

# *El principio de reconocimiento en la teoría filosófica del derecho político externo de Hegel*

Klaus VIEWEG  
Universidad de Jena

**RESUMEN:** Se propone aquí una actualización del pensar hegeliano (en estrecha cercanía con Kant) en la filosofía del derecho internacional, en torno al problema del reconocimiento interestatal, a fin de mediar entre un liberalismo vacío (universalismo abstracto) y un multiculturalismo (relativismo), que en base a la inalienable identidad de cada pueblo haría imposible la defensa de la dignidad de la persona. Se atisba una solución en el concepto de «reconocimiento sustancial y con contenido», que lleva a la paulatina sustitución de las guerras por «contendias metafóricas», regladas en base al reconocimiento, a la vez, de los derechos humanos y de la contingencia histórica.

**KURZTEXT:** Hier wird eine Aktualisierung des hegelschen Denkens in Hinsicht auf die politische Philosophie des äußeren Staatsrechts vorgeschlagen, die den Spuren von Kants *Zum ewigen Frieden* folgt und zwar mit der Absicht, eine «mittlere Bestimmung» zwischen leerem Liberalismus bzw. abstraktem Universalismus und Multikulturalismus bzw. Relativismus (welcher, auf dem Grund der unverwechselbaren Identität der Völker, jede Verteidigung der allgemeinen Würde der Person prinzipiell zerstört) zu finden. Dazu sieht man eine mögliche Lösung in der Idee einer interstaatlichen «inhaltlichsubstantiellen Anerkennung», die allmählich die Kriege durch «metaphorische Wettstreite» ersetzen soll.

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 «dela-

tan» a un pensador familiarizado con Hegel<sup>1</sup>. En Alemania, algunos investigadores hegelianos como Manfred Riedel o Ludwig Siep, con sus estudios sobre Hegel y su concepto de reconocimiento, también le han dado un nuevo impulso al debate sobre la filosofía práctica<sup>2</sup>; y por cierto, siguiendo perfectamente el espíritu del credo hegeliano: «Aprender a vivir de la filosofía y por la filosofía».

En el centro de los esfuerzos teóricos están, de un lado, «problemas internos» de las modernas sociedades liberal-democráticas y el significado del esquema del reconocimiento para la fundamentación de una filosofía social, así como la cuestión de las relaciones entre las diferentes culturas del mundo. De otro, se encuentran especialmente interpretaciones de la concepción fichteana de reconocimiento y de los textos del Hegel de Jena. En Alemania han venido a cristalizar en este debate tres estrategias de interpretación diferentes:

a) La primera variante está representada fundamentalmente por los trabajos de Ludwig Siep sobre el esquema hegeliano de reconocimiento<sup>3</sup>, pudiéndose enlazar directamente con los innovadores estudios de Manfred Riedel. Según ella, el principio hegeliano de reconocimiento proporcionaría la posibilidad de juzgar reconstructivamente las «instituciones humanas», y con ello, una pauta normativa para su evaluación. En este punto, lo que a Hegel le interesa, como muestra *Enc* §436<sup>4</sup>, no son sólo las formas «jurídicas» de relaciones, de «comunidades», sino también las «no jurídicas». «El resultado logrado» de estas formas, la legitimación de la correspondiente «institución» como una forma que impulsa «el proceso de formación» (*Bildungsprozeß*) humano, se halla ligado al estatuto de «reconocimiento consumado y pleno». La actualidad de la visión hegeliana consistiría 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»<sup>5</sup>. Una aportación decisiva para responder a la pregunta de la fundamentación filosófico-sistemática de la idea

<sup>1</sup> Ch. TAYLOR, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt, 1993.

<sup>2</sup> Cf. entre otros: M. RIEDEL *Studien su Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt, 1969; el mismo, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* Bd. I y II. Freiburg, 1972 y 1974; L. SIEP, *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. Kimmerle y O. Pöggeler.

<sup>3</sup> Cf. nota 2; además: SIEP, «*Der Kampf um Anerkennung. Zur Auseinandersetzung Hegels mit Hobbes in den Jenaer Schriften*», en *Hegel-Studien* 1974. pp.155-207.

<sup>4</sup> 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 parágrafo.

<sup>5</sup> SIEP (1992), 181.

hegeliana del reconocimiento y la comprensión de la referencia del «sí mismo» al «otro» la había proporcionado Dieter Henrich con sus sutiles investigaciones sobre la figura especulativa hegeliana de lo «otro de su sí mismo.»<sup>6</sup>

b) Andreas Wildt se centra sobre todo en la postura crítica de Hegel hacia el modelo fichteano de reconocimiento, así como en la formulación de las condiciones necesarias para una identidad cualitativa del yo, investigando cómo se lleva a cabo el reconocimiento psicológico moral<sup>7</sup>. Se introduce con ello una importante componente para una adecuada interpretación hegeliana, legitimada, además, por el hecho de que Hegel situara este aspecto, dentro de la *Enciclopedia*, en la sección del «Espíritu subjetivo». Si bien, por otro lado, de ese modo quedan demasiado en segundo plano otras dimensiones de la utilización por Hegel del concepto de reconocimiento.

c) Una tercera variante se encuentra en las representaciones de Axel Honneth<sup>8</sup>, entroncadas, a su vez, con la interpretación hegeliana de Jürgen Habermas. Se trataría de «recurriendo a la filosofía social de G.H. Meads, darle un giro empirista a la idea hegeliana; de este modo, surge un esquema de la persona según la teoría de la intersubjetividad, dentro del cual la posibilidad de una referencia a sí libre de perturbaciones se revela como dependiente de tres formas de reconocimiento (amor, Derecho, estimación de valores)»<sup>9</sup>. La pretensión de Honneth de «reconstruir sistemáticamente la figura hegeliana de reconocimiento» aparece cargada de algunas gravosas hipotecas. En primer lugar, se pretende un cuestionable «giro empirista», más aún, una «sociologización del modelo hegeliano de pensamiento», e incluso un «giro materialista» de la teoría hegeliana de «la lucha por el reconocimiento»<sup>10</sup>; con lo cual se le está robando toda su «substancia» a la filosofía hegeliana. La articulación de la idea de reconocimiento dentro de la arquitectura sistemática de la *Enciclopedia* queda disuelta, y la figura de la argumentación pierde su fuerza filosófica. No se trata ya, entonces, de la «reconstrucción sistemática de la idea hegeliana» que se tenía en vista realizar. Esto lo admite indirectamente Honneth cuando señala que la mirada retrospectiva al modelo teórico del joven Hegel deja tam-

<sup>6</sup> cf, en particular, D. HEINRICH, «*Andersheit und Absolutheit des Geistes*. En D. HEINRICH *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1982.

