

Soberanía y guerra en la *Filosofía del derecho* de Hegel

Sovereignty and War in Hegel's Philosophy of Right

Esteban Mizrahi

Universidad Nacional de La Matanza, Buenos Aires, Argentina
estebanmizrahi@gmail.com

Resumen

En este trabajo se intenta esclarecer los fundamentos conceptuales de la soberanía en la *Filosofía del Derecho* de Hegel con el propósito de brindar una respuesta a esta pregunta y estar así en condiciones de evaluar los alcances del *soberanismo* contemporáneo y lo ajustado de sus pretensiones. Como se verá, Hegel construye su propia posición en diálogo crítico con los abordajes de Hobbes y Kant, con referencias más o menos explícitas. El desarrollo de este artículo está dividido en tres partes. En la primera, (a) se presenta la concepción hegeliana de la soberanía en el marco de su comprensión organicista del Estado, atendiendo tanto a su aspecto interior como exterior. En la segunda, (b) se analizan los fundamentos teóricos de la guerra en Hegel y su posición respecto de las relaciones internacionales. Por último, (c) se discuten los alcances del *soberanismo* en la actualidad a la luz del pensamiento hegeliano.

Palabras claves: soberanismo, Hobbes, Kant, Estado, libertad.

Abstract

This paper attempts to clarify the conceptual foundations of sovereignty in Hegel's Philosophy of Law in order to provide an answer to this question and thus be able to evaluate the scope of contemporary sovereignty and the adequacy of its claims. As will be seen, Hegel constructs his own position in critical dialogue with Hobbes' and Kant's approaches, with more or less explicit references. The development of this article is divided into three parts. In the first, (a) the Hegelian conception of sovereignty is presented in the framework of his organicist understanding of the state, taking



Received: 14/12/2020. Final version: 27/11/2021

eISSN 0719-4242 – © 2021 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License



CC BY-NC-ND

into account both its internal and external aspects. The second, (b) analyses Hegel's theoretical foundations of war and his position in international relations. Finally, (c) the scope of sovereignty today is discussed in the light of Hegelian thought.

Keywords: sovereignty, Hobbes, Kant, State, liberty.

1. Introducción

Uno de los aspectos más controvertidos de la teoría política hegeliana es, sin duda, su concepción de la guerra. La justificación de su ejercicio por parte del Estado junto con el declarado escepticismo respecto de la propuesta kantiana de una liga de naciones capaz de garantizar una paz perdurable, le ha valido a Hegel el mote de nacionalista y belicista, cuando no de protofascista. Sin embargo, su conceptualización de la guerra merece ser analizada con mayor detenimiento en la medida en que se presenta como una condición necesaria para la soberanía estatal. A diferencia de Hobbes que piensa al Estado como una máquina concebida para asegurar la paz y la defensa común, Hegel inscribe su concepción de la soberanía en una teoría organicista del Estado que requiere de una confrontación armada para alcanzar el reconocimiento efectivo de los demás Estado. Si esto fuera así, la guerra estaría justificada no por las meras preferencias del filósofo sino por la lógica subyacente a la soberanía estatal. Desde luego, no cualquier forma de guerra sino un cierto tipo de confrontación bélica entre los ejércitos respectivos de Estados soberanos que tiene lugar bajo determinadas circunstancias. Según Hegel, para afirmar y sostener su soberanía resulta inevitable que, en ocasiones, un Estado vaya a la guerra. Incluso su mera posibilidad real obliga a los Estados a desarrollar diversas hipótesis de conflicto con el fin de estar preparados para su eventual irrupción. Esto les permite, hacia adentro, mantener a raya los intereses contrapuestos que operan en el seno de la sociedad civil e impedir que sus agentes particulares se autonomicen; y desplegar, hacia afuera, estrategias destinadas a alcanzar un reconocimiento efectivo de la soberanía.

Por esa razón, si la concepción hegeliana de la guerra se desprende de una determinada manera de entender la soberanía estatal, vale la pena enfocarse en ella una vez más en el momento en que comienzan a hacerse oír alegatos reivindicatorios como los del *soberanismo* contemporáneo. Después de décadas en que prevalecieran diagnósticos que certificaban la crisis terminal de la soberanía y se expidieran variados certificados de defunción reaparecen hoy discursos que reivindican su necesidad en el contexto de la globalización. Al respecto cabe preguntarse al menos, si acaso es posible defender una idea de soberanía que de por sentada la obsolescencia del Estado-nación como su forma política. Y si ello no fuera posible, entonces, cuál sería el sujeto capaz de encarnarla en un mundo globalizado.

2. Soberanía y organicismo estatal

El tratamiento hegeliano de la soberanía tiene lugar en el marco de una teoría organicista del Estado. Pero si bien es cierto que en la *Filosofía del derecho* se usa –y hasta abusa– de la analogía entre el funcionamiento del Estado y el de un organismo animal, la biología no oficia de modelo para concebir la operatoria de la estatalidad moderna. Tampoco se trata de un recurso metafórico implementado con fines meramente ilustrativos. En este contexto, la discusión acerca de si el término “organismo” es utilizado o no en sentido metafórico –y si lo es en qué sentido– resulta como mínimo llamativa. Como es sabido, Hegel piensa la lógica en términos ontológicos, de ahí que un Estado no sea menos organismo que un animal en la medida en que sus relaciones constitutivas están configuradas por el concepto (Assalone 2018). A diferencia de lo que a primera vista pudiera parecer, el organicismo hegeliano no tiene base biológica sino lógica. Hegel encuentra en la lógica del concepto los silogismos que le permiten pensar la estructura del organismo como una relación de dependencia mutua entre el todo y sus partes en la que se articulan universalidad, particularidad y singularidad. Y esto es válido tanto para el ámbito natural como para el espiritual. Por lo cual, si el Estado como realidad espiritual tiene algo en común con la realidad natural del animal, ello se debe a que ambos comparten una estructura lógica común, a saber, la propia de la Idea.

Esto se evidencia no sólo por la abundante remisión en la *Filosofía del derecho* al Estado como realización de la Idea sino también porque en la tercera sección de la “Doctrina del concepto” en la *Ciencia de la lógica* Hegel apela, precisamente, a la figura del Estado para ejemplificar en qué sentido la Idea es unidad del concepto y la realidad, “Totalidades, como el Estado, la Iglesia, cesan de existir cuando la unidad de su concepto y su realidad se disuelve” (Hegel 1969, 464). El Estado es, entonces, Idea, vale decir, la unión mediada entre concepto y realidad. Dicha unidad no excluye la posibilidad de que la Idea no subsuma por completo la realidad en su concepto. Esto ocurre porque todo ser existente expresa tanto la unidad como también la diferencia entre la realidad y su concepto. Así lo explica Hegel en la *Ciencia de la Lógica*:

La posibilidad de que la idea no haya elaborado completamente su realidad, que la haya subsumido en su concepto de modo incompleto, se basa en que ella misma tiene un *contenido limitado*; de modo tal que si es esencialmente la unidad del concepto y de la realidad, también es, igualmente, su diferencia; entonces, sólo el objeto es la unidad inmediata, es decir, que *está siendo en sí misma*. (Hegel 1969, 265)

Sin embargo, en la medida en que un Estado existe prevalece en él la unión; de lo contrario, dejaría de ser lo que es y desaparecería, “entonces su alma y su cuerpo se habrían separado; aquella escaparía a las regiones más remotas del pensamiento; este se desintegraría en individualidades singulares” (Hegel 1969, 465). Y más adelante Hegel concluye, “El peor Estado,

aquel cuya realidad menos corresponde al concepto, en la medida en que todavía existe, aún es Idea; los individuos todavía obedecen a un concepto que detenta poder” (Hegel 1969, 465-466).

