

HEGEL, FILÓSOFO DE LA GUERRA, Y LA VIOLENCIA CONTEMPORÁNEA

JORGE E. DOTTI

In spite of his deep insights, Hegel fails to grasp the specific character of the war waged by the French Revolution and the Empire. His theory of limited warfare turns out to be a peculiar *Sollen*, but it is precisely this gap between rationality and reality what makes his classical model an appealing antithesis to postmodern violence.

Keywords: modern and postmodern warfare, sovereignty and globalisation, Hegel.

1. Reflexionar sobre el concepto de *guerra* en Hegel presupone la expectativa de encontrar en su pensamiento motivos que podrían favorecer una comprensión y, tal vez, también una toma de posición evaluativa de las características actuales del fenómeno bélico.

En este sentido, una evaluación de la eventual vigencia del pensamiento hegeliano como hontanar interpretativo de la violencia contemporánea debe tener en cuenta, ante todo, la manera como el filósofo procesa categorialmente el tipo de guerra de la que tiene experiencia directa, a saber: la guerra que la Revolución Francesa desata en el continente europeo. Nuestra premisa es que las guerras revolucionarias y napoleónicas constituyen el fenómeno inaugural de un proceso de agudización y totalización del conflicto, cuya conclusión coherente es la violencia que hoy nos envuelve¹. El eje

1. Referente específico de nuestro trabajo es R. SCHNUR, "Weltfriedensidee und Weltbürgerkrieg 1791/1792", en: *Idem, Revolution und Weltbürgerkrieg*.

de nuestra lectura es que, por un lado, Hegel no llega a elaborar filosóficamente los motivos novedosos que anuncian este desarrollo, pese tanto a que le son coetáneos, como también y sobre todo a que disponía de elementos categoriales para hacerlo. En especial, pensamos en su crítica a la equívoca mediación entre lo universal y lo particular que lleva a cabo el entendimiento: en ella Hegel tenía motivos suficientes como para esbozar un adecuado análisis de la *Gestalt* que la guerra ya había asumido en su época.

Sin embargo, Hegel no ensaya una fenomenología de lo bélico, o mejor sería decir: una ampliación en esta dirección de su fenomenología del Espíritu. De haberlo hecho, creemos que habría teorizado una configuración cuyas connotaciones habrían expuesto los rasgos esenciales de un fenómeno que, ya por entonces, aparecía claramente como un enfrentamiento extremo, anunciador de la violencia ilimitada posterior e hiperideologizado en términos no inmediatamente religiosos, sino secularizados (al menos en los principios invocados por uno de los contendientes). Y, sobre todo, se presentaba como una guerra a la vez civil e interestatal, conducida por su actor más sugestivo y de mayor proyección histórica —la Francia revolucionaria y napoleónica— invocando la humanidad y la justicia contra el despotismo.

Studien zur Ouverture nach 1789, Duncker u. Humblot, Berlín, 1983, pp. 11-32 (original en *Der Staat*, 2, 1963, pp. 297-317). El contexto teórico general de las páginas siguientes son las ideas schmittianas. Naturalmente, escapa a los límites de las mismas analizar las fuentes, sobre todo las del belicismo girondino, o las similitudes en la ideología básica que mantienen con ellas sus adversarios Robespierre (inclusive cuando denuncia lo que J. Jaurès llamará el “imperialismo revolucionario”, por ejemplo, en el “Informe sobre la situación de la República” del 18. XI. 1793), o Marat (por ejemplo en *L'Ami du peuple*, n°. 634, 19. IV. 1792). Asimismo, hemos tenido especialmente en cuenta el importante trabajo de J.-F. KERVÉGAN, *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, PUF, Paris, 1992, en especial, pp. 155-225. Coincidimos en muchos aspectos; aquellos con los cuales tenemos ciertas divergencias exigen un desarrollo que excede el presente artículo. Finalmente, sobre la contemporaneidad del planteamiento schmittiano respecto del sentido de la violencia actual, son muy importantes las recientes consideraciones de G. MASCHKE, "La décomposition du Droit International. Entretien avec Günter Maschke", *Krisis*, 26, 2005, pp. 43-66.

Según nuestra lectura de esta cuestión, ante los ojos de Hegel se desarrolla una forma del *gerere bellum* que desmiente la categorización hegeliana de la *Filosofía del Derecho*. Mientras ésta tematiza un tipo de conflicto propio de la modernidad clásica, interestatal, limitado y restringido en virtud de ciertas normas no estrictamente coactivas pero, sí, regulativas, la guerra que tiene lugar en vida de Hegel y que pertenece intrínsecamente al contexto histórico motivador de su pensamiento puede ser considerada —en sus rasgos esenciales, pero todavía no los únicos— una *guerra civil europea*, ilimitada y crecientemente total. O sea, una guerra que, tanto en lo relativo a las justificaciones invocadas —cuya función legitimante no puede ser identificada sin más con la cumplida por los credos y confesiones enfrentadas en las guerras de religión modernas—, como en lo que concierne a las teorías que motiva y a la práctica bélica que desencadena, anticipa notablemente —si no directamente inaugura— el tipo de enfrentamiento típico de la era de las masas, de segunda mitad del siglo diecinueve y, sobre todo, del siglo veinte.

Dicho de otro modo: nos resulta algo sorprendente que Hegel, quien ha denunciado agudamente cómo la típica universalidad abstracta invocada por los acólitos del *Verstand* tiene como correlato inevitable el recurso al *terror* para mediar entre la abstracción y lo particular, no haya comprendido y conceptualizado adecuadamente el significado epocal del fenómeno bélico que está presenciando. Sólo que ello no disminuye la importancia que atribuimos a su filosofía en el actual cuadro de discusiones y reflexiones en torno a la violencia y a la guerra sin restricciones ni contenciones que experimentamos. Nuestra propuesta es que, en este sentido, Hegel sigue vigente como un hontanar significativo de las categorías necesarias para comprender la situación contemporánea, pero para ello cabe realizar un doble movimiento hermenéutico: por un lado destacar el hobbesianismo de sus ideas *de bello*, o sea la continuidad conceptual con un (gran) filósofo que ha sido objeto de la (a nuestro entender injusta) crítica hegeliana; y, por otro, invertir paradójicamente la identidad que Hegel siempre reivindicó para la filosofía auténticamente tal: o sea, asumir que ella no sólo ni principalmente

enseña cómo ha volado el crepuscular búho de Minerva, sino que alienta —en la forma de un peculiar *deber ser*— una actitud de crítica y de incertidumbre ante un futuro proceloso.

2. Este planteamiento lleva consigo, en primer lugar, caracterizar de modo breve ciertos rasgos distintivos de la conflictividad en pleno curso, que no conoce pautas limitativas ni criterios restrictivos y cuyos principales beligerantes son actores, sea de un intervencionismo neoimperial, no por paródico menos agresivo, sea de un terrorismo dotado de una imponderable creatividad destructiva.

La guerra posmoderna es la manifestación de la metafísica de la desustancialización que asienta su reivindicación extrema de la diferencia en la intelección de los nexos humanos como simple circulación de fragmentos inestables y autónomos, sin que encuentren legitimidad las pretensiones de establecer fronteras o cotos a lo que es mero flujo sin entidades fluyentes.

En este contexto, todo es mera apariencia sin sustancia aparente, y la misma metafísica de la deconstrucción, la muerte del sujeto y la fragmentación que rige al arte o a la comunicación massmediática y que preside el dinamismo de la sociedad *postpolítica* en general, da también su identidad a la conflictividad posmoderna. En esta última dimensión, el fenómeno distintivo es el debilitamiento y reformulación de la estatalidad y la conexas conformación de un espacio global indiferenciado, cuya lógica es la de la movilidad absoluta sin obstáculos o límites justificados. Deudora de un espacio finitizado y parcelizado políticamente, la forma Estado no puede subsistir, porque la espacialidad infinita sin diferencias internas sustanciales (los *territorios nacionales*) le es extraña y resulta disolvente de su jurisdicción clásica. Pero, además, porque su elemento constitutivo clásico, la subjetividad como voluntad de ciudadanía, ha perdido coherentemente la identidad esencial y estable que otrora legitimaba su politización, y ha quedado desactivada en forma de máscara desarraigada, cuyo espacio de circulación no es, consecuentemente, el de la estatalidad nacional, inherente a un atavismo metafísico ya perimido (*Gott ist tot*), sino el de la globalización, un espacio total. Esta espacialidad infinita e indiferenciada (*i.e.* despolitizada) es la propia de los dinamismos ilimitados, no

acotables ni sometibles a *ralentissement* alguno, que contra distinguen el presente: el de la economía, el de la tecnología y el de la violencia, en sus polifacéticos entrecruzamientos.

En lo relativo al último de estos fenómenos, sucintamente diríamos que la conflictividad actual presenta un carácter totalizante, omniabarcador, como nunca antes se conociera, aun cuando en ella desemboquen tendencias suficientemente claras y operativas precedentemente. La guerra total planetaria presenta, entonces, características que simultáneamente continúan, profundizan y aportan novedades al modelo de guerra inaugurada en el paso de la modernidad clásica a la modernidad de masas.

Ante todo, aparece ejercitada tanto por portadores de marcas idiosincrásicas precedentes, aunque transfiguradas, a saber: las formaciones convencionales (ejércitos y unidades estatales, de corte tradicional), como también por una variedad de actores residuales de viejos sustancialismos, y asimismo por entidades polimorfas que han deconstruido todas las identidades firmes: grupos terroristas independientes, milicias partisanas leales a algún tipo de estatalidad no occidental, células de variada *coloratura* ideológica, e inclusive anarco-robinsones operando a través de las redes caber-néticas en la diversidad de sus aplicaciones (económicas, mediáticas, culturales en general), activistas de todo tipo en circunstancias y ocasiones heterogéneas (verbigracia: niños-guerrilleros), etc. Sus acciones cubren el más amplio espectro de posibilidades en el ejercicio de la violencia: intervenciones e invasiones militares que obedecen a una lógica ya conocida, con las adaptaciones que les imponen las condiciones geopolíticas, el desarrollo tecnológico y las argumentaciones ideológicas; sutilísimos y/o groseros atentados aterrizantes y represiones antiterroristas groseras o sutilísimas; bombardeos humanitarios; guerrilla telúrica y/o urbana; cacerías humanas; expediciones punitivas y tácticas de ataques preventivos; sabotajes bacteriológicos, informáticos y architecnologizados en general; torturas y confinamientos legales y/o ilegales; etcétera.

El mundo entero es el espacio de la guerra posmoderna, sin exclusiones; esto es, se ha borrado absolutamente la distinción entre campo de batalla y teatro de operaciones, de un lado, y reta-

guardia o ámbitos pacificados, de otro. Todo lugar del planeta es escenario de la convivencia pacífica y del combate, sin solución de continuidad. Los principios diferenciadores de las distinciones topológicas han perdido validez. No hay más santuarios políticos (países neutrales), religiosos (lugares sagrados), culturales en general; o, en todo caso, la condición de imparcialidad y seguridad que puedan conservar algunos, es provisoria y relativa, obedece a razones estratégicas y a cálculos utilitarios, no al respeto por lo que antes estaba legitimado como ámbito extrabélico.

