

ESTADO Y GUERRA EN HEGEL

Julián Marrades Millet
(Universidad de Valencia)

I

EN un ensayo sobre los diferentes enfoques científicos del derecho natural, que Hegel redactó en Jena en el año 1802, se puede leer lo siguiente: «La guerra, en su indiferencia hacia las determinaciones finitas, conserva la salud ética de los pueblos y los protege de acostumbrarse a ellas y fijarlas; igual que el movimiento del viento preserva los mares de la corrupción a que les llevaría una calma duradera, así preserva a los pueblos de una paz duradera o, más aún, de una paz perpetua».¹ La eventual suposición de que este punto de vista refleja la simpatía revolucionaria del joven Hegel, de la que se habría alejado posteriormente el conformista rector de Berlín, queda refutada por la simple constatación de que Hegel incluye la cita de este pasaje en sus *Principios de la Filosofía del Derecho*, que datan de 1821.

La opinión que se expresa en ese texto no cae del cielo, ni siquiera es original de Hegel. Un primer intento de aproximación a su significado y alcance requiere considerar el contexto histórico en el que surge. Los estudios de Friedrich Meinecke y de Joachim Ritter² han puesto de manifiesto la conmoción ideológica que en la intelectualidad alemana produjeron los acontecimientos revolucionarios de Francia y las guerras napoleónicas, con la creciente pujanza y fuerza de los ejércitos nacionales. Claudio Cesa ha observado, en este sentido, que esas experiencias históricas provocaron un trastorno radical, no sólo en el modo de entender la técnica de la guerra, sino también en la comprensión de las relaciones entre guerra y política y, por consiguiente, en la concepción misma de la naturaleza del Estado y de las relaciones internacionales. «El cosmopolitismo

¹ G. W. F. Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, trad. de Dalmacio Negro, Madrid, Aguilar, 1979, pp. 59-60. (Traducción modificada.)

² F. Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997; J. Ritter, *Hegel und die Französische Revolution*, Frankfurt, Suhrkamp, 1965.

y el pacifismo, que son tan típicos de la cultura alemana del setecientos, cuando las guerras se consideraban como incidentes desagradables de las relaciones entre los monarcas, ahora se disuelven con extrema rapidez (...) Ya en la última década del siglo XVIII esta perspectiva sufre un cambio radical: no sólo los ejércitos de la república hacen revivir la imagen, apreciada tanto por las reminiscencias clásicas como por la reciente guerra de la independencia americana, del ciudadano-soldado, sino que también no escapa a los ojos más despiertos la conexión entre revolución y guerra o, a otro nivel, entre la guerra y la vitalidad física y moral de los pueblos.»³

En el pensamiento político alemán del siglo XVIII no faltan teorías que justifican la guerra preventiva por el principio del equilibrio internacional, considerando motivo suficiente de guerra que un Estado haya alcanzado tal grado de potencia militar que previsiblemente suponga una amenaza a corto plazo para otros. Incluso se legitima la guerra revolucionaria, y en particular la Revolución francesa, por los abusos del Antiguo Régimen. Sin embargo, la guerra es invariablemente considerada como un mal que no hay que proseguir más allá de lo estrictamente necesario para lograr el restablecimiento del orden perturbado. Es justo este punto de vista el que cambia radicalmente en la generación que alcanza su mayoría de edad intelectual a comienzos del siglo XIX. Hombres de posiciones filosóficas y políticas tan dispares como August W. Schlegel, Georg Forster, Adam Müller o Heinrich Luden coinciden en adoptar ante la guerra una actitud de positiva aceptación, que en algunos casos llega a la exaltación, basándose en el supuesto efecto creativo y regenerador que ejerce la guerra en la vida de los pueblos.

Así, en sus conferencias de Berlín de 1802-1803, Schlegel afirma que los cambios políticos responden a leyes tan necesarias como los cambios en la naturaleza, y que las guerras son los mecanismos que los producen: «En el género humano, lo mismo que en la naturaleza, hay fuerzas creadoras y fuerzas destructoras; y cuando estas últimas se han quedado inoperantes durante largo tiempo, se produce un estancamiento en las primeras. La rápida destrucción es frecuentemente sólo el paso necesario hacia una nueva creación».⁴ Este punto de vista es análogo al expresado por Hegel por esa misma época en su opúsculo sobre el derecho natural, lo cual es tanto más significativo cuanto que ambos autores son independientes entre sí. La comparación de la guerra con los fenómenos naturales la encontramos también en el revolucionario alemán Georg Forster, cuyos escritos sobre la Revolución francesa pudieron ejercer un influjo sobre el propio Hegel.⁵ En sus *Ansichten* escribe: «Anhelamos la lluvia de la tor-

³ C. Cesa, «Consideraciones sobre la teoría hegeliana de la guerra», en VV. AA., *Estudios sobre la «Filosofía del Derecho» de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1989, pp. 324-325.

⁴ A. W. Schlegel, *Kritische Schriften und Briefe*, Bd. IV, Stuttgart, 1965, p. 87. (Citado por Cesa, *op. cit.*, pp. 326-327.)

⁵ Cf. J. D'Hondt, «Juicio de Hegel acerca de la guerra revolucionaria», en *De Hegel a Marx*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 80-91.

menta sobre nuestros cultivos, incluso si el rayo se abate a veces sobre una aldea y la incendia, incluso si una vida se agosta precozmente o si el granizo abate las espigas... Los fogosos resplandores de la guerra son tan útiles como las tormentas físicas; purifican y refrescan la atmósfera política y vigorizan el mundo terrestre». ⁶ La idea que subyace a estas imágenes es que la paz tiene como consecuencia el entumecimiento de la vitalidad, la degeneración de las costumbres y el estancamiento político, mientras que la guerra moviliza la vida de los pueblos e impide que las estructuras sociales se anquilosen y se corrompan. Las calamidades de la guerra tienen un efecto vigorizador: renuevan el curso de las cosas cuando tienden a estabilizarse y promueven el cambio, la actividad y el progreso.

Este punto de vista era compartido por el círculo de intelectuales alemanes partidarios de la Revolución francesa, entre los que se incluían Hegel, Hölderlin y Schelling. «Cabe suponer» escribe D'Hondt, «que Hegel y sus amigos alemanes apreciaron la guerra tanto más como medio de renovación y animación porque padecieron particularmente la resignada pasividad de sus compatriotas, la *deutsche Trägheit*. Lo que con razón o sin ella les indignaba era el egoísmo filisteo de los alemanes comparado con el entusiasmo político de los franceses. Mientras que unos protegían por todos los medios la quietud de su hogar, y se consagraban a sus miserables intereses, indiferentes por completo a los males y la degradación de su patria, los otros —por lo menos los mejores, y en elevado número— aceptaban abandonar la familia, el hogar y los negocios para servir a la causa de la libertad y defender la independencia nacional: marchaban gozosamente a afrontar la muerte». ⁷ Estas observaciones de D'Hondt sitúan en su debido contexto histórico y político el juicio de Hegel sobre la guerra como medio de revitalización. La metáfora de la guerra como catástrofe no obedece al propósito de naturalizar los conflictos bélicos, en el sentido de integrarlos en el marco conceptual de una metafísica de la naturaleza, sino que responde más bien a una visión del mundo social y político que sacrifica la visión edificante de los acontecimientos en aras de la comprensión de su necesidad histórica. Al igual que Schlegel y Forster, Hegel no condena las calamidades de la guerra; pero tampoco se complace en ellas. En ocasiones, se deja incluso llevar por el impulso subjetivo y deplora el horror de las batallas. Sin embargo, estos reconocimientos ocasionales al «derecho de la particularidad» ceden paso enseguida a la visión externa y objetiva del filósofo: «La guerra trae inseguridad a la propiedad, pero esta inseguridad real no es más que el movimiento necesario. Desde el púlpito se habla mucho de la vanidad, inseguridad e inestabilidad de las cosas temporales, pero por más conmovido que se esté, todo el mundo piensa en conservar lo

⁶ G. Forster, *Ansichten vom Niederrhein, von Brabant, Flandern, Holland, England und Frankreich im April, Mai und Junius 1790*, en *Georg Forster Werke*, Berlín, G. Steiner, 1958, vol. IX, p. 129. (Citado por D'Hondt, *op. cit.*, pp. 81-82.)

⁷ J. D'Hondt, *op. cit.*, p. 88.

suyo... Las guerras ocurren cuando se encuentran en la naturaleza de la cosa. Los campos vuelven a florecer y las habladurías enmudecen ante la seriedad de las repeticiones de la historia».⁸

La seriedad de la historia de la que aquí se habla no se reduce a la regular alternancia con que se suceden los periodos de paz y de guerra, similares en esto a los fenómenos cíclicos de la naturaleza. Designa también la insensibilidad del curso del mundo al dolor de aquellos a quienes maltrata. Hegel contempla la guerra como una expresión de esta *némesis* histórica. Comprender conceptualmente esa necesidad, justificarla filosóficamente, es el motivo básico del enfoque hegeliano. Nada tiene que ver esta justificación con una defensa o apología de la guerra.⁹ Tampoco se sitúa en el plano abstracto de aquellas teorías que fundamentan la guerra en la satisfacción de un instinto de violencia. Por lo demás, Hegel no pretende demostrar la necesidad de la guerra en general, como lo prueba el hecho de que no justifica todos los tipos de guerra ni todas las victorias militares. La peculiaridad de su enfoque radica en conectar la explicación del sentido filosófico de la guerra con la comprensión de la esencia del Estado. La «naturaleza de la cosa» a la que se refiere en el último texto citado apunta, precisamente, a los conflictos que de forma inevitable dan origen a enfrentamientos bélicos entre verdaderos Estados, en virtud de su independencia y soberanía.

