

EL PRINCIPIO DE RECONOCIMIENTO EN LA TEORÍA FILOSÓFICA DEL DERECHO POLÍTICO EXTERNO DE HEGEL

(Traducción de Antonio Gómez Ramos)

KLAUS VIEWEG (Jena)

RESUMEN: Partiendo de problemas ligados a la política del universalismo, la diferencia y la relatividad cultural, el autor pretende mostrar la actualidad e importancia del concepto hegeliano de reconocimiento para meditar sobre las relaciones internacionales. Por medio de una extrapolación desde la dialéctica de la autoconciencia al Estado, y aplicando las categorías de la *Lógica*, el concepto de reconocimiento pone de manifiesto las potencialidades del universalismo de Hegel y su proximidad a las propuestas de Kant en el derecho de gentes.

ABSTRACT: Starting with a reflection on universalism, difference and cultural relativism, this paper points at the centrality of the hegelian notion of acknowledgment when examining today's international relations. An extrapolation from the dialectic of self-consciousness to the state through the application of some categories from the *Logic* shows the potentialities of Hegel's universalism and its affinities with Kant's suggestions on international law.

El espectro de trabajos filosóficos sobre el problema del reconocimiento abarca desde las interpretaciones de cómo entendía Hegel el reconocimiento hasta la actual filosofía social en Norteamérica. Existen considerables coincidencias entre estos dos campos de intereses que acabo de señalar -Hegel y la moderna filosofía política-, como bien lo muestran, por ejemplo, los trabajos de Charles Taylor sobre cuestiones de la política de reconocimiento, que "delatan" a un pensador familiarizado con Hegel.¹ En Alemania, el debate sobre la adecuada interpretación del principio hegeliano de reconocimiento ha supuesto nuevos impulsos para la filosofía práctica.² Primeramente, se articulan algunos "problemas internos" de las modernas sociedades liberal-democráticas y el significado

¹ Ch. TAYLOR, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt, 1993.

² cf. entre otros: M. RIEDEL *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt, 1969; el mismo, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* Bd. I y II, Freiburg, 1972 y 1974; L. SIEM, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg/München 1979; el mismo, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt, 1992. Respecto a la investigación del pensamiento hegeliano de Jena, son de destacar en este contexto los trabajos de K. Düsing, R.P. Horstmann, H. Kimmerte y O. Pöggeler.

de la teoría del reconocimiento para la fundamentación de una filosofía social, así como la cuestión de las relaciones entre las diferentes culturas del mundo. Y segundo, se han convertido en centro de atención las interpretaciones de la concepción fichteana de reconocimiento y de los textos del Hegel de Jena.

De acuerdo con L. Siep, el principio hegeliano de reconocimiento proporciona la posibilidad de juzgar reconstructivamente las "instituciones humanas", y con ello, una pauta normativa para su evaluación. En este punto, como muestra *Enc* §436,³ Hegel no apunta únicamente a las formas "jurídicas" de relaciones, de "comunidades", sino también las "no jurídicas". El resultado logrado de estas formas, la legitimación de la correspondiente institución, capaz de impulsar el proceso humano de formación (*Bildungsprozeß*), se halla ligado al estatuto de "reconocimiento consumado y pleno". La actualidad de la visión hegeliana consiste en que "desarrolla una teoría de las instituciones que permite concebir y criticar éstas como condición para la formación de una autocomprensión racional, y que, a la vez, contiene una crítica de las normas históricas sedimentadas en ellas".⁴

Una dimensión del programa hegeliano de reconocimiento poco investigada hasta ahora se encuentra en los argumentos de Hegel sobre el derecho político externo, tanto en la *Enciclopedia* como en la *Filosofía del Derecho*; se trata de la *cuestión del reconocimiento en las relaciones de los Estados entre sí*.⁵ Esta investigación bajo la óptica del principio de reconocimiento queda legitimada particularmente por el texto literal de *Enc.* § 547, en el cual se remite explícitamente a § 430. «Por el estado de guerra se pone en juego la autonomía de los Estados, y el reconocimiento mutuo de los pueblos individuales libres se activa sólo en una dirección (§ 430)». (La idea de reconocimiento está también presente en otros pasajes decisivos de la *Filosofía del Derecho*, o de la *Enciclopedia* (FD §36, -Persona; §§ 84-86, § 100 -reconocimiento del criminal como racional, argumentos sobre el respeto y la veneración, sobre el reconocimiento en lo que se refiere a la familia; § 260 -Estado).

Cierto es, en todo caso, que en § 547, así como en los correspondientes párrafos de *FD*, no se encuentra "aplicada" toda la multiplicidad de significaciones, la complejidad, las diferentes facetas de la figura de reconocimiento. Este es el procedimiento habitual en las referencias retrospectivas de Hegel. A parte de lo cual, el tratamiento del Derecho político externo queda restringido en la *Enciclopedia* a un solo párrafo. A pesar de que aquí también aparezca la problemática del "cambio de planos", del espíritu subjetivo al objetivo, y de las diferencias en cuanto al estatuto teórico de la autoconciencia y el Estado, vamos a intentar en este trabajo una especie de extrapolación capaz de iluminar los contenidos de significado específicos de reconocimiento en la esfera interestatal.

³ Las citas de los escritos de Hegel en el texto se hacen según: GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden* Frankfurt, 1970 (se indica el número de tomo y el número de página). para las citas de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y de los *Fundamentos de la filosofía del Derecho*. se utilizan las abreviaturas "Enc." y "FD", y se da el correspondiente número de párrafo.

⁴ Siep (1992), 181

⁵ Bibliografía sobre este campo de problemas: L. SIEP, *Das Recht als Ziel der Geschichte. Überlegungen im Anschluß an Kant und Hegel*. (Manuscrito inédito); A. PEPPERZAK, "Hegel contra Hegel in his Philosophy of Right: The Contradictions of International Politics", en *Journal of the History of Philosophy*, 32 (April, 1994), 241-263; W. SCHILD, *Menschenrechtsethos und Weltgeist. Eine Hegel-Interpretation*. In: *Würde und Rechts des Menschen*. (ed. por H. Bielsfeld, W. Brugger, K. Dicke). Würzburg, 1992.

La discusión hegeliana del reconocimiento interestatal tiene lugar en el contexto de la cuestión de la guerra (*Enc.* § 547). Por esta razón, será preciso tratar también la posición que toma Hegel respecto a las ideas de Kant sobre la paz y una Liga de Naciones. Como muestran los textos hegelianos, Kant es con mucho el interlocutor más importante de Hegel en este contexto. A pesar de las diferencias, también en este caso puede mostrarse «el kantianismo oculto o secreto de Hegel». ⁶ En lo que se refiere a la Filosofía de la Historia, Horstmann ha dejado clara la importancia de la filosofía kantiana como punto de enlace para Hegel. Esto último tiene vigencia igualmente para el círculo de problemas relacionado con el derecho político externo y la paz. La contraposición, que todavía se sostiene a veces, de Kant como el pensador de la paz frente a Hegel como valedor de la guerra ⁷ debe someterse a una consideración crítica. Es preciso mostrar en qué medida la teoría hegeliana del derecho político externo proporciona estímulos e impulsos para el debate de los problemas interestatales de hoy.