A diferencia de Hobbes que entiende la institución del poder soberano del Estado como el sometimiento de cada uno de los súbditos a la voluntad de aquel hombre, o asamblea de hombres, que representa su personalidad (Hobbes 2012, XVII), resulta significativo que Hegel enfatice aquí que los individuos, en cuanto miembros de un Estado, no obedecen a una persona ni un grupo de personas sino a un concepto, es decir, a un complejo entramado de mediación entre lo universal, lo particular y lo singular. No menos llamativo resulta que sea el concepto mismo de Estado lo que detenta el poder. Pero justamente esto es lo que permite diferenciar al Estado de cualquier otra relación de mando y obediencia privada o para-estatal. A diferencia de Hobbes y la mayoría de los planteos iusnaturalistas modernos que explican el surgimiento del Estado a partir de un gesto de voluntad de individuos previamente constituidos en estado de naturaleza, Hegel sostiene que el Estado presupone como momentos necesarios de su autoconfiguración a la familia y a las diversas instituciones y dinámicas propias de la sociedad civil en las que los individuos nacen, crecen, satisfacen sus necesidades y persiguen sus propios intereses. Pero al mismo tiempo, dichas instituciones no operan de manera autónoma o independiente sino que para poder desarrollarse y subsistir están requeridas del funcionamiento del Estado, del gobierno y de la sanción de leyes con fuerza vinculante. De ahí que sea el concepto lo que ordena la obediencia de los individuos dado que por su intermedio se produce y mantiene lo universal a través de la actividad de las partes.

Sin embargo, como la unidad del concepto con su realidad nunca es completa, la diferencia que subsiste da lugar a una pluralidad de Estados individuales en los que se realiza la voluntad libre. (Dellavalle 2009, 189). Por esta razón, Hegel insiste en que la positividad del derecho debe ser considerada en un doble aspecto, es decir, tanto por su forma cuanto por su contenido. Por su forma significa que el derecho es positivo cuando tiene validez en un Estado y es reconocido como autoridad por sus ciudadanos. Desde un punto de vista formal son irrelevantes las causas por las que una comunidad jurídicamente organizada en un Estado acepta la validez de un determinado corpus normativo (Hegel 2014b, §1A). Pero resulta esencial que, en términos generales, las leyes sean respetadas. De lo contrario, no habría Estado ni derecho positivo vigente. Pero también en virtud de su contenido, el derecho recibe un elemento positivo procedente de, a) el carácter nacional de un pueblo determinado, incluido su nivel de desarrollo histórico y el plexo de todas sus relaciones constitutivas; b) las determinaciones requeridas para que en un sistema legal sea posible la aplicación de un concepto general a casos particulares; y 3) las determinaciones últimas exigidas para la toma de decisiones (Hegel 2009, §3).

Hegel subraya que el derecho vigente suele ser, en razón de su contenido, una suerte de mezcla de sentencias y determinaciones en parte racionales y en parte contingentes o accidentales. Esto ocurre en mayor o menor medida en todo Estado existente. Su necesidad radica en que el derecho *en sí* o derecho racional debe recibir una realidad exterior para llegar a valer

como derecho vigente o derecho positivo. Y en esta exterioridad juegan un papel decisivo los condicionamientos propios de la existencia particular de cada pueblo en cuyo contexto de acción debe ser aplicado el derecho racional (Hegel 2014b, §1A; 2014a, §2). A causa de ello, resulta igualmente justificada y necesaria la existencia simultánea de una multiplicidad de Estados organizados, cada uno de ellos, según un corpus de derecho positivo; todos racionales, todos singulares y, en cuanto tales, finitos:

El ser singular es un cierto lado de la idea y para ser esto necesita todavía, por tanto, de otras realidades efectivas que igualmente aparecen como particularmente subsistentes de para sí, sólo en el conjunto de ellas y en su referencia mutua está realizado el concepto. Lo singular no se corresponde de suyo con su concepto; esta limitación de su existencia constituye su *finitud* y su ocaso. (Hegel 1970a, 368, §213A)

Por esta razón, como veremos más adelante, el Estado en cuanto singular requiere del reconocimiento de los demás Estados y todos ellos están sometidos al juicio de la historia respecto del grado de realización de la Idea en cada uno de ellos.

Por lo tanto, la autoconfiguración de la voluntad libre no se realiza de una única manera sino que admite múltiples posibilidades, todas igualmente válidas y necesarias en su diversidad. Esto da lugar a los tres momentos que Hegel reconoce como propios de la realización objetiva de la Idea:

a) una realidad efectiva inmediata y es el Estado individual en cuanto organismo que se refiere a sí, *constitución o derecho político interno*; b) pasa a la *relación* del Estado individual con otros Estados, *derecho político externo*; c) es la idea universal como *género* y como poder absoluto frente a los Estados individuales, el espíritu que se da su realidad efectiva en el proceso de la *historia universal*. (Hegel 2009, 205-207, §259)

3. Soberanía interior, disposición ética y constitución política

La constitución y el derecho político interno expresan la existencia de un Estado individual como un organismo singular referido a sí mismo. Esta realidad inmediata es el resultado de un proceso histórico de autodeterminación de la voluntad libre. Todo Estado individual, en la medida en que realmente lo es, se constituye en una totalidad ética que se organiza a sí misma en el tiempo. Esta organización si bien implica la separación funcional de los poderes del Estado, ello no redundaría en su autonomía respectiva, pues cada poder del Estado depende en igual medida del funcionamiento apropiado de todos los demás. Se trata, entonces, de una auto-configuración de la voluntad libre según la lógica del organismo en tanto sus partes sólo existen y se explican en función del todo al que pertenecen; pero ese todo se produce y reproduce únicamente a partir del funcionamiento de sus partes. Todo y partes, de igual manera

que las partes entre sí, no son independientes sino que se presuponen y co-implican. Por esta razón, Hegel afirma que lo determinante del Estado en su realidad inmediata es su “unidad sustancial como *idealidad* de sus momentos” (Hegel 2009, 230, §276).

Al respecto, Herbert Schnädelbach señala que “*idealidad* significa en Hegel el momento de la universalidad en un todo concreto, que se hace valer en lo particular de este todo” (Schnädelbach 1997, 245-246). Dicha idealidad, que no es sino el desarrollo de la Idea dentro de sí misma, se manifiesta como sustancialidad subjetiva en la disposición política (*politische Gesinnung*) y como sustancialidad objetiva en la constitución política (*politische Verfassung*) (Hegel 2009, §267). La primera consiste en la disposición a actuar conforme a la segunda, es decir, conforme a la racionalidad presente en las instituciones del Estado y sus leyes. Esta doble cara de la unidad sustancial es presentada por Hegel en los siguientes términos:

La disposición política toma su contenido particularmente determinado de los diversos aspectos del organismo del Estado. Este *organismo* es el desarrollo de la idea que cristaliza en sus diferencias y en su realidad objetiva. Estos diferentes aspectos son así distintos poderes y sus tareas y actividades, por medio de los cuales lo universal se *produce* continuamente y de un modo necesario –puesto que aquéllos están determinados por la *naturaleza del concepto*–, y al mismo tiempo se *conserva*, ya que está igualmente presupuesto a su producción. Este organismo es la *constitución política*. (Hegel 2009, 212, §269)

A diferencia de lo que afirma el sentido común y en sentido contrario a muchas críticas liberales a la posición política del propio Hegel, en el §268 de la *Filosofía del derecho* se subraya que el auténtico patriotismo no radica en la disposición a realizar actos heroicos o grandes sacrificios por la patria sino más bien en el ejercicio cotidiano de la disposición política, es decir, en la predisposición subjetiva a determinar la voluntad individual según los contenidos normativos establecidos en la constitución. Esta suerte de “patriotismo constitucional” –por decirlo con la expresión consagrada por Habermas– es el anclaje subjetivo que permite la producción y reproducción objetiva de lo universal, es decir, del Estado y sus leyes.

