



HEGEL Y EL FUNDAMENTO DE LA GUERRA EN EL *SER-PARA-SÍ*. REFLEXIONES EN TORNO A LA *GUERRA JUSTA*

HEGEL AND THE FUNDAMENT OF WAR IN THE *BEING-FOR-ITSELF*.
REFLECTIONS IN RELATION WITH THE *JUST WAR*

Michael Anthony Mayne-Nicholls Klenner

Escuela Naval Arturo Prat, Valparaíso, Chile

maynenicholls@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3313-7276>

Enviado 15/09/2021

Aceptado 10/11/2021

Resumen

En la presente investigación se reflexionará sobre la guerra y su naturaleza en el contexto del sistema filosófico de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, estableciendo como su fundamento ontológico la categoría del *ser-para-sí* o *autoafirmación*, aquella necesidad de toda autoconciencia que pretende ser libre, y que se alcanza a través del proceso dialéctico del *reconocimiento*. Se contrastará esta concepción con la clásica noción de *guerra justa* planteada por Tomás de Aquino, examinando el lugar que la negatividad del mal tiene en ambos sistemas metafísicos, con el fin de determinar si es posible entender la eticidad de ambas guerras en un mismo sentido.

Palabras claves: Guerra, ser-para-sí, reconocimiento, mal, dialéctica.

Abstract

The following research will reflect on war and its nature in the context of Hegel's philosophical system. Hegel's war establishes its ontological foundation in the category of *being-for-itself* or *self-affirmation*: the need for all self-consciousness that pretends to be free, and that it can be reached through the dialectical process of recognition. This conception will be contrasted with the classic notion of the *just war* raised by Thomas Aquinas, by examining the place where negativity of evil has in both metaphysical systems, in order to determine if it is possible to understand the ethics of both wars in the same sense.

Keywords: War, being-for-itself, recognition, evil, dialectic.

1. INTRODUCCIÓN

Uno de los grandes problemas filosóficos que ha debido enfrentar la teoría política es el de la guerra y su lugar dentro de la civilización humana. De manera específica, la discusión gira en torno al problema de su *justificación*. ¿Es esta una lamentable manifestación de la inherente maldad humana, y, por lo tanto, algo que hay que evitar con todos los medios a disposición, o, por el contrario, es parte necesaria –e incluso deseable– del devenir del hombre y su historia? Las distintas valoraciones del fenómeno bélico que han sido esgrimidas por el pensamiento filosófico pueden agruparse en alguna de estas tres posturas: o la guerra es algo bueno; o es inherentemente mala y, por lo mismo, indeseable, o, si bien no se le considera como algo en sí mismo bueno, es aceptada en nombre de un fin mayor.

En el contexto de esta última opción, destaca la propuesta de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, quien construye una concepción de la guerra que va más allá de la mera justificación, llegando al punto de elevarla a condición necesaria para la existencia humana. No solo se aleja de su demonización, sino que la presenta como algo deseable.

En la presente investigación se explicará cómo la guerra en Hegel no es un mero fenómeno, una simple contingencia, sino que, al contrario, ocupa un significativo y trascendental lugar dentro de su sistema filosófico. Para poder explicarlo, y así entender correctamente esta visión de la guerra, debe estudiarse primero su fundamento ontológico, el que se ubica en una de sus múltiples categorías: el *ser-para-sí* *autoafirmación*.

En una segunda parte se desarrollará otro aspecto distintivo y fundamental de la visión hegeliana: la *eticidad* de la guerra, el hecho de ser un *momento ético* dentro de la historia humana. Una vez cumplido este objetivo, se reflexionará sobre los alcances de este aspecto en torno a otra de las posturas *justificantes* de la guerra, una de las más célebres y reconocidas: la *guerra justa*. Examinando específicamente la versión propuesta por Tomás de Aquino en el siglo XIII, se analizará la manera en que la guerra puede ser considerada una guerra *moral*, contrastando este punto con la moralidad defendida en la visión hegeliana.

Con este fin, se indagará sobre el fundamento metafísico con el que cada autor sostiene su justificación de la guerra, el que determina tanto la manera en que queda justificada como los límites de dicha justificación.

2. HEGEL Y LA GUERRA

2.1. La categoría del *ser-para-sí*. Autoconciencia, autoafirmación y reconocimiento

Para comprender correctamente esta categoría, es necesario, en primer lugar, retrotraerse a la relación entre *finitude infinitud*. Para explicar esta relación, a su vez, se debe hacer referencia brevemente a la naturaleza de la *determinación* (*Bestimmung*).

Cuando se intenta comprender *algo*, lo que se hace es *determinar* ese *algo* (el mismo referirse a un *algo* ya implica determinación), demarcarlo, colocar un límite, una frontera entre, precisamente, ese *algo* determinado y lo que se encuentra más allá de este, que corresponde a lo *otro*. El *algo* solo puede ser conocido en cuanto se diferencia de lo *otro*, es decir, por contraposición a este. Así, en esta diferenciación propia de toda *determinación*, hay algo que se niega, lleva implícita una *negación*¹.

Hegel, en su *Ciencia de la Lógica*, afirma que "por el hecho mismo de estar algo determinado como límite, ya por eso se haya superado" (Hegel, 1982, p. 61), es decir, que al hacer referencia a *algo* se hace también referencia a su contrapuesto -en este caso, lo *otro*: cuando se habla del día, simultáneamente se hace referencia a la noche; si se menciona al padre, a su vez se habla del hijo, etc.

Esto ocurre también con lo *finito* y lo *infinito*: cada uno es el *otro* del otro. Ahora bien, cuando se tiene la idea de *infinito*, se hace referencia a lo que no tiene límites, ya que estos implican una necesaria finitud (Hegel, 1982). Surge acá un problema: lo finito, en cuanto *otro* de lo infinito, sería, por ello, su límite. El conflicto, entonces, es cómo relacionar por contraposición lo finito con lo infinito, sin caer en una limitación de este último.

Hegel se preocupa de determinar el correcto sentido de *infinitud*, con lo que se da una solución al problema: es aquella que integra en sí lo finito, que lo contiene, a la manera de una unidad, pero una unidad en la que se mantiene la diferencia entre ambos. Lo finito se encuentra en lo infinito como unidad, pero sin dejar de ser tal, de ser finito. Lo *verdaderamente infinito* -la *infinitud afirmativa*- (Hegel, 1982) es lo que 'abarca a', no lo que 'limita con' lo finito.