POLÍTICA DEL UNIVERSALISMO Y POLÍTICA DE LA DIFERENCIA

Según Charles Taylor, el reconocimiento se lleva a cabo en dos esferas: a) la personal, y b) la política-pública. Por un lado, se comprende la formación de la identidad y el sí-mismo como un proceso llevado a cabo en un diálogo y lucha continuos con el Otro significativo; por otro lado, en la esfera política, nos encontramos con la “política del reconocimiento en la igualdad”. Al considerar la esfera pública, existen dos momentos: a) política del universalismo, y b) política de la diferencia. ⁸

El núcleo de esta política del universalismo es el principio de la igualdad de derechos de todos los ciudadanos, basado en el principio de la dignidad universal del hombre, dignidad que corresponde por igual a todos los seres humanos. Taylor habla aquí decididamente de un “contexto metafísico”, y remite a Kant. Se pone de relieve un potencial humano universal, se hace hincapié en una posibilidad común a todos los seres humanos. Se trata del reconocimiento, el respeto y la estimación de “la humanidad en cualquier persona”. Según Kant, cada ser humano le debe a todo otro ser humano el respeto de su dignidad y su derecho humano, su autonomía y su independencia. Cada persona representa el derecho de la “humanidad”. Este respeto ocurre independientemente de las actualizaciones, de las “realidades efectivas” de esta posibilidad universal.

En la política de la diferencia, lo que está en el centro es el reconocimiento de todo hombre en virtud de “su inconfundible identidad”. «Mientras que la política de la dignidad universal apunta hacia algo universal, hacia algo que es igual para todos, a un conjunto idéntico de derechos y libertades, la política de la diferencia exige reconocer la inconfundible identidad de un individuo o de un grupo, su particularidad frente a todos

⁶ R. P. HORSTMANN, “Der geheime Kantianismus in Hegels Geschichtsphilosophie”, en: D. HEINRICH/r. P. HORSTMANN, *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und Ihre Logik*. Stuttgart 1982. pp.56-71; para la relación Kant-Hegel, véase: SIEP, *Das Recht als Ziel der Geschichte* (nota 14)

⁷ Por ejemplo, en G.GEISMANN, *Kants Rechtslehre vom Weltfrieden*. en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 37 (1983), 364 (nota 6).

⁸ Taylor, especialmente 27-35.

los demás.»⁹ La política de la diferencia afirmaría producir y definir igualmente un potencial universal, una identidad individual o cultural propia, pero iría más allá, hasta el principio de la equivalencia de las “actualizaciones” (multiculturalismo). Un resultado es el conflicto de universalidad y particularidad, el conflicto entre los derechos universales y las identidades particulares. En tanto que liberalismo de la dignidad humana universal, el universalismo tiene que admitir que existen algunos principios universales que son “ciegos frente a la diferencia”. Taylor señala como el “reproche más radical a los universalistas” la tesis de que los liberalismos ciegos proceden únicamente de una cultura determinada, la europea, que «la idea del liberalismo es en sí misma una contradicción, un particularismo tras la máscara de lo universal.»¹⁰ La versión más radical de esta concepción consiste en el harto conocido reproche de eurocentrismo, o incluso de euroimperialismo.

Baste señalar algunas dificultades de este bosquejo de problemas:

- ¿Cómo se determina el universalismo? ¿No proporciona el universalismo hegeliano precisamente la legitimación de lo particular en cada caso, la garantía de la autonomía de la particularidad? El universalismo no es necesariamente el terror de lo universal (como afirma Adorno en referencia a Hegel). Hacer valer los derechos de lo singular en cada caso presupone necesariamente la determinación universal (“universalmente vigente”, según Kant) del ser humano; se trata -según Kant- “de la libertad de todo miembro de la sociedad en tanto que hombre”. Sólo el respeto sin restricciones de este principio constituye el fundamento de la “igualdad de derechos” del respectivo particular en su inconfundibilidad. La mutua estimación de la dignidad y autonomía del hombre como hombre, como yo universal, como “autoconciencia racional”, como “valor infinito”, incluye la estimación de la autonomía, de la particularización. Baste señalar, a modo de sugerencia, una forma de “política de desposeimiento (*Aberkennung*)” de esta dignidad y estos derechos, la dictadura nacionalsocialista en Alemania. Lo que posibilitó el genocidio del pueblo judío no fue una disposición constitucional errónea respecto al reconocimiento de la identidad particular de los judíos; sino el que los derechos humanos universales carecieran de vigencia.

Al final de su estudio observa Taylor, de un modo muy vago, que «entre el postulado falso y homogeneizante de reconocimiento de una igualdad de principio (cosa que Hegel criticaba como “cosmopolitismo vano”), por un lado, y emparedarse uno mismo dentro de patrones etnocéntricos, por otro, tiene que haber alguna otra cosa.»¹¹

- La determinación del concepto de “identidad” sigue estando poco clara. ¿Cómo tiene lugar semejante autoatribución? ¿No es preciso distinguir aquí “espacios”, “esferas”, “marcos” dentro de los cuales pueda tener lugar el reconocimiento (procedencia étnica, Estado, condición social, familia, religión, etc.)? ¿Qué identidad debe atribuirse a sí mismo un ciudadano francés de origen italiano que se confiese perteneciente a la fe budista? ¿Debe esta distinción concreta, como “identidad inconfundible”, encontrar un reconocimiento *especial* dentro de la Constitución francesa? Se pone aquí de manifiesto el problema de las vinculaciones históricas de la particularidad cultural y el Derecho, de las culturas y los Estados.

⁹ ib. 28

¹⁰ ib. 34, 35..

¹¹ Taylor, 70.

El reconocimiento de un Estado no puede fundamentarse sólo con señalar su “carácter inconfundible” (*Unverwechselbarkeit*). Tampoco los defensores del relativismo cultural considerarán que no era conforme al derecho internacional el no reconocimiento temporal de la República Sudafricana durante el *apartheid*. ¿O le vamos a mostrar el respeto del reconocimiento al partidario militante de una dictadura que pisotea los derechos humanos, o de un Estado teocrático, porque insista machaconamente con su “inconfundible identidad”? ¿Deben concedérsele iguales derechos a una identidad cultural determinada en la que no se respetan principios humanos fundamentales, como el derecho a la vida o los derechos de la mujer? ¿No ocurre precisamente que el programa universalista (“el conjunto idéntico de derechos y libertades”) resulta ser el único garante de la estimación de valores y reconocimiento de todas las particularidades posibles, de todas las posibles diversidades culturales, en las condiciones del reconocimiento del principio de igualdad? Y es que no se trata de reconocer a cada llamada “minoría” en su distinción concreta, sino precisamente de respetar a todas las minorías en su respectiva idiosincrasia, en tanto que todos acepten la libertad y la igualdad como principios fundamentales de la idiosincrasia moderna. Por supuesto que pueden, y deben, también reconocerse explícitamente “particularizaciones” específicas, establecidas *temporalmente*, pero justamente como formas de ir superando sucesivamente un desigual tratamiento “histórico-temporal” (como es el caso, por ejemplo, de minorías étnicas, disminuidos, etc.). Se trata aquí de “diferencias” o carencias temporalmente condicionadas a la hora de garantizar la igualdad. En el momento de llevar a cabo una compensación o de restablecer la igualdad, estas especificidades pueden no entrar en el texto constitucional, pues entonces quedaría satisfecho el principio constitucional de la igualdad de derechos. El propio Taylor remite aquí a un modelo “no meramente procedimental” de liberalismo, en el cual la integridad de lo cultural tiene asignada una importancia central. Perfectamente podría haber entrado aquí en el modelo hegeliano, el cual, tanto en la idea del espíritu del pueblo (*Volksgeist*) como en la determinación de la relación del Estado y el *espíritu del pueblo*, considera muy bien esta dimensión de la referencia de lo jurídico y lo cultural.