La hipótesis general de nuestra investigación al problema es que los juicios sobre la guerra que se hallan dispersos a lo largo de la obra de Hegel cobran su verdadero significado en el contexto de su pensamiento político. Esto vale en relación no sólo con su obra de madurez, sino también con otros textos anteriores, como *La Constitución alemana*, escrito y revisado entre 1799 y 1802, o la propia *Fenomenología del espíritu*, publicada en 1807. Sin embargo, la explicación hegeliana de la guerra sólo alcanza su plena significación filosófica allí donde el pensamiento político de Hegel adquiere forma sistemática. Esto remite la cuestión al contexto de la filosofía del espíritu objetivo, que constituye el lugar sistemático de la teoría del Estado, cuya exposición más detallada se encuentra en los *Principios de la Filosofía del Derecho*, de 1821.¹⁰ Nos propo-

⁸ G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. de J. L. Vermal, Buenos Aires, Sudamericana, 1975, § 324, Agregado. (Se cita por FD.)

⁹ El discurso filosófico de Hegel no es ni descriptivo ni prescriptivo, en el sentido usual de estos términos. Este aspecto ha sido destacado por D. P. Verene en su artículo «Hegel's Account of War», en Z. A. Pelczynski (ed.), *Hegels Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge, University Press, 1971, pp. 168-180. En la discusión del asunto, Verene se interesa más por el tema del estatuto metodológico de los juicios de Hegel sobre la guerra que por su contenido.

¹⁰ Dado que los juicios de Hegel sobre la guerra nos interesan por su conexión con la filosofía del Estado, se entenderá que pasemos aquí por alto sus consideraciones sobre la guerra en la *Fenomenología del Espíritu* (véase especialmente la sección BB.VIA, dedicada a «El espíritu verdadero, la eticidad»), cuya perspectiva no es aún la de la ciencia, sino la de la conciencia (el saber que todavía no ha unificado su autoconciencia con su sustancia espiritual). Por otra parte, aunque el tratamiento del problema en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1817 es sistemático, el hecho de que su exposición sea menos detallada que la de la *Filosofía del Derecho* y coincidente con ella en lo sustancial, justifica que nos hayamos limitado a esta última obra.

nemos, primero, esbozar en sus líneas generales el concepto filosófico del Estado, como Hegel lo desarrolla en esta obra, para extraer a continuación sus implicaciones concernientes a la guerra, en lo que respecta tanto a la relación interna del Estado con sus miembros como a las relaciones exteriores con otros Estados.

II

En la *Filosofía del Derecho*, Hegel sitúa la génesis conceptual del Estado en la *eticidad* (*Sittlichkeit*), que él diferencia de otras clases de sistemas normativos que regulan la conducta humana en la sociedad moderna, en particular del derecho abstracto (*abstraktes Recht*) y de la moralidad (*Moralität*). Por derecho abstracto entiende un conjunto de principios jurídicos generales derivados del antiguo derecho romano, que conciernen a los derechos y libertades individuales, tales como el derecho a la vida y a la propiedad. Estos derechos de la persona forman el conjunto de principios racionales que subyacen en todo sistema legal positivo de los países civilizados. Su noción de *moralidad* coincide básicamente con la kantiana, según la cual el valor moral de una acción depende de la bondad del motivo de la voluntad. Mientras la esfera del derecho es objetiva y se interesa por la conformidad de la conducta externa con el sentido de la ley, la moralidad es una esfera donde la voluntad del sujeto es autónoma. Hegel reconoce la validez de ambos sistemas normativos en sus respectivas esferas, pero entiende que son incapaces de dar a una multitud la forma internamente cohesionada de un todo viviente. El ciudadano cumplidor de la ley se siente legitimado a apartarse de ella cuando se viola el principio de reciprocidad o se lesionan sus derechos individuales. El individuo moral somete al criterio de su conciencia todas las normas de la sociedad o del Estado. Hegel cree que el miembro de una verdadera comunidad no puede hacer ni querer ninguna de las dos cosas, pues no reconoce criterios ni valores superiores a aquellos cuya racionalidad ha quedado acrisolada por la historia y la cultura de su comunidad. La forma de unión social que Hegel considera superior no es aquella que deriva de la restricción racional del egoísmo de los individuos en beneficio de su convivencia y prosperidad, ni tampoco aquella que pueda brotar de la armonía de los sujetos que se dejan guiar por la voz racional de su conciencia moral, sino aquella que produce efectivamente –aunque no siempre de modo consciente– el hecho de compartir la forma de vida objetivamente encarnada en el tejido concreto de la conducta social.

La noción de *eticidad* denota un orden normativo diferente al del derecho y al de la moralidad, anclado en esa forma de vida y capaz de generar un tipo de comunidad basada en la participación en un destino común, que se define por criterios espirituales objetivos de naturaleza cultural, política e histórica. Como

señala Pelczynski,¹¹ a cada uno de esos tres órdenes normativos le corresponde una noción diferente de libertad. En la esfera del derecho, un hombre es libre cuando puede hacer lo que quiera, siempre que respete el igual derecho de los demás. En la esfera de la moralidad, la libertad consiste en la autonomía de la voluntad respecto a todo motivo ajeno a la voz de la razón inscrita en la conciencia individual. Por encima de ellas sitúa Hegel la libertad ética, que consiste en la conformidad de las acciones personales con los principios efectivos de la vida comunitaria, claramente comprendidos y deliberadamente aceptados, y en la confiada seguridad de que los otros miembros de la comunidad actuarán del mismo modo.

En el marco conceptual de la eticidad, la contraposición relevante es la que Hegel establece entre la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) y el Estado (*Staat*). Según la estructura lógica de la *Filosofía del Derecho*, el Estado es un tipo de comunidad que resulta de la dialéctica de la sociedad civil, lo cual implica una prioridad de ésta con respecto a aquél.¹² Sin embargo, Hegel también afirma que la formación de la sociedad civil es posterior a la del Estado y que «supone el Estado».¹³ Si antes del surgimiento histórico de la sociedad civil ya existía el Estado, ¿cómo se entiende que el Estado surja de la dialéctica de la sociedad civil? Siguiendo a Pelczynski, podemos explicar esta paradoja si partimos de la base de que Hegel emplea los conceptos de sociedad civil y de Estado con cierta ambigüedad.¹⁴ Así, «sociedad civil» designa, unas veces, un *aspecto* o parte del Estado racionalmente constituido: el sistema de interdependencia externa entre la particularidad (los intereses privados de los individuos y grupos) y la universalidad (el interés general) en el que estos dos momentos del Estado aún se presentan escindidos.¹⁵ Respecto a esta acepción de «sociedad civil», el Estado representa la comunidad en que tales momentos están unificados en la forma de un todo orgánico. Otras veces, «sociedad civil» designa una *clase* de Estado: el «Estado exterior» o «tal como lo piensa el entendimiento».¹⁶ Hegel se refiere así al concepto del Estado forjado por las teorías del contrato y, más concretamente, al Estado liberal que constituía el ideal de Estado para los teóricos de la economía política. Entendida en este sentido, la sociedad civil es un tipo de Estado históricamente ligado al desarrollo del liberalismo moderno. Por otro lado, también el término «Estado» tiene un doble sentido. En general, se refiere a cualquier sociedad humana constituida en organización política en virtud de que

¹¹ Z. A. Pelczynski, «The Hegelian Conception of the State», en Z. A. Pelczynski (ed.), *Hegels Political Philosophy. Problems and Perspectives*, p. 9.

¹² Cf. *FD*, parte 3.ª, secciones II y III.

¹³ *FD*, § 182. Esto último concuerda con la observación de que «la concepción de la sociedad civil pertenece al mundo moderno» (*ibid.*).

¹⁴ Z. A. Pelczynski, *op. cit.*, secciones III y IV.

¹⁵ Cf. *FD*, §§ 183-184.

¹⁶ *FD*, §§ 183.

todos sus miembros se hallan sometidos a una única autoridad. Pero, en su sentido antonomástico, designa una comunidad, no simplemente política, sino ética: un todo orgánico en el que se hallan unificados los momentos político y civil (o social). Es precisamente esta idea de Estado la que ahora reclama nuestra atención.

