Comaroff & Comaroff, 2006) – como una operación para la que la producción de muerte – y de la vida como reducida a su “fungibilidad” y su “dispensabilidad” – no resulta contingente sino necesaria para la conservación de su legitimidad, y constitutiva de un modo de operar de la soberanía al encontrarse alojada en el fundamento de (la conceptualización de) su autoridad.

2. La positividad de la abstracción: hacia una acción doblemente violenta

En su análisis de la figura de la libertad absoluta y el terror, Hegel comienza describiendo el tipo de conciencia que, como sucede en casi todas las figuras de la *Fenomenología*, pasará por la experiencia de sus propias contradicciones. Nos encontramos en un momento particularmente dramático del proceso: las oposiciones que comenzaron apenas a surgir en al comienzo del capítulo del *Espíritu* con la disolución de la eticidad griega y el surgimiento del estado de derecho romano han alcanzado, dice Hegel, “la cúspide del concepto”, por lo que lo que sigue será “aquella figura en la que [dichas oposiciones] se vengan a tierra y en la que la Ilustración recoja los frutos de su propio obrar” (1966, p. 342; 1986 p. 429). Este obrar, que para Hegel se expresará paradigmáticamente en la experiencia histórica de la Revolución Francesa, se manifiesta y divide a su vez en una acción mutua, escribe Hegel, entre “la forma de la *universalidad* y la conciencia *personal*” (1966, p. 345; 1986 p. 434).

Como lo he mencionado en la introducción a este texto, una manera de entender esta división y las dos caras en las que se divide esta figura de la conciencia, es entenderlas como expresiones extremas de lo que Hegel desde sus escritos tempranos habría analizado ya como la doble cara o la doble actividad de la positividad. Dedico entonces unos cuantos párrafos al desarrollo de esta noción en los escritos de juventud de Hegel, como un contexto útil para aproximarnos, desde otra luz, al tipo de “obrar” que la conciencia está a punto de llevar a cabo (y de llevar a término) a partir de estas dos caras de esta figura en la *Fenomenología*.

2.1 Las dos caras de la positividad en el pensamiento temprano de Hegel: exclusión y autoridad

La positividad es el concepto que el Hegel joven asocia con el carácter contradictorio de un comando o ley práctica, ya sea legal o moral, que, para darse legitimidad, se vacía de contenido, se separa absolutamente en su forma, perdiendo con ello, sin embargo, y paradójicamente, su capacidad – su fuerza, su poder – prácticos. Este carácter abstracto – *abstractum*, literalmente “lo separado,” “lo pensado como algo separado” (1978, p. 244, 1971, p. 252) – define la actividad misma de la positividad – o, más exactamente, *define a la positividad como actividad o acción efectiva de dicha abstracción*. Una vez esta separación es llevada a sus extremos, arguye Hegel, no es posible salir de ella sino por medio de una *operación violenta*: la unión entre lo posible y lo real, por un lado, entre lo real y lo posible, por el otro, “no puede realizarse sino por la violencia” (1978, p. 242; 1971, p. 243). Y es este ejercicio violento, continúa Hegel, el que define precisamente a la positividad: “Allí donde se efectúa la unión de lo no-unificable, allí está la positividad [... wenn Unvereinbares vereinigt wird, da ist Positivität]” (1978, p. 243 *traducción modificada*, 1971, p. 244).

Qué tipo de violencia sea esta exactamente es algo que comienza a tomar forma poco a poco en los análisis hegelianos. Por un lado, “la facultad de lo universal”, escribe Hegel, es también, por la operación de abstracción que la caracteriza,

la *facultad de excluir* (...) Este elemento excluido se encuentra subyugado en el miedo; se trata de una desorganización de algo que aún no se encuentra unificado. Lo excluido no es algo superado [*Aufgehobenes*], sino algo separado que se conserva como tal [como separado]. (1978, p. 270-1; 1971, p. 301)

La operación, o podríamos incluso hablar aquí del *dispositivo* de la *exclusión*, si seguimos la propuesta de lectura del Hegel joven a partir de los estudios recientes de Luciana Cadahia (2017), aparece como uno de los elementos con los que Hegel comienza a delinear una de las caras de la violencia de la abstracción. Se trata de una operación compleja: lo excluido es aquello que solo puede ser integrado en tanto separado, incluido solo mediante el ejercicio activo de su permanente negación. La exclusión es la operación propia de la abstracción del universal, en tanto es, por un lado, aquello que el universal vacío lleva a cabo para su legitimación – al vaciarse de contenido, y excluir de sí todo aquello que no sea su forma, para reclamarse legítimamente como universal –; pero es también, por el otro, aquello que, de hacerse visible, pone en cuestión dicha legitimidad. Lo excluido debe ser así negado en su esencialidad, debe quedar oculto en el proceso mediante el que, a partir de su operación, el universal se da fundamento a sí mismo: se trata de la operación que la ley – o, aclarará Hegel en otros lugares, la simple *forma de la ley*, su mero concepto (1986, p. 145) – se ve obligada a llevar a cabo en tanto preocupada únicamente por la legitimidad (universal vacía) de su forma.