El intento de “rellenar” aparentemente, en la llamada “política de la diferencia”, las determinaciones jurídicas de contenidos particulares va en contra del principio del Derecho, con lo que surge la paradoja de un derecho “doble”. Taylor se detiene en un significativo ejemplo existente en la legislación de Quebec. Una ley allí vigente, en conflicto con la *Canadian Charter of Rights*, prohíbe, apelando a la necesidad de conservar la lengua y la cultura francesa, que los hijos de francófonos o de emigrantes asistan a colegios de habla inglesa.¹² El resultado es, sin duda, una cierta mejora en la posición de “individuos y grupos inconfundibles” y de una determinada idiosincrasia cultural; pero también, a la vez, un cercenamiento esencial del principio de autodeterminación y de igualdad: los individuos son prácticamente obligados y coaccionados a pertenecer a una lengua y una cultura determinadas. El derecho a la autonomía cultural amenaza con convertirse en su contrario, en un despotismo cultural. De la “inconfundibilidad” cultural no nace ningún tipo de derechos que vayan más allá del principio de autodistinción cultural que debe ser fijado en la Constitución. La idiosincrasia cultural de una comunidad,

¹² Taylor, 44-56

de un Estado, no constituye un motivo *suficiente* para el reconocimiento y la igualdad. La consecuencia inevitable de los programas de un relativismo cultural radical es la “*relativité générale*”, el postmoderno “todo vale”. Con él, fundamentalistas culturales de todos los colores podrían exigir la estimación de sus valores. El principio del abstracto “todo vale igual”, tomando la figura de la simple equiparación de los inconfundibles, conduce, en última instancia, a la ausencia de cualquier distinción, a la destrucción por principio de la posibilidad de discernir entre el Derecho y lo injusto, entre lo humano y lo inhumano.

En el sentido de Hegel y su crítica de los extremos del “universalismo vacío” y el relativismo “sin substancia”, deberían quedar de manifiesto -por decirlo con Taylor- las unilateralidades del “liberalismo procedimental” y del “multiculturalismo”; más concretamente, enlazando con el esquema filosófico hegeliano de “lo otro” y su teoría del reconocimiento.

RECONOCIMIENTO Y DERECHO POLÍTICO EXTERNO EN HEGEL

El Derecho político externo constituye un escalón necesario en el proceso de reconocimiento. Podría formularse, con Kant: “Alcanzar el reconocimiento completo (“estar reconocido”) depende de que se erija una relación estatal externa en la cual resulte este reconocimiento, y no puede ser resuelta sin lo segundo”. Antes de entrar en el campo de problemas del Estado y las relaciones interestatales, se hace preciso recordar una vez más el § 436 de la *Enciclopedia*: «Este reaparecer universal de la autoconciencia, el concepto que se sabe en su objetividad como subjetividad idéntica consigo mismo y por ello universal, es la forma de la conciencia de la *substancia* de cada espiritualidad esencial, de la familia, la patria, el Estado, así como de todas las virtudes, del amor, la amistad, la valentía, el honor, la fama». Las “espiritualidades esenciales” -virtudes e instituciones- son nombradas juntas explícitamente como formas en las que el uno “se sabe reconocido en el otro libre y lo sabe en tanto que reconoce al Otro como libre”. En este pasaje, el reconocimiento como conquista de la libertad del sí mismo se lleva a cabo por medio de la autoatribución de autonomía por parte del singular, así como por la atribución recíproca, realizada por el yo y por los otros, de participación con iguales derechos en instituciones jurídicas y vinculaciones “no-jurídicas” (pertenencia a la familia, pertenencia a un Estado, participación en una liga de amistad, mutua veneración y estimación de valores, etc.). La liga de Estados, que Hegel no menciona aquí, podría muy bien ser concebida también como tal “espiritualidad esencial”; la metáfora de la “familia” que usa Hegel para los Estados europeos modernos sería un pequeño indicio de en este sentido.

En *Enc.* § 547, bajo el epígrafe de b) “El Derecho político externo”, tiene lugar, como ya hemos mencionado, la referencia retrospectiva a *Enc.* § 430 (“La autoconciencia que reconoce”), parágrafo en el que se trata del proceso de la pugna por el reconocimiento en el plano de la autoconciencia. La “extrapolación” que anunciábamos debe tener lugar bajo los aspectos siguientes, por este orden: 1) Según *FD* §257, el Estado tiene su existencia inmediata en la costumbre (*Sitte*); y su existencia mediada en la autoconciencia del singular. 2) Estas consideraciones deben tener en cuenta la caracterización hegeliana de la relación de espíritu subjetivo y objetivo. Por un lado, se trata en ambas configuraciones del espíritu como espíritu finito; por otro, se distingue esencialmente el espíritu subjetivo, en tanto que espíritu en la forma de referencia a sí, del espíritu objetivo, como espíritu en la forma de la realidad (*Realität*), como un mundo que él tenía que producir y ha producido.

Ambas secciones "b" representan la respectiva "posición media", la "determinación media" (6, 356), el "*medius terminus*" en la explicación de la idea del Estado y de la autoconciencia respectivamente. La autoconciencia atraviesa tres niveles: a) la autoconciencia inmediata como lo singular y como "deseante" en su singularidad; b) la autoconciencia que reconoce, en tanto que "unificación incipiente de lo singular y lo universal", lo particular en relación a otros particulares; c) la autoconciencia universal como consumación del estar-reconocido universalmente, donde los sí-mismos se hacen idénticos en su autonomía. La idea del Estado -según el célebre § 259 de *FD*- tiene, en primer lugar, realidad efectiva (*Wirklichkeit*) inmediata, es el Estado individual como un organismo que se refiere a sí. El Estado queda caracterizado por el Derecho político interno, en virtud de su Constitución. En segundo lugar, la idea del Estado abarca la relación con los demás Estados, el Derecho político externo como forma reguladora de las relaciones de Estados particulares y como "mediación incipiente de lo singular y lo universal". En tercer lugar, la idea del Estado es la idea universal como género y como poder absoluto contra los Estados individuales. Los Estados están en una conexión histórico-universal; en este respecto, la filosofía de la historia universal es una parte constitutiva de la teoría filosófica del Estado.

La aparición de formaciones conceptuales como, por ejemplo, singular-universal o particular-universal, uno contra otro, relación, pone de manifiesto que el código de la figura hegeliana del reconocimiento sólo puede ser descifrado merced a las determinaciones categoriales de la *Lógica* hegeliana. Dicho de otro modo: sólo con esta presentación de la multiplicidad de facetas gana el paradigma hegeliano del reconocimiento su fundamento más propio y adecuado; sólo en él alcanza la figura especulativa del reconocimiento su auténtica dignidad filosófica. Para llevar esto a cabo, es preciso hacer productivas tanto las determinaciones de la lógica de la esencia como las de la lógica del concepto (lo esencial y la relación absoluta -interior y exterior, interacción, realidad efectiva, vida, etc.)

La "determinación media" va asociada en la *Lógica* a las marcas "algo contra otro", ser-ahí (*Dasein*), negación determinada, distinción que es (*seiende Bestimmtheit*), relación (*Verhältnis*), particularidad, acontecer o proceso. Del Derecho político externo se dice: «En la relación (*Verhältnis*) de los Estados unos frente a otros, por estar dentro de ella en tanto que *particulares*, el agitado juego de la particularidad interna de las pasiones, los intereses, los fines, los talentos y las virtudes, la violencia, la injusticia y los vicios o el azar externo, cae dentro de las máximas dimensiones del fenómeno (*Erscheinung*) -un juego en el que queda expuesto a la causalidad el todo moral mismo, la autonomía del Estado» (*FD* § 340). En *Enc* § 356 se habla de idea del Estado como "un individuo particular", que está en "relación con otros individuos particulares". Resulta de ello la distinción hegeliana entre "Derecho político externo" e "interno". (cf. 6, 180s)

Y tanto para la autoconciencia que reconoce como para el Estado como particularidad, el "acontecer" tiene un peso sistemático. Según Hegel, la "particularidad" pertenece a la historia, "cae en el tiempo". «La lucha del reconocer y el sometimiento bajo un señor es el fenómeno del cual ha brotado la convivencia de los hombres como un comienzo de los Estados..., el comienzo externo o *comienzo que se manifiesta* (*erscheidend*) de los Estados, no su *principio substancial*» (*Enc*. § 433). La lucha por el reconocimiento, en la forma más extremada del peligro de la aniquilación de lo particular, se conduce meramente dentro del "estado de naturaleza", donde los singulares sólo son como singulares. Para el mundo moderno, y su correspondiente conformación en

Estados, esta *lucha* ya no era un requisito, porque “ya está presente aquello que es el resultado de la lucha: el estar reconocido”. La lucha por el reconocimiento (sólo como una de las formas de reconocimiento) está concluida desde el punto de vista de la historia universal, y también en este sentido, la historia ha llegado a su fin. Con ello, también ha llegado a su fondo: que la existencia humana puede ser configurada ahora desde un fundamento propiamente “racional”; el estar-reconocido de los sí mismos como hombres, que se daba por supuesto, es uno de los pilares “intocables” de ese “fondo”.