A su vez, esta proliferación de los contendientes, una facultad o dignidad que antes le cabía solamente a los Estados, por ser los sujetos del derecho internacional público, acompaña —o se complementa con— la desaparición de la distinción entre combatiente y población civil. En plena armonía con la desustancialización como rasgo epocal, la práctica de la violencia está regida por la norma, esto es, por el *todo vale*: acciones sin contención alguna e intensificadas por el desarrollo de la tecnología y por la fuerza de la voluntad como contraparte equilibrante de la inferioridad tecnológica, conviven con gestiones diplomáticas y presiones a la vieja usanza.

Se enfrentan, así, dos máscaras sin identidades sustanciales por detrás. De un lado, la potencia impar autoungida como administrador de la racionalidad y simultáneamente como vicario de una religiosidad de colonizador puritano, reciclada en conformidad a la marca de parodia que impone la posmodernidad a todos sus fenómenos y acontecimientos; un actor y sus aliados (volentes o nolentes, en proporciones diversas), que se asumen como policía planetaria sin ser conscientes de estar llevando a conclusión coherente el nihilismo de la subjetividad moderna. Del otro lado, un terrorismo tan fluido, global, total, para-religioso, hipertecnologizado y nihilista como su adversario; aunque con mayor fuerza de voluntad y predisposición a la inmolación, a gestos sacrificiales que —más allá de las convicciones de quienes los ejecutan— se insertan en el contexto actual como la figura extrema de la prioridad pública de lo corporal en la cultura posmoderna, es decir como la radicalización del cuerpo-mercancía massmediatizado, si bien no como

objeto del deseo capitalista, sino del ascetismo revolucionario y/o terrorista; en todo caso, cuerpos sacrificados a un hedonismo negativo o invertidos en espejo respecto de su contra-imagen occidental, pero también intrínsecamente posmodernos.

En suma: la violencia bélico-terrorista como rasgo epocal sigue, como si fuera su sombra, al proceso de *globalización* en la pluralidad de sus facetas: expansión mundial del capitalismo postindustrial, imperio de la *ratio* tecnológica, elevación del liberalismo a catón ideológico de la corrección política, publicitación de una religiosidad que resulta así banalizada en clave mediática y parodiada cuando los actores de avanzada de uno y otro bando la indocan (con fe auténtica, en la mayoría de los casos) para justificar guerras *justas*.

3. Retornemos ahora a Hegel. El primer paso es recordar el fundamento metafísico de su comprensión de la guerra: la lógica del *para-sí* o de la *autodeterminación*. Su nervio es un principio metafísico central del hegelianismo (y con él, de la modernidad toda): la relación de alteridad es relación consigo mismo como negación de sí mismo y autoposición como lo otro-de-sí, mediante un movimiento que confirma la identidad y autonomía del momento activo, autoponente. Toda apertura a la alteridad es un desdoblamiento de sí, un movimiento en función del cual se afirma la propia independencia (el otro no goza de un status ontológicamente superior como para depender de él).

Esta dialéctica conoce configuraciones diversas, en creciente perfeccionamiento. Por ende, es necesario precisar el momento lógico o estadio en la dialéctica de la Idea que es distintivo del para-sí. En términos de la *Ciencia de la lógica*, el paso del Ser determinado al Ser para-sí constituye la transición de la ontología cualitativa a la cuantitativa. Ante todo, el dinamismo de la autoafirmación mediante la contraposición a otro, el cual es el sí-mismo devenido otro (o posición de sí como alteridad para reconfirmarse en la propia identidad), encuentra su primera forma de cumplimiento cuando la Idea, en la figura del Ser, alcanza la dimensión categorial de la Infinitud verdadera. Esta verdad radica en que el movimiento de lo infinito disuelve la presunta fijación de la Finitud

(el dualismo entre dos finitos) y demuestra que lo finito es la realización de lo infinito como lo otro de sí mismo: la verdadera infinitud se autoproduce como alteridad, como finito, para así encontrar cumplimiento como superación de la alteridad misma, del dualismo y la separación reductiva de lo infinito a un finito contrapuesto a otro finito. De este modo alcanza universalidad realmente objetiva (a diferencia de los universales abstractos del entendimiento)².

Ahora bien, un movimiento análogo y funcionalmente equivalente al de la superación del dualismo cualitativo (en la medida y en el grado de eficacia que tal superación puede alcanzar en este estadio inicial del despliegue de la Idea, que es onto/lógicamente inferior al de la Esencia —que anula la exterioridad entre los opuestos— y al del Concepto, que lleva a la luz la actividad de la Idea consistente en un dinamismo similar), tiene lugar hacia el final de la “*Doctrina del Ser*”, anunciador del paso a lo cuantitativo, pues en la figura del *Für-sich*, el Ser afirma su propia identidad mediante un retorno o cierre sobre sí como unidad, como uno autónomo.

En la prosecución de la dialéctica de la Idea, este movimiento alcanzará formas más plenas de realización, ya que el estadio del Ser es ontológicamente inferior al de la Esencia —que supera la exterioridad entre los opuestos— y al del Concepto, que lleva a la luz la actividad de la Idea en su máxima riqueza. Pero este esquema persistirá sin alterar su —digamos— significación básica: la producción de *sí como otro* (autoposición como alteridad) es constitutiva de la propia identidad autónoma. Esta lógica es expuesta en la sección que la filosofía de la Idea presenta como “Ser-para-sí”, momento transicional hacia el *Dasein* cuantitativo. La figura de la alteridad es intrínseca al Ser porque resulta del operar negativo sobre sí mismo: todo lo que es, al ser simultáneamente se niega y

2. Cfr. el tratamiento de la Infinitud en el punto C del segundo capítulo: “Determinidad [*Bestimmtheit*]” de la Doctrina del Ser (particularmente ilustrativa es la Nota 2, “El idealismo”), en: G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik I (Werke in zwanzig Bänden: 5. Redaktion Eva Moldenhauer und K. M. Michel)*, Suhrkamp V., Frankfurt am Main, 1969, p. 159 y ss., pp. 166-171.

se pone como otro de sí. Con lo cual, la pluralidad de instancias ontológicas que conforman el universo del Ser (cada una de ellas en relación de alteridad recíproca) son entidades cualitativo-cuantitativas homogéneas en su independencia y relación mutua. El Ser es la estructura de todo lo que *es* como unidad no sólo cualitativa, sino también cuantitativa: ambos movimientos estructuralmente análogos de la dialéctica que lleva a la conformación del *quale-unum* se complementan³.

Ahora bien, la autoconstitución como *uno* significa que la identidad unitaria así alcanzada conlleva una peculiar relación con otros unos-unitarios, ontológicamente equivalentes, similarmente autónomos, y por eso distintos y contrapuestos. Si así no fuera, el uno en su unidad sería un átomo, abstracto y vacío en su inorgánico desconocimiento de la diferencia, y —en el plano práctico— despótico, mera exclusión arbitraria y violenta de lo diferente. Ser como unidad, al igual que ser como cualidad, significa integración en un sistema, donde cada instancia unitaria es idéntica a todas las demás por ser el sí-mismo-como-otro de todas ellas, y recíprocamente. Dicho de otro modo: en conformidad a la lógica del para-sí, cada ser como uno autónomo es el sí-mismo-otro de todos los demás seres como unidades igualmente independientes, y viceversa⁴.

Esta relación sigue un doble dinamismo: el de la repulsión, que abre el paso a la pluralidad de los unos enfrentados, puesto que cada uno de ellos es tal, sólo porque está en tensión repulsiva con los demás, iguales en la diferencia que los constituye como pluralidad; y el de la atracción, en la medida en que todos los unos-unitarios son homogéneos y se relacionan como tales. Se integran, así, en un proceso que los engloba y los acomuna, sin disolverlos en una unidad superior que liquidaría su autonomía. El resultado de este dinamismo de la repulsión/atracción es, entonces, un equilibrio

3. *Ibidem*, p. 174 y ss. (en particular, la habitualmente densa introducción a cada capítulo o sección, donde Hegel expone sucintamente el significado de los párrafos sucesivos, y el párrafo “c. Uno”, pp. 174 y 182 respectivamente).

4. *Ibidem*, p. 182 y ss.

entre los unos iguales y a la vez diferenciados y enfrentados. Dicho de otro modo: cada instancia autónoma está en confrontación repulsiva y simultáneamente de acercamiento respecto de la pluralidad de sus semejantes⁵.

4. Que Hegel encuentre en el *para-sí* el fundamento de la estatalidad es comprensible de un modo —diríamos— evidente. Esta lógica del *Für-sich-sein* sostiene ontológicamente ese dinamismo de una pluralidad de Estados, donde cada uno de ellos es autónomo y todos están recíprocamente relacionados como iguales, pero a la vez motivados por la obtención del reconocimiento por parte de los otros, para así constituirse y mantenerse como independientes. Esta búsqueda acarrea necesariamente una confrontación, porque se trata de individualidades no sometibles a una soberanía superior que las integre orgánicamente en un único cuerpo estatal. Semejante estructura planetaria, sobrepuesta a la diversidad de los Estados, anularía la idealidad de cada uno de ellos, sus componentes particulares, pues desaparecería el momento vitalizador de la sustancia ética de la estatalidad: la lucha por ser reconocido, que es inherente a todo orden estatal en su apertura hacia lo externo (hacia los otros Estados particulares, con los cuales se relaciona), y que —insistamos— representa el lado complementario de la idealización de las instancias individualistas y utilitarias según las instituciones de la soberanía interna.

Sin esta reversión de la negatividad en autoafirmación (o sea, si la carencia metafísica representada por la necesidad de la alteridad para alcanzar la propia identidad no se trastocara dialécticamente en exigencia de ser reconocido como autónomo y, para lograrlo, de confrontarse con ese otro que es el propio sí-mismo como otro), ningún Estado alcanzaría dignidad ética, no podría ser la realiza-

5. No podemos entrar en el detalle del tratamiento del tema en la *Ciencia de la lógica*. Cfr. *Ibidem*, p. 186 y ss. y, sobre todo, p. 190 y ss. A guisa de epítome: la cifra de todo este momento de la metafísica hegeliana es que el paso del en-sí al para-sí radica en que ser sí-mismo (afirmación de la propia identidad como *Dasein*) es relacionarse con la alteridad u “otredad” (pluralidad de otros seres), pero que este nexo ontológico —y ético— consiste en que la verdad de esos otros es que son el devenir *alteridad* de la *mismidad-en-sí*, el dialéctico para-sí de ésta.

ción plena del Espíritu. El momento de actividad espiritual está dado por la lucha por el reconocimiento. Sin ella, la dependencia respecto de lo que es otro (carencia o negatividad como marca ontológica distintiva) no sería superada por esa misma fuerza negativa o negación de la negación: la *lucha por ser reconocido*, una actividad justificada por la igualdad entre los opuestos (la alteridad es una figura del sí-mismo) y que lleva a la conformación de la propia independencia. Sin esta confrontación como interrelación dinámica de la repulsión y la atracción, todo Estado encontraría en la alteridad (los otros Estados) una exterioridad absoluta que lo condicionaría externamente, sin reciprocidad, y que le impediría configurarse como individualidad plenamente autónoma.