Por el otro, Hegel destaca el movimiento que resulta de la operación contraria, esto es, del ponerse positivo de lo contingente como universal. Hegel habla aquí también de una falsa o incompleta unificación, cuya contingencia queda oculta en el proceso mismo de su postulación como universal, como *deber* o, más exactamente, como único *contenido* posible de dicho deber. Escribe Hegel:

...por lo cual maneras incompletas de unificaciones, que en otro respecto siguen siendo opuestas, se toman por una unificación que *debe* realizarse [indem unvollständigere Arten von Vereinigungen, die in anderer Rücksicht noch entgegengesetzt sind, ein unvollkommenes Sein für das in der Rücksicht, in der vereinigt werden soll, vollkommene Sein [genommen werden]. (1978, p. 245 traducción modificada; 1971, p. 253)

Si la exclusión es el dispositivo por excelencia de la primera cara de la positividad, Hegel se refiere a esta segunda como la violencia de la *autoridad*. Se trata de los “dispositivos violentos” (1978, p. 421), escribe Hegel, que resultan del movimiento de una “contingencia de la que nace una necesidad”, una “conciencia de lo eterno” que gobierna “el sentir, pensar y actuar”, y a la base de la cual se encuentra no obstante “lo efímero” como único fundamento (1978, p. 425). Hegel habla en estos contextos también del riesgo de “la tiranía más extrema”. Una tiranía que resulta de una actitud de dominio o *soberanía* sobre el mundo, y que pone al mundo *al servicio* de su propia voluntad bajo la protección de un Ideal que ha sido postulado – arbitraria y abstractamente – como único, infinito y universal.

La responsabilidad de la filosofía es la de desentrañar los mecanismos que conducen al ejercicio de esta tiranía, tanto como a la violencia de la exclusión resultante del movimiento vacío de la universalidad. Se trata de dos mecanismos violentos extremadamente complejos, pues cada uno se ejerce desde la legitimidad que les es dada por la autoridad de una idea de universalidad producida por la capacidad de abstracción de la razón. *La positividad, es importante recalcarlo, no es así la abstracción sin más, sino el movimiento complejo por medio del cual ésta tiende a negarse a sí misma, borrando en el proceso las huellas de dicha negación.*

2.3 Las dos caras de la positividad en la *Fenomenología del Espíritu*: la “simple y fría universalidad inflexible” y “la dura rigidez de la autoconciencia real”

Volvamos ahora, con esto en mente, a las dos figuras protagonistas del movimiento de la libertad absoluta y el terror en la *Fenomenología*: “la forma de la *universalidad* y la conciencia *personal*” (1966, p. 345; 1986, p. 434). Ambas se caracterizan por ser expresiones extremas de esa positividad analizada por Hegel en sus escritos anteriores; pues lo que caracterizará su movimiento, como veremos, es justamente el mismo operativo positivo: desde sus abstracciones radicales, ambas buscarán de manera inmediata la unificación de aquello que en ellas se encuentra radicalmente separado. Esto no podrá llevarse a cabo, advierte Hegel, más que a partir de la “pura negación totalmente no mediada” (1966, p. 347; 1986, p. 436). En el caso de la *forma de la universalidad*, por medio de la negación inmediata de su esencial vacuidad; en el caso de la conciencia *personal*, a partir de la negación inmediata de su esencial arbitrariedad.

Nuevamente, la positividad (y por tanto la violencia de su operación) no está en el hecho mismo de su abstracción, sino en el modo como dicha abstracción busca fijarse como momento universal. El reclamar de manera inmediata *efectividad universal*, implica una operación que busca *borrar* o bien la impotencia propia de su vacuidad (i.e. su incapacidad de hacerse efectiva), o bien la contingencia propia de su objetividad y singularidad (i.e. su incapacidad de reclamarse como universal). ¿Qué forma adquiere la acción resultante de esta exigencia contradictoria? En ambos casos, Hegel lo advierte, aferrándose a la legitimidad de su reclamo,

...la conciencia no deja nada en la figura de un objeto *libre* enfrentado a ella. De donde se sigue que no puede arribar a ninguna obra positiva, ni a obras universales del lenguaje o de la realidad ni a leyes o instituciones universales de la libertad consciente ni a hechos y obras de la libertad volitiva (1966, p. 345; 1986, p. 434).

Es importante atender aquí al *carácter doblemente destructivo* de la acción efectuada por esta figura de la conciencia: por un lado, la conciencia actúa bajo la *negación radical* de todo aquello que no es ella – su acción se impone violentamente sobre la realidad efectiva, “asciende al trono del mundo sin que ningún poder, cualquiera que él sea, pueda oponerle resistencia” (1966, p. 344; 1986, p. 433). Por el otro lado, de esta imposición radical no resulta ni puede resultar tampoco, dice Hegel, nada positivo – ni leyes o instituciones universales correspondientes a la voluntad universal, ni hechos u obras positivas concretas correspondientes a las acciones de las voluntades singulares –. La acción de esta figura de la conciencia es absolutamente negativa porque, en tanto radicalmente abstracta, o bien toda realidad efectiva queda completamente *excluida* o bien es sospechosa de oponerse a su propia exigencia universal y debe entonces ser *negada* para conservar su *autoridad*.