<sup>7</sup> A. WILDT, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart, 1982; el mismo; «*Recht und Selbstachtung, im Anschluß an die Anerkennungslehren von Fichte und Hegel*». en KAHLO, M. y otros (eds.) *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*. Frankfurt 1992.

<sup>8</sup> A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt 1994; cf. también J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse* Frankfurt, 1968 (*Conocimiento e interés*. Taurus, Madrid, 1982); el mismo, *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser »Philosophie des Geistes«*, en el mismo, *Técnica y Ciencia como ideología*. Frankfurt, 1968.

<sup>9</sup> Honneth 7-8.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 7, 8, 109, 148.

bién claro que «sus reflexiones le deben una parte de su fuerza a unos presupuestos del idealismo de la razón imposibles de mantener en las condiciones del pensamiento postmetafísico<sup>11</sup>. Con esta habermasiana proclamación de la era del pensamiento «postmetafísico» se le cuelga a toda la llamada «filosofía de la conciencia» o «filosofía de la subjetividad» la connotación negativa del «eso está ya superado» —y ello, sin haber examinado a fondo, tal como pide con razón Dieter Heinrich, toda la potencia de una filosofía de la subjetividad<sup>12</sup>. En cuanto se iniciara ese movimiento del pensar que, según Honneth, «comenzara a desmontar los presupuestos teóricos del idealismo alemán con el fin de avanzar hacia un concepto de razón secularizado que contuviera la experiencia, la cobertura metafísica de la filosofía hegeliana estaría acabada.»<sup>13</sup> Este modo de ver las cosas condena de antemano toda interpretación que quiera hacerle justicia al pensamiento hegeliano. Honneth reduce en gran medida su contacto con Hegel a las posiciones de la época de Jena, así como a su más que discutible interpretación por parte de Habermas. (En cambio, en vano buscará el lector en la monografía de Honneth alguna indicación de los trabajos fundamentales sobre el Hegel de Jena, como los de Dieter Heinrich, Klaus Düsing, Otto Pöggeler o Manfred Baum, a pesar de que reclama haber hecho productivo precisamente el modelo de pensamiento de Jena). Según Honneth, en el Hegel posterior no podrían encontrarse ya más que vestigios del programa perseguido en Jena<sup>14</sup>. Quedan así completamente fuera de consideración importantes posiciones del viejo Hegel, y faltan en gran medida trabajos hermenéuticos sobre la *Filosofía del Derecho*, así como los pasajes correspondientes de la *Enciclopedia* en los que el *topos* del reconocimiento es omnipresente.

En las páginas que siguen, y a propósito de un campo de problemas elegido en el que la idea del reconocimiento tiene un peso central, se argumentará indirectamente también contra este modo de interpretación de Honneth. Una dimensión del esquema 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 unos Estados con otros<sup>15</sup>. Esta investigación bajo la óptica del principio de reconocimiento queda legiti-

<sup>11</sup> *Ibidem*, 11.

<sup>12</sup> cf. D. HEINRICH *Die Anfänge einer Theorie des Subjekts*. En A. HONNETH y otros, *Zwischenbetrachtungen*, Frankfurt, 1989.

<sup>13</sup> Honneth, 108.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 104.

<sup>15</sup> 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. Bielefeld, W. Brugger, K. Dicke). Würzburg, 1992.

mada 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 la referencias retrospectivas de Hegel; a parte de lo cual, el tratado sobre el Derecho político externo queda restringido en la *Enciclopedia* a un 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. Se pretende trazar aquí los primeros esbozos de esta comprensión del reconocimiento.

Dado que la discusión hegeliana del reconocimiento interestatal tiene lugar en el contexto de la cuestión de la guerra (*Enc.* § 547), será preciso tratar también la posición que toma Hegel respecto a las ideas de Kant sobre la paz y una Liga de Naciones. Tal como muestran los textos hegelianos mencionados, Kant es con mucho el interlocutor más importante de Hegel en este contexto; también aquí, a pesar de las diferencias, puede rastrearse «el kantianismo secreto u oculto en Hegel» (R. -P. Horstmann)<sup>16</sup>. Respecto a la concepción de la Filosofía de la Historia, Horstmann ha dejado claro el sobresaliente significado de la filosofía de Kant como punto de enlace para Hegel, como esquema teórico particularmente relevante para Hegel. Esta importancia corresponde igualmente al pensamiento kantiano en lo que se refiere al círculo de problemas del derecho político externo (y la paz). Se puede así someter también a una consideración crítica la contraposición, que todavía se sostiene a veces, de Kant como el pensador de la paz y Hegel como el abogado de la guerra<sup>17</sup>. En ambos respectos —tanto las relaciones interestatales como la paz y la guerra—, se manifiestan algunos puntos de referencia a la actualidad, con lo que el pen-

<sup>16</sup> 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)

<sup>17</sup> Por ejemplo, en G. GEISMANN, *Kants Rechtslehre vom Weltfrieden. en Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 37 (1983), 364 (nota 6).

samiento filosófico de Hegel puede muy bien proporcionar impulsos y estímulos para el debate de los problemas de hoy.