Hegel siempre se sintió fascinado por la polis griega: una comunidad cuyos miembros estaban tan identificados con sus costumbres, leyes e instituciones, que no podían concebir sus vidas al margen de ellas. Sin embargo, en la antigua ciudad-estado la vida ética tenía la forma de la mera sustancialidad, no de la subjetividad. Sus miembros se sentían vinculados al orden normativo común de manera inmediata, no reflexivamente. Sólo a través del derecho romano, que concibió a la persona como sujeto de derechos particulares frente al Estado, y del cristianismo, que hizo valer el derecho infinito de la subjetividad interior, llegó a constituirse el principio de la individualidad.¹⁷ Lo que Hegel entiende por sociedad civil es una creación positiva del individualismo moderno. Se trata de una red de relaciones privadas y espontáneas establecidas por individuos que persiguen sus fines particulares, pero es también el Estado concebido como un sistema de poderes públicos e instituciones que existen para promover esos intereses privados de los individuos, para proteger sus derechos legales como personas y para regular sus obligaciones mutuas. El tipo de comunidad que Hegel considera perfecta o adecuada a la naturaleza espiritual del hombre —lo que él entiende por Estado— no se reduce a esta forma de «Estado de la necesidad»¹⁸ que es la sociedad civil. La comunidad ideal no puede estar cohesionada meramente por estas fuerzas externas, sino que requiere un vínculo interno y efectivo, como lo era la vida ética de la antigua polis. Sin embargo, aquella forma pertenece al pasado y no puede servir de modelo en una época en que se ha asentado en la conciencia colectiva el principio de la subjetividad y el Estado ha adquirido las dimensiones territoriales y de población existentes en la Europa moderna. Esto plantea a Hegel un problema específico: definir, de acuerdo con estas condiciones históricas, un nuevo concepto de vínculo comunitario capaz de unificar la sustancialidad clásica con la subjetividad moderna, y de superar la escisión, propia de la sociedad civil, entre la universalidad jurídico-política y la particularidad social. A esta exigencia trata de dar respuesta el concepto del Estado como comunidad ética.

El Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte, la libertad concreta consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares tengan su total desarrollo y el reconocimiento de su derecho (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), al mismo tiempo que se convierten por sí mismos en interés general, al

¹⁷ Cf. *FD*, § 185.

¹⁸ *FD*, § 183.

que reconocen con su saber y su voluntad como su propio espíritu sustancial y toman como fin último de su actividad. De este modo, lo universal no se cumple ni tiene validez sin el interés, el saber y el querer particular, ni el individuo vive meramente para estos últimos como una persona privada, sin querer al mismo tiempo lo universal y tener una actividad consciente de esta finalidad. El principio de los Estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad logre su consumación hasta llegar al extremo independiente de la particularidad personal, para al mismo tiempo retrotraerlo a su unidad sustancial, conservando así ésta en el principio mismo de la subjetividad.¹⁹

Aquí presenta Hegel el Estado como una comunidad cuya esencia es la realización de la *libertad concreta*. Esta idea difiere tanto de la bella libertad del ciudadano griego, que encontraba su voluntad particular en unidad inmediata con las costumbres y normas de la polis, como de la libertad privada de los modernos. Si en la antigua Grecia el individuo sólo se reconocía como libre en la esfera de la vida pública, el principio cristiano de la subjetividad trajo consigo el concepto de la libertad interior, haciendo posible la oposición entre vida pública y vida privada que cobra realidad en la sociedad civil moderna, donde el individuo —el sujeto de los derechos de la persona— está en conflicto con el *ciudadano*, que quiere lo universal como tal. De manera específica, la noción de libertad concreta es la respuesta de Hegel a la concepción formal de la libertad que él veía plasmada en la Ilustración, en la Revolución francesa, en Kant y en Fichte. Todos ellos afirman la libertad como algo que vale frente a la realidad no libre, y la estiman, no sólo a pesar de su irrealidad, sino precisamente por ella; en suma, la consideran un ideal, algo que debe ser, pero no es. Hegel coincide con ellos en considerar la libertad como la esencia del espíritu, pero les reprocha que ésta no es tan impotente como para sólo deber ser, ni es meramente subjetiva, sino que se ha dado a sí misma una realidad efectiva en la vida del Estado.

De este modo, la idea de libertad concreta responde a la exigencia de reconciliar dos tendencias opuestas que existen en el interior de la sociedad moderna: el principio de la individualidad personal, que se mueve por la conciencia y la voluntad de lo particular, y el principio de la universalidad, cuyo motivo es el saber y la voluntad general. El pensamiento político liberal explica el Estado a partir únicamente del principio de la particularidad, como una mera «institución de la necesidad»²⁰ creada por los individuos para proteger sus intereses particulares, considerados como un fin último. Esta concepción instrumental del Estado

¹⁹ FD, § 260.

²⁰ FD, § 270. La caracterización de la sociedad civil —del Estado liberal— como institución de la necesidad (*Veranstaltung der Not*) presenta una doble faceta: por un lado, responde al carácter instrumental del Estado liberal, considerado como un simple medio para afrontar las necesidades que la naturaleza impone a los individuos (asegurar y proteger la vida, la propiedad, la libertad, etcétera); pero también connota las constricciones sociales a las que el mercado somete a los individuos como consecuencia de la dominación de la naturaleza por la economía capitalista (condiciones inhumanas de trabajo, creación de bolsas de pobreza, etcétera). Este aspecto constrictivo del capitalismo había sido ya señalado por Hegel en la *Realphilosophie* de 1805-1806.

confunde éste con la sociedad civil, en el sentido de que abstrae del conjunto del Estado aquellas instituciones y medidas legales conducentes a la salvaguarda de los derechos de la persona y de sus intereses privados, y reduce a esta maquinaria jurídico-administrativa –lo que Hegel llama «el Estado exterior»–²¹ la idea de Estado. Tal idea no es más que una abstracción: un producto del entendimiento que piensa el Estado en función del principio individualista, separándolo del principio de la universalidad.

El verdadero concepto del Estado sólo puede aplicarse a aquellas comunidades en que ambos principios existen e interactúan real y conscientemente. El factor esencial es el principio de universalidad. Sólo hay Estado allí donde una multitud de individuos constituye una unidad, en virtud de su común sometimiento a una autoridad pública suprema e independiente. Cuando esa autoridad es, pongamos por caso, la voluntad arbitraria de un individuo, se trata de un Estado despótico, el cual realiza imperfectamente el concepto del Estado, pero no por ello deja de ser una instancia de ese concepto.²² Sin embargo, un verdadero Estado, una encarnación adecuada de su concepto, sólo es aquella cuyo principio universal es la ley, entendida como poder supremo. La idea del Estado como unión de individuos regidos por el imperio de la ley sólo ha llegado a hacerse real y autoconsciente en la época moderna. Hegel reconoce a Rousseau «el mérito de haber establecido como principio del Estado un principio que no sólo según su forma (como, por ejemplo, el instinto de sociabilidad o la autoridad divina), sino también según su contenido, es pensamiento y, en realidad, el pensar mismo: la voluntad».²³ También en Hegel el concepto de voluntad general –o de voluntad universal– es el principio fundamental de su teoría del Estado. Pero hay un rasgo peculiar en la interpretación de este concepto que marca una diferencia crucial entre su concepción del Estado y la de Rousseau. Hegel consideraba un error «haber aprehendido la voluntad sólo en la forma determinada de la voluntad individual (...), como lo común que surge de aquella voluntad individual en cuanto consciente».²⁴ Lo que Hegel apunta aquí es que la voluntad general que, según Rousseau, constituye una asociación de individuos en un Estado o comunidad política, existe sólo en los individuos como contenido de su voluntad particular. Ellos deciden consciente y libremente guiarse por la voluntad general, y es ese consentimiento expreso y arbitrario –el pacto social– el fundamento del Estado.

²¹ *FD*, § 183.

²² «Todo Estado, aunque según los principios que se poseen sea declarado malo o se reconozcan en él determinadas carencias, tiene en su interior los momentos esenciales de su existencia, especialmente si pertenece a los Estados civilizados de nuestra época... El Estado no es un producto artificial (*Kunstwerk*), sino que se halla en el mundo, y está por lo tanto en la esfera del arbitrio, la contingencia y el error, por lo cual un mal comportamiento puede desfigurarlo en muchos aspectos. Pero incluso el hombre más despreciable, el delincuente, aunque sea un enfermo y un inválido, no por eso deja de ser un hombre viviente; lo afirmativo, la vida, existe a pesar de las carencias» (*FD*, § 258).

²³ *FD*, § 258.

²⁴ *Ibid.*

Contra Rousseau, Hegel afirma que la voluntad universal no existe sólo, ni siquiera esencialmente, como forma general de la decisión subjetiva, sino que tiene un contenido objetivo en los códigos legales, en las costumbres y formas institucionales de comportamiento que encarnan los criterios de una comunidad acerca de lo valioso y lo correcto. Ese entramado institucional, en calidad de orden normativo común, es lo que Hegel entiende por sustancia ética de una colectividad.²⁵ En ella existe objetivamente la voluntad universal como «voluntad sustancial»,²⁶ la cual es un principio fundamental del Estado por cuanto une a los individuos que la comparten, constituyendo esa multitud en una comunidad ética. La condición básica de la realización del Estado no se halla, pues, en la decisión arbitraria y común de los individuos de guiarse por la voluntad general, sino en la participación de los individuos en una comunidad ética, en calidad de voluntad universal objetivamente existente.