Nótese aquí nuevamente operando los dos conceptos de positividad que Hegel ha desarrollado con detalle en sus escritos tempranos. Sin embargo, la violencia de la positividad no se relaciona en este punto de la *Fenomenología* solamente, como sucede en los textos del joven Hegel, con la necesidad de una *imposición violenta*; con el uso de *dispositivos violentos* que resultan de la negación inmediata de su carácter abstracto, y que, en su ejercicio, se reclaman además como legítimos, en tanto justificados por la universalidad. Tenemos además de ello ahora que el resultado de estos

dispositivos es también, y por ello mismo, violento; la acción de la positividad, su única “obra”, no es otra sino la producción y reproducción de violencia, una constante destrucción (en tanto negación inmediata) que efectúa, desde su imposición, sobre toda realidad. La violencia ya no es aquí solamente medio – medio, por ejemplo, para interrumpir, neutralizar otras violencias, lo que a la luz de la ley le daría, en principio, su carácter de legitimidad – sino que se ha transformado también, en fin: su obrar negativo es la única garantía de su propia subsistencia, subsistencia que no consiste en otra cosa que en el sacrificio de todo en función de la acción de esta pura negatividad.

Este es el análisis magistral que Hegel presenta de la violencia del Régimen del Terror como consecuencia, no solo histórica sino conceptual, de acuerdo con el análisis hegeliano, de la Revolución Francesa. Pero ¿quién ejerce esta violencia? ¿Desde dónde y cómo es que se lleva a cabo la operación de esta doble destrucción? ¿Qué cara concreta adquieren aquí esos dos lados en los que se divide esta figura de la conciencia? Hegel escribe: “por virtud de su propia abstracción, [esta figura de la conciencia] se separa en extremos igualmente abstractos, en la simple y fría universalidad inflexible y en la discreta y dura rigidez absoluta de la autoconciencia real” (1966, p. 347; 1986, p. 436). Cada una de ellas representa una cara concreta de la violencia duplicada, de la obra puramente negativa, de la positividad. Cada una de ellas se lleva a cabo, también, como obra y figura de una voluntad que, llegados al punto en el que estamos en la *Fenomenología*, representa, como nos la ha anunciado ya Hegel, la cúspide y a la vez el declive de la conciencia soberana moderna, y el comienzo de su revisión crítica para el presente. Dicha revisión crítica, representada para Hegel en las últimas figuras del capítulo del Espíritu, desde la conciencia moral kantiana, hasta el tipo de conciencia que logra sobrevivir la experiencia del mal y la hipocresía del alma bella, para llegar al reconocimiento de la necesidad del perdón como elemento fundamental de toda vida en común (Acosta, 2011, 2012; Bernstein, 1996), debe confrontarse primero con las consecuencias nefastas de la versión más extrema y unilateral de sí misma: la furia del desaparecer y el terror de la muerte.

3. La violencia en el corazón de la Ley: la furia del desaparecer

El primer lado de la experiencia de la conciencia en tanto libertad absoluta se lleva a cabo para Hegel en relación con la percepción que ésta tiene de sí misma y del mundo por fuera de ella en términos de “sujeto y voluntad universales” (1966, p. 344; 1986, p. 432). Hegel escribe: “El mundo es para la conciencia simplemente su voluntad, y ésta es voluntad universal” (1966, p. 344; 1986, p. 432). El aspecto clave de esta figura es que, *para ella*, esta universalidad no es sin más una universalidad vacía (como sí lo era, por ejemplo, en el caso de las primeras manifestaciones de un estado de derecho); no se trata, explica Hegel, de “un pensamiento vacío de la voluntad que se pone en el asentimiento tácito o por representación” (1966, p. 344; 1986, p. 432). Lo que tenemos en esta figura es una conciencia que ha atravesado ya la experiencia de la Ilustración, y que, por tanto, siguiendo la lógica de la *Fenomenología*, es capaz de pensarse a sí misma en términos de una universalidad *real* [reel] (1966, p. 344; 1986, p. 432).

Hegel parece estar haciendo referencia aquí al tipo de universalidad propia de una concepción rousseauniana del Estado moderno, mediante la cual la voluntad no es concebida ni como la suma sin más de todas las individualidades, ni como el resultado abstracto de la cesión que cada

una de ellas hace de su propio poder (Nuzzo, 2011). La legitimidad de la autoridad del Estado y de su expresión en la ley encuentra su fundamento aquí en el hecho de que “cada conciencia singular capta su sí mismo como el *concepto* de la voluntad”, esto es, en la *forma* misma de la universalidad. Ésta es la forma, pues, que se manifiesta en el reclamo de la Revolución Francesa, y en las concepciones de poder y soberanía universales que se encuentran atadas a sus demandas:

En la libertad absoluta se han cancelado por tanto todos los estamentos sociales (...) la conciencia singular que pertenecía a uno de esos miembros y quería y obraba en él ha superado sus fronteras; *su fin es el fin universal, su lenguaje la ley universal y su obra la obra universal* (1966, p. 345; 1986, p. 433).