Al respecto, es necesario resaltar que para Hegel todo Estado real presupone ya una constitución política (Hegel 2009, §302), es decir, un dispositivo institucional a través del cual se establece la mediación entre la pluralidad de intereses particulares propios de la sociedad civil y el interés general de la vida política (Weisser-Lohmann 1993, 206-207). En ese sentido, Vincent Descombes explica que un pueblo en el sentido de nación ya sería una entidad constituida, incluso si todavía no fuera un Estado constitucional en el sentido moderno de una nación que posee una constitución escrita. Los miembros de una nación ya tendrían su propia *politeia* en la medida en que forman una comunidad política dotada de los medios para expresar una voluntad general o común. Y sería por eso que la pregunta “¿Quién hace la constitución?” no tendría sentido (Descombes 2011, 375). En este sentido, Damián Rosanovich (Rosanovich 2015, 44) señala con toda justeza que, la constitución se daría su propia existen-

cia no en un sentido místico o irracional, sino que, por el contrario, sería lo más racional que existiría. Sería el acto de ponerse en la experiencia de la eticidad misma, a través de relaciones históricamente situadas en una comunidad, cuyas raíces se encontrarían en las costumbres y los usos de sus ciudadanos. Hegel explica que en un Estado racional la legitimidad de las normas vigentes está mediada por la representación corporativa que tiene lugar en la asamblea legislativa. Esta asamblea es un órgano situado entre la suprema autoridad estatal del monarca y el pueblo (Hegel 2014a, §§126-127). Su función primordial consiste en detallar y extender la legislación existente (Hegel 2009, §273A; 2014b, §131; 1970b, §540A). Pero como esto tiene lugar a través de los representantes de las corporaciones y sus debates en la cámara baja, implica un auténtico proceso de mediación orgánica entre la “despolitizada” sociedad civil y el Estado político. En este proceso adquieren relevancia política tanto las libertades individuales como los intereses particulares que articulan a la sociedad civil en su conjunto. De esta manera, Hegel le agrega una función social integradora a la representación política liberal. La integración de los intereses que entran en conflicto en la sociedad civil tiene lugar a través de una estructura plural y dinámica mediante la cual las corporaciones y otros cuerpos colegiados logran regularse entre sí dentro del parlamento en beneficio del interés general. En razón de esta estructura, el Estado también puede ser concebido como la articulación universal de los círculos concretos que representan las corporaciones y los estamentos (Hegel 2009, §308).

Esta articulación institucional, que reconduce la multiplicidad de los intereses particulares a su unidad sustancial, se expresa como soberanía estatal. Según Hegel, la soberanía no consiste en un mero ejercicio de poder que resulta de la autoafirmación de un colectivo social determinado como comunidad política. Por el contrario, en el contexto legal y constitucional que caracteriza a un Estado real, la soberanía es idealidad pues exhibe las esferas y asuntos particulares en su organicidad como miembros de una totalidad. En tal sentido, la soberanía expresa que estas esferas no serían independientes y autónomas en sus fines y sus modos de accionar, y no estarían enfrascadas en sí mismas, “sino que estos fines y modos de accionar están determinados por el fin del todo (lo que se ha denominado en general con una expresión indeterminada *el bienestar del Estado*) y dependen de él” (Hegel 2009, 231, §278A).

Esto no significa que Hegel esté pensando la autodeterminación del Estado en términos monológicos sobre la base del modelo sujeto-objeto; un modelo que, en principio, supondría la sumisión pasiva y acrítica de los ciudadanos al poder estatal, que erigido en sujeto activo les demanda *una relación afirmativa incondicional* (Tugendhat 1979, 321ss.). Muy por el contrario, la representación corporativa y los debates parlamentarios, junto con una ampliada esfera de discusión pública (Wesche 2010, 39), garantizada y promovida por las corporaciones, dan cuenta de un modelo institucional que hace de la mediación y la participación ciudadana un componente esencial de su funcionamiento. Por ello, Hegel afirma que el objetivo primordial de la representación estamentaria en el parlamento consistiría en hacer valer el momento de la libertad formal para los miembros de la sociedad civil que no participaran en el gobierno, informándolos, deliberando con ellos y tomando así decisiones conjuntas sobre asuntos generales, “por eso el momento del conocimiento general tiene su extensión en la *publicidad* de

las deliberaciones de los estamentos” (Hegel 2009, 258, §314). De ahí que resulte difícil de imaginar cómo un Estado podría llevar adelante semejante dinámica de discusión pública con prescindencia de toda actitud crítica por parte de los ciudadanos involucrados en este proceso deliberativo. Pero incluso si algo así sucediera, entonces, tal Estado quedaría reducido a una mera cáscara institucional desprovista de toda vitalidad y, por ello mismo, sería difícilmente identificable con el Estado que Hegel caracteriza como una totalidad orgánica.

Por otro lado, si la soberanía es el movimiento mediante el cual se determina la voluntad del Estado como una totalidad, para Hegel dicha determinación sólo puede tener lugar mediante una acción conjunta del parlamento y el monarca, es decir, mediante las decisiones del parlamento rubricadas por el monarca que, sólo entonces, adquieren fuerza vinculante. Con ello, la individualidad del Estado obtiene su *contenido* del parlamento mientras que su *forma* la provee la firma del monarca. A través de este procedimiento se indica que el Estado como soberano ha determinado su voluntad y la ha puesto en práctica (Kastner 2008, 76) o, lo que es lo mismo, que vale como derecho vigente. La función del poder gubernativo es, en cambio, la de implementar las medidas necesarias para que las esferas particulares puedan ser subsumidas en cada caso bajo esta universalidad que expresa la voluntad soberana del Estado (Hegel 2009, §287).

Si bien es cierto que Hegel defiende la monarquía constitucional por sobre la aristocracia o la democracia como otras formas posibles de organización estatal (Hegel 2009, §273), también lo es que la función del monarca se reduce a un mero “yo quiero”. En tal sentido, su posición es tan esencial como trivial (Avineri 1972, 188). Trivial porque no requiere de mayor conocimiento, preparación o talento. Ello habilita su designación hereditaria mediante el sistema de primogenitura. Pero al mismo tiempo es esencial como símbolo de la unidad del Estado que alcanza una decisión en tanto individualidad. Respecto de esto último, Hegel reconoce que, en el desarrollo orgánico de un Estado moderno, el principio de subjetividad se realiza tanto en los individuos independientes –que como personas son destinatarios de derechos y obligaciones– como en la unidad sustancial representada por el querer del monarca (Hegel 2009, §260). Si el Estado es una individualidad que se relaciona consigo misma, dicha individualidad tiene que estar representada por algún poder del Estado, cuya función exclusiva sea determinar la voluntad de esta totalidad. Su portador ha de poder establecer la mediación entre el fin universal del Estado y los intereses particulares que se desenvuelven en el seno de la vida económica y social; y como todo aquel que proviene de la sociedad civil trae consigo intereses particulares, el portador de la soberanía estatal debe estar más allá de ellos (Wolff 1984, 167-169). Según Thomas Petersen, el tratamiento hegeliano del poder del príncipe es uno de los más oscuros de toda su filosofía jurídica. Hegel se enfrenta al problema de la eficacia normativa de un Estado constitucional, sabiendo que la respuesta no radica sólo en el carácter racional de sus regulaciones. Para Petersen, la respuesta de Hegel está vinculada con el desarrollo histórico de los Estados europeos. La misión que Hegel le asigna al monarca no es la de asumir meramente el papel funcional de jefe de Estado. El monarca se educa para ser monarca y sólo así puede aparecer como alguien apartado de los conflictos de intereses

tanto políticos como sociales. Su figura se eleva por sobre estas cuestiones y esto es algo que no puede suceder con ningún jefe de Estado que haya sido elegido como tal (Petersen 1996, 482). Por esta razón, Hegel concluye que sólo en la persona del monarca, es decir, en su *yo quiero*, “la soberanía existe como personalidad del todo” (Hegel 2009, 234, §279A). En su voluntad se realiza la individualidad del Estado como silogismo que media entre el fin universal provisto por la constitución y los intereses particulares de los ciudadanos en sus diversos estamentos. Lo que constituye el poder del monarca es que su subjetividad es idéntica con la voluntad sustancial (Hegel 2009, §320). Por ello, Hegel afirma que el momento de la universalidad se realiza *objetivamente* en el orden constitucional del Estado y su encarnación *subjetiva* tiene lugar en la conciencia del monarca (*Gewissen des Monarchen*) (Hegel 2009, §285).