## POLÍTICA DEL UNIVERSALISMO Y POLÍTICA DE LA DIFERENCIA

Según Charles Taylor, en lo que se refiere al reconocimiento, nos movemos 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 significante; por otro lado, en la esfera política, se trata de la «política del reconocimiento en la igualdad». Lo interesante, entonces, es la distinción que Taylor realiza, para la esfera pública, de dos momentos, y su caracterización: a) «política del universalismo», y b) «política de la diferencia»<sup>18</sup>.

a) 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. Lo que se pone de relieve es un potencial humano universal, una posibilidad común a todos los seres humanos; se trata, pues, del reconocimiento, el respeto y la estimación de «la humanidad en cualquier persona». Según Kant, cada uno, por el derecho de la humanidad en su propia persona, le debe a todo ser humano el respeto de su dignidad y su derecho humano, su autonomía y su independencia. Este respeto ocurre, según Taylor, independientemente de las actualizaciones, de las «realidades efectivas» de esta posibilidad universal.

b) 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 los demás.»<sup>19</sup> 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). A modo de resumen, Taylor constata 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 tendría que admitir que existen algunos principios universales que son

<sup>18</sup> Taylor, especialmente 27-35.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 28.

«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»<sup>20</sup>. La versión más radical de esta concepción consiste en el hartado conocido reproche de eurocentrismo, o incluso de euroimperialismo.

Aunque no es posible discutir aquí en detalle este bosquejo de problemas, es preciso señalar al menos algunas dificultades:

—¿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 que, como los derechos humanos universales carecían de vigencia, se les negó (política del desposeimiento) su humanidad a muchos grupos e individuos particulares, de un modo especialmente brutal a los judíos.

«El hombre vale lo que vale porque es hombre»; la definición universal del hombre como sujeto de derecho se asienta —como dice Hegel en otro lugar— en la «cúspide del Código Civil» (FD § 2, [sobre §2]). Esta argumentación universalista tiene su fundamentación en la comprensión hegeliana de la relación de lo infinito y lo finito, en su teoría de lo absoluto como el único garante de la «autonomía» de lo finito. «La autonomía de lo finito está inmediatamente fundada en lo absoluto, el sentido de la inexistencia en lo absoluto incluye además, respecto de lo finito, su autonomía»<sup>21</sup>.

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 prin-

<sup>20</sup> *Ibidem*, 34, 35.

<sup>21</sup> D. HENRICH, *Andersheit und Absolutheit des Geistes*, loc. cit. p. 150.

cipio (cosa que Hegel criticaba como «cosmopolitismo vano»), por un lado, y emparejarse uno mismo dentro de patrones etnocéntricos, por otro, tiene que haber alguna otra cosa»<sup>22</sup>.

—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 un ciudadano francés de origen italiano que se confiese perteneciente a la fe budista? ¿Debe ello encontrar un reconocimiento *especial* en su distinción concreta («identidad inconfundible») 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. La limitación o el rechazo a reconocer un Estado no puede darse por obsoleta con el recurso a la igualdad de derechos de su inconfundible identidad; tampoco los defensores del relativismo cultural considerarán que no era conforme al derecho internacional el no reconocimiento de la República Sudafricana durante el *apartheid*. ¿O le vamos a mostrar el respeto del reconocimiento al partidario militante de una dictadura que viole los derechos humanos y de un Estado teocrático, porque reclame esta «inconfundible identidad»? ¿Tengo que concederle 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 esquema universalista («el conjunto idéntico de derechos y libertades») representa 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? No se trata, por ejemplo, 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 el principio fundamental de esta moderna Constitución de la libertad y la igualdad es aceptado por todos. Por supuesto que pueden, y deben, también reconocerse explícitamente «particularizaciones» específicas, establecidas temporalmente, pero justamente como medio para compensar un tratamiento desigual «histórico-temporal» de, por ejemplo, minorías étnicas, disminuidos, etc. En lo que a garantizar la igualdad se refiere, se trata aquí de «diferencias» o carencias temporalmente condicionadas. 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 se satisfaría el principio constitucional de la igualdad de derechos. El propio Taylor remite aquí a un modelo «no meramente formal» de liberalismo que le asigna una

<sup>22</sup> TAYLOR, 70.

importancia central a la integridad de lo cultural; 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<sup>23</sup>. 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, ya que los individuos son prácticamente obligados y forzados 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, de un Estado, no constituye un motivo *suficiente* para el reconocimiento y la igualdad. La consecuencia inevitable de los esquemas 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. La indiferencia abstracta del «todo vale igual», en tanto que equiparación en la inconfundibilidad, 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<sup>24</sup>.

Enlazando con Hegel y su crítica de los extremos del «universalismo vacío» y el relativismo «sin substancia», deberían quedar al descubierto —por decirlo con Taylor— las unilateralidades del «liberalismo meramente formal» y del «multiculturalismo»; más concretamente, enlazando con el esquema filosófico hegeliano de «lo otro» y su teoría del reconocimiento. En este punto, tienen un significado teórico central los esfuerzos hermenéuticos en torno a la *Lógica* y la *Enciclopedia*.

---

<sup>23</sup> TAYLOR, 44-56.

<sup>24</sup> Baste recordar aquí los casos de Rushdie y Nasrin.

## RECONOCIMIENTO Y DERECHO POLÍTICO EXTERNO EN HEGEL

Antes de pasar al planteamiento del problema propiamente dicho, es preciso recordar los siguientes aspectos de la comprensión hegeliana del reconocimiento, destacados en particular por Ludwig Siep. Estos puntos representan un presupuesto importante para la elaboración de la cuestión del reconocimiento y el Derecho político externo.

1) Hegel radicaliza el concepto fichteano de la negación del ser-otro en un doble respecto: «primero, para él, no es lícito eliminar del concepto de la negación el significado de la «aniquilación»; segundo, bajo el ser-otro que niega no cae únicamente su negación del ser otro (autolimitación) y la posibilidad de la propia autodeterminación, sino su propia negación de lo otro. Hay, por lo tanto, que resolver la paradoja de que la negación del ser otro sea intuita ella misma en el ser-otro, en otro, pues». Ello sólo es posible «en tanto que el otro transforma su ser negado por mí en su propia autonegación... La estructura de este nivel de reconocimiento es la de una relación cuyos términos: 1. a través de la referencia (*Beziehung*) a sí (negación de mi ser-otro) se refieren a la vez al otro (negación del otro), 2. a través de esta referencia al otro, se refieren a sí mismos (autointuición en el otro), 3. son ellos mismos toda la referencia, pues todo sí-mismo es para sí referencia a sí mismo en tanto que a otro»<sup>25</sup>.