Esta universalidad, no obstante, tendrá para Hegel que atravesar aún por la experiencia de sus propias contradicciones. Se trata de una universalidad que en su operar se topará con su carácter eminentemente abstracto; una abstracción que se traduce en el proceso en la violencia de su positividad. En la terquedad que le proporciona su convicción, la libertad absoluta “no se deja arrebatar la realidad de dar ella misma la ley, y de llevar a cabo por sí misma, no una obra singular, sino la obra universal” (1966, p. 346; 1986, p. 435). Pero, escribe Hegel,

...para que lo universal arribe a un acto tiene que concentrarse en lo uno de la individualidad y poner a la cabeza una autoconciencia singular, (...) pero con ello quedan *excluidos* de la *totalidad* de este acto todos los otros singulares (...) por donde el acto no sería acto de la autoconciencia *real universal*. Por tanto, ninguna obra ni actos positivos puede producir la libertad universal; a dicha libertad solo le resta el obrar negativo, es solamente la *furia* del desaparecer. (1966, p. 346; 1986, p. 435-6)

El aspecto concreto que adquiere todo esto en el análisis de Hegel tiene que ver con una cara oscura, escondida, presente en el fundamento mismo de las ideas que dan lugar, en primera instancia, a la Revolución Francesa, y que Hegel ve en conexión con las nociones de ley y Estado que se encuentran a la base de su conceptualización. Detrás de estas nociones opera un tipo de violencia que Hegel está interesado en sacar a la luz. Se trata de una violencia extraña, muchas veces invisible en tanto opera más allá de toda acción individual. La libertad absoluta, escribe Hegel, “no se encuentra en los hechos ni en los actos individuales” (1966, p. 346; 1986, p. 435). Es una violencia que se ejerce por y desde la universalidad de la ley; y que, por lo tanto, aparece usualmente cobijada bajo el abrigo de su legitimidad. La *verdad* de la libertad absoluta es esta violencia que se revela en la experiencia de su actualización: la cancelación que ella lleva a cabo en sí en tanto “autoconciencia abstracta”, escribe Hegel, “de toda diferencia y todo subsistir de la diferencia” (1966, p. 348; 1986, p. 437).

Hegel no se detiene mucho más en este aspecto de la violencia propia de esta figura de la conciencia en la *Fenomenología*. Sabemos, por ahora, que se trata de la “simple y fría universalidad inflexible”, conectada con lo que Hegel ha descrito como la “furia del desaparecer”. La noción misma de “desaparición” juega un papel sistemático a lo largo de la *Fenomenología*, y en todos los casos hace su aparición para denotar un movimiento conectado con las ideas de positividad y abstracción. La desaparición es la operación mediante la cual una universalidad abstracta niega la esencialidad de sus momentos, ya sea de las individualidades que la componen o de las

singularidades que, no obstante, se resisten a ser aniquiladas por su operación. Aparece incluso explícitamente conectada con el surgimiento del concepto mismo de ley: con la aparición en el capítulo de la Conciencia de la ley de la fuerza, y el paso de las leyes determinadas a la forma, cada vez más abstracta, de la ley universal.

La mayoría de las lecturas de este momento de la *Fenomenología* relacionan demasiado rápidamente, a mi parecer, esta idea de la “furia del desaparecer” con lo que viene inmediatamente después en el texto: lo que Hegel llama el “acto” de la libertad universal, que, como veremos en la siguiente y última sección de mi exposición, corresponde a la experiencia del terror. No ayuda el hecho de que, como le he mencionado anteriormente en la introducción, en las *Lecciones sobre la filosofía del derecho* (§5) Hegel fusione estos dos momentos separados de la figura de la libertad absoluta bajo la idea de la “furia de la destrucción”. Sin embargo, yo insistiría, siguiendo a Norris (2011), en distinguir aquí dos momentos, y, por tanto, dos tipos de violencia que, si bien se encuentran estrechamente relacionadas, no pueden sin más identificarse, pues sus “actores” son distintos en cada caso, y así lo son también sus efectos concretos y el tipo de destrucción que ejercen sobre la realidad en la que actúan.

Si en la *Fenomenología* Hegel no desarrolla en detalle la experiencia de esta violencia, basta con regresar a las críticas al legalismo en los fragmentos de Frankfurt para comenzar a darle una cara mucho más concreta a esa violencia ejercida por y desde la abstracción de la ley. No puedo detenerme aquí en toda la riqueza de los argumentos de Hegel en estos fragmentos, – lo he hecho en otros lugares, Acosta (2013; 2014) –, pero paso aquí por encima de algunos pasajes que dejarán al menos sugeridas muchas de las complejidades que Hegel encuentra relacionadas con esta idea de la “furia del desaparecer” como violencia que habita en el corazón de la fundación misma de la ley, y que, por tanto, no se encuentra únicamente en sus efectos, dice Hegel, en las contingencias propias de su aplicación, sino también en las condiciones mismas que la hacen posible, que la legitiman como ley. En palabras del mismo Hegel: no se trata solo de que la “ley, por su manera de ser, tenga una acción y un efecto separadores”, abstractos, y en esta abstracción, como hemos visto, violentos, sino sobre todo de que “ella se vuelve únicamente posible bajo la condición de la separación”, y con ella, entonces, bajo la condición abstracta que trae consigo la operación misma de la *desaparición* (1978, p. 275).