Si Hegel, en lo que se refiere a la esfera interna de los Estados modernos, ve el principio del estar-reconocido substancial en el proceso del “formar-en-el-mundo”, si el “*bellum omnium contra omnes*” estructural (en la sociedad burguesa como “miembro medio”) es asumido en el Estado, y queda así rebasado en tal medida el estado de naturaleza, los Estados, en su relación mutua, se hallan todavía, en determinado respecto, en el “estado de naturaleza de unos contra otros” (FD § 333). Si no se considera la localización del problema guerra-paz en el “plano medio” del Derecho político externo (en la tríada kantiana de Derecho civil-Derecho de gentes-Derecho cosmopolita, el Derecho político externo, en tanto que Derecho de gentes, forma igualmente el nivel medio),¹³ Hegel aparecerá como el pensador que le otorga dignidad filosófica a la guerra. En tales críticas faltan esas interpretaciones del lugar sistemático donde Hegel trata de la guerra -Enc. § 547, FD §§ 330 a 340-, y no se le concede suficiente atención al bosquejo global del Derecho político externo.¹⁴

LA IDEA DEL ESTADO Y EL PROBLEMA DEL RECONOCIMIENTO

a) *La autonomía o independencia del Estado.*

El Derecho político interno contiene la autodeterminación del Estado individual, su constitución particular, la *soberanía interna* del Estado. La autonomía es considerada como seña esencial del Estado; en tanto que sujeto, el Estado debe ser indisoluble (Kant). Esta soberanía del Estado es, a la vez, un “ser para otros”, una soberanía “hacia fuera”. En la autodeterminación tiene lugar la negación del otro, del otro soberano. Lo singular como tal se conserva “porque se refiere sólo negativamente al objeto carente de sí mismo”, y lo excluye por ello (Enc. § 428). El Estado es, primero, individualidad en tanto que ser-para-sí excluyente; de los Estados es propia la independencia y la autonomía excluyentes (a la no-dependencia de la autoconciencia corresponde la no-dependencia del Estado). Esto implica una suerte de “estado de naturaleza” de los Estados entre sí, en el cual el otro Estado-individuo no puede aun ser tolerado *como independiente*, con lo que la lucha mutua constituye la normalidad. El otro es visto como un enemigo dado “por naturaleza”. Pero, a la vez, con el sometimiento o la aniquilación no es posible alcanzar la confirmación a la que se aspira para el Estado mismo, el reconocimiento por parte del otro; sólo se reproduce el no-ser del reconocimiento. Una vinculación lograda

¹³ I. Kant, *Zum ewigen Frieden*. En: *Kants gesammelte Schriften*, ed. por la Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften (Akad), VIII.

¹⁴ cf. Geismann (n. 16)

de exclusión y reconocimiento exige transformar al otro en un otro soberano, libre para sí mismo. Pues sólo así puede consumarse el reconocimiento mutuo.

b) El proceso de reconocimiento y el Derecho político externo.

Un Estado es para otro Estado, primera e inmediatamente, como un otro para otro (*Enc. § 430*), y su singularidad queda ahí asumida; es un particular, un individuo particular en relación con otros individuos particulares. En el otro, en tanto que algo a lo que le es propio el predicado de la estatalidad, el Estado se reconoce a sí mismo, así como la comunidad del mero estar constituido. A la vez, el otro queda como un Estado contrapuesto, absolutamente soberano, permaneciendo así la contraposición de Estados particulares. En esta oposición se fundamenta el proceso de reconocimiento, que toma primero la forma de la lucha.

- El Estado no puede saberse en el otro como soberano, en tanto que el otro es una existencia inmediatamente otra para él. De ahí que el Estado esté orientado a la *asunción* (*Aufhebung*) de esta inmediatez suya.

- El Estado no puede ser reconocido como inmediato, sino sólo en tanto que el Estado en sí mismo asume la inmediatez, la "pura naturalidad", y presta así existencia a su soberanía.

El mutuo reconocimiento presupone abstracción, prescindir de la inmediatez, de la particular identidad "natural" e inconfundible del Estado. El enfrentamiento aparece como juego donde la autonomía del Estado es expuesta a la casualidad; donde se evoca incluso el peligro de la destrucción. La decadencia, la muerte del Estado es ella misma la prueba negativa (la "cruda negación") de la necesidad de la asunción de la naturalidad. Pero la mera aniquilación del otro implica el fracaso del reconocimiento estatal; ni el Estado subordinado ni el Estado muerto pueden ser sujetos de una consumación del reconocimiento. La guerra es una de las formas en las que se pone en juego la autonomía del Estado; es, para Hegel, el estado de violencia, de casualidad y ausencia de Derecho (*FD § 338*). La lucha termina primero como negación unilateral en el estatuto de la desigualdad. El que ha sucumbido no es reconocido, alcanza sólo un respeto muy limitado como "siervo", y tiene que respetar al vencedor como "señor" (Estado como señor -Estado como siervo). El Estado-siervo pierde su substancia más propia como Estado; e igual que el siervo ha dejado de ser considerado un hombre, este Estado ya no es considerado un Estado. Se convierte en un apéndice, una parte del Estado-dominador (colonia, protectorado, etc.)

Es posible "traducir" al nivel del Derecho político externo la descripción, emprendida en los §§ 434 y 435, de la necesaria asunción de este estatuto en lo que se refiere a la autoconciencia. A partir de la comunidad en la necesidad (*Bedürfnis*), la "conservación" de los extremos enfrentados de lo autónomo y lo no-autónomo entra en el lugar de la cruda destrucción. Esto constituye un interés común del Estado dominador y del Estado sometido. El "comienzo de la sabiduría" como tránsito a lo universal nace tanto de la óptica del dominador (intuición de la asunción del inmediato ser-para-sí y el temor) como de la del dominado (asunción de la inmediatez de lo singular e idea de la libertad). Por un lado, nace la idea de la independencia; por otro, la idea del necesario "dejar libre". Resultado del proceso es el reconocimiento del otro Estado como soberano. El Estado alcanza el saber afirmativo de sí mismo en el otro Estado, su soberanía. Cada Estado, en tanto que singularidad libre, posee ahora autonomía absoluta; mas, en virtud de la negación de la "inmediatez" (de la inconfundibilidad), ninguno de los dos es dife-

rente del otro; los dos son en *identidad determinada*. En el añadido a *Enc.* § 436 Hegel mismo fija la analogía entre la relación de esclavitud y la relación del colonialismo como forma de "esclavización del Estado". «La liberación de las colonias se revela ella misma como del máximo provecho para la metrópoli, del mismo modo que la manumisión era del máximo provecho para el señor.» - «De este estado han surgido las guerras y, en definitiva, las emancipaciones», dice Hegel (FD § 248, añadido). Una forma esencial de "liberación" la representaron en los siglos XIX y XX las llamadas luchas por la independencia (en parte en forma de guerra), por las que se forzaba el reconocimiento formal de las "colonias" como Estados con iguales derechos.