2) En esta forma de lucha por el reconocimiento se refiere Hegel (a partir del los últimos años de Jena) a la teoría del estado de naturaleza hobbesiano como una «lucha de individuos insociables», el «*bellum omnium contra omnes*». Se trata, para Hegel, de la asunción (*Aufhebung*) de la libertad «natural» del arbitrio como sólo un nivel del proceso de reconocimiento.

3) El reconocimiento no se reduce al reconocimiento del otro como algo individual inconfundible, sino que contiene el reconocimiento del otro en su distinción como perteneciente a un marco de referencia de orden superior, un «espacio de reconocimiento» más elevado (familia, estamento, pueblo, Estado). Quedan aquí integradas la esfera del Derecho y las formas de la absoluta moralidad. A la vez, la singularidad está determinada como singularidad en sentido especulativo, como manifestación de la universalidad, según corresponde a la fijación categorial de lo singular en la *Lógica*.

Enlazando con las reflexiones que hemos hecho hasta ahora, podría formularse la tesis de que el «Derecho político externo» representa un paso necesario en el «movimiento de reconocimiento». Podría decirse, con Kant, que el problema de alcanzar un reconocimiento completo (el «estar reconocido») depende del problema de erigir una relación (*Verhältnis*) externa entre los Estados en la cual se logre este reconocimiento, y el primero no puede ser resuelto

<sup>25</sup> SIEP, 176, 177.

sin resolver el 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*, el cual ilumina muy bien qué peso teórico le asignaba también el Hegel tardío a la idea de reconocimiento: «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» («instituciones», «institucionalizaciones», y las virtudes, tanto de la esfera jurídica como no-jurídica, 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 y lo sabe libre». En este pasaje, el reconocimiento como conquista de la libertad del sí mismo se lleva a cabo por medio de la autoatribución de la independencia, la autonomía, por parte del singular, así como por la recíproca atribución del sí mismo y el otro como pertenecientes iguales a una «espiritualidad esencial» en tanto que «alianza» jurídica o no-jurídica (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» usada por Hegel sería un pequeño indicio de ello.

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, debiéndose tener primero en consideración: 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 «atravesada» 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— a) tiene realidad efectiva (*Wirklichkeit*) inmediata, es el Estado individual como un organismo que se refiere a sí, Constitución o Derecho político interno, b) pasa luego a la relación de los Estados individuales con otros Estados, al Derecho político externo como forma de referencia de Estados particulares y como «mediación incipiente de lo singular y lo universal», y c) es la idea universal como género y como poder absoluto contra los Estados individuales, el espíritu que «se da su realidad efectiva en el proceso de la historia universal», donde los que son autónomos pueden llegar a ser idénticos en su autodistinción, como una forma de la identidad de identidad y no-identidad.

Ya con la aparición de formaciones conceptuales como, por ejemplo, singular-universal o particular-universal, uno contra otro, relación, se pone de manifiesto que el código de la figura hegeliana del reconocimiento sólo puede ser descifrado en todo el abanico de la riqueza de 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, sin que se haya renunciado a «los impulsos de Jena». 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»

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 esta dimensión de la idea del Estado como «un individuo particular», que está en «relación con otros individuos particulares». Resulta de ello la distinción hegeliana entre «Derecho público 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 (erscheinend)* de los Estados, no su *principio sustancial*» (*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». Es desde esta perspectiva como debe verse el bosquejo de reconocimiento del Hegel posterior; la lucha por el reconocimiento en esta figura ya esta 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».

No es posible reconstruir el *topos* hegeliano del reconocimiento sin tener a la vista esta componente de histórico-filosófica. Y precisamente el citado FD § 430 marca este tránsito a la filosofía de la historia, «los Estados arrojándose en el mar de la historia» (Eduard Gans). El elemento de la existencia del espíritu universal es «en la *historia universal*, la realidad espiritual efectiva en toda su dimensión de interioridad y exterioridad» (FD § 431). El mundo antiguo y el moderno divergen también en que los griegos y los romanos no habían ascendido hasta el concepto de la libertad absoluta, ya que, según Hegel, no llegaron a conocer que el hombre como tal, en tanto que autoconciencia racional, tiene el derecho a la libertad. Sólo se reconocía de pleno al supuestamente nacido libre; para Aristóteles y el mundo romano, el esclavo (símbolo del siervo de la *Fenomenología*) no estaba subsumido bajo la determinación «hombre». Para Hegel, esto significa un estado de libertad que aun tiene las distinciones de la «naturalidad» (del estado de naturaleza), el hombre no ha alcanzado aun plenamente la conciencia de su libertad. El nivel de transición del estado natural al estado moral lo indica Hegel hablando de «la libertad de unos pocos», la libertad de los particulares. Dentro de la tríada de mundo oriental, antiguo y germánico que caracteriza la filosofía de la historia, el mundo antiguo representa precisamente este medio de lo particular, a diferencia de la figura oriental del «sólo uno libre» y de la figura moderna de la «libertad de todos» (libertad universal). Hay una correspondencia entre el nivel *históricamente medio* de la historia universal y el nivel *sistemáticamente medio* del proceso de reconocimiento. En este escalón medio rige la lucha por el reconocimiento que pone en peligro la existencia, finalizando en una forma específica de señorío y servidumbre, de esclavitud. Ambas, la forma de esta pugna por el reconocimiento y la esclavitud, son, desde la óptica de Hegel, formas históricamente pasajeras, niveles substancialmente ya superados.