Así, en los fragmentos compilados por Nohl bajo el título de “El espíritu del Cristianismo y su destino”, Hegel muestra cómo es el mismo movimiento que ha dado paso al vínculo entre los individuos y la ley – es decir, el movimiento por el cual la ley se hace posible – el que, a continuación, y en un revés paradójico, hace al individuo *desaparecer* ante el ejercicio de dicho poder. La positividad de la ley, señala Hegel, consiste en que, desde su abstracción, solo puede relacionarse con aquello que queda cobijado por ella a través de una reducción de la singularidad de su objeto a una posibilidad *ideal* carente de todo contenido concreto. Para “juzgar”, es decir, para “investirse de poder”, dice Hegel, la ley debe subsumir su objeto bajo la vacía universalidad de su concepto. Esto coincide, sin embargo, como hemos visto antes, con la impotencia a la base de su legitimidad: aquello que la inviste de poder es a la vez el movimiento mediante el cual la ley se muestra en toda su *debilidad*:

este subsumir a otros bajo el concepto manifestado en la ley puede llamarse debilidad, porque lo que juzga no es suficientemente fuerte para soportarlos enteros y por eso los divide; no puede mantenerse frente a su independencia y por eso los ‘toma’ no como lo que son, sino como lo que debieran ser. (1978, p. 317; 1971, p. 335)

La ley se muestra incapaz en su abstracción de concebir, y por ello mismo de afrontar, “la riqueza de las vinculaciones llenas de vida” (1978, p. 311, 1971, p. 327). Esta capacidad de relacionarse con la “riqueza de la vida” – la capacidad, dice Hegel, “de sentir todo el corazón de los otros, de percibir toda la armonía y la disonancia de su ser, de reconocer sus límites y su destino, sus vínculos” (1978, p. 276; 1971, p. 307); un modo de relación capaz de concebir “el intercambio de todos los pensamientos, de todas las variaciones del alma, buscando diferencias infinitas y encontrando infinitas unificaciones” (1978, p. 264; 1971, p. 248)–; todo esto es lo que queda por fuera del lenguaje abstracto, de la rigidez fría e intransigente de la ley. Así, al juzgar, continúa Hegel, la ley no puede sino someterlo todo a la universalidad vacía de su concepto. Se trata, dice Hegel, de “una tiranía en el pensamiento”, de “la tiranía del juicio” (1978, p. 283; 1971, p. 314) a través de la cual la ley ejerce, ocultándola, su propia debilidad.

La ley se convierte así en actor y protagonista único de un espacio definido exclusivamente de acuerdo con sus criterios. Bajo su dominio, todo “carece de un contenido propio”, todo es vacío, sin vida.

Ni siquiera son algo muerto –son una nada– son *algo* únicamente si el objeto infinito hace que sean algo; es decir, son algo hecho, no algo que *es*; son algo que no tiene ni vida, ni derechos, ni amor por sí mismo. (1978, p. 292; 1986, p. 283)

El tipo de destrucción que la ley produce desde su positividad, no es siquiera así la destrucción de la muerte, dice Hegel. La *desaparición* ante la ley trae consigo una negación más radical: la negación de la vida misma –y con ella por tanto de la relación con la propia muerte–, la reducción de la vida a una “existencia meramente animal” dice Hegel, “que solo puede ser asegurada a expensas de toda otra existencia” (1978, p. 292; 1971, p. 283).

Con ayuda de estos argumentos, Hegel muestra cómo la ley en tanto positividad, en tanto derecho que se ejerce desde la apariencia de legitimidad proporcionada por su universalidad, termina trazando en su fundación una suerte de círculo u operación sacrificial. En sus intentos por resguardar su propia capacidad de implementación, su propio poder, la ley se ve obligada a sacrificar toda singularidad en virtud de la preservación de su propia universalidad. La *furia de la desaparición*, veíamos en la *Fenomenología*, es la operación mediante la cual la autoconciencia abstracta cancela no solo toda diferencia, sino todo subsistir de la diferencia (1966, p. 348; 1986, p. 437). Esta es la cara escondida de la ley, el movimiento que ésta lleva a cabo en su intento por borrar la impotencia que resulta de su abstracción. Al interior de la ley todo se encuentra, por tanto, y de manera inmediata, a su letal disposición. “Mientras las leyes sean lo más alto que existe –escribe Hegel– es imposible retirarlas y lo individual será sacrificado a lo universal y herido de muerte” (1978, p. 321, 1971, p. 339).

Todo esto queda mucho más claro, además, si se examina con calma en estos fragmentos de Frankfurt el análisis que Hegel lleva a cabo del derecho penal como estrechamente relacionado con una concepción de propiedad (y de deuda), cuyas lógicas económicas reproducen, en lugar de

interrumpir, la violencia que la ley aloja y esconde en el corazón de su fundación. Es posible también que con todo esto Hegel estuviese pensando ya en la década de 1790 en una crítica al carácter abstracto, y con ello positivo, de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, y en la traducción de los principios de la declaración al código civil de 1804 (por eso la Revolución Francesa en el centro de esta recreación de la crítica nuevamente en la *Fenomenología*). En Hegel se estaría gestando así, en todo esto que describe como la *furia del desaparecer*, una crítica a la concepción misma de derecho (y derechos) que enfatizaría la exclusión –y, más específicamente la exclusión por inclusión– como condición a la base de aquella concepción de universalidad en términos de derechos, y de derechos en términos de universalidad, inaugurada por los eventos de la Revolución Francesa en conjunción con los ideales de la ilustración (Hamacher, 2014). Dejo esto de lado, sin embargo, junto con otros elementos conectados con esta violencia del desaparecer, para que podamos pasar, para terminar, a la segunda cara de la figura de la libertad absoluta: la violencia del terror.