Pero a través de esta lógica del para-sí como dialéctica del *reconocimiento* entre organismos ideales equivalentes y movidos por el mismo impulso ético, que así los enfrenta, Hegel eleva la igualdad entre los Estados y la *confrontación* entre ellos, tanto pacífica como bélica, a racionalidad superior, la cual se realiza en la dimensión externa de la soberanía con acciones que señalan la significación histórica alcanzada por una comunidad que se ha constituido espiritualmente como Estado: “En las guerras y conflictos que nacen de tales relaciones, el momento por el cual son luchas por el reconocimiento con relación a un contenido determinado, constituye el rasgo que les confiere un significado para la historia universal”⁶. Ese momento constitutivo de una identidad histórico-espiritual es, precisamente, el de la soberanía estatal, y en este esfuerzo por la afirmación de la propia autonomía cada pueblo encuentra la legitimación que le es propia, en una tensa relación recíproca, ya que exigir reconocimiento y dar así pleno cumplimiento a su *Dasein* soberano conlleva la responsabilidad frente al derecho que tienen

6. Observación al párrafo [“par.” de ahora en adelante] 351, en: G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Werke, op. cit.*: 7. Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel), Suhrkamp V., Frankfurt am Main, 1970, p. 508. La *Enciclopedia* da una versión extremadamente breve del tema de estas páginas: cfr. par. 547 (aunque también los dos anteriores), en G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, III* (*Werke, op. cit.*, Bd. 10, III), p. 346.

los otros de también exigirlo⁷. No tratar —pacífica o bélicamente— con otro Estado reconociéndole su dignidad de tal equivale a negar la propia dignidad estatal.

Las relaciones internacionales son, de este modo, un espacio de realización de la libertad. Más precisamente, constituyen la exteriorización complementaria de la eticidad interna de la soberanía estatal y en ambas dimensiones la libertad se realiza concretamente. Desde su metafísica, entonces, Hegel justifica la plena igualdad ético-jurídica de todos los miembros del —para usar el término schmittiano— *pluriverso* (no *universo*) internacional.

5. De un modo, quizás, algo sucinto, Hegel comienza a desarrollar estos aspectos de la lucha de todo orden estatal por ser reconocido, en tanto proyección exterior de su autoafirmación que obedece a la lógica del para-sí, en los párrafos 321 y 322 de la *Filosofía del derecho*. En ellos expone cómo la noción misma del Estado en tanto “individualidad [*Individualität*]” conlleva su posición *frente* a otras individualidades semejantes en una relación de confrontación que es tan importante para la realización de la Eticidad como lo es la estructura institucional interna⁸. De aquí que

7. “El pueblo como Estado es el espíritu en su racionalidad sustancial y en su realidad inmediata, por ende, es el poder absoluto sobre la tierra; en consecuencia, un Estado se halla frente a los otros Estados en una posición de soberana autonomía. En cuanto tal, tiene su justificación absoluta en ser para otro, es decir: ser reconocido por él”. Como “exigencia de tal reconocimiento”, se trata de una justificación “sólo formal” y “abstracta”; su realización efectiva depende ante todo de la confrontación de las voluntades respectivas, en el marco que le dan una serie de circunstancias y aspectos particulares. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien* par. 331, p. 498. La idea aparece también en el par. 324 (cfr. nota 14). En la *Bóxer-vación* al par. 331, leemos que “asimismo, la legitimidad de un Estado [...] debe ser esencialmente *llevada a cumplimiento* [*vervollständigt*] a través del reconocimiento de los otros Estados”, la cual por cierto “exige una garantía”, a saber: que el Estado que lucha por ser reconocido también reconozca a los otros, “que deben reconocerlo”, *ibidem*, p. 498.

8. El par. 321 enuncia esta lógica del “*ser-para-sí*” como “relación *infinitamente negativa consigo mismo*”, en la que se asienta la “libertad” de los Estados. Esta ontología le confiere a cada uno su “individualidad”, la cual —como corresponde al idealismo hegeliano— “consiste esencialmente en ser individuo y en que en el soberano existe [*ist*] como individuo real e inmediato (par. 279)”. Hegel está remitiendo al fundamentalísimo párrafo donde deduce especulativamente la persona soberana de la idea de soberanía, pero no entramos ahora en esta cuestión:

su afirmación perentoria: “Tan exiguamente persona real es el individuo, si no está en relación con otras personas (par. 71 *et alii*), como, similarmente, tan poco individuo real es el Estado, si no está en relación con otros Estados (par. 322)”⁹.

Al igual que en toda su filosofía, también ahora el frente polémico que Hegel privilegia es el de su crítica a las filosofías del entendimiento y a las prácticas que de ellas resultan. Para la visión intelectualista, la convivencia política responde a un cálculo utilitario, y la guerra es la mayor amenaza a ese anhelo de seguridad individual que lleva a pactar y a construir —mediante el artificio contractualista— un tipo de orden de mandato y obediencia, el cual, en tanto que destinado a la protección del individuo-átomo, no es más que una asociación utilitaria que responde al dinamismo del *Sistema de las necesidades*, tal como lo entienden los iusnaturalistas modernos y lo exponen los teóricos de la Economía Política¹⁰.

Desde esta perspectiva individualista y economicista, es natural que la guerra resulte un fenómeno externo y contrario a la lógica del entendimiento y del intercambio pragmatista. El enfrentamiento

limitémonos a observar que esta referencia revela una especie de insuficiencia de la soberanía interna como caracterización de la verdad metafísica de la estatalidad. En el párrafo siguiente expone la racionalidad de la pluralidad de Estados, basada en la necesidad de la exclusión recíproca: “La individualidad, como ser-para-sí excluyente, aparece [*erscheint*] como relación con otros Estados, cada uno de los cuales es independiente frente a los demás. En la medida en que el ser-para-sí del Espíritu real tiene su existencia [*Dasein*] en esta independencia, ella es la primera libertad y el más alto honor del pueblo”. Precisamente —continúa el razonamiento en la *Observación* al par. 322— porque el pueblo tiene en esta autonomía frente a sus iguales el sentimiento de su poder político independiente, incluso en sus formas de convivencia más rudimentarias y previas al despliegue racional de la estatalidad, es decir “aun cuando sea totalmente abstracta y no contenga todavía ningún desarrollo interno”, tal como acontece en los pueblos cuyos soberanos son figuras patriarcales o jefes de clanes y estirpes (“*Patriarch, Stammeshaupt usf.*”). Cfr. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien*, pp. 490-491.

9. Cfr. *Observación* al par. 331, G. W. F. HEGEL, *Grundlinien*, p. 498.

10. En cuanto a los conocidos textos donde, antes del tratamiento de la soberanía externa, Hegel critica el utilitarismo del *Verstand*, cfr. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien*, *Observación* al par. 75; *Observación* al par. 100; *Observación* al par. 126; *Observación* al par. 258 *in initio*.

bélico interestatal se presenta o *aparece* —en sentido hegeliano— como si fuera una suerte de accidente exterior al dinamismo interior (racional y pacífico) de los que resultan implicados en el *factum* bélico, un mero choque circunstancial de opuestos que, sin embargo, en su irracionalidad derrumba la armonía racionalista interior; un mero hecho, entonces, sólo que motivado por consideraciones irracionales (despotismo, afán de conquistas, belicismo bárbaro y semejantes), ajenas e incompatibles con la racionalidad de la *civil society*, única garante de la propiedad privada y de los derechos del individuo teorizados desde el atomismo contractualista¹¹.

Cabe insistir en que, para Hegel en cambio, la guerra —componente central de esta dimensión externa— complementa y completa la eticización de la sociedad civil que en la dimensión intraestatal operan estamentos, corporaciones y la *Polizei*. De este modo, la posibilidad y la eventual realidad del enfrentamiento extremo son el correlato de la verdadera condición de ciudadano, desarrollada en el “Derecho público interno [*inneres Staatsrecht*]”, y forman la otra cara de la eticidad consustancial a la idea de soberanía. Como leemos en la *Observación* al par. 324: “son lo mismo la idealidad que se hace manifiesta en la guerra como una relación casual hacia lo externo y la idealidad según la cual los poderes internos del Estado son momentos orgánicos del todo”¹².

La verdad, entonces, de la existencia concreta del ser humano como propietario privado y ciudadano en un Estado consiste en someter la materialidad de la posesión a la trascendencia del sacri-

11. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien*, par. 323: “En la existencia, esta relación *negativa* del Estado consigo aparece, entonces, como relación de otro con otro y como si lo negativo fuera algo *externo* [*ein Äusserliches*]. La existencia de esta relación negativa tiene, pues, la figura de algo que acontece y aparece envuelto en una maraña de circunstancias accidentales [*Begebenheiten*], provenientes desde afuera. Pero, por el contrario, se trata de su momento más elevado y *propio*, su infinitud real como idealidad de lo finito en él, el lado por el cual la sustancia, en tanto poder absoluto, se alza contra todo lo individual y particular, contra la vida, la propiedad y su derechos, asimismo contra los círculos ulteriores, y da existencia, a la par que lleva a conciencia la nulidad de los mismos”. *Ibidem*, p. 491.

12. *Ibidem*, p. 493.

ficio por lo universal ético que se hace presente en la estatalidad, cuando las circunstancias extremas así lo exigen. Pretender que esta actitud cívica y patriótica dependa de un cálculo utilitario, como se desprende del esquema contractualista, y a la vez afirmar que esta misma lógica justifica ofrendar la vida y la propiedad en aras de la asociación civil a la que se consintió pertenecer, como hacen las filosofías del entendimiento, es caer en la contradicción de poner en peligro aquello para proteger lo cual se estableció un poder político, precisamente mediante un presunto pacto originario. *El Estado no es la sociedad civil*: sus principios son bien diversos¹³. El de esta última, en tanto que mera asociación con fines pragmáticos, se contradice a sí mismo al invocar el mismo principio utilitario para exigir de cada asociado que, para proteger lo que le es propio, lo ofrende y se sacrifique por la sociedad. A la luz de la razón instrumental, resulta absurdo que el sacrificio de lo que es útil sea el medio para protegerlo¹⁴.

A tales teorías inconsecuentes (doblemente limitadas: por su utilitarismo y por su incoherencia) les opone Hegel el “*momento ético de la guerra*”, asentado en la metafísica de la verdadera infinitud y del ser para-sí como unidad absoluta. Lo que en la *Ciencia de la lógica* es lúcidamente formulado como *realización del idealismo*¹⁵, ahora es invocado en el sentido de que “es necesario que lo finito, lo que se posee y la propia vida, sea puesto como contingente, porque éste es el concepto de lo finito”: lo que perece.

13. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien*, *Observación* par. 75, *Observación* par. 258, *Observación y Agregado* par. 324.

14. El comienzo de la *Observación* al par. 324 sintetiza con suma claridad esta impugnación a la absurdidad de exigir sacrificios —ante todo el de la propia vida— en nombre de un orden que no pasa de ser una asociación utilitaria, pues se contradice así la finalidad pragmática que preside la fundación contractualista de la misma: “Cálculo sumamente equivocado es el que exige este sacrificio cuando el Estado es considerado solamente como sociedad civil y se asume como su finalidad última tan sólo la *seguridad de la vida y la propiedad* de los individuos, pues esta seguridad no ha de alcanzarse sacrificando precisamente aquello que se debe asegurar; más bien lo contrario”. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien*, p. 492.

15. Casi como un epítome de este movimiento metafísico, ya hemos recordado la “Nota 2” en la Doctrina del Ser determinado. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik I*, pp. 172-173.

Pero no como cualidad compartida por todo lo que existe, sino en cuanto destino ético de los seres humanos, que eleva la necesidad a libertad, ya que la fuerza impulsora de este sacrificio es la voluntad del ciudadano: es un “perecer querido [*gewolltes Vorübergehen*]”¹⁶. De este modo, el individualismo y su prolongación en el orden político reducido a *agencia de protección* quedan superados en y por la ontología de lo existente *en y para sí*: el ciudadano “recibe su derecho y deviene realidad” en virtud de su predisposición ética a la “guerra como estado en el cual se toma en serio la futilidad de los bienes y las cosas de este mundo [*zeitlich*]”, y los pueblos salen de su letargo que los *enferma* y a la larga envilece¹⁷.

16. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien, Observación* al par. 324 (*op. cit.*, p. 492). Todo este párrafo es central para el tema que estamos exponiendo; esto nos autoriza —creemos— a una larga cita: “Esta determinación,” [la de la negatividad como movimiento de autounificación y consecuente independencia] “con la cual el interés y el derecho del individuo son puestos como un momento evanescente,” condenado a la desaparición (“*verschwindendes Moment*”), “es al mismo tiempo lo positivo, es decir como su individualidad no casual y mutable, sino existente *en y para sí*. Esta relación y el reconocimiento de la misma” —cabe aquí remarcar este concepto de *Anerkennung* (cfr. nota 6)— “es, por lo tanto, el deber sustancial de la individualidad, el deber de mantener esta individualidad sustancial, esta independencia y soberanía del Estado, a costa del peligro y el sacrificio de la propiedad y la vida, incluyendo lo propio [en general] y todo lo que está comprendido en el ámbito de la propia vida”. La *Observación* prosigue con rigor: tras destacar la incoherencia en justificar el sacrificio por la comunidad desde criterios utilitarios, Hegel califica la verdad antitética, el fundamento ontológico—práctico de la conducta de los ciudadanos y del Estado todo, como —ya lo hemos indicado— “*el momento ético de la guerra*”, regido por una necesidad racional bien distinta de las habitualmente invocadas contingencias (“pasiones de los poderosos o de los pueblos”, “injusticias” diversas que cada individuo denuncia sin más, etc.).

17. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien*, p. 492. Hegel mismo cita el conocido pasaje de su artículo sobre el derecho natural de 1802: “la salud ética de los pueblos es conservada en su indiferencia frente a la fijación de las determinaciones finitas, tal como el movimiento de los vientos preserva al mar de la pereza en la que lo haría sucumbir una calma duradera, tal como lo hace con los pueblos una paz duradera o, peor [*gar*], eterna» (*ibidem*). Finalmente, en el *Agregado* a este par. 324 (al que hacemos referencia pese a no provenir del cálamo hegeliano) la referencia a Kant es directa. Sutilmente, pero distorsionando el sentido del planteamiento kantiano, Hegel asimila su ideal de una asociación de príncipes para pacificar a Europa al proyecto de la Santa Alianza, contraponiéndole el ineliminable entramado metafísico de negatividad, individualidad y, como su resul-

Sobre la base de estas premisas, se sigue coherentemente la legitimación del *Stand* militar y de un “ejército permanente”, porque este cuerpo específico de servidores del Estado da realidad a la función rectora del cumplimiento del deber universal del patriotismo en la situación extrema de enfrentamiento como reafirmación de la propia independencia. Lo cual conlleva a su vez una realización concreta del coraje no ya como gesto personal (individual o colectivo) librado a cierta arbitrariedad, sino como suprema integración de cada ciudadano en la totalidad estatal, por ser de manera consciente un miembro orgánico de ella. Consecuentemente, la conexa existencia de fuerzas armadas simultáneamente nacionales y profesionales no excluye, sino que más bien facilita y canaliza la convocatoria a todo el conjunto de ciudadanos para defender el propio Estado cuando así lo requieren las circunstancias. Lo único absurdo, entiende Hegel, es someter esta racionalidad al cálculo comercial¹⁸.

En este punto se comprende la conexión entre lógica del para-sí y realidad ontológica y espiritual o histórica del Estado:

a) La relación repulsiva encuentra el ápice de su intensidad como guerra porque ésta es el rasgo ontológico constitutivo de la estatalidad en su proyección externa. Es a través del enfrentamiento interestatal como cada uno de los contendientes reafirma su independencia, su condición de unidad autónoma en tanto configuración superior de la *Sittlichkeit* (análogamente a como la acción de poner a disposición de la comunidad estatal la propiedad y la vida dignifica éticamente al ciudadano respecto de su condición de mero miembro de una asociación utilitaria).

b) Por su parte, la atracción se despliega en la forma de establecimiento de pactos y acuerdos, cuya estabilidad y vigencia está siempre supeditada al respeto que el Estado contrayente decida mantener a la luz de la evaluación de lo conveniente para mantener

tado, la enemistad con otro Estado: si la unión alcanza el status de individualidad, inevitablemente generará “un enemigo”.

18. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien*, par. 325 a 328, pp. 494-496.

su propia identidad, sin considerar ninguna de las argumentaciones abstractas cuyo epítome es la fórmula vacía *pacta sunt servanda*.

Sólo que el momento de la repulsión prevalece sobre el de la atracción, porque el elemento metafísico motorizador del dinamismo es la fuerza de la negatividad.

6. Ciertamente, los “contratos” internacionales son una de las *formas* en que “se particulariza” o concreta la relación entre Estados, ya que, si bien todas las unidades estatales son “totalidades que se satisfacen a sí mismas”, no por eso dejan de estar necesitadas de entablar contactos pacíficos sobre algunos aspectos de sus respectivas búsquedas de reconocimiento¹⁹. De aquí se sigue que estipulen “tratados que deben ser respetados”, una idea, ésta, que forma el principio básico de todo el derecho internacional. Sólo que estos actores se encuentran en “estado de naturaleza”, y esto significa que el respeto de tal principio está sometido a la racionalidad peculiar de tal ámbito no estatal. Cada Estado respetará sus compromisos en la medida en que ello no redunde en su perjuicio ni dañe su soberanía, lo cual solamente el titular de la misma puede decidirlo, ya que no existe ninguna “voluntad universal”, imperante por encima de todos ellos *qua* poder supranacional, que dé efectividad a los derechos de cada Estado, tal como pueden haberlos determinado los tratados y pactos en cuestión. La resolución normativa de eventuales conflictos, entonces, no sobrepasa el perímetro del “deber ser”²⁰. Pero su fundamento escapa al dualismo del entendimiento. Para la *Sittlichkeit* antitética al *Sollen*, el criterio de “la validez de los tratados” es la independencia estatal, pues “la voluntad particular de la totalidad”, esto es: la decisión soberana, “es, según su contenido, el bienestar de la totalidad”. Ésta es “la ley suprema” y carece de toda legitimidad alegar que un tratado debe ser respetado en interés del súbdito como único interés real. No tiene sentido, pues, tal contraposición entre lo privado y lo público, ya que “la idea del Estado es que en ella se supera la oposición entre derecho como libertad abstracta y el bienestar como

19. Cfr. *Ibidem*, par. 332, p. 499.

20. Cfr. *Ibidem*, par. 333, pp. 499-500.

contenido particular que se satisface [*erfüllend*]” y, de este modo, el “primer reconocimiento” va dirigido al Estado mismo, en cuanto “totalidad *concreta*”²¹. Es desde las perspectivas inherentes a esta organicidad estatal que cada soberano evalúa el respeto de los pactos internacionales. Para mantenernos en los latinajos: éstos deben ser respetados *rebus sic stantibus*. Sólo cada Estado en su individualidad soberana está racionalmente legitimado a juzgar la situación contextual que vuelve sensato o insensato el *servanda* del principio en cuestión y, en consecuencia, a determinar su conducta.

Cabe observar, ciertamente, que el mentado “deber ser”, presuntamente imperativo, que caracteriza al derecho internacional (*Völkerrecht*) supone y respeta la cualidad de juez en causa propia que le cabe a todo Estado, guiado por el criterio del bienestar general. Esto significa que esta obligación no solamente no es jurídica en sentido estricto, sino que tampoco es moral, (tomando esta última característica a la luz de la paradigmática formulación kantiana, objeto de las críticas hegelianas). No es jurídica, porque el “derecho” en cuestión es propio de una situación extra-estatal, y, en cuanto tal, no mienta un sistema normativo en sentido estricto. Su identidad espiritual no es la de la relación de mandato/obediencia propia de la soberanía interna, sino la de un hobbesiano *derecho natural de los Estados a luchar por el reconocimiento*, criterio y fundamento de la soberanía externa.