Esta condición, con ser necesaria, no es, sin embargo, suficiente para que tal realización sea efectiva. Ello requiere que los individuos que participan —en principio, inconscientemente— de esa voluntad universal sustancial la hagan suya conscientemente. Sólo entonces la subjetividad converge con la sustancialidad y la unión de los individuos adquiere la forma absoluta del Estado. Esta unificación del principio de la subjetividad —la conciencia y la voluntad individuales— con el principio de la unidad sustancial —la voluntad universal objetivamente existente como sustancia ética— no se produce de manera natural. Además, Hegel es consciente de que los individuos y grupos, en cuanto seres particulares, no se mueven en su obrar por el fin racional de ajustar sus objetivos particulares al interés universal, sino que habitualmente actúan por móviles contrarios a éste. De ahí la necesidad de una fuerza mediadora que reconduzca lo particular hacia lo universal y lo armonice con él.²⁸ En los Estados civilizados modernos, esta mediación la desempeñan los poderes públicos (el príncipe, el gobierno y el poder legislativo), en tanto se hallan articulados en la forma racional de la Constitución. Si la comunidad ética ejerce sobre los individuos que de ella participan una función educadora, en la dirección de unificar sus voluntades particulares con la voluntad universal, las instituciones políticas —lo que Hegel llama «el Estado

²⁵ Cf. *FD*, § 144.

²⁶ *FD*, §§ 257-258.

²⁷ Este punto de vista ha ejercido un influjo sobre las doctrinas comunitaristas, en su debate con el liberalismo. Véase, por ejemplo, Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; *id.*, «*The Politics of Recognition*», en A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 25-73.

²⁸ Hegel no cree que la voluntad particular se trasmute inmediatamente —ni tampoco por un mecanismo ciego, como la *mano invisible* de Adam Smith— en voluntad universal. La *astucia de la razón* hegeliana implica la mediación de un instrumento humano —las leyes y autoridades políticas, en el contexto del Estado; los héroes o individuos históricos, en el ámbito de la historia universal— que, mediante la imposición constrictiva de la voluntad general a la masa de los individuos, aliena a éstos de sus voluntades particulares y logra que hagan suya la voluntad general, realizando así efectivamente la adecuación de la particularidad a la universalidad.

político»—²⁹ llevan a cabo esta tarea mediante el ejercicio del poder, sometiendo lo particular a lo universal en la forma deliberada y directa del ordenamiento legal y político. Las autoridades públicas encarnan el interés universal en la forma del saber y del querer conscientemente ese fin racional, y a través de los poderes del Estado lo imponen a todos sus miembros, armonizando lo particular con lo universal y realizando, de este modo, la libertad concreta.

Es crucial advertir que el Estado sólo alcanza a unificar ambos opuestos en tanto el principio de la subjetividad se ajusta a la voluntad universal que existe objetivamente como unidad sustancial. El verdadero significado y alcance del concepto hegeliano de la voluntad universal como *sustancia* estriba en que, de acuerdo con su esencia racional —es decir, con su naturaleza dialéctica y especulativa, que trasciende la comprensión que de ella alcanza el entendimiento—, su determinación es devenir *sujeto*. Ese movimiento se realiza a través de la adecuación consciente y voluntaria de los individuos a la voluntad universal. Ahora bien, de acuerdo con la naturaleza dialéctica de ese movimiento, en su adecuación a la voluntad universal la voluntad particular se niega como tal, y sólo subsiste como *superada* en el Estado, en cuanto totalidad ética.³⁰ El interés universal de esta totalidad tiene prioridad absoluta respecto a los derechos particulares de los individuos, los cuales, como miembros del Estado, deben llevar una vida universal y ajustar a ella sus restantes satisfacciones y actividades.

El Estado, en cuanto realidad de la voluntad sustancial, realidad que ésta tiene en la autoconciencia particular elevada a su universalidad, es lo racional en sí y por sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo supremo deber es ser miembro del Estado.³¹

En oposición a los enfoques contractualistas, Hegel no concibe el Estado como una construcción de los individuos en calidad de *sujetos* de la voluntad general, sino como el verdadero sujeto de esa voluntad, siendo los individuos meros *portadores* de la misma en cuanto miembros del Estado.

III

La idea del Estado como totalidad ética adquiere un contenido real en el concepto político de soberanía: soberanía interior, que el Estado ejerce con respecto a sus miembros, como momentos constitutivos de su propia unidad, y sobe-

²⁹ FD, § 273.

³⁰ Hegel no concibe la totalidad que es el Estado en el sentido romántico de la bella individualidad, que hace consistir la unidad interior en la armonía de las voluntades particulares, sino en un sentido dialéctico, conforme al cual la vitalidad del todo resulta de la contraposición entre las voluntades particulares y la voluntad universal.

³¹ FD, § 258.

raña exterior, o independencia con respecto a otros Estados. La teoría hegeliana de la guerra puede considerarse como un desarrollo particular, en el plano de las relaciones internacionales, de su concepción del Estado como «totalidad en sí independiente y perfecta».³²

La guerra no es la lucha o el conflicto entre dos elementos cualesquiera de la naturaleza: es, ante todo, un hecho humano, una forma de las relaciones humanas, y, más concretamente, de los conflictos que se generan en la matriz política de las relaciones exteriores entre los Estados. Al igual que los individuos particulares sólo alcanzan la condición de personas reales en la relación que mantienen con otras personas, así también el Estado deviene un individuo efectivamente real (*ein wirkliches Individuum*) sólo en la relación que mantiene con otros Estados.³³ Esto significa que la personalidad política del Estado —su legitimidad como existencia soberana—, aun cuando tiene su fundamento en el interior de sí mismo, requiere que sea completada en la forma del *reconocimiento*. Hegel no entiende este concepto en un sentido meramente formal, sino que determina su contenido como respeto a la independencia, por lo que a un Estado no puede serle indiferente la realidad política interna de los otros. Puesto que la realización del Estado como individuo culmina en el mutuo reconocimiento, el concepto mismo del Estado presupone la existencia de una pluralidad de Estados, cada uno de los cuales es, en sí mismo, una totalidad independiente.

En esa independencia encuentra una colectividad la existencia real de su libertad y de su honra. La individualidad de un Estado adquiere así la forma de una relación doblemente negativa, que toma, hacia el exterior, la forma de la exclusión de otros Estados que representan una amenaza para la propia independencia, y, hacia el interior, la forma de un poder absoluto que niega toda supremacía al derecho de lo particular —a la vida, a la libre disponibilidad, a la propiedad privada— y lo somete al interés universal de la independencia del Estado. Como veremos a continuación, es justamente en esa doble dimensión negativa del poder del Estado donde se enmarca la justificación hegeliana de la guerra.

La relación que se establece *en el interior* del Estado entre éste, en cuanto individualidad sustancial, y los individuos, en cuanto miembros de esa totalidad, alcanza su cenit en una situación de peligro, como es el caso de una guerra con otro u otros Estados. Si la naturaleza esencial del Estado como comunidad ética exige, según vimos, la adecuación de la voluntad particular de los individuos a la voluntad universal encarnada en la Constitución, esa integración logra su plenitud cuando se halla amenazada la individualidad del Estado como existencia independiente. En época de paz, la satisfacción de la esfera de la particularidad constituye al interés general, por cuanto la realización de éste no se lleva a cabo

³² FD, § 330, Agregado.

³³ FD, § 331.

sin la preservación de los intereses y fines particulares.³⁴ Sin embargo, los sistemas de la particularidad (la familia, los círculos de la independencia personal, de la propiedad, del trabajo, etcétera) tienden a estructurarse en agrupaciones propias y a independizarse. Esta tendencia de la particularidad a constituirse en un *ser-para-sí* frente al interés general es contrarrestada por la conmoción de una guerra, que ejerce sobre los individuos un doble poder. Por un lado, les fuerza a anteponer la defensa del Estado a la satisfacción de sus intereses particulares, mostrando así que el mundo privado de la familia, la propiedad y la profesión sólo existen en el mundo público del Estado, el cual es algo más que un medio para conseguir aquellos objetivos. Por otro lado, la guerra aporta a los individuos la experiencia de la inseguridad de su propia existencia personal, haciéndoles sentir el dominio universal de la muerte y su indiferencia por todo lo finito.

Para no dejarlos arraigar y consolidarse en este aislamiento, dejando con ello que el todo se desintegre y que el espíritu se esfume, el gobierno tiene que sacudirlos de vez en cuando en su interior por medio de las guerras, infringiendo y confundiendo de ese modo su orden establecido y su derecho de independencia, dando así, con este trabajo que se les impone, a sentir a los individuos, que adentrándose en eso se desgajan del todo y tienden hacia el *ser-para-sí* inviolable y hacia la seguridad de la persona, que su dueño y señor es la muerte.³⁵

En estado de guerra, la coincidencia de lo particular con lo universal adquiere la forma del sometimiento de aquél al poder absoluto del Estado, de tal modo que lo particular no mantiene frente a él ninguna realidad afirmativa, sino que se anula en beneficio de lo universal. La guerra es, por consiguiente, la situación en la cual se pone de manifiesto la dialécticidad de la relación entre lo particular y lo universal en el interior del Estado. La verdad de esa relación estriba en que la realidad universal del Estado resulta de la negación de la individualidad particular de sus miembros.³⁶ De acuerdo con la premisa metodológica de que para la razón —en cuanto superación del entendimiento— la negación es siempre

³⁴ Cf. *FD*, §§ 260, 278.

³⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. cast. de W. Roces, México, 1966, pp. 267-268.