Son de acentuar en este punto dos aspectos de importancia para el proceso de reconocimiento de los Estados: la ya indicada perspectiva histórica y la diferencia de persona y Estado. Al considerar la lucha por el reconocimiento interestatal, la historicidad debe ser considerada adecuadamente. Hegel desarrolla la idea del Estado en general, pero FD § 260 remite al principio de los Estados modernos que corresponde, en sus líneas fundamentales, a las determinaciones de un Estado de la libertad. El patrón principal para medir cada Estado existente en la Edad Moderna es si ha satisfecho estos requisitos y hasta qué punto. El criterio principal consiste determinar en qué medida "se puede completar el principio de la subjetividad hasta el extremo autónomo de la particularidad personal, a la vez que es reducido a la unidad substancial" - en otras palabras, en qué medida la subjetividad está desplegada hasta la libertad de la persona particular, y hasta qué punto está garantizada la libertad en una sociedad burguesa moderna, en un Estado de derecho. El universalismo no contiene, como a menudo se afirma, la destrucción de lo individual, sino, por el contrario, apunta hacia el reconocimiento y la garantía de la autonomía de todos en una comunidad moderna y constituida jurídicamente. En esto se distingue el mundo moderno de los anteriores: el reconocimiento del hombre como un yo y como persona es algo que se consume históricamente. Sólo puede valer como moderno un Estado en el que *se presuponga* el principio del estar-reconocido, en el que sean principio y realidad constitucionales el respeto irrestricto de la dignidad y la capacidad jurídica *de cada* persona. Con esta dimensión histórica de la conformación interna del Estado viene dada a la vez la correspondiente componente histórica en la configuración de las relaciones estatales: el reconocimiento mutuo de los Estados constituye un elemento esencial en la historia del mundo moderno.

«En lo que se refiere el derecho de las relaciones de los Estados entre sí, debe decirse que es muy imperfecto.»¹⁵

El Derecho político externo se funda en las diferentes voluntades soberanas de los Estados. Estos son, para Hegel, sujetos jurídicos autónomos, articulados en sí mismos. La realidad inmediata de la regulación de las relaciones entre ellos tiene su primera forma en la figura de los contratos, tratados positivos. En virtud del principio de soberanía, los Estados están, «en esta medida, en estado de naturaleza, enfrentados entre sí, y sus derechos no tienen su *realidad efectiva* en una voluntad universal constituida por encima de ellos, sino en una voluntad particular.» (FD § 333). Frente a la idea kantiana de la paz eterna por medio una liga de Estados, Hegel hace valer que esta liga tiene que

¹⁵ *Philosophie des Rechts*, según los apuntes de las lecciones por K.G. v. Griesheim, 1824/25. En: G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*. (11ting) Cuarto volumen, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974. 740.

presuponer el “consentimiento de los Estados”, y que, por ello, está basada en el arbitrio de los Estados singulares. Hegel remite a la relatividad y azarosidad de la acción de una liga o de un tribunal transnacional como “árbitro y mediador entre los Estados” (FD § 333). La diferencia entre Kant y Hegel no consiste aquí en la cuestión de la necesidad del tránsito de un “Estado de naturaleza” a un “Estado de Razón”, ni en la necesidad de superación del “*bellum omnium contra omnes*”, sino en la pregunta por el modo en que se configura la “voluntad unificada”.

Hasta ahora, se ha tematizado el reconocimiento en cuanto reconocimiento formal-abstracto de los Estados, en cuanto respeto mutuo de los Estados respecto de la distinción meramente formal de ser “Estado”. En esta fase del desarrollo de la historia universal, los Estados afirman su independencia soberana estableciendo conscientemente fronteras entre ellos. Hegel comenta esto de un modo muy crítico: «Ser como tal *para el otro*, esto es, *estar reconocido* por él, es su primera y absoluta legitimación. Pero esta legitimación es a la vez *solamente formal*, y la reivindicación de este reconocimiento del Estado meramente por serlo, *abstracta*.» (FD § 331. Subrayado K.V.). Semejante liga de Estados soberanos es la ONU actual; estos han consumado el reconocimiento formal-abstracto, pero en modo alguno son una “liga de Estados libres” que hayan realizado el reconocimiento substancial y de contenido, tal como lo sugiere la Carta de la ONU. El reconocimiento formal se refiere al mero carácter abstracto de Estado, no a la respectiva forma del Estado, ni al carácter de las Leyes fundamentales, ni a la realidad efectiva de la constitución y los “*cultural essentials*”. Hegel considera críticamente la concentración en el reconocimiento meramente formal-abstracto: «En los tiempos recientes se ha llegado más a la abstracción de garantizar el Estado y no preocuparse por su interior.»¹⁶ Actualmente, por ejemplo, Grecia y China, o Suecia e Irak, se hallan en esta relación de reconocimiento únicamente formal. Por el contrario, en la relación de Suecia y Grecia se alcanza una forma más alta de reconocimiento; no obstante la diversidad en lo político y lo cultural, existe una comunidad en la validez de principios humanos fundamentales.

El reconocimiento tiene «un sentido concreto; en la cuestión de qué puede ser reconocido hay muchos niveles sobre este *qué*».¹⁷ Hegel insiste ahora en el importante “segundo” paso del reconocimiento, el *reconocimiento de contenido y substancial*. Se trata aquí de la esencia de las Constituciones, de la “substancialidad interna” de los respectivos “socios” -si el Estado «es o no de hecho un ente en y para sí, depende de su contenido, Constitución, condición; y el reconocimiento como una identidad que contenga a ambos se basa igualmente en el reconocimiento y la voluntad del otro» (FD § 331). La mencionada identidad de ambos no se reduce aquí a la mera estatalidad, sino que comprende la afinidad en lo que se refiere a las distinciones fundamentales y de contenido de los Estados, los contenidos fundamentales espirituales de la cultura. En el reconocimiento, se trata de «lo concreto, y de si aquello con lo que se relacionan [los dos lados] está más o menos al mismo nivel.»¹⁸ Al decir “más o menos”, Hegel está apuntando a una coincidencia, existente a pesar de las diferencias culturales, en la aceptación y en la

¹⁶ *Philosophie des Rechts*, según los apuntes de las lecciones por H.G. Hotho, 1822/1823. Itting. Tercer volumen, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974. p. 834

¹⁷ *ib.* 741

¹⁸ *Philosophie des Rechts* (apuntes de Griesheim) ver n.33, p.741

vigencia realmente efectiva de los principios de lo humano: al consenso mínimo universalista. El principio fundamental del universalismo moderno consiste en el reconocimiento de la dignidad de cada hombre; a todos los hombres les corresponde el mismo "status" moral, su facultad de libertad goza de una aceptación universal. La tarea más distinguida de la filosofía consiste en fundamentar esta idea de la dignidad del hombre, este postulado universal de reconocimiento. El primer modo clásico en que ello tuvo lugar fue la filosofía trascendental de Kant. En 1795, Hegel escribió que no había mejor signo del tiempo que este: el reconocimiento de la facultad de libertad del hombre se pone tan alto que "la humanidad en sí misma es presentada merecedora de tal respeto... Los filósofos demuestran esta dignidad."¹⁹

Resulta entonces la tarea de mostrar los elementos de esta substancia humana universal tanto en las religiones universales como en las obras de arte más significativas y las arquitecturas filosóficas de la historia de la humanidad. Valgan el hinduismo y el budismo como ejemplos de que las creaciones culturales significativas, no obstante sus profundas diferencias, disponen de potenciales de humanidad. Los principios centrales de la doctrina budista son la igualdad, la autodeterminación moral, las "bondades para con el hombre" y "el amor absoluto a la paz".²⁰ Las ideas europeas del universalismo, los derechos humanos y la democracia pueden muy bien encontrarse en sintonía con estas tradiciones culturales; la India actual, a pesar de sus grandes problemas, es una democracia representativa moderna.