Ahora bien, la idealidad constitutiva de la soberanía (Schnädelbach 1997, 252) se manifiesta *en tiempos de paz* en la intervención del Estado en la vida económica y social con el fin de evitar que los intereses contrapuestos propios de su dinámica interna no redunden en la destrucción recíproca de las partes o bien en el sacrificio del todo. Esto implica, por ejemplo, la implementación de políticas redistributivas o migratorias destinadas a evitar la polarización económica con la consecuente marginalidad social y el desmembramiento del tejido ético. Este intervencionismo descendente en manos del poder gubernativo está direccionado a hacer prevalecer el interés común y preservar la eticidad. De igual manera, *en tiempos de emergencia*, esta idealidad puede materializarse en políticas confiscatorias de bienes privados e incluso, en la exigencia de sacrificar la vida cuando tiene lugar una confrontación bélica (Hegel 2009, §278A). En cualquier caso, tanto en tiempos de paz como de guerra –o bien frente a catástrofes naturales–, la función del soberano consiste en mantener articulados los miembros del cuerpo político para evitar la independización de sus partes. Sólo a tal efecto está investido de poder y no para hacer de él un uso discrecional, como ocurre con el despotismo (Hegel 2009, §278).

4. Soberanía exterior, reconocimiento recíproco entre Estados

El derecho político externo en el que se expresa la soberanía de un Estado es el segundo momento de la realización objetiva de la Idea y resulta necesariamente de su individualidad, “La individualidad, en cuanto excluyente ser-para-sí, aparece como relación con otros Estados, cada uno de los cuales es autónomo frente a los demás” (Hegel 2009, 264, §322). Como hemos visto más arriba, no hay una única manera en que la voluntad libre se dé a sí misma una configuración objetiva y ello implica la existencia simultánea de una pluralidad de Estados que están tanto replegados sobre sí mismos en su carácter de organismos éticos como referidos a los demás en el contexto internacional. Lo primero implica entender la autodeterminación estatal como autorregulación orgánica de un todo, un Estado es un organismo autónomo en la medida en que se da a sí mismo las leyes que determinan su propio funcionamiento. No obstante, la condición para que ello suceda es que logre distinguirse de un entorno en el que estas leyes no tienen validez. Por esta razón, Hegel sostiene que un Estado se

configura como una individualidad particular en la medida en que excluye de la esfera de validez de sus leyes a otros Estados (Hegel 2009, §329). Pero para excluirlos, primero tiene que reconocerlos. Sólo así es posible declarar la guerra, firmar la paz y celebrar otros tratados. Por lo tanto, en atención a lo segundo, puede afirmarse que la soberanía estatal se realiza cuando un Estado es reconocido como tal por otros Estados. Así el mapa de las relaciones internacionales se configura según una dinámica de reconocimiento recíproco entre Estados autónomos en el que cada uno como individualidad soberana busca hacer prevalecer sus prioridades.

Hegel distingue dos aspectos referidos a la legitimación de un Estado en el plano internacional. El primero es meramente formal e implica ser reconocido como un Estado autónomo por los demás Estados. El segundo, por el contrario, está referido a su contenido y supone el reconocimiento de una identidad común en base a su constitución. Si en atención al primer aspecto tiene lugar el principio de no injerencia en los asuntos internos de otros Estados; conforme al segundo, no puede existir una indiferencia absoluta respecto de lo que ocurra al interior de cada Estado, “el reconocimiento, en cuanto que contiene una identidad de ambos, se basa pues también en la opinión y la voluntad del otro” (Hegel 2009, 269, §331). En virtud de esta identidad sustancial del contenido, no toda organización humana que se pretenda autónoma puede aspirar a ser reconocida como Estado independiente, sino sólo aquella cuyas bases constitucionales se correspondan con la realización objetiva de la Idea, es decir, sólo aquella que en términos generales asuma, como resultado de un proceso histórico, la forma organizativa en la que culmina la estatalidad moderna, un estado de derecho con división de poderes en el que se respeten los derechos fundamentales (Peperzak 2001, 578). Aquí Hegel sigue los pasos de Kant, la constitución política de un Estado ha de ser republicana (Kant 1983, 204). El reconocimiento recíproco de una identidad sustancial en relación con el contenido no implica la supresión de las diferencias culturales, políticas y religiosas que subsisten entre los Estados. De ahí que el mundo de las relaciones internacionales esté en constante movimiento pues cada Estado busca realizar su bienestar particular que está siempre afectado o amenazado por circunstancias exteriores en las que participan otros Estados. Por eso, Hegel sostiene que “el bienestar de un Estado tiene una justificación totalmente diferente a la del bienestar del individuo, y que la sustancia ética, el Estado, tiene su existencia, es decir, su derecho, inmediatamente en una existencia concreta y no en una abstracta” (Hegel 2009, 272, §337A).

Justamente, esta distinción entre la individualidad *concreta* del Estado y la meramente *abstracta* de la persona debe ser tenida en cuenta a la hora de pensar las relaciones entre los Estados. Si bien la secuencia que articula el campo del derecho abstracto, *persona – propiedad – contrato* puede ser pensada como análoga a la secuencia que corresponde al derecho positivo, *Estado soberano individual – bienestar estatal – tratados interestatales* (Peperzak 2001, 577), subsiste, no obstante, entre ambas una diferencia fundamental. Mientras que el Estado como individualidad colectiva personificada en la figura del monarca es una manifestación objetiva de la sustancia ética, la persona individual sólo tiene realidad como singularización abstracta (*abstrakte Diremption*) de esa sustancia (Hegel 1970b, §514). La diferencia entre la

persona colectiva del Estado y la persona individual del ciudadano no es meramente cuantitativa. Las personas individuales son como tales abstracciones porque cada una necesita para subsistir estar en una relación de interdependencia con las demás. Los Estados, en cambio, son totalidades éticas que se satisfacen a sí mismas (Hegel 2009, §332), por tanto, autónomos e independientes entre sí. Debido a su autarquía es que detentan una voluntad soberana. De ahí que Hegel afirme que un pueblo organizado como Estado es “el espíritu en su racionalidad sustancial y en su realidad inmediata, y por tanto el poder absoluto sobre la tierra” (Hegel 2009, 269, §331).

Una de las consecuencias inmediatas que se desprenden de esta última afirmación en el terreno de la política internacional es que los tratados celebrados entre los Estados no son más que meras cartas de intención. Como tales, quedan en el plano del deber ser (*sollen*) (Hegel 2009, §330), es decir, su cumplimiento queda supeditado en última instancia a lo que cada suscribiente juzgue oportuno conforme a las circunstancias. Cuando personas privadas realizan contratos entre sí están sometidas a la autoridad de un tribunal estatal que vela por su cumplimiento; los Estados, en cambio, no reconocen –ni pueden reconocer– una autoridad superior que los obligue a respetar los tratados firmados, “No hay ningún pretor entre los Estados, a lo sumo mediadores y árbitros, e incluso esto de un modo contingente, es decir, según la voluntad particular” (Hegel 2009, 270, §333A).