³⁶ Tan consustancial como la guerra le es al Estado la tendencia al totalitarismo, en el sentido genérico de «la dominación permanente de cada individuo en cada una de las esferas de la vida» (H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo. 3. Totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1999, p. 508), no en el sentido de que Hegel sea un precursor de los totalitarismos del siglo XX (K. R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1981, pp. 251, 266). A propósito de esto, hay que recordar que el Estado hegeliano responde en lo esencial al concepto del Estado constitucional postevolucionario. Para Hegel, como para el pensamiento político liberal, el Estado, al tiempo que protege los derechos particulares de los individuos y grupos, sitúa el interés universal por encima de ellos, mientras que los regímenes totalitarios borran la separación entre sociedad y Estado y ponen éste al servicio de intereses particulares (la nación, el partido, etcétera). Pero Hegel discrepa del liberalismo, al negar toda armonía natural entre el interés particular y el universal. Aunque el fin del Estado es unificar ambos opuestos, la unificación sólo se logra mediante el sometimiento de lo particular a lo universal por la coerción del poder político del Estado. Mientras que el punto de vista liberal contempla esa dominación como algo excepcional o anómalo en el funcionamiento normal del Estado de derecho, Hegel la entiende como algo inherente a su dialéctica del poder.

determinada y la dialéctica de los opuestos tiene un resultado afirmativo, Hegel sostiene que en ningún caso se hace más patente el lado afirmativo de la negación de lo particular que en una situación de guerra, donde los individuos se niegan completamente como seres particulares y convierten su existencia y su actividad en medios de la existencia del todo. En la guerra, el derecho de la universalidad prevalece absolutamente sobre el derecho de la particularidad, y el individuo se convierte, libre y conscientemente, en simple mediación de la comunidad. Negando su existencia finita como particular, se transmuta en algo ideal: en momento necesario de la individualidad sustancial del todo. En ello reside lo que Hegel llama «el momento ético de la guerra».³⁷

Un aspecto crucial de esa eticidad consiste en el hecho de que el Estado puede «conquistar con la guerra exterior la paz interior».³⁸ El principio de individualidad implica la existencia de una relación con *otros* individuos, que presenta tanto la forma positiva del reconocimiento como la forma negativa de la exclusión.³⁹ Estos dos aspectos no siempre se dan separadamente el uno del otro. La guerra es, precisamente, la forma de relación entre Estados en la cual el mutuo reconocimiento se produce en el modo de la exclusión y de la lucha a muerte.⁴⁰ Esto no es algo contingente. La necesidad de oponerse al otro, de «generar un enemigo»,⁴¹ emana de la naturaleza misma del Estado en cuanto individualidad. Mediante el enfrentamiento bélico con el otro, en cuanto enemigo, la multiplicidad de los ciudadanos que se alzan en armas forma un solo cuerpo y tiene una sola alma, constituyendo en la forma superior de la libertad autoconsciente su realidad efectiva como individualidad. Si en la situación de paz el ejército puede ser considerado como «el sector *particular* del Estado dedicado a la defensa»,⁴² cuando está en peligro el Estado mismo, o su independencia está amenazada por otro Estado, es la totalidad de sus miembros la que, «arrancada de su vida interior, se convierte en fuerza y se proyecta hacia el exterior».⁴³ En la guerra, el

³⁷ FD, § 324.

³⁸ FD, § 324, Agregado.

³⁹ «La individualidad, en cuanto ser-para-sí excluyente (*ausschliessendes Für-sich-sein*), aparece como relación con otros Estados, cada uno de los cuales es independiente frente a los otros» (FD, § 322. Traducción modificada).

⁴⁰ Este punto de vista sobre las relaciones políticas entre los Estados, en cuanto individuos, desarrolla en parte una intuición que Hegel había aplicado en la *Realphilosophie* de 1805-1806 al análisis de las relaciones interpersonales, y que se resume en la idea de que el reconocimiento de la propia individualidad no se alcanza en la relación amorosa, la cual es una unión inmediata de los individuos como carentes de identidad, sino en la exclusión y en la lucha, en la medida en que esta relación, en la cual sus términos carecen de obligaciones mutuas, se suprime a sí misma en cuanto presunto estado de naturaleza y genera una verdadera relación práctica mediante el reconocimiento de sus derechos y deberes recíprocos (cf. G. W. F. Hegel, *Filosofía real*, ed. de J. M.^a Ripalda, Madrid, FCE, 1984, pp. 175-181). Sobre este punto, véase A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997, pp. 45-89; cf. *infra*, nota 53.

⁴¹ FD, § 324, Agregado. Hay analogías entre esta idea de Hegel y algunas tesis sostenidas por Carl Schmitt en *El concepto de lo político*, publicado en 1932 (traducción castellana de Rafael Agapito, Madrid, Alianza, 1991).

⁴² FD, § 326.

⁴³ *Ibid.*

ejército se muestra, no como una institución particular entre otras, sino como «la clase de la universalidad»,⁴⁴ en cuanto le corresponde la defensa de la individualidad del Estado frente a la amenaza exterior.

Hay un aspecto especialmente significativo de esta universalidad que encarna el pueblo en armas levantado en defensa de su propia individualidad. Ese aspecto afecta a la *virtud* que define la disposición de los ciudadanos a negar sus derechos y fines particulares en la guerra, es decir, al valor militar. La predisposición a afrontar conscientemente un peligro arriesgando incluso la propia vida presenta realizaciones muy diversas y no es necesariamente una virtud. «El coraje del animal o del bandolero, el valor referido al honor o el valor de los caballeros no son todavía sus formas verdaderas. El verdadero valor de los pueblos civilizados reside en la disposición a sacrificarse al servicio del Estado, con lo que el individuo constituye uno entre muchos. Lo importante no es aquí la valentía personal, sino la integración en lo universal.»⁴⁵ De la variedad de formas que puede presentar la valentía, la única verdadera —aquella que responde a la valentía en cuanto concepto, o sea, en cuanto momento del espíritu universal— es la que hace de ella una virtud ética, en el sentido hegeliano del término. El factor decisivo es aquí que el sentimiento subjetivo se determine por su contenido objetivo, y que éste sea racional. Estas condiciones sólo se cumplen conjuntamente en el concepto del valor militar que corresponde al Estado moderno. Objetivamente, la eticidad del valor estriba en que el individuo pone lo universal del Estado como fin último de su propio obrar, enajenando su realidad personal —su libertad, su propiedad, su opinión, su seguridad y hasta su vida— en beneficio de la existencia, la libertad y la seguridad del Estado. Desde el punto de vista subjetivo, el valor militar adquiere una significación ética por el hecho de que su móvil es absolutamente impersonal. La valentía alcanza su expresión más pura y verdadera cuando se arriesga la vida de forma desapasionada, por la simple conciencia del deber de servir al Estado. Siendo así que la disposición subjetiva —la valentía, como sentimiento— sólo se convierte en virtud ética por la adecuación del móvil subjetivo al contenido universal de aquel fin, a Hegel no le pasa inadvertido que esa adecuación se ve de hecho favorecida por la mecanización de la guerra moderna y, en particular, por la introducción del arma de fuego, que permite despersonalizar la acción bélica y arriesgar la propia vida en la lucha contra el enemigo por el único móvil racional de cumplir el deber de defender al Estado.

El principio del mundo moderno, el pensamiento y lo universal, ha proporcionado al valor la figura más elevada, por la que su exteriorización aparece como siendo mecánica y no como la acción de una persona en cuanto persona particular, sino en cuanto miembro de un todo. Del mismo modo, el valor no se dirige contra una persona individual, sino contra un todo hostil, con lo que la valentía personal no aparece como algo

⁴⁴ *FD*, § 327, Agregado.

⁴⁵ *Ibid.*

personal. Por ello ese principio ha inventado el arma de fuego, y no ha sido su descubrimiento casual lo que ha llevado de una forma personal del valor a su configuración abstracta.⁴⁶

Gracias a la mecanización de la guerra moderna, el enemigo ya no *aparece* en su individualidad singular como persona concreta, sino que se convierte en un objetivo a distancia, al que se ataca como representante abstracto del poder hostil que amenaza al propio Estado, es decir, como simple miembro de un Estado enemigo. En el desarrollo histórico del espíritu se ha llegado a un punto, en la época moderna, en que la racionalidad de la guerra ha alcanzado la forma del pensamiento o universalidad consciente, lo cual se manifiesta en el hecho de que se mata al enemigo no por las razones particulares del odio, la venganza o el rencor, sino por el motivo universal de defender la soberanía del propio Estado como «el verdadero y absoluto fin último».⁴⁷

Si pasamos ahora a considerar la guerra en el plano de las relaciones *exteriores* entre los Estados, lo que destaca especialmente es la naturaleza política de la guerra y su consiguiente contextualización en el marco del derecho político internacional.⁴⁸ También en este plano lo decisivo es la individualidad del Estado, la cual tiene una doble incidencia. Por un lado, los Estados se relacionan unos con otros en calidad de «seres particulares»,⁴⁹ pues los acuerdos y tratados que establecen entre ellos están mediados por la contingencia de sus intereses privados y de sus circunstancias exteriores (territorio, población, etcétera). Por otro lado, dado que los Estados son independientes, sus relaciones no se dan sobre una base común —un tercer término universal que haría de mediador entre ellos, al modo como entre los individuos median la moralidad o el derecho abstracto como instancias universales que tienen validez sobre éstos—. Los Estados se relacionan como individualidades que tienen en su existencia particular el fundamento de su derecho, es decir, de lo que vale para ellos como universal. Hay, por consiguiente, una diferencia crucial entre la individualidad de la persona y la del Estado. Las relaciones entre las personas como sujetos de derechos se basan en una esfera de universalidad —lo que Hegel llama el derecho abstracto— que es independiente de sus voluntades particulares y tiene su fundamento en el Estado. En cambio, los Estados son «totalidades en sí independientes y perfectas».⁵⁰ En el caso de las personas, depende de su arbitrio el establecer contratos con otras personas; pero, dado que sus relaciones contractuales están reguladas por el derecho, su cumplimiento les obliga en los términos estipulados por la ley. En los contratos privados hay, pues, un poder superior a la voluntad particular de los contrayentes —los tribunales de justicia—, cuya función es garantizar legalmente el cumplimiento del contrato.