El principio del Estado antiguo como Estado substancial, marcado por la bella libertad de unos pocos (los libres que se tributan reconocimiento) sobre la base de señorío y servidumbre encuentra su superación en el mundo moderno. Al comienzo del camino se halla el Cristianismo: por primera vez, se pronuncia el reconocimiento de cada hombre en su «atributo» (*Eigenschaft*) como hombre. Con el nuevo principio histórico-universal de la subjetividad, que alcanza su acunamiento adecuado en la Edad Moderna europea, tiene lugar el reconocimiento de la humanidad en la persona de cada uno, la reivindicación de la estimación universal del valor del hombre, el respeto de la dignidad del ser humano como un valor «absoluto» y intocable. El reconocimiento del derecho del individuo singular libre queda consumado en la unidad substancial del Estado moderno, el reconocimiento de los derechos humanos eternos (*Enc.* § 433, Añadido). Esta anticipación a la filosofía de la historia universal está a su vez legitimada por la arquitectónica del sistema, tanto respecto de los pasajes sobre la conciencia como de los que tratan del Estado. El tercer y último nivel en la determinación de la conciencia lo representa la razón, el concepto de espíritu como unidad de conciencia y autoconciencia, siendo lo «tercero» y «último», según Hegel, no meramente algo así como un resultado conclusivo, sino, antes bien, aquello que subyace a la conciencia y la autoconciencia, lo que es primero, pues, y que, por la asunción de las dos formas «unilaterales», se muestra como su unidad originaria y su verdad. La autoconciencia *universal*, en tanto que el *estar-reconocido* consumado y substancial, del cual ha de partirse ahora, constituye el inmediato punto de transición hacia la razón.

Algo análogo vale para el espíritu del mundo en el puente de la Filosofía del Derecho a la Filosofía de la Historia. Por él, los espíritus particulares de los pueblos, las particularidades en tanto que Estados en momentos del despliegue de la idea universal del espíritu en su realidad efectiva más concreta, se convierten en niveles dentro del progreso de la conciencia de la libertad hasta el «final de la historia», hasta el hundirse (*zugrundegehen*) de la historia como marcha hacia su fondo (*Grund*) propio, como el consumarse de la conciencia universal de la libertad, del universal estar-reconocido, que constituye, entonces, el fondo de la continuación de la existencia humana. Esta última no puede ya ser caracterizada como historia (*Geschichte*) en el sentido de estratificación (*Ge-schichtung*) de la libertad según un despliegue por niveles, sino como «configuración» (*Ge-staltung*) de la libertad desde este fondo <sup>26</sup>.

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

<sup>26</sup> Cf., a este respecto, K. VIEWEG, *Hegels Deutung des Verhältnisses von Kunst und Geschichte und das Konzept der «Neuen Zeit»*. En: *Die Europaidee im deutschen Idealismus und in der deutschen Romantik*, Bad Hornburg, 1993, 122-138.

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). Es preciso considerar incondicionalmente 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)<sup>27</sup>, con todas las consecuencias aludidas. De no hacerlo así, la consecuencia inevitable serán esas valoraciones de Hegel como pensador que le otorga dignidad filosófica a la guerra; una valoración unilateral que cercena toda la argumentación hegeliana, desvirtuándola injustamente. (En la críticas a este respecto, 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. Al hacer una apreciación de Hegel, se entresacan solamente algunas proposiciones sueltas<sup>28</sup>. Aunque resulta indiscutible, en todo caso, que en el contexto tratado se hallan algunas posiciones de Hegel que hoy día ya no son defendibles)<sup>29</sup>.

## LA IDEA DEL ESTADO Y EL PROBLEMA DEL RECONOCIMIENTO

### a) La autonomía o independencia del Estado

Como primera determinación del Estado está su inmediatez, en tanto que singular que tiene la certeza de sí mismo. Esta relación a sí mismo como auto-distinción es el Estado individual, el Derecho político interno, la Constitución; se manifiesta como la soberanía interna del Estado, la identidad consigo mismo en tanto que «relación infinita negativa hacia sí mismo» (FD § 321). La autonomía es considerada como seña esencial del Estado; en tanto que sujeto, el Estado debe ser indisoluble (Kant). Esta soberanía del Estado como sentimiento de sí 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 aquí un ser-para-sí que ha acogido en sí la diferencia ya existente, y es por ello excluyente (FD § 321). El Estado es, primero, individualidad en tanto que ser-

<sup>27</sup> I. KANT, *Zum ewigen Frieden*. En: *Kants gesammelte Schriften*, ed. por la Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften (Akad), VIII.

<sup>28</sup> Cf. GEISMANN (n. 16).

<sup>29</sup> Cf. SIEP, *Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel*. En *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. En el lugar citado arriba, p.181.

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 de exclusión y reconocimiento exige el impulso de 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

Para el Estado, el Estado es primera e inmediatamente como un otro para otro (*Enc. § 430*), y su singularidad queda ahí asumida; es un particular, un individuo particular en la 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 identidad en lo que hace al mero estar constituido. A la vez, el otro queda inmediatamente como particular, como un Estado absoluto, soberano y contrapuesto, permaneciendo así la contraposición de conformaciones estatales. Según Hegel, de esta oposición nace el proceso de reconocimiento, que toma 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 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 res-

peto 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, algo que 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. Cada uno, 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 diferente 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.

Como ya sugiere el último pasaje, la historicidad merece una consideración adecuada al tratar la lucha por el reconocimiento interestatal. 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. Se trata de una aproximación a los principios del Estado; Hegel excluye un «Estado perfecto», todo Estado es, en este sentido, «deficitario». El criterio consiste en 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».

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. Debe distinguirse en ello el mundo moderno de los anteriores; el reconocimiento del hombre como un yo y como persona es algo que se consuma 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 historización 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 como un tramo en el camino de la historia universal.

#### EXCURSO —EL NACIONALSOCIALISMO Y LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL. FORMAS TOTALES DE NO-RECONOCIMIENTO Y POLÍTICA DE DESPOSEIMIENTO