Pero tampoco cabe asimilar ese *Sollen* a la lógica de la moralidad kantiana, pues el Estado no se cuestiona si la máxima de su acción es universalizable. Su misma existencia estatal lo autoriza a obrar como la razón indica que *debe* obrarse en el campo internacional: paradójicamente *se debe* ignorar y desatender al “deber ser” y obedecer sólo a las exigencias existenciales de la propia condición estatal, particular y concreta; exigencias que priman sobre toda otra consideración abstracta, como le corresponde a un *ser-para-sí*: “El pueblo como Estado es el espíritu en su racionalidad sustancial y en su realidad inmediata, por ende es el poder absoluto sobre la *Tierra*; en consecuencia, un Estado mantiene una posición

21. Cfr. *Ibidem*. par. 336, p. 501.

de enfrentamiento con los otros, en independencia soberana”²². La filantropía, fuerte en su universalidad abstracta, es muda cuando se trata de pronunciar qué es justo en las relaciones internacionales, tanto en la guerra, como también en los tratados. Sólo tiene voz “el bienestar realmente aquejado o amenazado en su particularidad determinada”. No tiene sentido, entonces, distinguir —como hace Kant, según Hegel— entre moral y política, sometiendo ésta a aquélla, pues tal planteo kantiano está presuponiendo una identidad entre el bienestar del individuo en su privacidad y el del Estado como dispositivo protector, cuando las bases de legitimación de las respectivas conductas son bien distintas. Mientras que el individuo es ontológica y éticamente deudor de lo universal, por ende del orden estatal, el Estado no depende más que de su propia “existencia concreta”, que es la única guía rectora de su acción destinada a autoconfirmarse en su independencia²³. A la luz de la conceptualización moral kantiana, diríamos que la conducta estatal en sus relaciones internacionales es siempre universalizable; y/o que las críticas a las que ella puede ser sometida provienen de considera-

22. Cfr. *Ibidem*, par. 333 y *Observación*, pp. 499-500; y par. 331 *in initio*, p. 498. Sobre la legitimación por la existencia, en la medida en que dicha existencia es presentificación del Espíritu, cabe atender a las anotaciones del *Zusatz* al par. 331: “Cuando Napoleón, al celebrarse la Paz de Campoformio, dijo: «La república francesa no necesita ningún reconocimiento, tal como el sol tampoco necesita ser reconocido», sus palabras encierran nada menos que, precisamente, la fuerza de la existencia, la cual ya lleva consigo misma la garantía del reconocimiento, sin que fuera explicitada”. *Ibidem*, *Agregado* al par. 331, p. 499.

23. Cfr. *Ibidem*, par. 337 y su *Observación*, donde la alusión a Kant es clara: “En un momento se hablaba mucho de la oposición entre moral y política, y de la exigencia de que la segunda se conformara a la primera. Acá corresponde observar tan sólo que el bienestar de un Estado tiene una justificación bien diversa del bienestar del individuo, y que la sustancia ética, el Estado, tiene su existencia [*Dasein*], es decir su derecho inmediatamente en una existencia [*Existenz*] no abstracta, sino concreta, y que sólo esta existencia concreta, no uno de los muchos pensamientos generales que se consideran mandamientos morales, puede ser el principio de sus acciones y conductas [*Handelns und Benehmens*]. La opinión [*Ansicht*] acerca de la presunta injusticia que debe siempre caracterizar a la política en esta presunta oposición, se asienta más bien en la superficialidad de las ideas acerca de la moralidad, la naturaleza del Estado y de sus relaciones con las perspectivas morales”. *Ibidem*, pp. 501-502.

ciones no morales, sino político-prudenciales, es decir, relativas al uso que los soberanos hacen de su *Urteilkraft*.

Esta condición independiente, si por un lado se asienta en la prioridad metafísica de la guerra sobre los tratados e instrumentos pacíficos semejantes, por otro acarrea la inevitabilidad de la guerra toda vez que se produzca una “lesión del reconocimiento y del honor”, pues los árbitros del sentido y de la magnitud de tales hechos lesivos no son sino los perjudicados por ellos; lesiones que, por lo demás, fácilmente se producen cuando un Estado ha conocido una “larga tranquilidad interior” y se ve como necesitado de canalizar su vitalidad hacia el exterior. Aun con la intención de hacerlo de modo pacífico, el conflicto es difícilmente evitable²⁴.

Esta articulación de *existencia* espiritual y *legitimidad* ética se opera en conformidad al dinamismo metafísico de la soberanía exterior, uno de cuyos rasgos específicos es la inexistencia (y la irracionalidad de que exista) un juez planetario: “No hay pretor entre los Estados; como máximo, un árbitro y mediador, y éstos sólo de manera contingente, es decir, dependientes de las voluntades particulares [...]”, como leemos en la *Observación* al par. 333²⁵. Rasgo que nos lleva a la crítica hegeliana a las formulaciones que

24. Cfr. *Ibidem*, par. 334, que se abre con el principio básico: “Por consiguiente, en la medida en que las voluntades [estatales] particulares no llegan a un acuerdo, el conflicto entre Estados sólo puede resolverse mediante la guerra”. *Ibidem*, p. 500.

25. La irracionalidad y la inexistencia efectiva de un magistrado superior planetario condensa el núcleo del hobbesianismo de la filosofía hegeliana de la guerra como evento insuprimible, por ser natural, y de conductas acotadas, por no estar en juego la justicia. Por cierto, Hegel expone estas ideas de manera muy sucinta; a su modo las da por conocidas y compartidas, *sin ver que la praxis bélica a él coetánea las desmiente*. También están en Spinoza, pero Hegel no alude a este aspecto de la filosofía spinoziana al exponerla didácticamente (Cfr. el extenso tratamiento en las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en: *Werke*, 20, III, pp.157-197), mientras que sí alude a este momento del iusnaturalismo de Hobbes (Cfr. *ibidem*, pp. 225-229, y elogiosamente en el vol. 19. II de las *Werke*, p. 108. La observación del *Zusatz* al par. 71 de las *Grundlinien*, *op. cit.*, p. 153), pese a no pertenecer al ámbito del derecho internacional, revela lo central de la enseñanza hobbesiana recibida por Hegel: *igualdad y enemistad entre las realidades independientes por naturaleza es la cifra racional del mantenimiento y confirmación de la propia autonomía*.

subrogan esa (*pseudo*-)soberanía de hecho inexistente, con los ideales típicos del entendimiento, también irreales pero legitimados prescindiendo de las responsabilidades que la política impone a sus actores. Y a sus filósofos.

7. Además del disciplinamiento ético del egoísmo, la confrontación bélica también es la manifestación de la fuerza metafísica que ejerce la negatividad para evitar que lo universal auténtico o *concreto* (lo verdadero, lo absoluto, lo divino) sea sometido a la equívoca mediación del entendimiento en el plano internacional y se instaure o, peor, que se luche por instaurar un orden global indiferenciado, anulador de todo particularismo que no obedezca a las connotaciones abstractas del concepto de individuo. Asumir como sentido de la historia la paz universal justifica una violencia extrema, presentándola como necesaria para eliminar, por inútiles e irracionales, esas instancias de mediación orgánica en el plano internacional que son los Estados, de una manera similar a como, en el plano nacional o intra-estatal, lo han justificado las teorías contractualistas y lo han intentado las prácticas del terror revolucionario. De aquí la crítica hegeliana al ideal de unidad planetaria, total y omniabarcante, que lleva a avasallar las particularidades estatales y el conjunto de diferencias orgánicas que cada Estado estructura y —diríamos— cobija bajo sí.

La punta de lanza teórica de este proyecto iluminista es la utopía de la paz a lograr cuando el progreso moral y material desplace definitivamente a la guerra y progresivamente desaparezcan los irracionalismos de todo tipo (religiosos, políticos, culturales) que han aquejado a la humanidad. En la exposición hegeliana está tácita la creencia —un legado por excelencia del iluminismo a la posteridad— en que este proceso encuentra su más fuerte impulso en el comercio de ideas y productos²⁶; alusión expresa, en cambio,

26. No queremos afirmar con esto que el idealismo hegeliano no pertenezca también al cuerpo de teorías que legitiman las vicisitudes de la subjetividad moderna en clave —digamos— *progresista* y racionalista en un sentido general (para comprobarlo en la sección de los *Grundlinien* que estamos analizando, basta con atender a la *Observación* del par. 343); simplemente queremos marcar las peculiaridades distintivas de la *Vernunft* especulativa y dialéctica respecto del *Verstand*

hace Hegel a este ideal utópico cuando lo ejemplifica —no sin ejercer cierta violencia sobre el texto mentado— con “la idea [Vorstellung] kantiana de una *paz perpetua* por medio de una federación de Estados, que arbitraría en toda disputa”, en la forma de “un poder reconocido por todos los Estados”, resolviendo “discordias” y, sobre todo, volviendo “imposible la decisión mediante una guerra”. Sólo que todo el esquema reposa sobre “la *conformidad* de los Estados”, con la multiplicidad de dimensiones que entran en juego, y por ende “reposa sobre la voluntad soberana particular”. Ello abre la puerta a la “contingencia” que derrumba la solidez abstracta de los conceptos del entendimiento; y a ello se suma la dura verdad de que el único juez que dictamina si la seguridad del propio Estado está amenazada, o sea si existe un peligro latente que vuelve inane lo estipulado *more* pactista, es el Estado mismo que ha contraído el acuerdo y/o que se ve afectado por eventos y circunstancias diversas²⁷.

Sólo que la auspiciada realización efectiva de este ideal —denuncia Hegel— equivaldría a la transformación del orbe en un mercado planetario y, coherentemente con la desaparición de la dignidad ética de la estatalidad, conduciría a recurrir a un terror

unilateral y formal, pues sobre esta diferencia se asientan las ideas de Hegel sobre la política, el derecho, la historia, tanto en lo que comparten con el iluminismo (*sensu lato*), como —y acá radica nuestro interés— *en lo que las contraponen a los dogmas ilustrados*.

27. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien*, *Observación* al par. 333, par. 334 y par. 335, pp. 500-501. Pero las mismas críticas son expresadas en las consideraciones —ya recordadas— del *Agregado* al par. 324: “[...] La paz perpetua es a menudo reclamada como un ideal hacia el cual debe encaminarse la humanidad. Es así que *Kant* ha propuesto una federación de príncipes, con el deber de arbitrar los conflictos entre los Estados, y la Santa Alianza tenía aproximadamente el propósito de ser tal institución. Sólo que el Estado es individuo y en la individualidad está esencialmente contenida la negación [...]”, y toda unión generará su “enemigo”, como vimos (*Ibidem*, pp. 493-494). Este pasaje no ha dejado de sugerir alguna conexión con C. Schmitt, pero *no en el sentido en que la planteamos nosotros*. Ver, por ejemplo, C. CESA, “Considerazioni sulla teoria hegeliana della guerra”, en: *Idem*, *Hegel filósofo político*, Guida, Napoli, 1976, pp. 171-201. Si bien la fórmula es la de las “muchas analogías” con *Der Begriff des Politischen*, nos resulta una remisión excesivamente vaga y que parece presuponer un maquiavelismo de *vulgata* en Schmitt. Cfr. *Ibidem*, p. 199.

más despótico que el de la política jacobina, alentada por los mismas abstracciones, para castigar a quienes violaran la legalidad pragmático-individualista del intercambio. Los universales vacíos no pueden darse realidad más que mediante la violencia ilimitada y arbitraria, legitimándola, eso sí, en nombre de los conceptos formalistas que enuncia el entendimiento, como —en este caso— el de *humanidad*. La dialéctica auténticamente racional de la totalidad, empero, muestra que la guerra evita la implantación de un orden planetario, el cual sería una monocracia de la homogeneidad anuladora de las diferencias y particularismos, una conjunción o articulación de principios abstractos y despotismo concreto.

Finalmente, esta vitalidad del Estado en sus relaciones internacionales, que lucha por ser reconocido por sus iguales (por esa alteridad plural, las otras naciones que también se esfuerzan por el mismo reconocimiento), presupone y conlleva a la vez la ausencia de un juez común supraestatal. La noción misma de un soberano planetario es contraria a la ontología del *totum* y a la eticidad del Estado como ápice de la realización del Espíritu objetivo.