Entroncando con la Declaración de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, basada en el principio del universalismo moral, la Ley Fundamental de la República Federal Alemana habla de "Derechos humanos intangibles e inalienables como fundamento de toda comunidad humana". Según Hegel, un reconocimiento substancial y de contenido sólo puede llevarse a cabo entre Estados modernos, cuyo principio fundamental consiste en la libertad individual en una sociedad civil libre. Un ejemplo actual son los criterios principales para ser aceptado en la Unión Europea: ser un Estado de derecho constituido democráticamente y respetar los derechos humanos.

La legitimidad del Estado tiene un carácter doble: por un lado, rige el principio de la no injerencia en los asuntos internos del otro, porque este otro es, como tal, un Estado, y por lo tanto, soberano. Por otro lado, el reconocimiento exige una garantía del respeto de lo acordado. En virtud de ello, no puede ser indiferente a lo que ocurra en el interior del otro, con lo que la injerencia en los asuntos internos aparece conveniente y necesaria (en el caso de que se vean afectadas de modo fundamental las condiciones del reconocimiento). Ahora bien, ¿cuáles son las condiciones que pueden justificar una intervención (sea en forma económica, política, o militar)? Tales razones existen cuando se infringe flagrantemente el derecho internacional vigente. Cuando Irak invadió Kuwait, la decisión para valorar la infracción, así como la reacción adecuada, fue puesta en manos de la ONU. Se decidió una acción militar para proteger un Estado miembro soberano frente a las tropas de otro Estado miembro soberano, y la acción se extendió al territorio de Irak, cuya soberanía permanece aun hoy restringida dentro de su propio territorio. El

¹⁹

²⁰ Cf. K. Mylius, *Der Buddhismus, seine Lehre und seine Geschichte*. En *Die vier edlen Wahrheiten*. Ed. por K. Mylius, Leipzig, 1983, pp.17-34.

problema de la adecuación de la reacción y de los medios relativos a ella se muestra en el curso de las operaciones militares de los aliados, cuando estos tienen que responder a la pregunta de si deben llegar hasta Bagdad, de si es legítimo derrocar también el régimen existente. La decisión de liberar Kuwait, y con ella, de una acción militar "hacia el exterior", tuvo lugar con una amplia aquiescencia de los Estados. Pero sí resultó discutible la justificación de intervenir en la constitución política *interna* de un Estado. La ambivalencia del principio de no injerencia en los asuntos internos se ha mostrado con toda nitidez en la historia más reciente; con sólo interpretar unilateralmente este principio, cualquier Estado puede justificar los actos más arbitrarios y acusar a los otros de no respetar el Derecho internacional. «Se utiliza el principio de soberanía para ennoblecer la barbarie; y tiene que mantenerse para prestar así inmunidad a la abyección.»²¹ «La no injerencia en los asuntos internos de Estados totalitarios o autoritarios, que oprimen brutalmente a las minorías, pisotean los derechos y las vidas humanas, es "según el escritor ruso Lew Kopelew "una política fatalmente miope, inmoral y, en última instancia, autodestructiva. La no injerencia significa, en última instancia, compartir la culpa."»²² Apenas es posible objetar nada a esto, pero ello no responde a la pregunta por la *forma concreta* de no injerencia, en tanto que cuestión de la política. ¿De qué modo hay que ayudar a a población del Tibet? ¿Cómo deben comportarse los Estados democráticos respecto a China? No es posible legitimar la imposición violenta de constituciones modernas, ni siquiera una "última cruzada por la libertad" (Brissot). Pues ello pondría en juego la existencia de la humanidad.

La soberanía que hemos descrito hasta aquí sigue siendo una soberanía unilateral, formal, que sólo puede ser asumida en una soberanía efectivamente real a través del reconocimiento substancial. La auténtica legitimidad no surge hasta después de que se haya consumado el reconocimiento de contenido y substancial, el cual incluye la posibilidad de la injerencia mutua y no violenta en los asuntos internos. Puede señalarse un ejemplo actual para mostrar las posibles complicaciones en este camino: Las resoluciones de la UE de 1996 a propósito de la epidemia de las vacas locas (BSE) obligan a un miembro de la UE a dar determinados pasos que él no estaba dispuesto a dar por sí mismo. A la vez, en nombre del "interés nacional" el gobierno británico ejerce una enérgica resistencia contra las resoluciones de la Comunidad. De este modo, la soberanía queda definida de modo unilateral, como la regulación arbitraria de lo que es aparentemente útil para el propio país, sin tomar en consideración los intereses humanos generales. La previsión común de un peligro extremo para la salud humana no significa precisamente una restricción de los derechos de soberanía, sino un crecimiento de la autodeterminación racional.

La determinación del universal estar-reconocido substancial y de contenido, tiene las siguientes connotaciones: al Estado, en tanto que singular libre, le corresponde autonomía y soberanía. En el "status" de estar-reconocido universalmente, esta soberanía es respetada por otro Estado libre. Por medio de la mutua negación de la "inmediatez" de los Estados surge una "indiferencialidad", una *determinada* identidad en tanto que tie-

²¹ T. SOMMER, *Der eitle Traum vom Frieden*. En *Die Zeit*, 18, 28 de Abril de 1995. 54.

²² *ib.*

nen vigencia como Estados libres. Puede constatarse la universalidad real (*reel*) como reciprocidad; el Estado se encuentra a sí mismo como libre reconocido en el otro; su soberanía es respetada substancialmente. Y ello tiene vigencia en tanto que él reconoce a los otros como autónomos y libres. Constituyen una "liga de dos Estados" (podría interpretarse esto perfectamente como una "liga de pueblos libres" en embrión). No se le rinde, pues, tributo al Estado singular en su idiosincrasia inconfundible, sino que lo que tiene lugar es una atribución mutua de pertenencia a un "espacio superior de reconocimiento". Los Estados en cuestión pertenecen a la comunidad de Estados modernos. Con su noción de "espíritu del mundo" y "espíritus de los pueblos", Hegel deja el plano de lo meramente contractual en el proceso de reconocimiento. (Voiveremos aun sobre este problema al final del trabajo.)

Los Estados se reconocen como Estados libres. El reconocimiento mutuo no se refiere sólo a su mera existencia como constructos jurídicos, sino a la *substancia* de lo cultural. También se acepta el principio metafísico de principios tales como "la dignidad del ser humano es intangible". El reconocimiento substancial y de contenido sólo puede llegar a realizarse entre Estados modernos, entre -como dice Kant- Estados republicanos. La identidad substancial se refiere a los fundamentos del Estado en tanto que de una totalidad, a los elementos fundamentales de las Constituciones, cuya semejanza de principio hace posible respetarse en el contenido. Se da aquí perfectamente el respeto de la diversidad humana (la "substancia humana" se manifiesta en múltiples figuras), también al precio de posibles conflictos. Pero el respeto por la posible identidad cultural sólo en tanto que la esencia de lo humano permanezca intacta. Tampoco aquí pueden esquivarse los conflictos, como cuando, por ejemplo, se deja de garantizar el respeto de la vida humana o la igualdad de la mujer.

A la vez, Hegel es bien consciente de las enormes dificultades aparejadas con la producción de semejante "identidad universal". Menciona como obstáculos las diferentes formas históricas y la diferencia de culturas, especialmente las basadas en la contraposición de las religiones (FD §331). El punto de vista religioso como elemento nuclear de la idiosincrasia cultural «puede contener además una contraposición mayor que no consiente la identidad universal que pertenece al reconocimiento» (FD §331). Depende «esencialmente del contenido de ambos Estados, y sucede en el mundo de tal manera que Estados de condición contrapuesta no pueden estar largo tiempo en calma... El contenido perturba, por un lado, el reconocimiento meramente formal; por otro lado, es posible restringirse a lo meramente formal del reconocimiento, si bien esto no es necesario.»²³ Del fracaso del reconocimiento del "grado de moralidad" en el otro puede resultar la anexión; el ejemplo que presenta aquí Hegel es el sometimiento de las culturas precolumbinas de México y Perú por los europeos.²⁴

El Estado moderno vale para Hegel en tanto que amalgama de fundamento jurídico universal y de idiosincrasia cultural; «la meta de la historia es la condición de un ordenamiento jurídico interno racional con derechos fundamentales, Estado de derecho y

²³ *Naturrecht und Staatswissenschaft*. Según los apuntes de C.G. Homeyer, 1818/19. Iltting, Primer volumen. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973. 339.