⁴⁶ *FD*, § 328.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *FD*, §§ 330-340.

⁴⁹ *FD*, §§ 337, 340.

⁵⁰ *FD*, § 330, Agregado.

Este modelo, válido en la esfera del derecho privado, no puede, sin embargo, aplicarse al derecho internacional. Los Estados son particulares, en el sentido de las condiciones contingentes de su existencia. Pero cada Estado existente es una totalidad independiente con respecto a los otros y frente a ellos, lo cual implica que su voluntad, en sí y para sí universal, es soberana. No hay en el ámbito internacional ningún poder por encima de los Estados particulares que pueda decidir frente a ellos qué es lo justo y obligarlos a cumplir esta decisión. El principio de soberanía implica que de la voluntad de los Estados depende, no sólo tomar acuerdos, sino también decidir acerca del cumplimiento de los mismos y de su eventual revocación. Por consiguiente, cada Estado es juez y parte en sus relaciones con los otros Estados. «La relación entre Estados es una relación entre elementos independientes que estipulan entre sí, pero al mismo tiempo están por encima de lo estipulado.»⁵¹ ¿Cabría decir, entonces, que el principio de soberanía del Estado aboca necesariamente las relaciones internacionales a un *bellum omnium contra omnes*, es decir, a un régimen basado en la violencia y la fuerza bruta? No es exactamente éste el punto de vista de Hegel. Su concepto del Estado como «el poder absoluto sobre la tierra»⁵² es congruente con la idea de un orden jurídico —el derecho político exterior— que regule las relaciones internacionales conforme al principio universal de la justicia, a condición de que ese derecho internacional se entienda subordinado a la voluntad de los Estados en cuanto soberanos.

El enfoque de Hegel pone de manifiesto la paradoja inherente al concepto mismo del derecho internacional, que explica su ineficacia en los conflictos reales que se producen entre los Estados. Por un lado, las relaciones internacionales sólo son *de derecho* en cuanto se ajustan al principio de la justicia. Pero, por otro lado, los Estados que sellan acuerdos entre sí y firman contratos son soberanos, lo cual implica que no hay una voluntad universal que tenga poder efectivo sobre ellos para hacer cumplir sus acuerdos. El único principio real de tal cumplimiento es que las partes quieran cumplirlos, es decir, la *voluntad particular* de los Estados. Esto equivale a afirmar que la sujeción de los acuerdos internacionales al principio de la justicia —o sea, su normatividad, su condición de derecho— no tiene una realidad efectiva (*Wirklichkeit*), sino que su validez es meramente regulativa, algo que permanece en el plano del deber ser (*Sollen*).⁵³

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *FD*, § 331.

⁵³ Este rasgo diferencia esencialmente las relaciones políticas entre los Estados soberanos de las relaciones sociales entre los individuos en el seno de la sociedad civil. En este caso, hay una voluntad universal sustancial que fundamenta la negación de las voluntades particulares de los individuos, reduciéndolas a momentos de la individualidad del Estado. En cambio, los Estados particulares son *totalidades*, lo cual implica que en el plano político no hay un universal superior que niegue efectivamente su particularidad. Siendo ello así, el derecho internacional sólo vale como algo que *debe* cumplirse, y su cumplimiento por parte de cada Estado sólo es real en la medida de su arbitrio. En este sentido, se puede decir que los Estados están, unos en relación con otros, en un insuperable *estado de naturaleza*.

El principio de soberanía del Estado moderno implica que no hay mediación dialéctica entre las voluntades particulares en conflicto de los Estados ni, por consiguiente, unificación efectiva de las mismas mediante una voluntad universal situada por encima de ellos. De aquí podemos sacar dos consecuencias. La primera consecuencia es que Hegel despacha como no verdadera «la representación kantiana de una paz perpetua por medio de una federación de Estados que arbitraría en toda disputa y arreglaría toda desavenencia como un poder reconocido por todos los Estados individuales e impediría así una solución bélica». ⁵⁴ Es ilusorio creer que los dictámenes jurídicos de un organismo supraestatal sobre los conflictos internacionales puedan tener un poder coercitivo sobre los Estados litigantes, pues dicho poder es *incompatible* con la soberanía de éstos. Hegel no pretende con ello desacreditar el recurso a instancias de mediación supranacionales en casos de conflicto entre Estados, sino señalar que, dado el carácter soberano de éstos, dicha mediación sólo puede resultar eficaz si las partes beligerantes lo quieren, y aun en ese caso su eficacia es inestable y precaria, pues está siempre amenazada por las recurrentes rivalidades y conflictos de intereses entre los Estados soberanos. Puesto que «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», ⁵⁵ la paz internacional no puede ser perpetua.

La segunda consecuencia se refiere expresamente a la guerra. Si un conflicto entre Estados no se resuelve por un acuerdo de las partes —con o sin la mediación de un árbitro—, entonces, siendo así que no existe un poder efectivo sobre ellos capaz de resolverlo, sólo puede dirimirse por el enfrentamiento violento de sus voluntades particulares. La guerra pone así fin al litigio, por la imposición de una de las voluntades sobre la otra. La victoria no puede ser considerada, sin embargo, como una solución *racional* del conflicto, en el sentido específicamente hegeliano del término, pues las voluntades particulares enfrentadas no se unifican en un tercer término universal que las contiene superadas. La solución bélica de un conflicto está mediada, más bien, por la contingencia y la violencia de la guerra, es decir, por su esencial «ausencia de derecho (*Rechtlosigkeit*)». ⁵⁶ La victoria militar no constituye en sí misma una sanción racional: no da la razón al vencedor ni se la quita al vencido. Simplemente pone fin a un litigio entre dos verdaderos derechos mediante «el juicio de la política», ⁵⁷ que decide por la desigualdad del poder que uno de los derechos ceda ante el otro.

⁵⁴ *FD*, § 333. Véase también § 324, Agregado.

⁵⁴ *FD*, § 333.

⁵⁶ *FD*, § 338.

⁵⁷ G. W. F. Hegel, *La Constitución de Alemania*, trad. cast. de D. Negro, Madrid, Aguilar, 1972, p. 107. Hay coincidencia, en este punto, entre Hegel y Clausewitz, quien consideraba la guerra como la simple continuación de la política por medio de la violencia (cf. Carl von Clausewitz, trad. cast. de R. W. de Setaro, *De la guerra*, Barcelona, Labor, 1976, pp. 58 ss.).

Que la guerra no sea racional en el sentido expresado no es incompatible con la existencia de normas de derecho internacional que establecen las condiciones según las cuales puede justificarse la guerra, en lo que respecta tanto a su declaración como a su ejecución. Las razones que pueden justificar la ruptura de hostilidades son de dos tipos: o bien por daños reales causados por otro Estado, ya sea como consecuencia de la ruptura unilateral de los tratados, ya sea como lesiones del reconocimiento y del honor;⁵⁸ o bien por la representación de un peligro que amenaza desde otro Estado.⁵⁹ Todos estos motivos conciernen a la esfera particular del bienestar sustancial (*substantielle Wohl*) de un Estado en relación con otros, por lo cual es cada Estado, a través de su gobierno, el juez competente para dirimir sobre las lesiones percibidas, en cuanto *razones particulares* para determinar la justicia de una guerra. Hegel destaca que este tipo de justificación —la única que un Estado puede hacer valer frente a otro para declararle una guerra— es una justificación de política real, y no una justificación filosófica, pues su principio «no es un pensamiento universal (filantrópico), sino el bienestar efectivamente afectado o amenazado en su particularidad determinada».⁶⁰

La naturaleza del Estado como individualidad infinita tiene, asimismo, implicaciones normativas en lo que respecta a la ejecución de la guerra. Puesto que las partes beligerantes son Estados independientes, «cada uno de ellos vale para el otro como un existente en sí y por sí».⁶¹ Este reconocimiento recíproco que, según veíamos, es el vínculo que completa la legitimidad interna de un Estado en sus relaciones exteriores con otros Estados,⁶² debe mantenerse en la guerra. De acuerdo con este principio del derecho internacional, la destrucción que comporta la guerra no debe traspasar los límites del respeto a la existencia misma del Estado enemigo, al mantenimiento de sus instituciones internas y a la vida de su población civil. Esto es incompatible con la guerra de exterminio, que busca la desaparición del contrincante, y excluye todo tipo de estratagemas que quiebren la confianza de los beligerantes en una paz futura. El cumplimiento de estas normas, basadas en el mutuo reconocimiento de las partes beligerantes, permite que en la guerra se conserve la posibilidad de la paz, lo cual concuerda con el desarrollo contingente de la guerra, conforme al cual ésta se determina esencialmente como una situación «que debe ser pasajera».⁶³

La tesis del derecho absoluto de cada Estado como individualidad implica la relativización de la moral en la esfera de la política. «El Estado tiene su existencia (*Dasein*), es decir, su derecho, inmediatamente, en una existencia (*Existenz*) concreta, y no en una de carácter abstracto. Únicamente esta existencia concre-

⁵⁸ *FD*, § 334.