Podrían plantearse múltiples objeciones contra la tesis hegeliana del progreso en la conciencia de la libertad, con sólo remitir a algunas figuras históricas del siglo xx; por ejemplo, a la forma probablemente más extrema de antiuniversalismo espiritual y político, el nacionalsocialismo, en tanto que plan teórico y práctico de «no-reconocimiento» de la libertad del individuo y de los pueblos. Tanto hacia dentro —dictadura nacionalsocialista— como hacia fuera —Segunda Guerra Mundial— la limitación y destrucción sistemáticas del reconocimiento de la alteridad, el desposeimiento de la dignidad y el derecho del otro ocupan el centro; los criterios de un Estado moderno formulados por Hegel quedan contrarrestados. La particularización del poder como «señorío» (*Herrenschaft*) se articula en el discurso de «raza de señores» y «pueblo de señores»; los «otros» —entra aquí todo un cuadro de hombres y grupos humanos a los que se les niega la dignidad y el derecho según criterios étnicos, religiosos, nacionales, políticos o «físicos»— individuos o grupos «seleccionados», sólo son reconocidos con restricciones, o han dejado de serlo. En la lengua del nacionalsocialismo (LTI *-lingua tertium imperii*), estos miembros de otras culturas, religiones o grupos étnicos, así como los enemigos políticos y los disminuidos, son considerados «infrahumanos» (*Untermenschen*), «sabandijas» (*Ungeziefer*) (los judíos son comparados con ratas), sobre algunos cae el bárbaro veredicto de «vidas que no merecen vivir». El colmo de la inhumanidad fue el intento de «aniquilación total» del pueblo judío. Y los «antiespirituales» portavoces de este «antiespíritu» proclamaban la desuniversalización total de moral y Derecho; baste mencionar aquí el fanatismo con que se rechazaba «la democracia occidental y americana», o el relativismo cul-

tural de un Alfred Rosenberg, basado en el racismo<sup>30</sup>, así como la perversión del imperativo categórico kantiano por el «etnólogo» Hans F.K. Günther: «Obra de tal modo que siempre puedas pensar la dirección de tu voluntad como dirección fundamental de una legislación de las razas nórdicas»<sup>31</sup>.

La relación de la Alemania de Hitler con los otros Estados y pueblos correspondía a la conformación interna del Estado. La doctrina oficial era un nacionalismo y un racismo desmesurado, la limitación o incluso la negación del reconocimiento de otros pueblos y culturas, la guerra para el sometimiento y la anexión de otros Estados, guerra de exterminio y genocidio. La aniquilación de los otros Estados como sujetos tenía lugar según diferentes formas: anexión a Alemania —el llamado «retorno al *Reich*»—, degradación de Estados soberanos a «protectorados», o mantenimiento formal de la autonomía de los otros Estados unida con la imposición de gobiernos de ideología afín o regímenes marioneta. Tanto la política interna como la externa dan muestra de que la dignidad y los derechos humanos no estaban dados en modo alguno como fundamento del Estado. En este sentido, Carl Schmitt llevaba sobrada razón cuando opinaba que Hegel había muerto el 30 de Enero de 1933<sup>32</sup>.

«En lo que se refiere el derecho de las relaciones de los Estados entre sí, es éste muy imperfecto»<sup>33</sup>.

El Derecho político externo se refiere a las relaciones de Estados autónomos, se basa en las diferentes voluntades soberanas de estos. Se hace aquí claro otro punto más de la exposición hegeliana: la diferencia entre Estados y personas. Para Hegel, los Estados son 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, a los Estados sólo les corresponde el carácter de un deber (*sollen*), de modo que, «en esta medida, los Estados, en estado de

<sup>30</sup> cf. D. LOSURDO, *Hegel und das deutsche Erbe*, Köln, 1989. pp. 491-495, 505-514.

<sup>31</sup> H.F.K. GUNTHER, *Ritter, Tod und Teufel. Der heidnische Gedanke*. 1920, 151.

<sup>32</sup> El problema del tratamiento de Alemania y los crímenes de guerra, surgido tras la victoria de los aliados y la liberación de Alemania hace 50 años, ilustra la situación del problema en lo que se refiere al derecho público externo: *nulla poena sine lege*. Si no hay ley, no hay castigo. «Y en aquel entonces, no existían leyes punitivas contra las guerras de agresión, los crímenes de guerra internacionales o los crímenes contra la humanidad» (U. GREINER, «*Den Mächtigen den Krieg vergällen*», en *Die Zeit*, 15, 7 de Abril de 1995, 64). No existía ningún tribunal internacional, ningún pretor supranacional para juzgar legalmente las acciones de los Estados y sus ciudadanos. Este extraordinario momento histórico del año 45 fue un momento de constitución del Derecho (quizá, de un nuevo derecho penal intencional). Se trataba de crear un nuevo Derecho internacional «para amargarles la guerra» —según decía Robert Jackson, el fiscal jefe norteamericano en Nurenberg— «a aquellos en cuyas manos se encuentra el poder y el destino de pueblos enteros». (Citado según GREINER, 64)

<sup>33</sup> *Philosophie des Rechts*, según los apuntes de las lecciones por K.G. v. Griesheims, 1824/25. En: G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*. (Iltng) Cuarto volumen, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974. 740.

naturaleza, se enfrentan unos a otros, y sus derechos no tienen su *realidad efectiva* en una voluntad universal constituida por encima de ellos, sino en una voluntad particular. «(FD § 333). Enlaza aquí el análisis de Hegel con la idea kantiana de la paz eterna por una liga de Estados. Hegel hace valer que esta liga tiene que presuponer el »consentimiento de los Estados«, pero que tendría que basarse, por ello, en las diferentes voluntades soberanas de los Estados singulares. Conectando con Kant, Hegel muestra 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 no consiste aquí en la cuestión de la necesidad del tránsito de un «Estado de naturaleza» a un «Estado de Razón» como ordenación jurídica moderna, en la superación del «*bellum omnium contra omnes*», sino en la pregunta por el modo en que se configura la «voluntad unificada». En lo que atañe al reconocimiento —y esto tiene su peso en la argumentación de Hegel—, nos estamos moviendo en el plano del reconocimiento abstracto-formal de los Estados, el respeto mutuo de los Estados como tales, en esta distinción meramente formal. A propósito del Estado que es una autonomía soberana frente al otro, Hegel enfatiza: «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 de contenido, tal como lo sugiere la Carta de la ONU.