Por esta razón, Hegel embate con vehemencia contra el proyecto kantiano de una liga de naciones cuyo fin sea regular las relaciones interestatales de modo tal que los conflictos entre las partes puedan resolverse de manera pacífica. Según Kant, esta federación de paz (*foedus pacificum*) no busca anular la soberanía de los Estados particulares mediante la institución de una república universal (*Weltrepublik*) sino constituir en una suerte de subrogante negativo cuya misión se limite a evitar las guerras y a contener las inclinaciones injustas y destructivas de los pueblos (Kant 1983, 213). Pero si los Estados conservan de hecho su soberanía, Hegel señala con acierto, cada decisión de esta liga debería contar con la conformidad de todos sus miembros y, con ello, el arbitraje quedaría reducido a mera contingencia. Tanto más si cada Estado en ejercicio de su soberanía se reserva el juicio acerca de las acciones a emprender cuando se siente amenazado o bien cuando divisa escenarios potencialmente beneficios para su grandeza o bienestar.

Pero el argumento central contra un proyecto semejante, que implicaría en principio delegación de poder por parte de los Estados y la voluntad de allanarse a las decisiones de esta liga, hunde sus raíces en la naturaleza misma de la soberanía, la soberanía no admite grados. Un Estado no puede ser *un poco* soberano. O es soberano o bien no es Estado. Si lo es, entonces, no reconoce ninguna autoridad de orden superior ni se somete a sus decisiones. Y mucho menos cuando estas van en contra de sus intereses y bienestar cosa que es forzoso que ocurra cuando se pretende que una liga de naciones dirima los conflictos interestatales:

El bienestar sustancial del Estado es su bienestar en cuanto de un *Estado particular*, (...) así como el fin en la relación con otros Estados y el principio para determinar la justicia de la guerra y los tratados no es un pensamiento universal (filantrópico), sino el bienestar efectivamente afectado o amenazado en *su particularidad determinada*. (Hegel 2009, 271, §337)

Por tal motivo, un resultado del reconocimiento recíproco de los Estados como pares es la neutralización de la idea de guerra justa y su consecuente criminalización del enemigo.

Con todo, podría contra argumentarse que también la presunta autarquía de la que goza un Estado singular es una abstracción dado que cada Estado particular depende para su bienestar de una serie de relaciones de naturaleza económica, científica y cultural con los demás Estados. Y que el resultado de este entramado de interdependencia recíproca es algo semejante a una suerte de “sistema de las necesidades” pero a nivel interestatal. De esta manera, tal y como la sociedad civil no puede subsistir sin un Estado que regule su dinámica; tampoco esta sociedad civil mundial podría subsistir sin una forma política supraestatal. Por tal motivo, sería el *cosmopolitismo*, más que el nacionalismo, el resultado consecuente que se desprende de las premisas puestas en juego en la *Filosofía del derecho* (Peperzak 2001, 579-580).

Nada más alejado de Hegel y de los principios lógicos involucrados en el desenvolvimiento de la Idea. Como observa certeramente Jorge Dotti respecto de la posibilidad de una liga de naciones o de un virtual Estado mundial, equivaldría a la transformación del orbe en un mercado planetario y a la desaparición de la dignidad ética de la estatalidad, conduciría a recurrir a un terror más despótico que el de la política jacobina, alentada por las mismas abstracciones, castigando 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” (Dotti 2007, 91-92).

Pensar que la humanidad como tal podría encontrar su articulación política en una comunidad autónoma internacional de carácter universal, de la cual los Estados miembros serían singularizaciones –como ocurre con el Estado y las personas singulares–, supone desconocer la estructura lógica que anima las formas políticas en que la voluntad libre se autodetermina y alcanza su autonomía. La autodeterminación, que resulta constitutiva de una identidad autónoma, implica una relación negativa consigo mismo que produce lo otro de sí como su desdoblamiento, gracias al cual le es posible confirmar su propia identidad:

En el ser determinado (*Dasein*) aparece así esta relación *negativa* consigo del Estado como relación de *otro* con *otro*, como si lo negativo fuera algo *exterior*. La existencia de esta relación negativa tiene, por lo tanto, la forma de un suceder y un entrelazarse con circunstancias accidentales que provienen *desde afuera*. Pero en realidad es su momento *propio* más elevado, su infinitud real, como idealidad de todo lo finito en él. (Hegel 2009, 264, §323)

De ahí que, en la *Ciencia de la lógica*, el pasaje de la cualidad a la cantidad se produzca con el tratamiento del ser determinado (*Dasein*) al ser-para-sí (Dotti 2007, 75ss.). Por esta razón, Hegel identifica en la *Filosofía del Derecho* el segundo momento de la realización objetiva de la Idea con el de la subsistencia simultánea de una cantidad de Estados soberanos, vinculados todos por disímiles relaciones de reconocimiento recíproco.

Esta exigencia de reconocimiento, que implica la existencia de una pluralidad de semejantes, no es un atributo contingente sino un momento constitutivo de la propia identidad de una totalidad ética. Pues sólo luchando por el reconocimiento de aquel a quien a su vez se reconoce es posible alcanzar la autodeterminación y ser autónomo. Por lo tanto, de manera análoga a como ocurre con la categoría de persona, tampoco puede haber un Estado único. De ello se sigue que es lógica y ontológicamente imposible la conformación de una comunidad ética universal pues no habría ninguna otra instancia equivalente capaz de reconocerla y permitirle, con ello, su autoafirmación. Descartado, entonces, el proyecto de una liga de naciones con poder suficiente para instaurar una paz perpetua entre los Estados y también la idea de un Estado universal, sólo queda la guerra como medio para dirimir los conflictos entre las partes en disputa cuando ellas no pueden llegar a un acuerdo por la vía diplomática. Y Hegel lo enuncia sin mayores reparos, “en la medida en que las voluntades particulares no llegan a un acuerdo, las disputas entre los Estados sólo pueden decidirse por la *guerra*” (Hegel 2009, 270, §334).

5. Guerra

Para Hegel la guerra propiamente dicha sólo puede tener lugar entre Estados que se reconocen entre sí como pares. No se trata de un hecho contingente cuya brutalidad debe ser evitada a toda costa sino de un componente esencial de la lucha por el reconocimiento que da lugar a la autodeterminación e independencia de un Estado. El momento de la confrontación bélica exige que los ciudadanos de los Estados en disputa pongan en juego sus vidas y bienes personales en pos de mantener la soberanía de sus comunidades respectivas. En tal sentido, Hegel afirma que “aquello que los Estados tienen que exigirse entre sí es el reconocimiento de ser reconocidos como individuos libres e independientes. Lo libre en cuanto libre natural se muestra sólo cuando demuestra indiferencia hacia su vida; esta existencia de la libertad sólo puede probarse mediante la guerra” (Hegel 2014b, 213, §161A). Por lo tanto, en la disposición al sacrificio de sus ciudadanos y sus bienes personales que es propia de la guerra, un Estado se exhibe como libre; mientras que aquellos otros cuyos ciudadanos rehúyen la confrontación armada porque temen morir, pierden con ese temor también su libertad.