8. En este punto llegamos a un aspecto crucial de la conceptualización hegeliana del fenómeno bélico, a saber: *de la eticidad de la guerra se siguen las limitaciones éticas que la razón le impone.*

El aspecto central de lo que podríamos llamar la justificación hegeliana de la guerra puede resultar paradójico, pero determina su significación histórica y, por ende, su contemporaneidad. A saber: la conflictividad ineliminable que caracteriza a la dialéctica del reconocimiento es el elemento racionalmente delimitativo de la manera como los Estados deben llevar a cabo tal enfrentamiento. Precisamente la autonomía e igualdad que está en la base de la lucha por la *Anerkennung* opera como la justificación racional de las normas que teorizan qué limitaciones deben respetar los contendientes, precisamente por tratarse de entidades ontológica y éticamente equivalentes, sin que ninguno de ellos esté racionalmente autorizado a monopolizar la justicia y la verdad, sin que ninguno pueda legítimamente arrogarse el derecho de estar emprendiendo una *guerra justa*, para justificar de esta manera sus conductas bélicas,

aun —o sobre todo— cuando éstas violan la dignidad de su adversario, también él un Estado.

Para indicar con más precisión esta idea, diríamos que, desde los parámetros conceptuales de su filosofía, Hegel ofrece un respaldo metafísico (sustentado en la *Vernunft*) de esa misma normatividad teorizada (desde el *Verstand*) por los clásicos del derecho internacional moderno. Un sistema de reglas que no limitaba su vigencia a los textos en que era enunciado, sino que había conocido —antes de las guerras revolucionarias— un aceptable grado de eficacia en el continente europeo; el cual, aunque de un modo crecientemente debilitado, perduraría hasta el siglo veinte. Hegel se inscribe en el elenco de quienes han teorizado ese cuerpo de normas que, desde la constitución del moderno sistema de Estados europeos, ha restringido teóricamente el *ius ad bellum* y ha regulado —sin gozar del respaldo de la coacción propia de la soberanía— la práctica del *ius in bello*. En lo relativo a este aspecto de su filosofía de la guerra, entonces, Hegel forma parte de ese paradigma jurídico internacional que C. Schmitt ha expuesto como *Ius Publicum Europaeum*²⁸.

La primera delimitación resultante del dinamismo del para-sí como nervio ontológico de la lucha de los Estados por ser reconocidos por sus semejantes, es que la guerra debe ser emprendida y ejecutada como “algo que debe terminar. La guerra contiene de este modo la determinación propia del derecho internacional, a saber que en ella se conserva la posibilidad de la paz”²⁹. De este modo, una racionalidad jurídica especial, que no es realización de soberanía pero, sí, de espiritualidad ética, señala un deber ser de la paraxis bélica. El derecho internacional no es coactivo, pero es imperativo desde el punto de vista de la eticidad como dimensión esencial de la soberanía, tanto interna como externa. El principio

28. No el único texto, pero sí el más importante y sistemático al respecto es C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Zweite Auflage, Duncker u. Humblot, Berlin, 1974 (1ª ed. 1950); cfr. en especial pp. 111-186. Observemos que Schmitt simplemente señala la pertenencia de Hegel a este cuerpo doctrinario, sin profundizar el tema: cfr. pp. 119 y 121.

29. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien*, par. 338, p. 502.

del respeto de la dignidad del adversario con vistas a estipular con él una paz racional y sensata responde a la misma lógica de la no intervención en los asuntos internos de otro Estado, *sobre todo en las cuestiones de la legitimidad de su soberano*, aun cuando los acontecimientos que en éste suceden no puedan dejar de interesar al o a los Estados que deben prescindir de tal injerencia³⁰.

Asimismo, estas premisas llevan a Hegel a señalar otras reglas iusinternacionalistas, como el respeto de los embajadores y sobre todo la que indica que la guerra no debe ser conducida “contra las instituciones internas y la pacífica vida familiar y privada, ni contra las personas privadas”³¹. En la guerra hegeliana, no hay enemistad total, afán de aniquilamiento absoluto³².

Y en el mismo sentido se expresa Hegel en el par. 339, al recordar que el comportamiento recíproco en la guerra “se basa fundamentalmente en las *costumbres* de las naciones, en cuanto universalidad interior de la conducta, que se mantiene en toda circunstancia”; y en su *Agregado*, donde resume lo que venimos viendo: “Las naciones europeas constituyen una familia en virtud del principio universal de sus legislaciones, sus costumbres, su cultura, y esto hace que se modifique la conducta jurídica internacional en una situación que, de no ser así, tendría en el hecho de infligirse

30. “La legitimidad de un Estado y, en lo relativo a su proyección externa, más particularmente la de su poder monárquico [*fürstlichen Gewalt*], es, por un lado, un asunto que concierne a la situación interior (un Estado no debe entrometerse en las cuestiones internas de otro); por otro lado, [esa legitimidad] debe encontrar su cumplimiento de una manera igualmente esencial en el reconocimiento por parte de los otros Estados”. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien, Observación* al par. 331, p. 498.

31. *Ibidem*.

32. Aun sin ser un texto surgido de la pluma hegeliana, recordemos el *Agregado* del par. 338. Allí leemos que las “guerras más recientes son conducidas de manera humana y sin odio a la persona [privada]”; la “hostilidad personal” puede darse entre las tropas de primera línea, pero “en el ejército en cuanto ejército, la enemistad es algo indeterminado, que retrocede frente al deber [militar] que cada uno respeta en el otro”. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien*, p. 502. Retengamos el adjetivo: “más recientes [neueren]”. Hegel alude a las guerras de la revolución, que son precisamente las animadas por una lógica que no respeta el modelo dentro del cual Hegel —a nuestro entender— equivocadamente las incluye.

recíprocamente el mal su rasgo dominante [*das Herrschende*]”. La conclusión nos remite a la fórmula que ya hemos señalado: “La relación entre los Estados es oscilante: no existe ningún pretor, que dirima; el único pretor superior es el espíritu universal que existe en y para sí, el espíritu del mundo”³³.

El mundo de las relaciones interestatales, entonces, está animado por la negatividad, pero este dinamismo de lo bélico, inherente a la ontología práctica hegeliana, por un lado, *deslegítima* las aspiraciones a la conformación de un orden monocrático, progresivamente planetario, como pretendida garantía de la paz definitiva: se trata de una utopía peligrosa, pues, como todo ideal del entendimiento, presupone y —lo que es peor— alienta la puesta en práctica de la dialéctica entre abstracción y terror, formalismo vacío y despotismo concreto. Por otro lado, esta negatividad que racionaliza el conflicto *legítima* las normas de autocontención y delimitación de la praxis bélica en la época de la estatalidad; esto es, justifica un derecho internacional de la guerra que enuncia las pautas restrictivas que *deben* seguir los contendientes cuando luchan por ser reconocidos. Un mero *deber*, es cierto, porque no existe —ni *debe* intentarse que exista— una soberanía única global (con atribuciones para imponer coactivamente tales restricciones), porque el resultado sería —insistimos— un despotismo aterrador; pero un *deber racional* que no asume (o no asumiría, según Hegel) la estructura intelectualista del *Sollen* kantiano, ya que está asentado en la verdad del Espíritu.

9. En este punto, cabe señalar una familiaridad conceptual: Hegel comparte los motivos centrales de la concepción hobbesiana de la guerra y de las relaciones internacionales. El planteamiento de Hobbes, al igual que el hegeliano, presenta como uno de sus rasgos distintivos, ante todo, la distinción entre un *adentro* pacificado, precisamente el orden estatal que Hegel categoriza como la “*innere Verfassung für sich*”, y un *afuera* o estado de naturaleza, donde las unidades individuales se confrontan en conformidad al *ius naturale*, al igual que en la iusfilosofía hegeliana. Es un planteo distin-

33. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien*, pp. 502-503. Véase nota 23.

tivo de los doctrinarios clásicos de la modernidad: la guerra y la paz; conflictividad en el exterior, pacificación en el interior. El esquema de Hegel pertenece a este *corpus* iusfilosófico: los Estados —como unidades internamente orgánicas y pacificadas— se confrontan como voluntades particulares recíprocamente independientes; y las tensiones y disputas entre ellos solamente pueden decidirse, en caso de no llegar a un acuerdo, mediante la guerra³⁴.

De aquí la conclusión también hobbesiana, de que la suprema ley en las relaciones internacionales es el bienestar particular, tal como lo juzga cada respectivo soberano y decide, en consecuencia, las medidas adecuadas para obtenerlo y preservarlo. Al igual que en Hobbes, son los soberanos quienes, como representantes inmediatos y —diríamos— existencialmente concretos de la individualidad particular de cada Estado, deciden —con el “saber particular [*besondere Weisheit*]” propio de su “modo de gobernar [*Regierung*]”— cómo actuar en las relaciones exteriores y a ellos corresponde el mando de las fuerzas armadas, el manejo de las relaciones diplomáticas y, en general, todo lo relativo a la paz y a la guerra (como, v.g., respetar o no un tratado)³⁵. De este modo, los príncipes dan realidad efectiva a lo que el derecho internacional (ese “*äusseres Staatsrecht*” hegeliano que conjuga los elementos del derecho natural y del derecho de gentes) teoriza como un peculiar deber ser (no kantiano)³⁶.

No se trata de asimilar ambos pensamientos, sin más, sino más bien de destacar un elemento de continuidad. Hemos indicado al-

34. “Pero como su relación” —los nexos interestatales— “tiene como principio la soberanía de los mismos, [los Estados] están entonces en estado de naturaleza uno frente al otro, y sus derechos alcanzan realidad no sobre la base de una voluntad universal que se ha constituido en un poder por encima de ellos, sino en la voluntad particular de cada uno de ellos”. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien, Observación* al par. 333, p. 500.

35. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien*, par. 337, p. 501.