Se diferencia así de la *infinitud mala* o *negativa*, que no es más que "la negación de lo finito que no obstante vuelve siempre a resurgir por no haber sido también [efectivamente] superado; o [lo que es lo mismo] esta infinitud expresa solamente el deber-ser de la

¹ "La determinación es la negación puesta como afirmativa" (Hegel, 1982, 146, p.52). Por esto Hegel hace referencia al principio de Spinoza "toda determinación es una negación" ["*omnis determinatio est negatio*"] (Hegel, 1982, 147, p.52). Se debe esta referencia a Emerich Coreth y su obra *La filosofía del siglo XIX* (Coreth, Ehlen y Schmidt, 1987, p.90).

superación de lo finito" (Hegel, 2010a, p.197)². En esta infinitud se da una progresión, de un *algo* que deviene un *otro*, y que ese *otro*, en cuanto es también *algo*, deviene a su vez un *otro*, repitiéndose así este proceso, sucesivamente, hacia el infinito (Hegel, 2010a, p.196)³. Esta infinitud –resultado del pensar de la más ordinaria metafísica del entendimiento, en palabras del mismo Hegel– se plantea siempre en términos de un dualismo entre dos finitos⁴.

En este ir de un *algo* a un *otro*, en este paso entre fronteras demarcadoras de lo finito, en esta progresión que siempre llevará a un *otro* externo y, por lo mismo, en sí inaccesible, se da una infinitud *cuantitativa*. Cuando Hegel piensa en la infinitud verdadera, en cambio, lo hace pensando en una infinitud *cualitativa*, en cuanto no se limita a una mera progresión hacia lo infinito, sino que implica una *autorreferencia infinita*, donde lo finito, es decir, la alteridad, se pone y supera (*Aufheben*) (Valls Plana, 2010, p.197)⁵.

Lo que efectivamente sucede es que algo deviene otro y lo otro en general deviene otro. En su relación con otro, algo es ya un otro frente a él; en su virtud, ya que aquello a lo que pasa es enteramente lo mismo que lo que pasa (ambos no tienen otra determinación que una sola y la misma, a saber, la de ser un otro), resulta entonces que, pasando a otro, algo solo viene a coincidir consigo mismo... (Hegel, 2010a, p.197)

Es esta autorreferencia, o coincidencia consigo mismo *en el pasar y en lo otro*, lo que constituye la verdadera infinitud. Lo anterior se puede plantear también en términos negativos: todo lo que deviene otro es lo *otro*; deviene como lo *otro* de lo *otro*. Se produce, a la manera de una doble negación, una reproducción del ser: se está en presencia del *ser-para-sí* (Hegel, 2010a, p.197).

2.2. *Ser-para-sí es la traducción del vocablo Fürsichsein (Für: prop. "por" o "para"; sich: pron. "sí"; sein: "ser")*⁶:

El ser-para-sí en tanto referencia a sí mismo es inmediatez y en tanto referencia a sí mismo de lo negativo es ente-para-sí, lo uno: esto es, lo carente de distinción en sí mismo y, por consiguiente, lo que excluye de sí a lo otro. (Hegel, 2010a, § 96, p.199)

Lo que es para-sí, es uno, se autoconstituye como uno, a la vez que excluye de sí a los demás. Ahora bien, como es el otro lo que proporciona ese uno, ambos son un uno para el otro:

² También en: (Hegel, 1982, p.62. p.64).

³ "La progresión hacia lo infinito está [de suyo] parada en la [mera] enunciación de la contradicción contenida en lo finito, a saber, que lo finito es tan algo como su otro y [aquella progresión] es la prosecución perennizadora del intercambio de esas determinaciones que conducen [sin fin] de la una a la otra" (Hegel, 2010a, § 94, p.197).

⁴ Para mayor abundamiento, ver la observación de Hegel al parágrafo 95 de la *Enciclopedia*.

⁵ Mientras que la infinitud negativa se mantiene siempre en el mero *deber-ser* respecto de la superación de lo finito, en la infinitud afirmativa, en cambio, llega efectivamente a darse dicha superación.

⁶ Se sigue la traducción hecha, por ejemplo, por Ramón Valls Plana, evitando utilizar la traducción *ser-por-sí*.

van apareciendo, así, muchos unos, una pluralidad de unos, todos autónomos y, por lo mismo, distintos, pero que a la vez se encuentran en estrecha relación entre sí.

Lo fundamental en esta dialéctica propia de la relación entre los muchos, entre estos contrapuestos y autoconstituidos unos, es que se desarrolla en una dinámica dual (Hegel, 1982): *la repulsión*⁷, en cuanto se distinguen y se enfrentan entre sí, y *la atracción*⁸, en cuanto son homogéneos y se encuentran mutuamente referidos⁹.

Para Hegel, hay algo esencial a toda autoconciencia (*Selbstbewusstsein*): el *deseo* (*Begierde*) o apetencia de una plena posesión de sí, es decir, la búsqueda de su *autoafirmación*. Esta necesidad de afirmación *de sí* frente a lo otro se logra a través del *reconocimiento* (*Anerkennung*)¹⁰. Para entender qué es esta *autoconciencia que reconoce*, es conveniente examinar el parágrafo 430 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*:

Es una autoconciencia para una autoconciencia, primeramente y de manera inmediata como un otro para un otro. Yo me intuyo a mí mismo inmediatamente en él como yo, pero también [intuyo] en él un objeto inmediatamente existente que, en tanto yo, es objeto absolutamente otro y autosuficiente frente a mí. La superación de la singularidad de la autoconciencia fue la primera superación; con ella se ha determinado solamente como particular. Esta contradicción da el impulso a mostrarse como sí mismo libre y a estar ahí para el otro en cuanto tal: el proceso del reconocimiento. (Hegel, 2010a, p.478)

Por medio de la contraposición a otro, que corresponde al *sí-mismo* devenido *otro*, tiene lugar la dinámica hegeliana de la *autoafirmación*. La autoconciencia reconfirma su propia identidad cuando toma posición *de sí* como *otro*, cuando se autoposiciona como alteridad: es el *para-sí* de toda autoconciencia.