El reconocimiento tiene «un sentido concreto; en la cuestión de qué puede ser reconocido hay muchos niveles sobre este qué»<sup>34</sup>. 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). 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.»<sup>35</sup> 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, en lo que se refiere a las Constituciones, los contenidos

<sup>34</sup> *Ibidem*, 741

<sup>35</sup> *Philosophie des Rechts*, según los apuntes de las lecciones por H.G. HOTH, 1822/1823. Hting. Tercer volumen, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974. p. 834.

fundamentales espirituales de la cultura (espíritu del pueblo, *Volksgeist*). 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»<sup>36</sup>. La legitimidad del Estado tiene un carácter doble: al referirse completamente hacia el interior, acata por un lado el principio de la no injerencia en los asuntos internos del otro (porque éste es, como tal, un Estado, y por lo tanto, soberano), por otro lado, el reconocimiento exige una garantía del respeto del reconocimiento y «no puede por tanto ser indiferente lo que ocurre 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). 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»<sup>37</sup>. 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. Lo último no significa una restricción de los derechos de soberanía, sino más bien una ganancia de ésta. Aunque también es cierto que no hay ninguna justificación para la constitución de Estados modernos a escala planetaria, para producir un reconocimiento substancial de contenido tal que abarque a toda la tierra; no es posible legitimar «una última cruzada por la libertad» (Brissot) o «una última batalla sagrada por la paz». En unos apuntes tomados por Hotho en las *Lecciones de Filosofía del Derecho* (1822/1823), bajo el título «La guerra revolucionaria» se declara ilegítima «la guerra de exterminación o aniquilamiento», que sólo podría ser producida por el «fanatismo»<sup>38</sup>.

La determinación del universal estar-reconocido sustancial y de contenido, tiene las siguientes connotaciones: a) El Estado, en tanto que singular libre, está en absoluta autonomía, es soberano; b) en el universal estar-reconocido, conoce su soberanía en el otro Estado en tanto que libre; c) por medio de la mutua negación de la «inmediatez» de los Estados surge una «indiferencialidad», una *determinada* identidad en la distinción que corresponde a todos en tanto que Estados libres; d) puede constatarse la universalidad real (*reel*) como reciprocidad; el Estado se sabe como libre reconocido en el otro, sabe que su

<sup>36</sup> *Philosophie des Rechts* (apuntes de Griesheim) ver n. 33, p. 741.

<sup>37</sup> T. SOMMER *Der eitle Traum vom Frieden*. En *Die Zeit*, 18, 28 de Abril de 1995, p. 54.

<sup>38</sup> *Philosophie des Rechts* (apuntes de Hotho) ver n. 35; pp. 836-837.

soberanía es respetada substancialmente, y lo sabe en tanto que reconoce al otro como autónomo y libre. En cierta medida, constituyen una «liga de dos Estados» (podría interpretarse esto perfectamente como una «liga de pueblos libres» en embrión); e) los Estados están reconocidos en tanto que singularidades en sentido especulativo, están reconocidos en tanto que manifestaciones de lo universal, en su «propiedad» como momentos de la historia universal, como «miembros» del orden mundial; los espíritus de los pueblos aparecen como momentos del «género», del «espíritu del mundo». Así pues, no se le rinde 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», a una «espiritualidad esencial». En el *ius cosmopolitanum* de Kant también se encuentra una determinación metafísico-especulativa, según la cual los Estados «deben ser considerados como ciudadanos de un Estado humano universal»<sup>39</sup>. El «reaparecer universal» representa lo substancial de toda espiritualidad esencial; para el estatuto del estar-reconocido universal del Estado, la absoluta autonomía del Estado vale en tanto que plenamente libre, y la «no-autonomía» en la identidad, de la cual nace la «soberanía substancial». Pero Hegel llama aquí la atención sobre la realización no-automática de lo «substancial»: el aparecer de lo substancial puede estar perfectamente separado de lo substancial; él lo llama honor vacío de contenido y vana celebridad. En lo que se refiere al Estado, por ejemplo, este sería el caso del nacionalismo, basado en la tesis de la diferencia de valores de pueblos y naciones; esto es, en un principio decididamente particularista, antiuniversalista, como el que actualmente ha vuelto a cobrar estremecedor impulso.

Para el reconocimiento substancial de contenido, se trata de la identidad substancial, de la coincidencia en el modo de constituirse los Estados. Por decirlo con Hegel: se trata de los Estados que pueden satisfacer la idea del Estado moderno. Y por decirlo con Kant: se trata de Estados con Constitución republicana. La identidad se refiere a los cimientos del Estado como integridad espiritual, a los elementos fundamentales de las Constituciones, cuya afinidad de principio hace posible un respeto mutuo de contenido, un reconocimiento substancial. Se trata, a la vez, de la característica esencial de los Estados como «Espíritus de los pueblos», como «integridades espirituales». Un modelo actual que podría satisfacer estos criterios en sus determinaciones esenciales sería la Unión Europea, la cual ha establecido preceptivamente como criterios nucleares para pertenecer a ella precisamente la mencionada amplia coincidencia en *essentias* constitucionales tales como el compromiso con las ideas de democracia y de los derechos humanos. A la vez, Hegel es bien consciente de las enormes dificultades para producir semejante «identidad universal», y

---

<sup>39</sup> KANT, *Zum ewigen Frieden*, Akad. VIII.

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 con el que Hegel alude a la idiosincrasia cultural «puede contener además una contraposición mayor que no consiente la identidad universal que pertenece al reconocimiento» (FD §331). Según Hegel, 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»<sup>40</sup>. 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 precolombinas de México y Perú por los europeos<sup>41</sup>.

Subyace al bosquejo hegeliano de Estado moderno el principio universal del Derecho; el Estado moderno es el Estado libre como «último Estado», como Estado al «final de la historia». A la vez, la particularidad cultural y natural del Estado no es sólo algo externo; el Estado moderno es considerado como una amalgama del fundamento universal del Derecho y de la idiosincrasia cultural. Para Hegel, «la meta de la historia es la condición de un ordenamiento jurídico interno racional con derechos fundamentales, Estado de derecho y 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<sup>42</sup>. 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. Así como el patriotismo no puede quedar restringido al «patriotismo de la Constitución», a la cuestión del reconocimiento no le corresponde sólo una dimensión puramente jurídica, si bien la pregunta por la substancia de las Constituciones representa el núcleo en el proceso de reconocimiento. Según Hegel, la diversidad cultural puede constituir una resistente barrera que impida el reconocimiento substancial de contenido, y puede ser, por lo tanto, base de conflictos condicionados por la cultura y la religión.