4. Abstracción y acción de Estado: la dura rigidez y el terror de la muerte

Hay entonces un paso adicional, atado a la violencia de la desaparición, pero al que, como lo mencionaba antes, esta no puede quedar reducida. Se trata probablemente del momento más conocido de estos pasajes de la *Fenomenología*, que Hegel describe como el momento del *terror*; esto es, como el momento en el que la libertad absoluta no se ejerce ya sin más desde la institución abstracta de la ley, sino que se transforma en acto de gobierno, en acción que, si bien singular –y por tanto necesariamente unilateral, contingente–, reclama para sí validez universal. Así dice Hegel: en tanto,

...esta conciencia singular [la conciencia de la libertad absoluta] es consciente de sí, no menos inmediatamente, como conciencia universal (...) en su paso a la actividad y creando objetividad, no hace, por tanto, nada singular, sino solamente leyes y acciones de Estado” (1966, p. 345; 1986, p. 434).

En este paso injustificado del ideal a la objetividad, en la búsqueda de realización inmediata de la voluntad universal, lo que se ha llevado a cabo es aquello que, desde la perspectiva de la universalidad de la ley se reconocía como imposible: “puesta en el elemento del ser”, decía Hegel allí, “[la libertad universal] adquiriría la significación de algo determinado: dejaría de ser una autoconciencia en verdad universal” (1966, p. 346; 1986, p. 435). Esta determinación, no obstante, es lo que caracteriza ahora a este lado de la conciencia. Por ello mismo, el paso al acto de la libertad absoluta implica el ejercicio consciente de la acción como *exclusión* (la conciencia, dice Hegel, “excluye aquí a los demás individuos de su obrar” (1966, p. 347; P, p. 437)) – pero dicha exclusión se presenta justificada, no obstante, a la luz del convencimiento que viene con la autoridad, es decir, aquel que le proporciona a la conciencia el estar del lado de la idea, el convencimiento de que la acción aquí, e incluso la injusticia que trae consigo en su obrar, son solo el medio para la realización en todo caso necesaria del ideal.

Tenemos aquí, pues, nuevamente, el elemento de la autoridad, asociado por Hegel desde sus escritos de juventud, como veíamos, a la relación entre arbitrariedad y positividad. La objetividad que resulta de ella se ejerce aquí por medio de una acción que encuentra en el mecanismo abstracto de su movimiento el fundamento absoluto de su legitimidad – olvidando así en el

proceso que, a la base de este fundamento, no hay otra cosa sino lo efímero, lo contingente, que ha sido puesto (y por tanto creído –la acción implica aquí una especie de fe, un fanatismo que se traslada al mundo secular) puesto de manera inmediata (y por tanto abstracta) como necesario y universal. Es el otro lado, necesario, de lo que veíamos más arriba como la tiranía propia de la ley – si esta última se ejerce desde la ley misma, esta, su otra cara, se ejerce ahora desde la protección que proviene de su autoridad. Escribe Hegel: “la idea tiránica es a la vez protectora, porque cada cual es el hijo predilecto de su idea” (1978, p. 272; 1971, p. 303).

Hegel pasa a describir a continuación la experiencia del “gobierno”. En su intento por hacer pasar a la particularidad por el todo, el gobierno se sabe a sí mismo como facción. Se trata, no obstante, de la facción *protegida* por la idea – es de esta manera como ella resuelve la contradicción entre la idea de sí como gobierno y su conciencia de sí como voluntad determinada, singularizada. Esto significa, sin embargo, que ella se ve obligada a actualizar una y otra vez la exclusión que se encuentra en el fundamento de su determinación. Así escribe Hegel:

(...) Lo que está fuera de la unidad infinita, en la que no puede participar nadie salvo ellos, los favoritos, es todo ello materia –la cabeza de Gorgona transformaba todo en piedra– un elemento sin amor y sin derecho que tan pronto como se tiene la fuerza suficiente se lo trata de acuerdo a lo que es, fijándole, no bien intente moverse, su lugar correspondiente. (1978, p. 289-90; 1971, p. 280)

Aparece aquí – la imagen de la cabeza de la Gorgona no podría ser más clara – el efecto petrificante, la “dura rigidez absoluta”, que Hegel relaciona en la *Fenomenología* con la abstracción propia de la acción de la libertad absoluta, esto es, de la autoconciencia real. La implementación de la ley como *acción de Estado* se traduce así en un “gobierno sin piedad”, escribe Hegel, “en el que se ejerce la tiranía más indignante y exterminadora frente a toda vida” (1978, p. 289-90; 1971, p. 280). Y lo que Hegel tiene en mente en estas descripciones es la experiencia histórica del *régimen del terror* en la Francia revolucionaria; o mejor (pues no podemos olvidar que nos encontramos aquí en el camino que recorre la conciencia a través de sus figuras conceptuales) lo que muestra la experiencia histórica del régimen del terror es el desarrollo ejemplar, quizás incluso paradigmático, de una violencia que se aloja en toda idea de aquello que Hegel ha descrito aquí como “gobierno” y como “acción de Estado”. Se trata de la misma lógica que habita el movimiento general de la libertad absoluta, esta vez entendido sin embargo desde el lado de la particularidad: en tanto el Ideal al que se aferra el gobierno no se encuentra ni se reconoce en nada positivo, toda la realidad resulta sin más sospechosa de traer consigo una determinación distinta-diferenciada a la exigencia del universal.