⁵⁹ *FD*, § 335.

⁶⁰ *FD*, § 337.

⁶¹ *FD*, § 338.

⁶² Cf. *FD*, § 331.

⁶³ *FD*, § 338.

ta puede servir de principio para su acción y su conducta, y no alguno de los muchos pensamientos generales que se consideran preceptos morales.»⁶⁴ La actividad política, tanto si se trata de la actuación de un Estado en sus relaciones con otros Estados, como si se trata del comportamiento de los individuos en calidad de ciudadanos, tiene como principio supremo la realización del derecho del Estado a hallar satisfacción en su propio obrar. No cabe invocar contra este derecho ningún deber moral derivado de principios abstractos y fundado en el fuero interno de la conciencia. A causa de ello, se ha dicho que Hegel anticipa el inmoralismo de Nietzsche,⁶⁵ o que es un positivista moral y jurídico que fundamenta el derecho en la fuerza y el éxito.⁶⁶ Pero, en realidad, lo que hace es subordinar la moralidad a la eticidad, como criterio general de la acción política. Lo que en ésta se halla en juego es siempre un bien o un mal determinados, no el bien o el mal en general. Por ello, la regla de lo que debe hacerse en política no puede ser meramente formal ni subjetiva; ni tampoco puede basarse en ideales universales abstractos, como el cosmopolitismo o el humanitarismo, sino en las leyes y costumbres del Estado, en cuanto dan un contenido concreto a lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto.

Por último, la individualidad del Estado también implica que el derecho absoluto que cada Estado tiene frente a los otros lo tiene como ser *particular*. En las relaciones internacionales, los Estados establecen acuerdos o los rompen basándose en la voluntad particular de defender y proteger su propio bienestar,⁶⁷ y sólo por esta razón aceptan una mediación internacional o entran en guerra. Por tanto, ningún Estado puede justificar una guerra contra otro Estado con el argumento de que así lucha por un interés universal. Ciertamente, Hegel reconoce que, al defender su interés particular, un Estado puede estar haciendo algo más, que no estaba en su conciencia ni en su intención, a saber: contribuir a la autoconciencia de la libertad del espíritu universal. Sin embargo, esta consideración, estrictamente filosófica, excede de los límites de lo político. «Ningún Estado puede invocar este derecho del espíritu absoluto.»⁶⁸ Sólo la historia universal, en cuanto proceso de enfrentamiento de los Estados particulares, es el tribunal que juzga acerca de la eventual contribución de éstos a la realización del interés universal del espíritu.⁶⁹ «El único pretor supremo es el espíritu universal existente en sí y por sí: el espíritu del mundo»,⁷⁰ el cual toma conciencia reflexiva de sí mismo, no en el político, en el jurista o en el militar, sino en el filósofo de la historia.

⁶⁴ *FD*, § 337.

⁶⁵ E. Cassirer, *El mito del Estado*, México, FCE, 1968, p. 317.

⁶⁶ K. R. Popper, *op. cit.*, pp. 233, 247.

⁶⁷ Cf. *FD*, §§ 336-337.

⁶⁸ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. cast. de J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 126.

⁶⁹ Cf. *FD*, §§ 339-340.

⁷⁰ *FD*, § 339, Agregado.

IV

La visión hegeliana de la guerra ha sido objeto de las interpretaciones más dispares y ha provocado un grado de disenso en la valoración de la filosofía política de Hegel mayor que en otros aspectos de su pensamiento. Así, unos han visto en Hegel a un apologista de la guerra y del Estado totalitario.⁷¹ Otros, a un conservador que refleja la situación política de su tiempo y ve en la guerra un medio necesario para el reforzamiento de las instituciones del Estado.⁷² En el extremo opuesto se sitúan quienes opinan que Hegel no es contrario a perseguir la paz, y que su teoría política es esencialmente compatible con el modelo liberal del Estado.⁷³

No resulta difícil encontrar aquí o allá, en el vasto *corpus* hegeliano, juicios que avalen cualquiera de estas interpretaciones, sobre todo si, como suele suceder con Hegel, se parte de actitudes previas de aceptación incondicional o de rechazo radical. Sin embargo, no creo que tenga mucho sentido discutir acerca de la orientación política de la teoría hegeliana del Estado y de la guerra, pues esta cuestión, que puede ser relevante en otros autores (por ejemplo, en Locke, en Rousseau o en Hume), está fuera de lugar en Hegel a causa de su peculiar concepción de la filosofía política. Es importante tener en cuenta, a este respecto, que el sentido general de ésta viene dado por su contextualización sistemática y, en consecuencia, por la concepción que Hegel tiene de la *filosofía*. Precisamente en el prólogo de su *Filosofía del Derecho* se encuentra la siguiente observación: «La tarea de la filosofía es concebir lo que es, pues lo que es, es la razón; la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos».⁷⁴ Asignar a la filosofía la tarea de pensar lo que es implica, por un lado, rechazar que sea función suya construir representaciones de cómo debería ser el mundo; y, por otro lado, presupone la convicción de que el mundo puede llegar a ser comprendido por el pensamiento porque en sí mismo es racional.

Algo real —un fenómeno natural, una acción humana, un suceso histórico— es racional si es universalizable de algún modo por el pensamiento. Las ciencias empíricas explican —es decir, universalizan— los hechos particulares por el procedimiento de subsumirlos bajo patrones abstractos y generales (conceptos, enunciados de ley, etcétera). Aunque Hegel reconoce la validez de esta forma de racionalización en el ámbito del saber empírico, atribuye a la filosofía una forma de

⁷¹ Cf. K. R. Popper, *op. cit.*, capítulo 12.

⁷² Éste es el punto de vista más común. Véanse, por ejemplo, H. Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza, 1971, parte I, sección 6; E. Bloch, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, Madrid, FCE, 1982, pp. 231-235; J. N. Findlay, *Reexamen de Hegel*, Barcelona, Grijalbo, 1969, p. 338.

⁷³ Así, por ejemplo, Shlomo Avineri, «The Problem of War in Hegel's Thought», *Journal of the History of Ideas*, 22 (1961), pp. 463-474; *id.*, *Hegel's Conception of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

⁷⁴ *FD*, prefacio (ed. cit., p. 24).

comprensión diferente, que él considera superior en dos aspectos fundamentales. Por un lado, el tipo de universalización que busca la filosofía consiste en comprender lo particular, no como instancia o ejemplo de un universal, sino como plasmación o encarnación del mismo, en el sentido de que el universal no excede en significación y verdad a su realización concreta, y esta existencia agota el concepto. La comprensión filosófica no busca la inclusión de particulares dados bajo universales preparados, sino la construcción de un universal concreto (o, mejor dicho, *del* universal concreto, pues hay un universal, y sólo uno, que integra todos los universales de rango inferior, por lo cual es absoluto). El otro aspecto consiste en que la comprensión filosófica es siempre autocomprensión, no en un sentido inmediato y unilateral que deja subsistir la alteridad, sino en un sentido que supera la dicotomía sujeto-objeto, de tal modo que conocer lo otro conduce a reconocerse a sí mismo en lo otro. El conocimiento de objetos adquiere, desde este punto de vista, la significación de un extrañamiento que acaba en un retorno a sí, en una comprensión de nosotros mismos en aquello que inicialmente nos es dado como ajeno. En la categoría hegeliana de *espíritu* se reúnen estos dos aspectos de la concepción hegeliana de la racionalidad filosófica. El espíritu es el universal concreto —el concepto— que alcanza su autocomprensión como resultado de su realización en las esferas particulares de la naturaleza y de la cultura.

Si la tarea de la filosofía es comprender la racionalidad de lo real en el sentido apuntado, ese objetivo se alcanza, en lo que respecta al Estado y a la guerra, al entender cómo han contribuido al autoconocimiento del espíritu universal. Una aproximación adecuada a esa contribución sólo puede proporcionarla la entera comprensión de su filosofía del derecho (la cual, a su vez, implica su inserción en el todo del sistema de la filosofía). Sería, pues, vano tratar de alcanzarla por un camino más corto. Sin embargo, a efectos únicamente de precisar algo más el sentido que en ese contexto tiene el término «racional» cuando se predica del Estado o de la guerra, conviene tener en cuenta lo siguiente. El universal concreto que es el espíritu no consuma su propio conocimiento en la forma de la inmediata referencia a sí mismo, es decir, en la forma de la actividad inmanente del yo en cuanto *autoconciencia* enfrentada al mundo exterior —o como espíritu subjetivo—. Para realizarse plenamente esa autoconciencia ha de darse también la forma de la *objetividad*, que es aquella en que el espíritu existe «como un mundo que desde él se ha de producir y se ha producido». ⁷⁵ Esta existencia mundana del espíritu —o sea, el espíritu objetivo— no es aún la forma perfecta de su autocomprensión, que sólo se alcanza absolutamente en la esfera de la cultura (en el arte, en la religión y, sobre todo, en la filosofía), pero es un momento necesario del proceso que lleva a ese resultado.