36. En este párrafo hacemos referencia a G. W. F. HEGEL, *Grundlinien*, párrafos 321, 329, 330, 337 y su *Observación*, pp. 490, 497, 501-502. De la importancia de este momento personalista en Hegel, un tema hobbesiano-schmittiano (*el poder sólo se predica de las personas*), no podemos ocuparnos ahora, pero igualmente cfr. par. 348, pp. 506-507.

gunos elementos que darían cuenta de esta familiaridad filosófica en torno a la significación de la idea moderna de soberanía estatal en el plano de las relaciones internacionales, y del conexo significado que asume el concepto y, consecuentemente, la práctica de la guerra a la luz del pensamiento de Hobbes y Hegel. Si quisiéramos mentar una contextualización histórica general, diríamos que ambos pensadores teorizan y presuponen un tipo de ordenamiento geopolítico occidental, cuyo rasgo central es que, ante la racional ausencia de un “pretor” supranacional o soberano planetario, la guerra resulta *desdikelogizada*, es decir resulta un tipo de acción política para la cual carece de sentido el calificativo de *justa*. Tanto para Hobbes como para Hegel, un conflicto armado entre actores titulares de iguales derechos y equivalentes en su dignidad ética no es ni justo ni injusto: falta el soberano que decide sobre la justicia; y si se estipula un acuerdo, las partes (los Estados independientes) “están por encima de lo que han estipulado”³⁷. Queda anulada, así, la ideología del contendiente justo contra un enemigo injusto, que como tal no sería merecedor de ningún tipo de contemplación, cuya aniquilación estaría justificada y respecto del cual todo ejercicio de acciones bélicas en su contra no tendría por qué obedecer a alguna delimitación o restricción. Ambos filósofos, entonces, vacían de racionalidad cualquier invocación de justicia, necesariamente unilateral, pues cada contendiente la haría para legitimar cualquier conducta contra su enemigo. Esta neutralización hobbesiana y hegeliana de la idea de *guerra justa* es la condición de posibilidad de una limitación del *ius in bello*, tal como lo normativiza el *derecho público europeo*.

El hecho de que en Hegel la historia aparezca como decurso racional y, en este sentido, expresión y realización de la justicia, orden precisamente racional de las cosas, no altera esta cuestión: su filosofía de la historia vuelve justa la identidad extra- o a-dike-

37. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien*, Agregado al par. 330, que ya hemos traído a colación porque dilucida el sentido del *Sollen* peculiar de la soberanía exterior: las relaciones internacionales son a-dikelógicas, la justicia les es ajena, porque no hay un soberano mundial. *Ibidem*, pp. 497-498.

lógica de la guerra; esto es, justifica el sinsentido de la noción de guerra justa.

Hegel expone filosóficamente lo que ha sido considerado, adecuadamente, como la neutralización moderna del conflicto religioso y su secuela de guerras civil-internacionales, a saber: operar en el interior del Estado una distinción entre la esfera propiamente política y la de las actividades societales y privadas (lo cual aparece en su doctrina como la mediación entre *bürgerliche Gesellschaft* y *Staat*), y expulsar hacia el espacio externo de las relaciones internacionales la lógica del conflicto. Paz interior y guerra exterior, entonces, con el requisito importantísimo de que esta última, precisamente por tener un carácter interestatal exento de la categorización desde la justicia, conlleva una igualdad entre los contendientes que se traducía, o debía traducirse y, en muchos casos o en líneas generales era de hecho traducida, en comportamientos respetuosos y en conductas bélicas limitadas y restringidas a la luz de normas no estrictamente positivas pero sí suficientemente claras, evidentes y compartidas.

Se mantiene, así, dentro del arco conceptual de la modernidad clásica: guerra acotada, sin calificación dikelógica y excluyendo la idea de que *todo vale* contra el enemigo, porque se lo ha absurdamente calificado como injusto, entre naciones europeas en Europa. Una actitud delimitativa, ésta, que, aunque no haya juez superior en la Tierra capaz de juzgar su cumplimiento y castigar su violación, forma parte del espíritu ético que constituye la esencia de la estatalidad.

Hegel, entonces, piensa la guerra sometida a una restricción con vistas a neutralizar o disminuir al máximo sus efectos deletéreos, mantener y *confirmar* el respeto recíproco y, sobre todo, posibilitar una paz posterior, que no por más o menos efímera dejará de reafirmar la dignidad que les cabe a sus contrayentes, en tanto que Estados.

10. Esto nos lleva a una cuestión central: ¿entendió Hegel el significado epocal de las guerras que experimentó personalmente, aunque más no fuera, como testigo?

Su pensamiento es fiel —acabamos de indicarlo— al esquema básico del *ius publicum Europaeum*: paz interior, conflictividad exterior regulada cuando acontece entre Estados europeos en Europa. Ahora bien, los conflictos abiertos por la revolución de 1789 rompen los límites conceptuales y prácticos de este esquema. A su manera, el ciclo de las guerras revolucionarias y napoleónicas anticipan las guerras de carácter total, propias de la era de las masas, o sea guerras ideológicas, y como tales, irrespetuosas de los límites nacionales; discriminatorias, en la medida en que utilizan el criterio de la justicia para definir al enemigo como inhumano, injusto, agresor del género humano y como tal indigno de toda consideración; y criminalizadoras, puesto que el agresor combatido es aquel que viola la racionalidad universal y se pone —respecto del orden justo que ha de imperar en todo el mundo de manera real, si bien ya ha triunfado desde la verdad de las ideas— en la misma posición de aquel que viola la ley positiva de un Estado determinado.

Lo que para los defensores del Antiguo Régimen es una suerte de rebelión de proporciones inauditas contra el orden tradicional y sensato, para los revolucionarios es la guerra justa por excelencia: la que se emprende contra los déspotas criminales y agresores, en nombre de la humanidad, la libertad y la paz. O sea una guerra que no está dirigida *ante todo* contra un Estado determinado, sino contra los principios que legitiman el orden despótico y contra sus usufructuarios, no importa a que entidad política estatal pertenezcan, pues son los enemigos del género humano, que, sojuzgando y engañando a sus pueblos, agreden al representante de la libertad, la Francia revolucionaria.

La guerra del pueblo contra el opresor une a los oprimidos de todas las naciones y desconoce las fronteras artificiales, es ilimitada en sus propósitos libertarios; e ilimitada también en el modo de realizarla, porque va dirigida contra quienes ya no pertenecen a la humanidad. La meta de la paz universal y la armonía entre los hombres exige un sacrificio total y alienta una praxis bélica, no menos total. Por cierto, este momento internacionalista y fuertemente ideológico de la guerra revolucionaria contra el criminal

agresor está acompañado por el momento nacional, y no es fácilmente distinguible de él: de la lucha en nombre de la nación Francesa contra potencias extranjeras que quieren desmembrar el territorio, sin respetar los límites naturales. El Estado democrático-popular de la libertad, la igualdad y la fraternidad universales, suprapolítico, es también patria, nación en armas contra los invasores para defender sus derechos nacionales, particulares y peculiares de un pueblo determinado. Ambos aspectos se entremezclan.

Nos resulta significativa la dualidad que encontramos en Hegel. Ha denunciado la vacuidad del entendimiento, facultad en la que no ve más que la incapacidad formalista para mediar lo universal y lo particular. Para Hegel, la enunciación de principios universales abstractos, utopías absolutas y moralismos extremos, conlleva que la mediación operada por el entendimiento —externa, subjetivista y arbitraria, por estar a cargo de un *yo*— desemboca inevitablemente en un empirismo grosero, en la presentación de cualquier hecho o conducta como la efectivización necesaria y justa de tal universalidad vacua; lo cual a su vez acarrea que cualquier decisión quede justificada como medio o instrumento apto para concederle un asidero en lo concreto, un efecto performativo a lo que es constitutivamente irrealizable en su forzada pureza. Mas específicamente, la equívoca mediación intelectualista lleva al empirismo de la violencia y del terror, o sea a la praxis de una subjetividad exacerbada, *enragée*, que no tolera ninguna particularidad que niegue o escape a sus conceptualizaciones vacías y, entonces, la aniquila.

Sin embargo, Hegel no integra este motivo crítico, que es central en su pensamiento, en sus consideraciones sobre la guerra; lo cual no deja de ser llamativo, si se tiene en cuenta que el fenómeno bélico del que Hegel tiene experiencia directa en su propio tiempo es una guerra que se autoproclama *justa*, invocando esas mismas abstracciones que en su filosofía jurídica presenta como propias de una visión equivocada y peligrosa de la política y del derecho.

De todos modos, y más allá del reconocimiento de la eticidad de la virtud heroica moderna (como coraje institucionalizado en las fuerzas armadas estatales, obediencia absoluta espiritualizada éti-

camente y combatividad extrema sin ninguna animosidad personal para con el enemigo *qua* persona privada³⁸), una idea que podría acercarlo algo vagamente a las posiciones girondinas y a la publicística en general de la revolución, es indiscutible que el eje teórico de su legitimación de la guerra pasa por su metafísica del Espíritu objetivo. Consecuentemente, el motivo de la lucha de los pueblos esclarecidos contra los tiranos en nombre de la paz y la humanidad queda acotado a un estadio fenomenológico ya superado por el Estado como realización plena de la voluntad auténticamente libre.

Si en 1802 Hegel ha criticado a los alemanes por su falta de coraje patriótico, la misma posición antiutilitarista y de total desconfianza para con la economía y su lógica, a causa de sus falencias e insuficiencias éticas, lo lleva —a partir de, al menos, 1807— no sólo a reivindicar el patriotismo, sino también a criticar el terror revolucionario, desnudando las aporías históricas en que se ve envuelto el *Verstand* cuando pretende hacer descender las ideas del cielo a la tierra, para lo cual no puede no elevar la violencia a instrumento privilegiado.

No obstante esta crítica, en la *Filosofía del derecho* parece privilegiar la identidad *nacional* de las guerras revolucionarias y napoleónicas, sin atender en cambio al carácter *total* (discriminatorio según el criterio de justicia modelado por el entendimiento y liberado de las restricciones teorizadas por el derecho de guerra moderno) que ellas presentan (o que en ellas *aparece*) como esencial. Sin duda, este momento totalizante aparece indisolublemente ligado al componente nacionalista de la ideología revolucionaria y del credo napoleónico; pero Hegel lo deja en segundo plano. Inclusive, es como si ignorara o se le escapara el significado específico que asume el internacionalismo belicista de la Revolución, confiéndoles a sus guerras un carácter distinto y antitético al de las teorizadas por el derecho público europeo, *desde el cual las piensa Hegel*³⁹. Es decir, no profundiza como debiera, en virtud de su pro-

38. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien*, par. 328 y *Observación*, p. 496.

39. Esta lectura de las guerras revolucionario-napoleónicas es una constante del pensamiento hegeliano. En el importantísimo escrito juvenil sobre la sustancialidad constitucional de Alemania (o mejor: sobre la ausencia de la misma), del

pio planteamiento filosófico, la continuidad epocal, conceptual y práctica que liga el filo de la guillotina al filo del sable que empuñan los húsares por las calles de Jena⁴⁰.

período 1799-1802, es evidente que Hegel conceptualiza las guerras en cuestión según la categorización propia del derecho público europeo, de cuyos principios da una lograda síntesis: las guerras sin más (por ende, también aquella reciente contra los franceses, a la que alude luego) son un enfrentamiento entre contendientes que tienen iguales derechos, la misma razón y que, por ende, es absurdo aplicarles la categorización de justo/injusto. Situación trágica, de la cual el decisor o tercero que supera dialécticamente la oposición es la guerra misma: decide no quién tiene la razón y la justicia de su lado, porque los dos la tienen, sino qué derecho prevalece y cuál cede. Véase G. W. F. HEGEL, *Die Verfassung Deutschlands*, en: *Sämtliche Werke*, edición Lasson-Hoffmeister, cfr. vol. VII, pp. 98-100.