Si la justificación iusnaturalista de la guerra cae en la contradicción de exigir el sacrificio de aquello que debe ser asegurado por el Estado –es decir, la vida y los bienes de los individuos– como el medio idóneo para alcanzar ese fin; Hegel, por el contrario, lejos de todo cálculo utilitario encuentra en este sacrificio el momento ético en el cual “se toma en serio la vanidad de los bienes y de las cosas temporales” (Hegel 2009, 265-266, §324A). De ahí

que la idealidad propia de la soberanía se exprese en la guerra. Para enfatizarlo, Hegel retoma una polémica analogía de su tratado sobre el derecho natural de la época de Jena, “la salud ética de los pueblos es mantenida indiferente frente a la solidificación de las determinaciones finitas, así como el viento preserva al mar de la putrefacción en la cual caería con una quietud permanente, lo mismo le ocurriría a los pueblos con una paz permanente o más aún eterna” (Hegel 2009, 266, §324A). Esta reiterada comparación da lugar a interpretaciones como la de Andrzej Przylebski según las cuales Hegel ve en la guerra más que una fuente de padecimientos, necesidades y miseria, un motor del progreso tanto en el ámbito del derecho político como en el campo de la ciencia y la tecnología (Przylebski 2010, 256). Pero si bien es un deber general para todo ciudadano el sacrificio de su individualidad en una guerra, el estamento militar es el que tiene a su cargo las tareas de defensa. A diferencia de Kant que, por su capacidad de amenaza, considera que “los ejércitos permanentes (*miles perpetuus*) deben suprimirse por completo con el tiempo” (Kant 1983, 197), Hegel justifica su existencia en términos de una idéntica necesidad orgánica a la de los demás estamentos (Hegel 2009, §326). Si es un aspecto necesario de las relaciones exteriores entre los Estados la existencia de disputas y la guerra está siempre presente como una posibilidad para dirimir los conflictos, la existencia de un ejército permanente no puede ser otra cosa que el resultado de la organicidad estatal misma.

Con todo, Hegel piensa la guerra no como una confrontación total con el enemigo en la que, como señalara Ernst Jünger, hasta el niño en su cuna está involucrado (Jünger 1980), sino como un enfrentamiento armado entre los ejércitos regulares de Estados que se reconocen entre sí como soberanos. Este reconocimiento del Estado enemigo como potencia soberana, presupuesto ya en una mera declaración de guerra, juega un rol esencial en el desarrollo de la contienda, pues se traduce también en una serie de comportamientos a ser observados en la confrontación armada (*ius in bellum*). Hegel pone como ejemplo, respetar a embajadores, enviados y mediadores, no asesinar ni esclavizar a los prisioneros de guerra, no atacar hospitales, iglesias y demás instituciones de la vida civil del Estado enemigo, respetar la vida, integridad corporal y bienes de las personas privadas, etc. Con ello queda siempre abierta la posibilidad de arribar a un tratado de paz entre los Estados beligerantes con el cual la guerra llegue a su fin (Hegel 2009, §338; 2015b, §§ 338-339).

No se trata, entonces, de una guerra de exterminio que sólo concluye con la aniquilación del enemigo; ni tampoco de una guerra cuyo objetivo principal sea el sometimiento del contrincante. Hegel explica que cada una de las partes debe esforzarse por dejar en claro que este no es su propósito (Hegel 2014a, §133). Se trata, por el contrario, de una guerra simétrica entre contendientes que se reconocen recíprocamente como Estados soberanos. Por esta razón, es posible desarrollar cierta racionalidad en el empleo de la violencia armada que se plasma en reglas y principios de derecho internacional. Hegel interpreta que esto es especialmente válido para los Estados de Europa, “Las naciones europeas forman una familia de acuerdo con el principio general de su legislación, de sus costumbres, de su educación, así su comportamiento en el derecho internacional se modifica según esto, en una situación en

la que, por lo demás, la imposición mutua de males es el factor dominante” (Hegel 2015b, 1476, §339). Por ello, sostiene Hegel, los pueblos europeos no reconocieron a los mexicanos ni a los peruanos; como tenían un grado diferente de formación y otra forma de eticidad, no fue posible que entablaran relaciones jurídicas entre sí (Hegel 2014a, §131).

Desde luego que para Hegel las regulaciones del derecho internacional se mantienen en el plano del deber ser, es decir, están supeditadas a voluntad de los Estados beligerantes y no hay ninguna autoridad por sobre ellos en condiciones de hacerlas valer. Al respecto, subsiste en Hegel una cierta ambigüedad. Si bien recurre en más de una ocasión a la imagen hobbesiana según la cual los Estados están en estado de naturaleza entre sí, tal imagen remite básicamente sólo a la imposibilidad de instituir una autoridad superior que como voluntad universal se constituya como poder por encima de ellos (Hegel 2009, §333). No implica, en cambio, perseverar en una constante actitud beligerante que tienda a eternizar el estado de guerra ni a conducirse en ella de modo tal que una paz futura ya no sea posible. Muy por el contrario, la contienda armada debe ser conducida de modo tal que pueda llegar a su fin y celebrarse un tratado de paz. En tal sentido, Hegel se distancia en este punto de Hobbes (Hobbes 2012, cap. XXX) y comparte la perspectiva kantiana según la cual “ningún Estado en guerra con otro debe permitirse hostilidades tales que hagan imposible la confianza recíproca en una paz futura” (Kant 1983, 200). La guerra contiene de este modo, según Hegel, “la determinación propia del derecho internacional, a saber, que en ella se conserve la posibilidad de la paz” (Hegel 2009, 272, §338).

Tanto la exigencia de reconocimiento recíproco como la necesidad de alcanzar tiempos de calma duraderos para el desarrollo de su vida interior conducen a los Estados a realizar acuerdos entre sí que deben ser respetados conforme al más elevado principio de derecho internacional (*pacta sunt servanda*), por más que cada uno se reserve, siguiendo el principio de soberanía, el derecho a abolirlos de manera unilateral. En tal sentido, como explica Dotti, el derecho internacional para Hegel “no es coactivo, pero es imperativo desde el punto de vista de la eticidad como dimensión esencial de la soberanía, tanto interna como externa” (Dotti 2007, 92). Bajo este imperativo ético se configura el terreno de las relaciones internacionales según un principio de simetría entre los Estados como potencias soberanas con derecho a declarar la guerra (*ius ad bellum*). En este terreno no hay lugar para la idea de guerra justa porque ésta supone necesariamente una asimetría respecto de la dignidad de los contendientes, la justicia está de un lado mientras que el otro carece todo derecho. Por ello, la guerra justa implica la extrapolación al terreno de las relaciones internacionales del modelo delincencial (Münkler 2004b, 180), un Estado se asume a sí mismo como policía global que persigue a otro Estado concebido como delincuente para llevarlo a comparecer ante los tribunales del mundo. Semejante extrapolación queda anulada con la nivelación simétrica de todos los Estados que se reconocen recíprocamente como soberanos.

Por tanto, descartada la existencia y también la conveniencia de un tribunal con competencia necesaria para impartir justicia sobre los Estados, Hegel deja reservada esta función a la historia. No hay Estado justo ni perfecto. Ninguno está en condiciones de pretender una legi-

timidad absoluta en el terreno internacional. Debido a la particularidad, en la que encuentran realidad objetiva su individualidad, todos los Estados están limitados. Sin embargo, en su relación recíproca con los otros, sus destinos y actos serían la manifestación de la dialéctica de la finitud de estos espíritus, “de la que surge, el espíritu universal, el espíritu del mundo, que es ilimitado ejerce sobre ellos su derecho –y su derecho es el derecho supremo– en la historia universal, como el tribunal universal” (Hegel 2009, 273, §340). Por esta razón, resulta infructuoso pretender dirimir una disputa interestatal en términos de justicia, como aspira Kant. Esta tarea no puede tener lugar en el tiempo del conflicto, dado que cada Estado cuenta con el mismo derecho frente al resto. No obstante, en el campo de la historia universal, por sobre la finitud de los Estados individuales provistos todos de un derecho relativo, se eleva la Idea como género con un poder absoluto para dar su veredicto.