Se lleva a cabo así lo que Hegel describirá como la “seca cancelación” propia de este “puro terror de lo negativo, que no lleva en sí nada positivo, nada que lo cumpla” (1966, p. 349; 1986, p. 439). “La unidad – veíamos a Hegel advertir en sus fragmentos de Frankfurt – se eleva solo por encima de lo muerto” (1978, p. 290; 1971, p. 280). La violencia propia de este lado de la positividad es, en efecto, el terror. Es allí que se ve representado, en el lado de la acción, la doble destrucción propia de una violencia que ya no es ni siquiera medio sino fin en sí misma, y que, por consiguiente, no adquiere otra significación que la reproducción fría y vacía de su destrucción como obra de muerte:

...la única obra y el único acto de la libertad universal es, por tanto, la muerte, y además una muerte que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre; es por tanto la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua. (1966, p. 347; 1986, p. 436)

Llegamos con esto finalmente a ese otro lado de la “obra peculiar” de la libertad absoluta. El otro lado de su verdad. Hegel escribe: “el terror de la muerte es la intuición de ésta su esencia negativa” (1966, p. 348; 1986, p. 437). Es el resultado final, concreto, del tránsito absoluto del puro pensamiento a la pura materia; un resultado doblemente destructivo en su ejecución – como lo era también, como veíamos, el doble círculo sacrificial trazado por la experiencia de la ley. La expresión más pura de la positividad, concluye Hegel en la *Fenomenología*, es aquella “pura voluntad universal que, en su abstracción última, no tiene nada de positivo y que, por tanto, no puede devolver nada para el sacrificio” (1986, p. 439).

Con esta segunda cara de la positividad, y su desenlace en la *Fenomenología*, podría concluir un análisis que busca sobre todo añadir, como lo sugería al comienzo, a una tipología de la violencia en Hegel que denuncia los riesgos que subyacen a una forma de positividad que, en su absoluta abstracción, llega incluso a romper con la economía de medios-fines usualmente asociada a una crítica de la violencia (Benjamin, 1999). Se trata de una violencia, repito aquí las palabras de Hegel, que “no devuelve nada para el sacrificio”, que se transforma en fin para sí misma, y para la que la distinción entre legitimidad e ilegitimidad desaparece ante el movimiento anárquico, completamente abstracto, que subyace a la base de toda soberanía. Una violencia que Hegel habría visto ya con toda claridad en la gestación de las ideas modernas, ilustradas, de derecho, gobierno, Estado y ley.

Habría que regresar sobre todas y cada una de estas ideas si lo que nos interesa no es solo, como lo he hecho hasta aquí, recorrer y entender los distintos momentos del argumento hegeliano, sino también rescatar su pertinencia, como sugería al comienzo, para una aproximación crítica al presente. La investigación que propone Hegel de la gestación y fundación de nuestras ideas de derecho, ley y soberanía, junto con los peligros que se derivan de sus determinaciones abstractas modernas, ofrece un recurso invaluable, creo yo, para la elaboración de una *gramática filosófica de la violencia*. Que la acción de Estado sea el terror, que la implementación de la ley implique la reducción de todo lo que ella cobija a objeto *dispensable* – no solo *matable*, si pensamos aquí con Mbembe (2003) y Adriana Cavarero (2009); no solo *fungible*, habría que insistir con Saidiya Hartman (1997); sino incluso “ungrievable” como lo ha descrito Judith Butler (2010), para referirse a aquello cuya desaparición no adquiere siquiera la connotación de muerte, pues desde antes ha sido ya reducido a mera cosa sin vida (la imagen de la cabeza de col inaugura en Hegel, a nivel conceptual, esta atención a un tipo de violencia para la que la muerte pierde todo sentido excepto el de ser resultado, una y otra vez, de su actuación). Todos estos son elementos que parecen centrales para pensar el ejercicio de la autoridad del Estado hoy, el despliegue del espectáculo de la soberanía – y la espectacularidad de su capacidad de borratura, como lo señala Banu Bargu (2014) – precisamente allí donde esta se sabe cada vez más carente de legitimidad.