40. Compartimos este aspecto de la interpretación de S. Avineri, quien, sin embargo, no la desarrolla —de hecho, la posición hegeliana resulta ser fruto de “*naïveté, and ultimately wishful thinking*”—, y planteamos nuestra lectura desde posiciones distintas. Cfr. S. AVINERI, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, 1972, p. 205; en general, véanse pp.194-207. El contexto que condiciona las opiniones de este estudioso es el meritorio afán de liberar a Hegel de las acusaciones de proto-fascista, belicista, totalitario, una interpretación (Popper, Kohn, Heller, Hook) que seguía manteniendo significativa vigencia. Es interesante que en un artículo precedente sobre el mismo tema, pese a que son numerosas las coincidencias literarias entre ambos, este juicio sobre la ingenuidad hegeliana esté ausente. Cfr. S. AVINERI, “The Problem of War in Hegel's Thought”, *Journal of the History of Ideas*, 1964, pp. 463-474. Algunas afirmaciones de este trabajo nos sorprenden, porque su autor atribuye a Hegel lo contrario de lo que dicen los textos invocados. Cita el par. 323 para negar que el Estado según Hegel sea independiente y soberano; el par. 334 para demostrar que no hay ninguna necesidad superior que lleve a la guerra, como ocurre —a su entender— en C. Schmitt; y el par. 337 para negar que guerra alguna pueda ser justificada filosóficamente. Utilizamos la versión alemana en: I. FETSCHER (Hrsg.), *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*, Wissenschaftliche Bibliothek, Darmstadt, 1973, pp. 464-482, cfr. también pp. 473 y 478. Con el mismo propósito de proteger a Hegel frente a las acusaciones indicadas, véase también D. P. VERENE, “Hegel's Account of War”, en: Z. A. PELCZYNSKI, *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, 1971, pp. 168-180. A partir de asumir que el ser guerrero (“warrior”) es una figura fenomenológica (arriesgar la vida por la totalidad ética), la superación de la guerra radica en las formas espirituales superiores a la del Estado: “artistas, religiosos, filósofos” deberán desarrollar otras formas de relacionarse con el Estado, superiores a las del guerrero. El autor entiende que Hegel no explica cómo, y él tampoco lo hace: simplemente muestra que es también hegelianismo proponer que los

Hegel comprende que la respuesta a la invasión napoleónica es una guerra patriótica y teoriza la racionalidad del patriotismo, del ejército republicano y de la eticidad de lo bélico como idealización de la finitud inherente al egoísmo de la economía y como reafirmación de la eticidad del Estado *en guerre*. Pero no desarrolla una crítica al tipo específicamente novedoso de guerra que se desencadena en esa vuelta de siglo; una *Gestalt* bélica que encontrará crecientes grados de agudización y de plenificación en las guerras de segunda mitad del siglo XIX, hasta llegar a las guerras totales del siglo veinte, desconocedoras de todo límite y restricción.

Si exageráramos, diríamos que a un Hegel que teoriza el patriotismo orgánicamente racional, o racionalmente orgánico, propio de una guerra acotada y respetuosa de las normas del derecho público europeo clásico, se le escapa que la ideología revolucionaria no hace sino profundizar los dogmas de la ideología liberal: en nombre de la paz, la justicia y la humanidad quedan legitimados el derrumbe teórico y la violación efectiva de la lógica de la guerra acotada específicamente moderna, a la cual responde el pensamiento del mismo Hegel. Ello explica la ausencia de una denuncia hegeliana del ejercicio bélico en acto, que desconoce y, de hecho, anula las normas restrictivas tradicionales, las pautas delimitativas propias del *ius in bello*, en aras de la realización de esas abstracciones y utopías que nuestro filósofo ha denunciado lúcidamente.

Podríamos decir que, pese a demostrar suma sutileza en la comprensión de la incidencia del problema social en la conformación de un orden político estable (pensamos en su elaboración del problema en los párrafos dedicados a la *bürgerliche Gesellschaft*); pese a la lucidez para comprender la articulación entre *ratio* tecnológica, guerra y visión moderna del mundo; y fundamentalmente, pese también a disponer de una conceptualización adecuada para realizar este tipo de crítica, tal como lo prueba su denuncia de la correlación entre principios abstractos y arbitrariedad efectiva (o sea, la correspondencia ontológica y ética entre invocar la defensa

milites busquen el reconocimiento en las más elevadas esferas del Espíritu Absoluto. Cfr. *Ibidem*, pp. 177-180.

de la humanidad y llevar a la práctica la política concreta más inhumana; y el conexo peligro ínsito en el concepto mismo de un orden mundial homogéneo y único), o lo que es lo mismo, tal como lo prueba su crítica a la subjetividad moderna por recurrir a la violencia para operar la mediación entre universalidad abstracta y particularismos concretos, una vez que el yo-individuo se ha proclamado mediador y se considera autorizado a imponer *como fuere* sus convicciones subjetivistas; en resumen, no obstante la densidad y hondura de su filosofía, sin embargo Hegel no demuestra la misma profundidad teórica para captar la totalización en acto de la guerra, su potenciación ilimitada, esa marca de época que acompaña al por entonces incipiente desarrollo de la sociedad de masas, de las ideologías absolutas y sobre todo de la globalización real de la economía capitalista. Rasgos epocales, éstos, de los cuales contaba con indicios suficientes, como lo prueban —insistimos— sus consideraciones en otros campos o registros de su filosofía político-jurídica. Es como si el hecho de compartir ciertas premisas básicas de la modernidad y su patriotismo racional le hubieran de algún modo dificultado una toma de distancia más radical y crítica del modo de *gerere bellum* inherente a la subjetividad.

11. Nuestra conclusión, en consecuencia, es que no sería inadecuado juzgar como insuficiente el tratamiento teórico que Hegel da a la cuestión de la guerra, problema que es central en su pensamiento. La filosofía hegeliana, creemos, no desarrolla a fondo las peculiaridades cualitativas más novedosas del fenómeno bélico, las cuales, sin ser obviamente las únicas vigentes durante el ciclo revolucionario y napoleónico (ya que subsisten características tradicionales), sin embargo ya se manifiestan como destinadas a ser hegemónicas, distintivas de la violencia sucesiva. Para conceptualizar esta experiencia, Hegel privilegia en demasía el momento nacional-estatal en desmedro del componente universalista, internacionalista y protonihilista, que será el que determine las figuras sucesivas de la fenomenología bélica

Más aún, ciertos elementos que podrían ser considerados como una intuición o anticipo hegeliano del carácter proto-total de la guerra revolucionaria de su época (como puede aparecer en los

cursos berlineses), no reciben, sin embargo, otra conceptualización más que la consistente en deslegitimar a sus actores por su fanatismo⁴¹. Hegel simplemente les contrapone el modelo de guerra acotada, en la forma de admonición que no se interroga por sus efectos ilocucionarios. Razona desde el paradigma de guerra propio de la modernidad clásica, cuando se está desarrollando una conflictividad que es simultáneamente intra- e interestatal, una primera *guerra civil europea*, en los umbrales de la era de las masas y con los fuertes impulsos totalizantes que irán agravándose luego.

De todos modos, nada de esto disminuye la estatura filosófica de un Hegel que ensaya una profunda apología del pluriverso estatal y aporta elementos que enriquecen la neutralización filosófica de la justicia en la valoración de la guerra. Es decir, que aporta elementos conceptuales que refuerzan la necesidad de prescindir del recurso a criterios de justicia para legitimar o deslegitimar un enfrentamiento bélico. Éste es el sentido de la paradójica teorización hegeliana de un *Sollen*: el *deber* que todo contendiente tiene de respetar la dignidad humana de su adversario, sometiendo en consecuencia sus prácticas de guerra a ciertas pautas limitativas básicas. Las que hoy no se respetan. Paradójicamente, una filosofía del derecho que reposa sobre la identidad entre lo que es racional y lo que es real (la efectivización de lo ideal), asienta su conceptualización de la guerra en consideraciones sobre lo que ésta *debe ser*. Con el agravante de que la realidad de la praxis bélica de entonces ya estaba desmintiendo esos mismos conceptos. O, para ser más precisos, acentuaba la distancia entre lo *vernünftig* y lo *wirklich*.

El desafío de una recepción contemporánea de la filosofía hegeliana radica en que las peculiaridades de la conflictividad posmoderna muestran que el esquema de guerra acotada y circunscrita se presenta hoy como un ideal más impracticable aún que en la época de Hegel. Cabe, entonces, preguntarnos cuál es el *status* discursivo

41. Véase, por ejemplo, K.-H. ILTING (Hrsg.), *Hegel's Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*. IV Bände, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973. Cfr. vol. III, pp. 836-837.

que puede mantener la regulación de la guerra mediante una normatividad no soberana, caracterizable como un deber ser de la razón y no del entendimiento. Su racionalidad política la preserva de ese inevitable recurso al terror como vehículo de la mediación entre los principios y la realidad, que es el contrapeso necesario de toda utopía y mesianismo si pretenden ser algo más que mera retórica poética y asumen la responsabilidad de lo político. Al mismo tiempo, la extemporaneidad, el descentramiento o la extrañeza en términos epocales de este *Sollen* hegeliano lo condenan a carecer de arraigo efectivo.

Estas cuestiones se abren a discusiones interpretativas, o sea políticas. Más allá o más acá de ellas, la violencia ilimitada de la guerra posmoderna certifica la importancia ética del concepto hegeliano de soberanía y de guerra limitada, en su antítesis a la realidad presente. Una vez que asumimos esta perspectiva, la cuestión es si este planteamiento (en el que confluyen los nombres de Hobbes, Hegel y Schmitt) sobrevive al ocaso de la estatalidad, que estamos presenciando. La respuesta pasa por la necesidad de revitalizar el pensamiento hegeliano en una clave político-existencial diversa de (pero no incompatible con) la filosofía idealista desde la cual Hegel formula su concepción de la guerra.

Es obvio que no haber filosofado a fondo sobre una *Gestalt* bélica incipiente, pero que escapaba a sus esquemas, no es un demérito de Hegel, aunque más no fuera porque, no importa cuán sugestivos fueran los indicios sismográficos que dejó sin registrar, de hecho no llegó a experimentar la totalización plena de la guerra que tendrá lugar con posterioridad a su tiempo. Hoy, en cambio, estamos inmersos en esta hiperviolencia total e incontenible, practicada por *todos* los contendientes. No sabemos si releer a Hegel desde esta perspectiva hobbesiano-schmittiana será fructífero. De todos modos, una eventual *Phänomenologie des Krieges* que in

HEGEL, FILÓSOFO DE LA GUERRA, Y LA VIOLENCIA CONTEMPORÁNEA

tente dar cuenta del presente será deudora del pensamiento hegeliano.

Jorge E. Dotti
Universidad de Buenos Aires
Argentina
jorgedotti@uolsinectis.com.ar