Este proceso de reconocimiento, en palabras de Hegel, es una *trabazón multilateral y multívoca* (Hegel, 2010b), en el que la autoconciencia individual, en la medida en que se refiere a *otra* conciencia, se refiere *a sí misma*, a la vez que sabe que la otra autoconciencia

⁷ "La referencia de lo negativo a sí mismo es referencia negativa y por consiguiente distinción de lo uno respecto de sí mismo, la repulsión de lo uno, esto es, poner muchos unos. De acuerdo con la inmediatez del ente-para-sí, estos muchos son entes y la repulsión de los unos que-están-siendo deviene, por tanto, su repulsión mutua en tanto están presentes, o exclusión mutua" (Hegel, 2010a, p.200).

⁸ "Los muchos son, sin embargo, lo uno que es lo otro, cada uno es uno y es también uno de los muchos; ellos son, por consiguiente, uno y lo mismo. O la repulsión considerada en sí misma resulta ser, en cuanto comportamiento negativo de los muchos unos entre sí, su referencia mutua de manera igualmente esencial; y puesto que aquellos a los que lo uno se refiere con su repulsión, son uno, resulta que lo uno en ellos se refiere a sí mismo. La repulsión es, por tanto, atracción de manera igualmente esencial y lo uno excluyente o el ser-para-sí se supera a sí mismo" (Hegel, 2010a, p.200).

⁹ Se determina así el lugar que esta categoría tiene en el sistema hegeliano: ella marca el paso de una ontología *cuantitativa* a una *cuantitativa*. Esto se puede constatar, por ejemplo, por su ubicación en la primera parte -La ciencia de la lógica- de la *Enciclopedia*, en el marco de la *doctrina del ser*, y que corresponde al final del apartado CUALIDAD: "La *determinidad cualitativa que en lo uno ha alcanzado su ser-determinado-en-y-para-sí ha pasado así a la determinidad en tanto superada, esto es, al ser en tanto cantidad*" (Hegel, 2010a, § 98, p.200).

¹⁰ "La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, solo es en cuanto se la reconoce" (Hegel, 2010b, p.113).

también está referida a sí misma: *es el reconocimiento por el otro y del otro*. Lo fundamental aquí es lo mutuo del reconocimiento. Así, sobre este mismo respecto, *en su Fenomenología del Espíritu* afirma que las autoconciencias "*se reconocen como reconociéndose mutuamente*" (Hegel, 2010b, p.115).

Este reconocimiento no es inmediato, menos garantizado, sino que se logra después de un proceso dialéctico lento y dificultoso. Hegel define esta búsqueda como una *lucha*,

Puesto que yo no me puedo saber en el otro como mí mismo en tanto el otro es para mí otro existir-ahí inmediato; por consiguiente, yo estoy dirigido a la superación de esta inmediatez suya. Igualmente, yo no puedo ser reconocido como inmediato, sino solamente en tanto yo supere en mí mismo la inmediatez y, a través de ello, dé existencia a mi libertad. Pero esta inmediatez es a la vez la corporeidad de la autoconciencia, corporeidad en la que la autoconciencia, como en su signo e instrumento, *tiene su propio sentimiento de sí y su ser para otro*, así como la referencia que la media con ellos. (Hegel, 2010a, p.478)

La lucha se produce, entonces, por una exigencia de *mediación (Mittelbarkeit)*, por la necesidad de superación de la inmediatez (*Unmittelbarkeit*) tanto propia como del otro, pues el no *mediarse* impide la autoconciencia.

En esta lucha, ambas autoconciencias colocan en peligro tanto su propia vida como la de la otra. El futuro vencedor será aquel que se exponga por completo, el que realmente se atreva a poner en riesgo su propia existencia; el derrotado, aquel que no se atreva a hacerlo, que todavía se encuentre muy preocupado por la protección de su existencia física (Hegel, 2010b).

Ahora bien, pese a que la lucha por el reconocimiento es de vida o muerte, no es recomendable que efectivamente se dé la caída de alguno de los beligerantes. El vencedor no debe buscar la aniquilación del enemigo; si así lo hiciera, su lucha perdería su sentido propio. Es que sin el otro no se puede obtener el reconocimiento pretendido desde el comienzo: la negación abstracta que implica la muerte física es insuperable, por lo que no cumple con el rol dialéctico propio de la negación¹¹.

Ocurre, además, que las autoconciencias manifiestan una natural tendencia –tan esencial como la búsqueda de libertad (Hegel, 2010a) – a la protección y conservación de su vida, *como existencia de su libertad* (Hegel, 2010a)¹². Por ello, en algún momento de esta

¹¹ "La muerte de uno, que por una parte resuelve la contradicción mediante la negación abstracta (y por ende, cruda) de la inmediatez, es así por el lado esencial, es decir, por el lado de la existencia del reconocimiento (que de esta manera queda al mismo tiempo suprimido) una nueva contradicción y superior a la primera" (Hegel, 2010a, p.479). Cf. Hegel, 2010b, p.116.

¹² Cf. Hegel, 2010b, p.117.

lucha, una de las autoconciencias, con el fin de evitar la indeseada muerte, se somete a la otra, que es más fuerte que ella.

(...) la lucha se acaba, primeramente, como negación unilateral, en la desigualdad, esto es, que uno de los que luchan prefiere la vida, se conserva como autoconciencia singular, pero renuncia a su ser-reconocido, mientras el otro se mantiene firme en su referencia a sí mismo y es reconocido por el primero como por aquel [que queda] sometido: la relación del señorío y la servidumbre. (Hegel, 2010a, p.479)

De esta manera, al vencido no se le mata, se le subyuga.

Hegel, principalmente en el capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu* (2010b), utiliza la dialéctica del *señor y el siervo* (*Herr und Knecht*) para explicar este proceso. En ella, lo fundamental es el tipo de relación que se da entre estas dos figuras contrapuestas de la conciencia¹³.

Solamente el señor –autoconciencia vencedora– es una conciencia independiente y que tiene por esencia el *ser-para-sí*; por su parte, el siervo –la derrotada– es una conciencia dependiente, un *ser-para-otro*. El señor se ha liberado de las cosas, no se encuentra ligado inmediatamente a ellas, gracias a la *mediación* del siervo; este, en cambio, se encuentra directamente referido a las cosas (Hegel, 2010b).