<sup>40</sup> *Naturrecht und Staatswissenschaft*. Según los apuntes de C.G. Homeyer, 1818/19. Iting, Primer volumen. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973, 339.

<sup>41</sup> *Ibidem*, 339.

<sup>42</sup> SIEP, *Das Recht als Ziel der Geschichte*. loc. cit., 11.

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 del problema de la identidad universal y substancial de las Constituciones 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 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 le corresponde una gran importancia a la diferenciación entre reconocimiento abstracto-formal y substancial-de contenido, al realizar el intento de hacer una interpretación adecuada y »prolongar« el pensamiento sobre el 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. Nace, por ejemplo, en la regulación de las relaciones de los Estados en torno a la pugna por el reconocimiento por debajo del «umbral de guerra», en torno a una variedad de diversas formas de reconocimiento «no resueltas por la lucha», las cuales no se lleven a cabo sin conflictos, pero presuponen, precisamente, el estar reconocido substancial-universal y, con ello, la posible ausencia de guerra. En contra de esto, Fukuyama 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 molicie y la mediocridad. «Una democracia liberal que pudiera hacer 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»<sup>43</sup>. Es cierto que esta tesis remite a los peligros de la orde-

<sup>43</sup> F. FUKUYAMA, *Das Ende der Geschichte*. München 1992, 435 (tr. esp. *El fin de la historia y el último hombre* Barcelona, Planeta, 1992).

nación 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 de las enfermedades, premios Nobel, récords mundiales y victorias olímpicas u oscars ganados podrían valer como criterios de un reconocimiento particular. Claro que, para todas estas competiciones, debe respetarse el «principio olímpico»: todo participante es aceptado por principio como un igual, lo que decide es la participación y la limpieza en la competición. El «triunfador», que no siempre es el mismo, merece especial reconocimiento; pero, en última instancia, todos deben ser «ganadores».

Para Hegel, que calificaba la guerra como el estado del mal y la 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 posición doble respecto a las ideas kantianas de la paz perpetua y de una Liga de Estados que funde y asegure la paz<sup>44</sup>. 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

<sup>44</sup> La toma de posición 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».

«sucedáneo negativo»<sup>45</sup>). 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 entre los pueblos»<sup>46</sup>, 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 sustancial 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 contractual de Estados, sino que esa ordenación tiene que contener las dimensiones del tratado, del reconocimiento formal y sustancial, así como de la «integración» (*Einbindung*) de los Estados en la Historia 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 sustancial. 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, sugiriendo 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 sustancial de los «últimos Estados históricos», nos encontramos, dentro de la arquitectónica sistemática de Hegel, en el tránsito a la historia universal, donde los Estados individuales se lanzan al universo de la historia, donde el Espíritu está en su «realidad efectiva más con-

<sup>45</sup> KANT, *Zum ewigen Frieden*. Akad. VIII.

<sup>46</sup> SIEP, *Das Recht als Ziel der Geschichte*, loc. cit., 1.

creta». La historia universal se revela como 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. La comprensión de la historia universal no puede ser reducida, pues, a la conceptualización del progreso jurídico, si bien éste se halla en «medio» de lo histórico; la relevancia de contenido de la dimensión político-cultural se tematiza en el bosquejo de los espíritus de los pueblos<sup>47</sup>.

En los dos primeros planos presentados hasta ahora ( $\alpha$  y  $\beta$ ), 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. Este espíritu del mundo es el que «ejerce su derecho —y su derecho es lo más supremo— sobre ellos en la historia universal como tribunal universal». A la historia universal no le subyace un *fatum* ciego porque el espíritu universal «es razón en y para sí mismo, y su ser-para-sí en el espíritu es saber», y así la historia universal «es el desarrollo necesario, a partir del solo concepto de su libertad, de los momentos de la razón, y por ende, de su autoconciencia y su libertad —el despliegue y la *realización efectiva del espíritu universal*» (FD § 342). Desde el punto de vista de la arquitectónica del sistema, nos encontramos, en el nivel de lo universal, para la autoconciencia: § 436, « $\gamma$ ) La autoconciencia universal», y para la idea del Estado: « $\gamma$ ) La historia universal como realización efectiva del espíritu universal». Nos encontramos, además, en el puente hacia la «razón» (Enc. §§ 437, y especialmente 522 —«Pero el espíritu pensante de la historia universal, en tanto que se despoja a la vez de aquellas limitaciones de los espíritus particulares de los pueblos y de su propia realidad efectiva, concibe su universalidad concreta y se eleva hasta el saber del espíritu absoluto»). El espíritu del mundo, en tanto que espíritu todavía finito, tiene su fundamento en lo absoluto; y a la vez, la forma desplegada de la razón es resultado de la historia. Hegel no expone expresamente el espíritu del mundo como «sustancia» 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. 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 particula-*

<sup>47</sup> Cf. al respecto H.F. FULDA, *Geschichte, Weltgeist und Weltgeschichte bei Hegel*. En *Annalen der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie*, Köln, 1986.

ridad 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. «El hombre es en sí racional; aquí reside la posibilidad de la igualdad de derecho de todos los hombres, la nulidad de una rígida distinción entre géneros humanos dotados de derechos y otros carentes de ellos» (Enc. §393, añadido). 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. Hegel habla de la limitación inmanente del espíritu del pueblo (Enc. § 552). El reconocimiento supremo sólo puede sucederse en el acontecer histórico, en última instancia, ante el tribunal de la razón histórica. El sentido del bosquejo del espíritu universal consiste también en «relativizar, por su parte, la relatividad de la moralidad étnicamente vinculada»<sup>48</sup>. 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. Preserva así Hegel la tensión productiva entre la afirmación y la crítica del mundo de la era moderna.

Después del *ius civitatis* y del *ius gentium*, Kant desarrolla, como un tercer nivel, el *ius cosmopolitanum*, 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 global 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 de contenido. Como figura de pensamiento, el reconocimiento representa el secreto interno de la teoría del Derecho político externo en tanto que esquema 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».

Traducción de Antonio Gómez Ramos

<sup>48</sup> *Ibidem*, 70.