Creo que aquí, en la dilucidación de la doble violencia de la desaparición y el terror como violencias constitutivas del ejercicio del poder estatal, está en juego aquello que Hannah Arendt, en su

análisis de *Los Orígenes del Totalitarismo*, habría señalado como la necesidad y la dificultad a la vez de encontrar categorías adecuadas para aquello que sobrepasa la capacidad de la más temeraria de las imaginaciones (2006). Quizás el optimismo de Hegel haya sido precisamente pensar que, más allá de la imaginación, el esfuerzo doloroso del concepto bastaría para atravesar las contradicciones en el corazón de las categorías modernas de subjetividad, ley y acción – y con ello, para conducir las a su propia destrucción. Entre la imaginación – con su capacidad temeraria – y el concepto – con su incansable terquedad – se abre creo yo la brecha del pensamiento subversivo, productor de nuevas categorías, que es forjado por una acción de resistencia inapropiable e inutilizable, parafraseando aquí a Walter Benjamin, para los fines del terror. De seguro tendremos que ir más allá de Hegel para aprender a acompañar esa realidad en su capacidad radicalmente interruptora. Pero quizás también, junto con Hegel, habría que comenzar por recorrer y develar todas aquellas capas que componen la historicidad del presente y sus fundamentos conceptuales, si queremos que la crisis del presente, como Hegel mismo proponía ya en su Prefacio a las *Lecciones de filosofía del derecho*, se convierta justamente en la posibilidad de su crítica.

Referencias

- Acosta López, M.R. (2011). Tragedia y perdón en la *Fenomenología del Espíritu*: hacia una relectura del pensamiento hegeliano sobre la comunidad. *Revista Pléyade*, 7(1), 105-128. <http://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/244>
- Acosta López, M.R. (2012). Hegel and Derrida on Forgiveness: The Impossible at the Core of the Political. *Derrida Today*, 5(1), 55-68. <https://doi.org/10.3366/drt.2012.0028>
- Acosta López, M.R. (2013). La ley como reproducción de la violencia: reflexiones tempranas de Hegel sobre comunidad, inoperancia e interrupción. En, M.R. Acosta, C. Manrique. (Eds.). *A la sombra de lo político: violencias institucionales y transformaciones de lo común*, (pp. 15-44). Universidad de los Andes.
- Acosta López, M.R. (2014). The Gorgon's Head: Hegel on Law and Violence in the Frankfurt Fragments. *New Centennial Review*, 14(2), 29-48. <https://doi.org/10.14321/crnewcentrevi.14.2.0029>
- Acosta López, M.R. (2017) On Positivity and Violence in Hegel's Early Theological Writings. En, E. Sembou. (Ed.) *The Young Hegel and Religion*, (pp. 93-118). Peter Lang
- Arendt, H. (2006) *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza
- Bargu, B. (2014) Sovereignty as Erasure. *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, 23(1), 35-75. <https://doi.org/10.5250/quiparle.23.1.0035>
- Benjamin, W. (1999) Para una crítica de la violencia. En, H.A. Murena (Ed.) *Ensayos escogidos* (pp. 109-129) Ediciones Coyoacán
- Bernstein, J.M. (1996) Confession and Forgiveness: Hegel's Poetics of Action. En, R. Elridge. (Ed.) *Beyond Representation: Philosophy and Poetic Imagination* (pp. 34-65) Cambridge University Press
- Butler, J. (2010) *Marcos de la guerra: las vidas lloradas*. Paidós
- Cadahia, L. (2017) *Mediaciones de lo sensible: hacia una economía crítica de los dispositivos*. Fondo de Cultura Económica
- Cavarero, A. (2009) *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. Anthropos
- Comaroff, J. & J. (2006). Criminal Obsessions, after Foucault. Postcoloniality, Policing and the Metaphysics of Disorder. En, J. Comaroff, J. Comaroff. (Eds.) *Law and Disorder in the Postcolony*, (pp. 273-298). The University of Chicago Press
- Hamacher, W. (2014) On the Right to Have Rights: Human Rights; Marx and Arendt. *New Centennial Review* 14(2), 169-214. <https://doi.org/10.14321/crnewcentrevi.14.2.0169>

- Hartman, S. (1997) *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth Century America*. Oxford University Press.
- Hegel, G.W.F. (1966). *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (1971) *Werke I, Frühe Schriften*. Suhrkamp
- Hegel, G.W.F. (1978) *Escritos de juventud*. Trad. José María Ripalda. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (1986) *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp
- Mascot, J. (2011). *Hegel a Jena. La critica dell'astrazione*. Pensa MultiMedia Editore
- Mbembe, A. (2003) Necropolitics. *Public Culture*, 15(1), 11-40. <https://doi.org/10.1215/08992363-15-1-11>
- Mbembe, A. (2019) *Necro-politics*. Duke
- Norris, A. (2012). The Disappearance of the French Revolution in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. *Owl of Minerva*, 44(1-2), 37-66. <https://doi.org/10.5840/owl201310211>
- Nuzzo, A. (2011) Arbitrariness and Freedom: Hegel on Rousseau and Revolution. En, R. Lauristen, M. Thorup. (Eds.) *Rousseau and Revolution*, (pp. 64-82). Continuum
- Nuzzo, A. (2018) *Approaching Hegel's Logic, Obliquely*. SUNY press
- Ortiz Gómez, L. (2021) *Sofoco*. Laguna libros
- Zambrana, R. (2015) *Hegel's Theory of Intelligibility*. The University of Chicago Press

AUTORA

María del Rosario Acosta López. Profesora Titular del Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de California, Riverside. Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Colombia. CHASS: College of Humanities, Arts and Social Sciences. Universidad de California Riverside. Riverside, Estados Unidos. mariadea@ucr.edu