Para el señor, el siervo no es libre, no lo *reconoce* como tal. Solamente el señor, en cuanto vencedor, lo es. El siervo, en toda su completitud, queda sometido a la voluntad del señor. No solo depende de su señor, sino que su misma vida tiene su justificación en el trabajo para este. Es la *alienación* (*Veräusserung, Entfremdung*) del siervo.

Lo significativo en esta relación entre ambos, es que también se encuentra una estricta dependencia en el otro sentido: el señor, a su vez, depende del siervo. Así como el padre es padre solo gracias al hijo –el que también es tal *de su padre* (gracias a él) –; así como el profesor es tal solo en relación con sus alumnos, y así como el esposo solo es esposo de una (su) esposa –en relación con ella– (y así con el resto de este tipo de relaciones: arriba-abajo, día-noche, etc.), el señor no es señor sino *para un siervo*, que lo *reconoce* como tal y que, por lo mismo, trabaja para él.

Manifiestan, entonces, una estricta dependencia mutua.

Ahora bien, esta relación tiene alojada, en su misma estructura, una complicación: hasta este momento tiene lugar el reconocimiento de solo una de las partes¹⁴. De acuerdo con

¹³ Ver también, sobre este mismo tema, los párrafos 433, 434 y 435 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

¹⁴ "Pero, para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento: el de que lo que el señor hace contra el otro lo haga también contra sí mismo y lo que el siervo hace contra sí lo haga también contra el otro". Es, en palabras de Hegel, un reconocimiento unilateral y desigual (Hegel, 2010b, pp.117-118).

lo señalado, para que una autoconciencia alcance su libertad, requiere ser reconocida por el otro; el punto es que ese otro debe también ser reconocido. Como el siervo no es reconocido ni valorado, es decir, en cuanto no es considerado como un ser libre por el señor, este último se ve imposibilitado de alcanzar su propio reconocimiento. Para el señor, el reconocimiento del siervo no tiene real valor, por lo que no es verdadero reconocimiento. *Conciencia servil* es, entonces, la *verdad* de la conciencia independiente (Hegel, 2010b).

Pero este no es el único movimiento dialéctico que se produce en este punto: "así como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es" (Hegel, 2010b, p.119). El siervo, pese a que en un principio tiene completa dependencia del señor, logra posteriormente su liberación, su independencia de este. Lo anterior se da gracias a dos momentos: el *miedo* y el *trabajo* –que promueve la *formación (Bildung)*. En primer lugar, el siervo se libera de las *cosas*, deja de estar inmediatamente referido a ellas cuando experimenta un miedo a la muerte; el siervo teme a su señor, y al peligro de muerte que en él tiene causa¹⁵. Sin embargo, en este primer momento todavía la conciencia no es el *ser-para-sí*, sino solamente es *para ella misma*. La conciencia llega a sí misma recién en el segundo momento: el trabajo (Hegel, 2010b).

El siervo ha progresado, ha ido desarrollándose gracias a su actividad. En cuanto tiene el poder de modificar las *cosas*, a través de su trabajo, termina modificándose a sí mismo, *formándose*, y, de esta manera, liberándose finalmente de ellas. El señor, al contrario, al no tener necesidad de trabajar, vuelve su vida al ocio, a la inactividad, se *deforma*, en cuanto se limita al deseo y al gozo de las *cosas* formadas por el trabajo del siervo; no logra, por lo mismo, liberarse de ellas. Se hace, así, cada vez más dependiente del siervo y de su trabajo, cada vez menos libre¹⁶.

El señor termina volviéndose el siervo; este, a su vez, se vuelve el señor.

¹⁵ "En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto" (Hegel, 2010b, p.119).

¹⁶ "La apetencia se reserva aquí la pura negación del objeto y, con ella, el sentimiento de sí mismo sin mezcla alguna. Pero esta satisfacción es precisamente por ello algo que tiende a desaparecer, pues la falta el lado objetivo o la subsistencia. El trabajo, por el contrario, es apetencia reprimida, desaparición contenida, el trabajo formativo. La relación negativa con el objeto se convierte en forma de este y en algo permanente, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia. Este término medio negativo o la acción formativa es, al mismo tiempo, la singularidad o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como de sí misma" (Hegel, 2010b, p.120).

2.2. La guerra y su justificación en el *ser-para-sí* o *autoafirmación*

Pero el Espíritu, como en la relación infinitamente negativa de la libertad consigo es, al par, esencialmente un ser por sí [ser-para-sí] que ha reunido en sí la diferencia existente y, por lo tanto, es exclusivo. En esta determinación el Estado tiene una individualidad que es esencialmente como un individuo, y en el campo de la soberanía, es como un individuo real, inmediato. (Hegel, 2009, p.262)¹⁷

Cada Estado es un *individuo* que constituye el *poder absoluto sobre el territorio*, por lo que, ante los ojos de los otros Estados, se presenta como autónomo en su soberanía (Hegel, 2009, p.267). Para Hegel, esta autonomía estatal es algo fundamental, debido a que, en cuanto es en ella que existe el *ser-para-sí* del Espíritu real, se constituye en fundamento tanto de la dignidad como de la libertad primordial de los pueblos (Hegel, 2009, p.263).

En cuanto sujeto individual, es decir, en cuanto *excluye de sí a los otros sujetos de los que se diferencia*, cada Estado manifiesta una natural tendencia hacia el exterior (Cordua, 1992)¹⁸, por lo que se presenta en estrecha relación con los otros Estados (Hegel, 2009, p.263). Por ello, si bien son totalidades que se autosatisfacen -autónomas e independientes- (Hegel, 2009, p.268), es necesario, y por lo mismo recomendable, que se dé una relación entre ellos. Así lo explicita Hegel en su *Filosofía del derecho*: "Cuanto menos es el individuo persona real, sin relación con otras personas, tanto menos el Estado es individuo efectivo, sin relación con los demás Estados" (Hegel, 2009, p.268).