²⁴ *ib.* 339

división de poderes. En el camino que lleva hasta allí, los pueblos particulares y sus culturas tienen, desde luego, mucho más significado que en el caso de Kant.»²⁵ En lo que se refiere a la “coincidencia” de lo jurídico y lo cultural hacia la que se apunta, Hegel habla del “principio particular determinado” «que tiene su interpretación y realidad efectiva en su *Constitución* y en toda la *extensión* de su *condición*» (FD § 344). Como algo esencial aparece aquí la formulada prioridad de la Constitución, así como la aplicación del término *condición* (*Zustand*) (cf. §331 -Caracterización del reconocimiento de contenido), que probablemente remite al Estado como “integridad espiritual”, a la fusión de Derecho y cultura en el ordenamiento estatal singular.

Por los motivos mencionados hasta aquí, Hegel no considera que la lucha entre los Estados por el reconocimiento esté *completamente* terminada, si bien admite que con el mundo moderno están dadas las condiciones fundamentales para que se supere esa lucha por el reconocimiento de los Estados. La paz no nace solamente del principio común de legitimidad de los Estados, sino de la esencia particular de su legitimidad republicano-democrática. El problema de erigir una conformación racional inter-nacional depende de la producción de una identidad universal y substancial de las conformaciones de los Estados, y no puede ser resuelto sin lo último.”

Hegel expone el Derecho de gentes como segunda componente del Derecho político externo y como el paso hacia la superación del estado de naturaleza. “El *Derecho político externo* reposa en parte sobre estos tratados positivos, pero, en esa medida, sólo contiene derechos a los que se les escapa la *realidad efectiva* verdadera (§ 547), y en parte en los llamados *derechos de gentes*, cuyo principio universal es el presupuesto *estar reconocido de los Estados*, y que, por ello, restringe de tal modo las acciones de unos contra otros, no sujetas, por lo demás, a ninguna obligación, que la posibilidad de la paz permanece.» (Enc. § 547). También aquí tiene una gran importancia la diferenciación entre reconocimiento abstracto-formal y substancial y de contenido, si se quiere realizar el intento de hacer una interpretación adecuada del bosquejo hegeliano del Derecho político externo. Los procesos de reconocimiento requeridos “según la lucha histórico-universal por el reconocimiento” se llevan a cabo particularmente en las “esferas” del Derecho y la moralidad. Se trata siempre en ese proceso de la constitución, nueva cada vez, de la identidad de lo singular y lo universal.

La regulación de las relaciones entre los Estados puede llevarse a cabo por debajo del “umbral de guerra”, excluyendo el conflicto bélico. Se trata de variantes de reconocimiento “no resuelto por la lucha”, pero que tampoco están libre de conflictos. Fukuyama, en cambio, sostiene que, en la era “posthistórica”, la guerra es una forma necesaria del esfuerzo por el reconocimiento. Al final de la historia, el Estado tiene que seguir haciendo la guerra. De lo contrario, lo que surgiría es el “último hombre” que describiera Nietzsche, marcado por el egocentrismo, el adocenamiento, la mollicie y la mediocridad. «Una democracia liberal que pudiera librar cada veinte años una guerra corta y resuelta para defender su independencia estaría, con mucho, más sana y satisfecha que una democracia que viviese en una paz duradera.»²⁶ Es cierto que esta tesis remite a los peligros

²⁵ SIEP, *Das Recht als Ziel der Geschichte*. loc. cit. p.11.

²⁶ F. FUKUYAMA, *Das Ende der Geschichte*. München 1992, 435 (tr. esp. *El fin de la historia y el último hombre* Barcelona, Planeta, 1992)

de la ordenación moderna descritos por Nietzsche y Hegel; sin embargo, sólo en apariencia puede basarse en Hegel, ya que no considera de ningún modo la diferenciación de reconocimiento formal y substancial. A parte de eso, Fukuyama habla en subjuntivo, y él mismo sugiere el desplazamiento de la lucha por el reconocimiento a formas no violentas, "sucedáneos", "guerras metafóricas" en las esferas de la economía, la política, la ciencia, el deporte o el arte. Es posible alcanzar un reconocimiento y un respeto particular por medio de triunfos "simbólicos", a diferencia de la *dignidad del hombre, que no es un bien que se pueda ganar o perder*. En lugar de la "guerra santa", o la "última batalla", podría haber otros modos de competición no bélicos entre los hombres o los Estados: éxito económico, limpieza del medio ambiente, triunfo en las elecciones, carácter social de una comunidad, combate implacable a las enfermedades, premios Nobel, récords mundiales y victorias olímpicas u *oscars* ganados podrían valer como criterios de un reconocimiento *particular*.

Para Hegel, que calificaba la guerra como el estado del mal y de ausencia de Derecho, se trata de formular las condiciones de posibilidad de la paz, de la máxima garantía de paz posible para el universo humano. El resultado de la lucha, a saber, el estar reconocido, se halla ya contenido en el principio del Estado moderno. La lucha por el reconocimiento de los Estados marca "la aparición del comienzo (*Anfang*) de los Estados", no el principio substancial de sus relaciones. El presupuesto estar reconocido en el contenido está para Hegel como *principium* de la conformación de los "últimos Estados", los Estados del "final de la historia", aunque este principio está por formarse todavía histórico-temporalmente en el mundo, "hacia el exterior y hacia el interior".

El problema consiste, entonces, en hasta qué punto ese estar-reconocido substancial, que se da por supuesto, representa, respecto a los Estados, una condición suficiente para la posibilidad de una paz permanente, aunque, según Hegel, no haya ningún pretor superior, ningún "juez supremo" que, en forma de una liga de Estados o de un tribunal superior, pueda garantizar esa paz de modo *definitivo y perpetuo*. Hegel toma una postura doble respecto a las ideas kantianas de la paz perpetua y de una Liga de Estados que funde la paz y la asegure.²⁷ En primer lugar, una Liga semejante supondría la aquiescencia de los Estados, y seguiría reposando, por tanto, en la voluntad soberana de los singulares; estaría sujeta, por lo tanto, al azar. Le faltaría el poder correspondiente contra el Estado, cosa que Kant mismo concede (Liga de los pueblos como un "sucedáneo negativo").²⁸ No es que se rechace semejante liga, sino que se nombran sus límites; la crítica se dirige al epíteto "perpetuo" en el sentido de una garantía última. Igual que la democracia -podría añadirse- incluye en sí la posibilidad extrema de la propia autosupresión, la liga de los pueblos no es inmune a una caída en la guerra. Pero también es cierto que así como en la democracia dominan menos los absurdos -"*in democratico imperio minus timenda sunt absurda*"-, una liga federal de Estados democrático-liberales ofrece las mejores condiciones para garantizar una paz duradera. Y aunque Hegel «valora con mucho más escepticismo que Kant la posibilidad de una paz de derecho permanente

²⁷ La toma de postura de Hegel sobre el problema de la "liga de Estados" tiene que ser considerada también en el contexto de su visión crítica de la "Santa Alianza".