6. Alcances de la soberanía estatal, ¿una soberanía débil?

Justamente, en relación con el supremo tribunal de la historia podría argumentarse hoy que tanto la teoría hegeliana de la soberanía estatal como su consecuente concepción de la guerra han sido superadas. Y no sólo en el plano de las ideas. La *Primera Guerra Mundial* ha sido la última de Europa en que murieron más soldados que civiles (Przylebski 2010, 262). Desde entonces, la tecnologización creciente de los medios de exterminio y su implementación bélica dejaron resultados que distan mucho del optimismo hegeliano sobre la humanización de los combates con la introducción de armas de fuego (Hegel 2009, §328A). El progreso tecnológico en la fabricación de armamentos, que en un comienzo eliminó la brutalidad de las luchas cuerpo a cuerpo, muy pronto consiguió incrementarla a niveles exponenciales. Si se tiene presente que, por un lado, Hegel en Jena fue testigo directo de las campañas militares de Napoleón, con su sistema de levas y de amenazas a la población civil del Estado enemigo y que, además, pensó filosóficamente el terror político como una consecuencia inevitable del despliegue de un universal abstracto, no puede sino resultar asombroso que no haya sido capaz de anticipar semejante desarrollo en las formas de hacer la guerra.

Sin embargo, el problema central de la evolución de la guerra excede en mucho la cuestión de la capacidad anticipatoria del filósofo y de si fue deficitaria o satisfactoria su conceptualización de un proceso que se estaba desarrollando ante sus narices. Desde una posición schmittiana, Dotti evalúa críticamente que sí lo ha sido. Sostiene que Hegel, pese a contar con experiencia de primera mano y herramientas teóricas adecuadas para pensar este posible desarrollo bélico, privilegió, sin embargo, el momento nacional-estatal “en desmedro del componente universalista, internacionalista y protonihilista, que será el que determine las figuras sucesivas de la fenomenología bélica” (Dotti 2007, 109).

Como vimos, el concepto hegeliano de soberanía estatal supone una idealidad que para completarse necesita del reconocimiento de un semejante. El reconocimiento es necesario porque todo universal concreto en cuanto existente no se corresponde por completo con su concepto. Y la guerra constituye un momento esencial de la lucha por el reconocimiento en

la que los Estados hacen valer su soberanía. Por cierto, Hegel no desconocía la posibilidad de guerras de aniquilación o de exterminio. La historia abunda en ejemplos de esta naturaleza y él los trabaja en términos de libertad negativa o fanatismo, donde el tamaño de la libertad se mide sólo por el tamaño de la aniquilación (Hegel 2015a, §5). Tampoco le era ajena, incluso, cierta idea de “guerra total”, concebida como la completa disponibilidad de los recursos sociales existentes en un Estado para la contienda armada. Ello queda en evidencia cuando afirma que en una guerra constituye un *deber general* la disposición al sacrificio de los bienes y la vida, por más que luego se le encargue a las fuerzas armadas las tareas de defensa. Lo que sí estaba fuera de su horizonte de comprensión es la noción de una guerra total en la cual la industria bélica fuera capaz de producir armas de destrucción masiva, cuyo alcance pueda aniquilar no sólo al enemigo sino al planeta en su conjunto. De ahí que después de los bombardeos atómicos a las ciudades japonesas de Hiroshima y Nagasaki, la certeza de la existencia, producción, disponibilidad y eventual implementación bélica de este tipo de armamento haya cambiado por completo la naturaleza de la guerra y también de la soberanía estatal.

Desde entonces el mapa de las relaciones internacionales se configura de manera asimétrica en torno a los círculos de influencia que ejercen los Estados que, efectivamente, disponen de semejante poder de aniquilación y de una economía capaz de sostener en el tiempo los elevados niveles de inversión que implica su mantenimiento. Esto último no es un mero dato de color sino que involucra toda la vida económica del Estado. En este sentido, si bien la posesión de armamento nuclear podría interpretarse como el presupuesto contemporáneo para el ejercicio real de la soberanía estatal en el plano internacional, los montos requeridos para su manutención implican de suyo el sometimiento a las reglas de un mercado financiero global que se ha autonomizado en su dinámica. Esta paradoja se profundiza si se tiene presente que el armamento nuclear está allí para no ser utilizado, en un contexto global de tenso equilibrio que de romperse daría lugar a un escenario de aniquilación total. Pero, además, este *equilibrio del mal* lejos de conducir a una *paz perpetua* liderada por las potencias atómicas sólo produce una transformación en las maneras de hacer la guerra.

Por un lado, como sostiene Oded Balaban:

una *pax atomica* es una paz de carrera armamentista sin fin previsible. No es siquiera una estrategia que adopta medios para llegar a un fin; es por el contrario un *modus vivendi*, un medio que paradójicamente es en sí mismo un fin, con todas las implicancias psicológicas económicas y sociales que acarrea. Un país envuelto en tal carrera armamentista deberá invertir cada vez mayores recursos para sostenerla a costa de políticas alternativas de seguridad exenta de amenazas. (Balaban 2014, 33)

Por el otro, como toda posible simetría militar entre los Estados que son potencias nucleares y los que no lo son queda descartada, la lucha por el reconocimiento se plantea en términos de una creciente asimetrización de la violencia.

De este modo, surge el terrorismo transnacional como una estrategia ofensiva frente a la imposibilidad material de encarar una guerra interestatal simétrica y ante la ausencia de toda perspectiva de resimetrización a través de los esfuerzos propios (Münkler 2004a, 175 ss). Se trata de una ofensiva lanzada a escala mundial que busca debilitar al enemigo en su estructura psicológica. De ahí que no ponga mayores reparos en la elección de sus víctimas y utilice como recursos decisivos a la población civil y a su infraestructura para infundir temor a través de sus atentados. El terrorismo no busca victorias militares sino mantener viva su capacidad de amenaza. Como espejo de las enormes asimetrías militares y económicas profundiza la asimetría en el uso de la violencia de manera sistemática en una guerra intermitente y fantasmal que vuelve impracticable toda tentativa de paz.

Si esto es así, cabe preguntarse qué sentido tiene seguir llamando “soberanos” a la gran mayoría de los Estados que, formalmente, son reconocidos como tales en el concierto de las naciones pero que, en los hechos, ven reducida su capacidad de autodeterminación a cuestiones meramente folklóricas. Y aún a aquel solo que, como los Estados Unidos, sí estaría en condiciones de autodeterminarse en términos militares pero que, por eso mismo, carece de un semejante capaz de reconocerlo. En este escenario, la soberanía queda por completo desanclada de la estructura estatal y requerida de otro sujeto que la encarne.

De ahí que frente a esta pérdida total de soberanía en un mundo globalizado surja el *soberanismo* como movimiento reivindicatorio de una *soberanía débil* capaz de articular las demandas que individuos aislados no consiguen imponer en la agenda de las élites financieras globales. Se busca con ello recuperar márgenes de soberanía para los pueblos pero sin el lastre pesado del nacionalismo; pueblos cuya débil soberanía estaría fundada sobre un principio de unidad cooperativa que rescate la diversidad cultural y la conserve. Esta reivindicación de los pueblos como sujetos políticos tiene en el *soberanismo* la función de oponer a la lógica del deseo infinito que opera en individuos abstraídos de sus relaciones sociales sustantivas, la lógica de las necesidades humanas concretas, cuya satisfacción resulta una y otra vez postergada en un sistema económico globalizado. Entre ellas, la relativa al problema ambiental, que no puede ser resuelta de manera unilateral. Como afirma Paolo Becchi, “para satisfacer las necesidades propias, para tener una vida digna, también hay que tener un entorno digno. Sin embargo, el *soberanismo* solo puede incidir en esto relativamente. Porque la cuestión ecológica concierne a todo el planeta y solo la cooperación entre los pueblos, ciertamente no las finanzas globales, puede ofrecer soluciones adecuadas. Un nuevo *soberanismo*, capaz de interceptar las necesidades de los pueblos, puede todavía tener una revancha” (Becchi 2017, 111). Pero lo cierto es que tampoco en esta propuesta se alcanzan a ver con claridad los medios a través de los cuales estos pueblos, devenidos ahora sede de una nueva y débil soberanía, han de organizarse para satisfacer las necesidades humanas postergadas frente a la omnipotencia de un sistema militar y financiero globalizado, cuyos imperativos funcionales parecen haberse autonomizado por completo.