⁷⁵ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. cast. de M. Valls Plana, Madrid, Alianza, 1997, § 385.

Si tenemos en cuenta que la existencia objetiva del espíritu como *mundo* es condición necesaria de su pleno autoconocimiento, ello nos proporciona el marco adecuado para entender, en su sentido más general, la contribución del Estado a la autocomprensión del espíritu universal, es decir, su racionalidad. Hegel dice que «el Estado es el espíritu presente en el mundo».⁷⁶ Esto significa que el espíritu –por tanto, el pensamiento y la libertad– no existe sólo como *representación* interior de la conciencia, sino que se da a sí mismo una existencia exterior como pensamiento y libertad reales. Ahora bien, el espíritu sólo se da esa existencia mundana en el elemento público del *poder*. Cuando Hegel dice que el Estado «es el poder absoluto sobre la tierra»,⁷⁷ expresa justamente la idea de que el espíritu tiene una existencia terrena sólo mediante el poder del Estado. La forma objetiva que el pensamiento y la libertad del espíritu tienen en la existencia mundana del poder corresponde a los conceptos de independencia y de soberanía. La comprensión filosófica del Estado es aquella que nos muestra a éste como espíritu-en-el-mundo que es objetivamente autoconsciente y libre, es decir, independiente y soberano. Y la comprensión filosófica de la guerra es aquella que nos la presenta como una actividad esencialmente derivada del concepto del Estado en calidad de espíritu-en-el-mundo.

Comprender la racionalidad de la guerra es entenderla como una actividad del Estado que emana de su individualidad esencial. En este sentido dice Hegel que la «guerra no debe considerarse como un mal absoluto ni como una mera contingencia exterior que tiene su razón –también contingente– en cualquier cosa, en las pasiones de los poderosos o de los pueblos, en las injusticias y, en general, en lo que no debe ser (...) El concepto y la filosofía hacen desaparecer la contingencia y reconocen en ella, rebajada a apariencia, su esencia y su necesidad».⁷⁸ Es difícil sustraerse a la impresión de que, al verla como algo necesario, la filosofía esté favoreciendo una actitud de aceptación fatalista de la guerra o incluso alentando una defensa cínica de la misma como uno de «los bienes más deseables».⁷⁹ Creo, sin embargo, que el punto de vista de Hegel no encaja en ninguna de estas posiciones. Si tomamos en serio su contraposición entre «comprender lo que es como racional» y «representarse un mundo tal como debe ser», podemos decir que Hegel rechazaba interpretar sus juicios de la forma «X es racional» en el sentido de «X es moralmente bueno» o «debemos aprobar X». Ciertamente, «X es racional» tiene para él el sentido de «X no sólo es, sino que debe ser», pero aquí «debe» no expresa un imperativo moral, ni una actitud de aprobación hacia X, sino el estatuto de racionalidad que tiene una existencia concreta –algo «que es»–, en cuanto que realiza efectivamente su concepto. Un obje-

⁷⁶ FD, § 258, Agregado.

⁷⁷ FD, § 331.

⁷⁸ FD, § 324.

⁷⁹ K. R. Popper, *op. cit.*, p. 252.

tivo explícito de Hegel es alejar la filosofía de toda pretensión moralizadora o edificante. En este sentido, al afirmar la necesidad de la guerra no pretende sancionar su bondad o su deseabilidad, sino mostrar la conexión necesaria que existe entre la guerra y el concepto del Estado.

Cuando Hegel se niega a considerar la guerra como una mera contingencia, está oponiéndose a una visión de la guerra como una mera *privación* de la paz: una especie de no-ser que carece de contenido positivo, en un sentido análogo a la visión del mal propia de la teodicea tradicional. Algo que tiene una *realidad* tan seria y decisiva en las relaciones entre los Estados como la guerra, no puede ser despachado por el razonamiento filosófico como un accidente que se debe a las pasiones de los poderosos o de los pueblos, como un estado de cosas contranatural o como un caos, es decir, como algo *irracional*. Tras las causas circunstanciales de los conflictos bélicos opera una necesidad que vincula la guerra a la esencia misma del Estado, como poder del espíritu que se realiza en condiciones mundanas e históricas de existencia. Esa necesidad radica, por un lado, en la fuerza desintegradora de las esferas de la particularidad, que tienden a hacer valer los derechos e intereses de los individuos frente al interés universal, y, por otro lado, en la amenaza para la propia existencia e independencia que supone para un Estado el poder de otro Estado, cuando entran en conflicto sus respectivos intereses particulares. Si necesariamente el Estado se afirma como poder de lo universal a través del sometimiento de lo particular, esa dominación alcanza en la guerra una forma inmediatamente negativa, pues en ella el Estado afirma su existencia y su derecho sacrificando los de los individuos y entablando una lucha a muerte con sus rivales.

Comprender la racionalidad de la guerra es situar su raíz en el antagonismo necesario entre el interés del Estado como poder soberano y los intereses particulares, tanto de los individuos como de los otros Estados. Esa comprensión es, sin duda, incompatible con la creencia optimista en la posibilidad de erradicar definitivamente la guerra de la vida política. Ahora bien, al mostrar la precariedad de la paz —«la relación entre los Estados es inestable»⁸⁰—, tal comprensión encierra la advertencia del permanente peligro que la amenaza. Y, aunque de esa advertencia no se derive lógicamente ninguna máxima de conducta, cabe preguntarse si la desconfianza política que alienta no puede resultar más eficaz, para quien siente la motivación moral de promover la paz, que la cándida confianza en que, por obra del destino o de la providencia, la paz acabará inevitablemente por imponerse.⁸¹

⁸⁰ *FD*, § 339, Agregado.

⁸¹ Este trabajo forma parte del proyecto de investigación «Creencia, Motivación y Verdad» y ha sido parcialmente subvencionado por la Generalitat Valenciana (GV04B-251) (GRUPOS04/48) y por el Ministerio de Ciencia y Tecnología (BFF2003-08335-C03-01).

LA GUERRA

Edición de
NICOLÁS SÁNCHEZ DURÁ



COLECCIÓN *f*ILOSOFÍAS

*La reproducción total o parcial de este libro, incluida la cubierta,
no autorizada por los editores, viola derechos reservados.
Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.*

Editor

NICOLÁS SÁNCHEZ DURÁ

Colección dirigida por

NICOLÁS SÁNCHEZ DURÁ

Diseño gráfico: Pre-Textos (S.G.E.)

1ª edición: septiembre 2006

© de la introducción: NICOLÁS SÁNCHEZ DURÁ, 2006.

© JULIÁN MARRADES MILLET, JOAÑ B. LLINARES, MANUEL JIMÉNEZ REDONDO,
ENZO TRAVERSO, JUSTO SERNA, PABLO LÓPEZ ÁLVAREZ, JOSEP E. CORBÍ,
NICOLÁS SÁNCHEZ DURÁ, CONSUELO RAMÓN, JAVIER DE LUCAS

© de la presente edición:

PRE-TEXTOS (SERVICIOS DE GESTIÓN EDITORIAL)
Luis Santángel, 10
46005 Valencia
www.pre-textos.com

Con la colaboración del Departament de Metafísica i Teoria
del Coneixement de la Universitat de València

IMPRESO EN ESPAÑA
PRINTED IN SPAIN

ISBN: 84-8191-769-9
DEPÓSITO LEGAL: V-3748-2006

IMPRESSA - TEL. 96 150 31 81 - C/ TORNERS, 1 - POLÍGONO INDUSTRIAL ELS MOLLONS
46970 ALAQUÀS (VALENCIA)

ÍNDICE

Introducción	7
Estado y guerra en Hegel	11
<i>Julián Marrades Millet</i>	
Consideraciones sobre la guerra en Nietzsche	35
<i>Joan B. Llinares</i>	
Libertad y guerra, guerra marítima, guerra entre estados, guerra civil y partisanos en la obra de Carl Schmitt	77
<i>Manuel Jiménez Redondo</i>	
Entre <i>Behemoth</i> y <i>Leviatán</i> : Pensar la guerra civil europea (1914-1945)	117
<i>Enzo Traverso</i>	
Guerra, civilización y barbarie. De Norbert Elias a Sigmund Freud	135
<i>Justo Serna</i>	
La guerra infinita, el enigma de la sublevación. Michel Foucault y la interpretación bélica de la política	161
<i>Pablo López Álvarez</i>	
Lo real y lo imaginario en la experiencia del soldado	185
<i>Josep E. Corbí</i>	
Palabras e imágenes, límites y alcance de los testimonios del dolor de la guerra	207
<i>Nicolás Sánchez Durá</i>	
La vuelta de un oxímoron. A propósito de la guerra justa	247
<i>Consuelo Ramón</i> <i>Javier de Lucas</i>	