²⁸ KANT, *Zum ewigen Frieden*. Akad. VIII.

entre los pueblos»,²⁹ y no concibe directamente la idea de una Liga de Naciones, deben señalarse aquí cuatro aspectos en conexión con Hegel: a) Con la idea del reconocimiento substancial y de contenido (presente de modo sólo incipiente en los textos de Hegel), se inaugura implícitamente la posibilidad de una amplia ordenación permanente de paz entre los Estados. No es ésta la idea de una comunidad de Estados fundada de modo meramente jurídico, sino que esa ordenación tiene que obligar a las dimensiones de un tratado, de un reconocimiento formal y substancial del Estado como forma histórico-universal. Se halla aquí contenida implícitamente *la idea de una Liga de Estados*. A diferencia del modelo kantiano, no existe la posibilidad de que cada Estado pueda ingresar en esta liga; la condición necesaria para una pertenencia es precisamente que se haya consumado el reconocimiento de contenido substancial. Una sucesiva extensión “planetaria” de semejante “liga” es posible, pero Hegel no la trata. b) Conectando con Schiller, Hegel recurre a la metáfora de la “familia” respecto a los Estados europeos. Se sugiere con ello que no se trata de una comunidad fundada de modo meramente contractual (la familia y el principio del amor). Dentro del mismo contexto, se acentúa el principio comunitario universal de la legislación, de las costumbres y de la formación de las naciones europeas, abriéndose a partir de ahí las siguientes *modificaciones del comportamiento en el derecho de gentes*, que Hegel no explicita más que de un modo muy limitado (§ 339 de FD se refiere tanto al comportamiento de los Estados en la guerra como en la paz). c) Al igual que Kant, también Hegel juzga negativamente, de modo indirecto, la idea de un Estado mundial, pues tampoco este “Estado universal” estaría protegido por principio frente a su autocancelación en una dictadura mundial, por ejemplo. d) Como ya hemos señalado, con la discusión del “Derecho político externo” y la posibilidad del reconocimiento substancial de los “últimos Estados históricos”, nos encontramos, dentro de la arquitectónica sistemática de Hegel, en el tránsito a la historia universal como la de un proceso, cuya parte más interior la constituye el progreso en la conciencia de la libertad, el progreso hacia un ordenamiento jurídico como un acontecimiento marcado a la vez por la multiplicidad de lo natural y lo cultural.

En los dos primeros planos presentados hasta ahora (α y β), la paz no puede estar completamente garantizada. Si las voluntades particulares no llegan a un acuerdo, lo que sigue es la decisión en el conflicto o en la guerra. Los Estados singulares, en la medida en que hayan alcanzado el estatuto de estar-reconocidos universalmente, se muestran como particulares respecto a un universal; su reconocimiento último tiene lugar por medio de su pertenencia a una “esfera superior de reconocimiento”; en tanto que Estados particulares, que espíritus de pueblos, son momentos del espíritu universal, del espíritu del mundo.

Desde el punto de vista de la arquitectónica del sistema, hemos alcanzado ahora el nivel α , en el nivel de lo universal. Para el despliegue de la autoconciencia, debe remitirse a § 436 “ α) La autoconciencia universal”; y para el desarrollo de la idea del Estado, a *Enc.*: “ α) La historia universal”, que trata de la “Realización efectiva del espíritu universal”. Nos encontramos, a la vez, en el puente hacia la “razón” (*Enc.* §§ 437 y 522). La comprensión que tiene Hegel de la historia universal sólo se revela en las nociones del espíritu del mundo y los espíritus de los pueblos. Con la noción del espíritu del pue-

²⁹ SIEP, *Das Recht als Ziel der Geschichte*, loc. cit. 1.

blo se abarca las relaciones internas y externas de una comunidad, de un pueblo, desde la constitución política y la situación geográfica y climática, hasta la religión, el arte, la ciencia, las costumbres y las tradiciones. El contenido esencial del espíritu del pueblo que se despliega en el tiempo es la idea de la libertad; en esta medida, tal contenido es la particularización de un universal. "A la conciencia (*Bewußtsein*) moral, universal irrestricta, contenida en cada autoconciencia individual de una totalidad moral, esto es, en cada espíritu del pueblo, la llama Hegel espíritu del mundo." Señalando el § 340 de FD, H.F. Fulda hace hincapié en que "nosotros, conciencia (*Bewußtsein*) moral, no sólo podemos pensar etnocéntrica y concretamente, sino que también tenemos que, cuando menos, pensar como una conciencia (*Bewußtsein*) que sobrepasa las barreras étnicas."³⁰ La "substancia" del espíritu del mundo no llega a concebirse en su forma verdadera hasta el pensar moderno cosmopolita, en el cual el hombre se hace consciente de su ser substancial, en el cual el hombre vale porque es hombre. A partir de este punto, el reconocimiento de las peculiaridades étnico-culturales, o bien, de los Estados individuales, queda relativizado y referido a un modelo universal de realización efectiva de la libertad. Los principios de este "Estado de la libertad" los bosqueja Hegel en la FD. En este sentido, en el plan hegeliano cosmopolita-universal tiene lugar un reconocimiento "superior" de los Estados individuales en tanto que manifestaciones particulares de lo universal. Lo último es la idea de la libertad, subyaciendo al mundo moderno el principio de la "libertad de todos".

Hegel no expone expresamente el espíritu del mundo como "substancia" inalterable del acontecer histórico-temporal, sino que el espíritu del mundo sólo se produce en la marcha de la historia y llega así a su fondo, a sí mismo. Para ilustrarlo a propósito del Estado: el Estado representa la "monstruosa" unificación de la autonomía de lo individual y de la substancialidad universal; el Estado moderno, en tanto que "último Estado", tiene la monstruosa fortaleza de «hacer que el principio de la subjetividad se culmine hasta el *extremo autónomo de la particularidad personal*, y a la vez, *retrotraerlo a la unidad substancial*, y conservar así a ésta en él mismo» (FD § 260). La historia universal está *in nuce* en el progreso en la conciencia de la libertad. Se concibe casi un "Derecho superior" ("Tribunal universal") cuyo contenido consiste en la comprensión hegeliana de subjetividad y libertad, en el reconocimiento universal de la dignidad del hombre y sus derechos. Los Estados o los espíritus de los pueblos no pueden pretender ninguna autolegitimación absoluta, no puede alcanzarse ninguna legitimación definitiva sobre la base de tratados o del reconocimiento. El sentido de la noción del espíritu universal consiste también en «relativizar, por su parte, la relatividad de la moralidad étnicamente vinculada.» El pensar especulativo, el "saber puro" en tanto que pensar universalista, el único que está comprometido con el principio de subjetividad y libertad, constituye la última instancia para la valoración crítica de todas las formas históricas, de todas las institucionalizaciones, de todas las configuraciones históricas finitas.

Después del *ius civitatis* y del *ius gentium*, Kant desarrolla, como un tercer nivel, el *ius cosmopoliticum*, el derecho cosmopolita, "en tanto que los hombres y los Estados, estando en lo externo en una relación de influencia mutua, deben ser considerados ciudadanos de un Estado humano universal". No podemos someter aquí a un examen glo-

bal el rendimiento de las figuras teóricas del Derecho cosmopolita y el Derecho universal, pero habría que destacar una vez más la común intención cosmopolita del pensamiento de Hegel y Kant, su común idea del universalismo, incluido su esfuerzo teórico por fundamentar la posibilidad de la aproximación a un orden mundial caracterizado por la paz. En la consideración hegeliana, le corresponde un peso fundamental al principio de reconocimiento, así como a la distinción entre reconocimiento formal y reconocimiento substancial y de contenido. Como figura de pensamiento, el reconocimiento representa el secreto interno de la teoría del Derecho político externo en tanto que programa filosófico capaz de proporcionar, también hoy, estímulos e instrumental teóricos para la meditación filosófica sobre las relaciones entre los Estados, sobre las ligas de Estados, federaciones, o "nuevos órdenes mundiales".