Esta relación entre Estados se encuentra regida por los tratados internacionales, que son *contratos* pactados que organizan la interacción entre estos individuos soberanos (Hegel, 2009, p.268). Toda obligación mutua entre ellos depende de dichos tratados, por lo que es necesaria su observancia: estos *deben* ser respetados (Hegel, 2009, p.268). Constituyen así el fundamento del derecho internacional, a la vez que tienen valor universal.

Tal como ocurre con el individuo, en los Estados también se manifiesta el *ser-para-sí* a través de la búsqueda de reconocimiento: "La legitimidad de un Estado, especialmente en cuanto está orientado al exterior, la del poder de su soberano (...) debe ser cumplida a la vez, esencialmente por el reconocimiento de los demás Estados" (Hegel, 2009, p.268).

La búsqueda de reconocimiento, manifestación del *ser-para-sí* de cada Estado, es el fundamento de la soberanía exterior de todos ellos. Cada Estado, en cuanto individuo soberano y autónomo, requiere ser reconocido como tal -como soberano- por sus pares -el

¹⁷ También en § 323, p.263.

¹⁸ Cf. Hegel, 2009, p.267.

"*ser como tal para otro*" (Hegel, 2009, p.267)-. Ese es su primer absoluto derecho: que los otros Estados lo reconozcan como *siendo lo mismo* que ellos, pero *otro* (Cordua, 1992, p.259). Se encuentra, así, una identidad entre Estados, en cuanto se reconocen voluntariamente como iguales (Hegel, 2009, p.267).

Este reconocimiento exige que el Estado reconocido reconozca, a su vez, la independencia soberana de los otros Estados que a él deben reconocerlo (Hegel, 2009, p.268). Este punto es fundamental: si no se relaciona un Estado con otro, no solamente niega la dignidad de este, sino que, al mismo tiempo, está negando su propia dignidad. La demanda de reconocimiento exige el respeto a la misma demanda en el otro.

De acuerdo con lo señalado, son fundamentalmente los tratados internacionales los que entregan las directrices para la necesaria interacción que, en tiempos de paz, debe haber entre Estados. Ahora bien, el *deber ser* referido al cumplimiento de los tratados depende de la *voluntad soberana diferenciada*, es decir, de las distintas voluntades que componen esta multiplicidad de individuos de soberano poder (Hegel, 2009, p.267)¹⁹.

Lo anterior implica que los tratados no son siempre respetados. La mantención de sus compromisos es bastante frágil: "La determinación universal queda en el debe ser y la situación se convierte en una vicisitud de la relación conforme a los tratados y de su negación" (Hegel, 2009, p.269). Así, en las relaciones internacionales alterna el cumplimiento y la desobediencia de los tratados.

El motivo se encuentra en el *ser-para-sí* de los Estados: cada uno de ellos tiene sus propios requerimientos, sus particulares pretensiones, y ante estas internas exigencias cada Estado, en concordancia con su soberanía individual, sopesará si le es conveniente seguir respetando los tratados acordados. Luego, como el cumplimiento de lo pactado queda al arbitrio independiente de las partes, es que la obligatoriedad de cumplimiento que por naturaleza emana de los tratados suscritos es bastante poco vinculante en la visión hegeliana. En determinadas situaciones no corre aquel principio, propio del derecho internacional, *agreements must be kept -o pacta sunt servanda*, en su versión latina original-, que sostiene que debe haber fidelidad de las partes a la observancia de los tratados pactados.

Cumplir o no con un determinado compromiso es una decisión que cae en la potestad de cada regente, en cuanto representante de una individualidad soberana (Hegel, 2009, p.267), el que decidirá tomando en cuenta las circunstancias y su frente interno. Es él quien deberá calcular si, en un momento y contexto determinado, es perjudicial o no para la soberanía del Estado al cual representa el seguir respetando un acuerdo.

¹⁹ También en § 333, p.268; § 336, p.270. Aborda este mismo tema: Cf. Hegel, 2010a, p.564.

El bienestar sustancial del Estado es su bienestar como Estado particular, en su interés, en su condición determinada y en las circunstancias externas igualmente peculiares, además de en la particular relación de los tratados, por lo tanto, el gobierno es una sabiduría particular y no la previsión general, así como el fin en la referencia con los otros Estados y el principio para la justicia de las guerras y de los tratados no es un concepto general (filantrópico), sino el bienestar realmente ultrajado o amenazado en su particularidad determinada. (Hegel, 2009, p.270)

Así, en Hegel, el principio rector del cumplimiento de lo pactado se puede enunciar como un *pacta sunt servanda*... pero unido a la cláusula *rebus sic stantibus* -traducido literalmente por "estando así las cosas"-, es decir, mientras las circunstancias concurrentes en el momento de celebrar dicho tratado no hayan cambiado significativamente.

Se observa, entonces, que siempre cuando la evaluación de las circunstancias así lo indique, en el derecho internacional de Hegel no existe un imperativo absoluto de tipo moral, como tampoco un inmutable condicionamiento jurídico a la hora de cumplir con los tratados pactados. La búsqueda de reconocimiento, en cuanto fundamento de la soberanía exterior de cada Estado, tiene primacía sobre cualquier mandato jurídico o moral que no provenga de su imperio, y que, llegado el caso, pudiera interferir con la independencia de su poder soberano, comprometiendo su autonomía.

Esta ambigüedad a la hora de mantener los compromisos termina inevitablemente empujando a los Estados a un conflicto. El problema es cómo solucionarlo, si esto no se logra por la vía pacífica. No hay, para Hegel, potestad alguna que se encuentre por sobre la soberanía de los Estados individuales. No existe un poder soberano superior, algo así como un pretor de alcance universal que juzgue en los conflictos (Hegel, 2009, p.269). No existe, y tampoco sería recomendable que así fuera.

¿Por qué incomoda a Hegel la mera posibilidad de la existencia de este juez planetario? Detrás de esta postura se encuentra un aspecto fundamental de su pensar: Hegel es un filósofo de la *diferencia*, y la existencia de un poder de esta naturaleza implicaría caer en la anulación de toda diferencia en el mundo²⁰. Es que, para que un poder efectivamente tuviese tal alcance, sería necesaria la instauración de un ordenamiento de tipo universal, y un orden de esta clase, omniabarcante, implicaría la absorción de las partes y sus diferencias. Un único poder en el globo sería una experiencia totalizante (Hegel, 2009,).