7. Conclusión

Por esta razón, no parece trivial insistir con la pregunta acerca de la soberanía y sus condiciones de posibilidad. La respuesta de Hegel se mostró incompatible con la existencia de un arsenal bélico mundial capaz de destruir en minutos al planeta en su totalidad, pero no por ello resulta menos acertada en términos conceptuales. La vida ética sólo puede alcanzar realidad efectiva y mantenerse cohesionada en el tiempo a través de la eventualidad de una guerra que implica un reconocimiento recíproco entre Estados soberanos. Por ello, no es de extrañar que la cancelación contemporánea de la guerra suprima también la posibilidad de una paz perdurable.

La desvinculación entre Estado y soberanía lleva aparejada la pérdida del monopolio de la violencia en el territorio que solía ejercer el aparato estatal. No sólo porque el Estado ya no está en condiciones de garantizar su control efectivo frente a los embates del crimen organizado sino porque carece de los recursos materiales y simbólicos necesarios para evitar la cooptación de su propia estructura en manos de las organizaciones criminales. Se verifica, entonces, una competencia entre ellas por hacerse de una posición hegemónica dentro del Estado con el solo propósito de hacer caer sobre las restantes todo el peso de la ley y garantizar para sí un manto de impunidad. De este modo, la corrupción contemporánea está estrechamente relacionada con la pérdida de soberanía estatal y la consecuente desaparición de un vasto horizonte de sentido que definía, en sus diversas narrativas, la integración de los individuos como miembros de una comunidad en un Estado.

“Corrupción” era, precisamente, el término que se utilizaba en la antigüedad para explicar el proceso de descomposición de un cuerpo vivo; un proceso que comienza cuando las partes de un organismo se independizan y en su funcionamiento ya no se tienen en cuenta como miembros de un todo. Ante la imposibilidad de afirmar su soberanía, el Estado deja de ser un organismo y el cuerpo político entra en estado de descomposición. Cuando esto ocurre, la población queda a expensas del violento accionar de bandas criminales, cuyas lógicas operativas no entienden la praxis comunicativa del mundo de la vida ni son permeables a su perspectiva ética. Por tal motivo, en un escenario mundial que hace imposible toda expresión de soberanía –aún de la denominada “débil”–, tampoco hay espacio para que florezcan las formas más elevadas de libertad. Si esto es así, sólo cabe esperar que, en el mejor de los casos, subsistan pequeñas islas de libertad humana, reducida a sus expresiones más básicas, en medio de un vasto océano de sometimiento. Este sombrío panorama es el que nos toca enfrentar en la actualidad.

Referencias bibliográficas

- Assalone, Eduardo (2018). El Estado como organismo en la Filosofía del Derecho de Hegel. Discusiones en torno al carácter metafórico o literal del Estado-organismo. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, 15(26): 129-151.
- Avineri, Shlomo (1972). *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Balaban, Oded (2014). Las dos caras de la política nuclear israelí. *Revista Tribuna Internacional*, 3(5): 31-41.
- Becchi, Paolo (2017). Che cos' è il 'sovranoismo'. *Trasgressioni*, 60: 103-112.
- Dellavalle, Sergio (2009). Hegels äußeres Staatsrecht: Souveränität und Kriegerrecht Über eine schwierige Verortung zwischen universaler Vernunft und einzelstaatlichem Ethos. En W. Pauly (Ed.), *Der Staat – eine Hieroglyphe der Vernunft. Staat und Gesellschaft bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. Baden-Baden: Nomos.
- Descombes, Vincent (2011). The Problem of Collective Identity: The Instituting We and The Instituted We. En H. Ikäheimo, A. Laitinen (Eds.), *Recognition and Social Ontology*, pp. 373-389. Leiden-Boston: Brill.
- Dotti, Jorge E (2007). Hegel, filósofo de la guerra y la violencia contemporánea. *Anuario filosófico*, XL(1): 69-107.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1969). *Wissenschaft der Logik II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970a). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970b). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2009). *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2014a). Wintersemester 1817/18. Nachschrift - Peter Wannemann. En D. Felgenhauer (Ed.), *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts I*, pp. 1-226. Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2014b). Wintersemester 1818/19. Nachschrift - Carl Gustav Homeyer - mit Varianten aus der Nachschrift - Peter Wannemann. En D. Felgenhauer (Ed.), *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts I*, pp. 227-330. Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2015a). Wintersemester 1822/23. Nachschrift - Heinrich Gustav Hotho - mit den Marginalien einer späteren Überarbeitung und Varianten aus den Aufzeichnungen von - Karl Wilhelm Ludwig Heyse. En K. Grotzsch (Ed.), *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts II*, pp. 767-1044. Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2015b). Wintersemester 1824/25 - Nachschrift Karl Gustav Julius von Griesheim. En K. Grotzsch (Ed.), *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts III*, pp. 1049-1496. Hamburg: Meiner.

- Hobbes, Thomas (2012). *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
- Jünger, Ernst (1980). Die totale Mobilmachung. En *Betrachtungen zur Zeit*, Sämtliche Werke. Vol. 7, pp. 119-142. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kant, Immanuel (1983). Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. En W. Weischedel (Ed.), *Werke in sechs Bänden, Vol. VI*, pp. 191-251. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kastner, Hannes (2008). Noch einmal: Die Stellung des Monarchen. Oder: Hegels 'versteckte' Demokratietheorie. *Hegel-Studien*, 43: 67-86.
- Münkler, Herfried (2004a). *Die neuen Kriege*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.
- Münkler, Herfried (2004b). Die neuen Kriege. *Der Bürger im Staat*, (Heft 4): 179-184.
- Peperzak, Adriaan Theodoor (2001). *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Petersen, Thomas (1996). Widerstandsrecht und Recht auf Revolution in Hegels Rechtsphilosophie. *ARSP: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie/Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 82(4): 472-484.
- Przylebski, Andrzej (2010). Hegel und die Idee des internationalen Rechts. En M. Wichke, A. Przylebski (Eds.), *Recht ohne Gerechtigkeit?: Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates*, pp. 253-264. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Rosanovich, Damián Jorge (2015). Revolución y reforma en la filosofía política de Hegel. *Revista de Investigación del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales*, 1(8): 25-53. <http://rihumso.unlam.edu.ar/index.php/humanidades/article/view/74>.
- Schnädelbach, Herbert (1997). Die Verfassung der Freiheit (§§ 272–340). En L. Siep (Ed.), *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pp. 244-265. Berlin: Akademie.
- Tugendhat, Ernst (1979). *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Weisser-Lohmann, Elisabeth (1993). "Divide et impera": Zu Hegels Heidelberger Stände- und Verfassungslehre. *Hegel-Studien*, 28: 193-214.
- Wesche, Tilo (2010). Politik und Erkenntnis. Zu kognitiven Funktion des Politischen bei Hegel. En M. Wischke, A. Przylebski (Eds.), *Recht ohne Gerechtigkeit?: Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates*, pp. 17-40. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Wolff, Michael (1984). Hegels Staatstheoretischer Organizismus: Zum Begriff und zur Methode der Hegelschen „Staatswissenschaft“. *Hegel-Studien*, 19: 147-177.