²⁰ Un fundamento filosófico de este punto se puede encontrar en la Fenomenología del Espíritu, cuando se refiere a la libertad absoluta: "Esta sustancia indivisa de la libertad absoluta asciende al trono del mundo sin que ningún poder, cualquiera que él sea, pueda oponerle resistencia (...) La única obra y el único acto de la libertad universal es, por tanto, la muerte, y además una muerte que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre; es, por tanto, la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua" (Hegel, 2010b, pp.344 y 347).

Aquellos que hablan de anhelos de una colectividad -que constituye un Estado más o menos autónomo y tiene un núcleo propio, de deseos de perder este núcleo y la propia independencia para constituir una totalidad con otro, saben poco de la naturaleza de una colectividad y del sentimiento de sí, que un pueblo posee en su independencia. El primer poder en el cual los Estados se manifiestan históricamente es esa autonomía en general, sea ella completamente abstracta o no tenga un posterior desenvolvimiento; corresponde, por lo tanto, a este hecho originario la circunstancia de que en la cumbre haya un individuo: patriarca, jefe de linaje, etcétera. (Hegel, 2009, § 322, p.263)

Esta unidad estatal implicaría una anulación de lo particular, un sofocamiento de la diversidad entre Estados, lo que impediría la natural búsqueda de reconocimiento.

Por consiguiente, como no hay posibilidad de que estos individuos vean su soberanía sometida, en modo alguno, es que el conflicto se vuelve inevitable. Es la lucha por reconocimiento entre Estados, aquella resultante del dinamismo propio del *ser-para-sí* de estas individualidades soberanas, lo que conduce, indefectiblemente, a la confrontación. Y cuando estos no logran conciliar sus posiciones pacíficamente, la última instancia para zanjar una disputa es la guerra; ella cumple la función de último árbitro en todo conflicto (Hegel, 2009, p.269).

2.3. Hegel y el valor de la guerra

Este fundamento en el *ser-para-sí*-categoría cardinal dentro del sistema filosófico de Hegel- permite explicar la valoración que hace de la guerra: si bien reconoce que es un escenario en que se manifiesta la violencia y acontece el sufrimiento; si bien es una situación donde hay menoscabo del derecho y el hombre cae en reiteradas injusticias, no se puede catalogar la guerra como un *mal absoluto* (Hegel, 2009, p.264). Tampoco es una mera *accidentalidad exterior*, algo sujeto al dominio de lo contingente, o que tenga su justificación en lo que *no debe ser*, como el arrebato pasional de algún soberano o la belicosidad de un determinado pueblo²¹.

Este es el *momento ético de la guerra*, como lo llama el mismo Hegel. Entre los motivos que presenta para fundamentar el profundo sentido ético que le otorga, destaca el hecho de que esta constituye aquella "situación en la cual la vanidad de los bienes y de las cosas temporales, que de otro modo suele ser una manera de decir edificante, se convierte en una

²¹ "A lo que es de la naturaleza de lo accidental, se opone lo accidental y este destino precisamente constituye la necesidad; así como, en general concepto y la filosofía hacen desaparecer el punto de vista de la mera accidentalidad y, en ella, como apariencia reconoce su esencia, la necesidad" (Hegel, 2009, § 324, p.264).

cosa seria" (Hegel, 2009, p.264), una función de vital importancia para este autor, debido a la imperiosa -e incluso natural- necesidad de que el hombre reconozca la naturaleza transitoria de lo finito²².

Esto explica que, para Hegel, dedicarse a salvaguardar la independencia del Estado sea una de las actividades de mayor *eticidad (Sittlichkeit)*: es el valor militar, una *virtud formal*, en cuanto libera al hombre de las ataduras de los bienes y placeres particulares y lo acerca al todo como a su fin (Hegel, 2009). El heroísmo del guerrero deja de ser una virtud personal, una manifestación de tipo individual en el campo de batalla, sino que tiene un sentido más elevado, debido a que solo se manifiesta en la entrega del soldado en cuanto parte del todo, y en pos del bien de este; dicho de otra manera, el coraje militar se encuentra en aquel que batalla conscientemente como *miembro* de una totalidad (Hegel, 2009).

Esta visión implica que la misma existencia del ciudadano se justifica dentro del todo y en pos de este:

Esta determinación, con la cual el interés y el derecho del individuo son colocados como momento que se desvanece, al mismo tiempo constituye lo positivo, esto es, la individualidad de ellos no accidental y mutable, sino que es en sí y por sí. Esta relación y su reconocimiento son su deber sustancial, el deber de conservar con el peligro y con el sacrificio de la propiedad y de la vida propia, y sin exceptuar la opinión y todo lo que está comprendido por sí mismo en el ámbito de la vida, esa individualidad sustancial, la independencia y soberanía del Estado. (Hegel, 2009, p.263)

Luego, hay un sentido del deber respecto a la protección del Estado y su soberanía, que llama a todos los ciudadanos cuando las circunstancias así lo requieren. La supervivencia de la individualidad del Estado exige el sacrificio de sus ciudadanos (Hegel, 2009, p.265)²³. Es esta la máxima expresión de generosidad de la parte. Se supera, de esta forma, aquel individualismo atomista que promueve la visión de una individualidad inherentemente egoísta²⁴.

²² "Es necesario que lo finito, la propiedad y la vida, sea supuesto como accidental, porque este es el concepto de lo finito (...) toda cosa finita es perecedera y fugaz" (Hegel, 2009, § 324, p.264).

²³ Hegel también se refiere a esto en § 260 y § 261 (p.214), cuando analiza el derecho político interno del Estado.

²⁴ Hegel tiene una postura muy crítica frente al *individuo* definido por el liberalismo, esa unidad autónoma, independiente y profundamente utilitarista. Aquel "ciudadano" que ha firmado un contrato o *covenant* en pos de proteger su peculio privado -es decir, que forma parte de una "sociedad" que se justifica por la mera seguridad que entrega a los intereses de la parte-, aborrece la guerra, ya que coloca en peligro esa seguridad material pactada. Para Hegel es una contradicción que se exija a estas autorreferenciales unidades que dejen su egoísmo de lado y salgan a combatir para proteger al "todo" -que, precisamente, no existe potestativamente, sino como un todo integral, una mera suma de partes-: si el todo se justifica *por mí*, si está constituido *para mi* propio bien, no puede exigírseme que me sacrifique por él; se perdería el sentido original del pacto (Hegel, 2009, § 324, p.264). Ver también, en la misma obra: § 75 y § 258.

Esta exigencia, a su vez, legitima la existencia de un cuerpo militar profesional y permanente -la *clase del valor militar*-, que tiene como finalidad principal la defensa de la autonomía del Estado (Hegel, 2009, p.265).

Ahora bien, el máximo aspecto ético que tiene la guerra, su sentido superior, radica en que ella es la principal promotora de la salud moral de los Estados:

La salud ética de los pueblos se mantiene en su equilibrio frente al fortalecimiento de las determinaciones finitas del mismo modo que el viento preserva al mar de la putrefacción, a la cual lo reduciría una durable o más aún, perpetua quietud. (Hegel, 2009, p.264)

La guerra permite romper con la inercia de los Estados, los sacude, los aleja de un peligroso estancamiento, los despierta de un perjudicial sueño. Un extenso estado de paz tiene como consecuencia inevitable la corrosión y degradación del espíritu de un pueblo. La guerra, entonces, es un elemento de extraordinaria fuerza dialéctica: aquellos individuos soberanos que hayan caído en decadencia política terminarán siendo descartados; desaparecerán, por causa de su debilidad, en el movimiento bélico. Por su parte, aquellos Estados fuertes y organizados políticamente verán sus fuerzas y su espíritu renovados gracias a la guerra.

Por consiguiente, la razón fundamental que explica el lugar de importancia que tiene la guerra dentro del sistema filosófico de Hegel, es que ella es el medio que permite que el proceso dialéctico de la historia de un paso hacia adelante. La guerra es tanto necesaria como conveniente²⁵.

En las guerras y en las contiendas, que surgen en tales relaciones, el momento en el cual ellas (las naciones) van a la lucha por el reconocimiento con relación a un determinado valor intrínseco, constituye el instante que les proporciona un significado para la historia del mundo. (Hegel, 2009, p.275)

²⁵ Es evidente la lejanía que esta visión hegeliana tiene con la *paz perpetua* concebida por Kant. Primero, porque ella requeriría una inaplicable unanimidad soberana de los Estados. Esto es inconcebible, en cuanto esa supuesta liga u organización de Estados, aunados bajo un único poder rector, reconocido por cada Estado, y que tiene por objetivo el dirimir cada conflicto, estaría compuesta, en último término, por una congregación de voluntades de tipo particular, por lo que inevitablemente terminaría moviéndose en el ámbito de la accidentalidad (Hegel, 2009, § 333, p.269). Segundo, porque anularía toda posibilidad de que la eticidad de la guerra se manifieste. Y esto, de acuerdo con lo señalado, está lejos de ser algo bueno para Hegel.

3. EL MODELO DE GUERRA HEGELIANO

Respecto a la manera de llevarla a cabo, una visión de la guerra como la de Hegel, que encuentra su justificación en la categoría del *ser-para-sí*, posee ciertos rasgos que derivan de esta misma justificación. Es la búsqueda de *reconocimiento* por parte de los Estados lo que explica cómo esta debe ser peleada. Es su misma *eticidad* la que impone límites éticos a su desarrollo (Dotti, 2009, p.298).

La visión hegeliana tiene una manifiesta correspondencia con los principios que sustenta la Paz de Westfalia (1648), especialmente en lo que respecta a la protección de la integridad territorial, a la igualdad entre Estados, al reconocimiento del Estado como autoridad máxima a la hora de entablar relaciones internacionales, y, fundamentalmente, al decisivo lugar que tiene el respeto de la soberanía interna de los países, el que se manifiesta, por ejemplo, en la no intervención de un Estado en los asuntos internos del otro (Hegel, 2009, p.268). Además, en que cada Estado es libre de cualquier influencia externa que pudiese perjudicar su independencia y, en un punto de clara cercanía, en que todo Estado está en su derecho de tomar las decisiones y de realizar las acciones que promuevan su propio bienestar.

Cabe señalar que el principio fundamental que sustenta la construcción del modelo de guerra de Hegel es que, durante ella, los Estados mantienen aquel recíproco reconocimiento como tales (Hegel, 2009, p.270). La guerra es considerada como algo transitorio, y que se pelea con el objetivo de alcanzar la paz (Hegel, 2009, p.271). Esto permite que no haya pérdida de respeto entre Estados, y sí la observancia de dicho reconocimiento.

Esto promueve un tipo de conflicto bélico de límites acotados, de enemigos bien definidos, en el que hay un verdadero control en la aplicación de la violencia: como no se lleva a cabo a causa de un odio entre las partes, no hay verdadero ánimo de una completa destrucción del enemigo ni de su territorio. Hegel plantea, respecto a esto, que en la guerra tiene lugar la antítesis de que, por el adversario, se tiene "el obrar más hostil y personal contra los individuos", a la vez que una "disposición plenamente indiferente, más bien buena, hacia ellos como individuos" (Hegel, 2009, p.266). La guerra hegeliana no es una guerra que se libre contra personas, contra un individuo, sino contra Estados, totalidades hostiles. No se intenta, tampoco, destruir el ámbito privado o interno del Estado, como la vida familiar o sus instituciones (Hegel, 2009, p.271).

Los caracteres propios de este tipo de guerra se parecen -utilizando una expresión de Carl Schmitt (Schmitt, 1979, p.159)- a los de un clásico duelo entre caballeros: tiene sus límites bien definidos, y son respetados por las partes; es una confrontación controlada, tanto en su desarrollo como en sus posteriores consecuencias.

Lo llamativo de esta visión casi romántica de la guerra -una batalla entre *iusti hostes* (Dotti, 2009, p.287)- tiene que ver, precisamente, con esta concepción de "justo" que se tiene del *enemigo* que combate en ella, y que está inspirada, de acuerdo con lo señalado, en los principios de la Paz de Westfalia. Esta acepción utilizada del término *enemigo* tiene una raíz latina -idioma original del texto de Westfalia-, en cuanto proviene de *inimicus*; por ello, se concibe al enemigo simplemente como el *no-amigo*-el *non-amicus*-. Este es un combatiente que carece de verdadero antagonismo con su enemigo, que lo ataca sin odiarlo, que lo hace solo en nombre de su nación, en representación de un Estado. Es la concepción de un enemigo que no se caracteriza por manifestar sentimientos negativos por el adversario.

Cabe preguntarse, ¿es esto lo que realmente ocurre en la práctica actual de la guerra? ¿Actúan, los soldados, midiendo las consecuencias de sus fuerzas, sin un sentir negativo por aquel que al frente les dispara? ¿No sienten deseos de destruir al enemigo y así poner a salvo su propia vida? Es posible que la concepción hegeliana de enemigo solo sea una versión lavada, suavizada, incluso idealizada del soldado que verdaderamente tiene su vida en juego en el frente de batalla.

Lo singular en la postura de Hegel radica en utilizar *enemigo* en este sentido, con su raíz latina, dejando de lado la acepción que este término tiene en su propio idioma: en las lenguas germanas, *enemigo* viene de *feind*, que tiene un sentido de mayor fuerza que el *inimicus* latino, el *ennemi* francés o el *enemy* inglés. *Feind* es el que se odia, "aquel contra el que se tiene una querrela a muerte", una guerra o pugna por odio -una *Fehde*- (Pérez Johnston, p.2). Con una visión así del enemigo, el modelo de guerra que de ella emana no puede ser la hegeliana, aquella sin una profunda aversión entre combatientes, ni violentos impulsos por lograr la completa destrucción del enemigo. Este es un enemigo de otra guerra: pertenece a la llamada *guerra total*, arquetipo contemporáneo del conflicto bélico.

La llamada guerra total cancela la distinción entre combatientes y no combatientes y conoce, junto a la guerra militar, otra no militar (guerra económica, propagandística, etc.), como emanación de la hostilidad. Pero aquí la cancelación de la distinción entre combatiente y no combatiente es una superación dialéctica (...) Son las dos partes las que cambian, y la guerra se hace ahora en un plano nuevo, intensificado, como activación ya no solo militar de la hostilidad. El carácter total consiste aquí en que ámbitos de la realidad de suyo no militares (economía, propaganda, energías psíquicas y morales de los que no combaten) se ven involucrados en la confrontación hostil. El paso más allá de lo puramente militar no representa tan solo una expansión cuantitativa; es también un incremento cualitativo. Por eso no supone una atenuación sino una intensificación de la hostilidad. La mera posibilidad de este incremento de intensidad hace que también los conceptos de amigo y enemigo se transformen de

nuevo y por sí mismos en políticos y que, incluso allí donde su carácter político había palidecido por completo, se aparten de la esfera de las expresiones privadas y psicológicas. (Schmitt, 2006, p.138)

Esta explicación de Schmitt muestra cómo en la guerra total los países contendores no tienen límites en el uso de sus fuerzas, todo en pos de anular completamente las posibilidades del adversario. El desarrollo del armamento ha entregado a los combatientes métodos más efectivos -más rápidos, precisos y dañinos- a la hora de buscar la destrucción del contrario.

La guerra total es en extremo violenta, altamente ideologizada. No tiene límites de ubicación ni de tiempo: penetra hasta el corazón mismo de los Estados; tampoco se restringe en su duración, en cuanto no tiene como fin la búsqueda de la paz, sino el aniquilamiento del enemigo. Es un fenómeno difícil de controlar, por lo que se vuelve brutalmente destructivo. Todos los recursos -humanos, económicos, tecnológicos, etc.- son puestos en movimiento con el fin de asegurar una pronta victoria (Dotti, 2007, pp.72-75). Por último, en un aspecto que difiere diametralmente de la postura de Hegel, en este tipo de guerra se ha perdido el respeto a la soberanía y la autonomía del Estado combatido. La estatalidad, en el contexto del fenómeno bélico contemporáneo, ha sufrido un fuerte debilitamiento (Dotti, 2007, p.72).

4. EL MODELO DE GUERRA HEGELIANO: ¿UNA *IUSTUM BELLUM*?

Es algo conveniente que la guerra tenga lugar. Es su cualidad dialéctica lo que la vuelve necesaria. Es su cualidad ética lo que la justifica.

Considerando la eticidad de la guerra de Hegel, tanto en su justificación como en su realización, ¿supone, esta, una *iustum bellum*? Si tanto la *hegeliana* como la *justa* son guerras éticas, ¿lo son, en un sentido similar? Encontrar respuesta a esta interrogante exige dirigir la reflexión no solo hacia los límites de la justicia promovida en cada caso, sino también hacia la fundamentación metafísica que sostiene dicha eticidad.

La *guerra justa*, perteneciente a la tradición clásica de la filosofía -y teología-, corresponde a una de las teorías justificantes de la guerra más importantes y por siglos aceptada. Su punto de partida está en la idea de que el conflicto bélico, en cuanto corresponde a la *ausencia de paz*, posee una naturaleza malvada. La paz es un bien, por lo que llevar a cabo su opuesto *privativo* implica un acto con culpa moral.

Sin embargo, la intención de esta teoría es plantear una excepción en lo que respecta a la valoración negativa del conflicto bélico. Considera necesario hacer una distinción de tipo moral entre dos tipos de guerra: aquellas que son justas -y, por consiguiente, lícitas de ser peleadas-, y aquellas que, por su injusticia, no pueden ser justificadas.

Su clásica formulación se encuentra en Tomás de Aquino, específicamente en la *Secunda Secundae* de la *Suma Teológica*. En el primer artículo de la cuestión 40 establece las condiciones de licitud de un conflicto armado entre naciones:

- a. que sea declarada por la autoridad legítima, no por un particular, quien tiene a su disposición otros medios para solucionar sus conflictos y hacer valer sus derechos, a la vez que carece de las competencias necesarias.
- b. que tenga una causa justa, un motivo que justifique por qué se ataca a otra nación. Quienes son atacados deben merecerlo.
- c. que la intención de los contendientes sea recta, rectitud que tiene como fundamento el primer principio de la ley natural: la guerra debe *promover el bien o evitar el mal* (Aquino, *S. Th.*, II^a II^{ae}, q.40, a.1, c).

Únicamente cuando se cumplen estos tres requisitos puede una guerra ser catalogada como justa.

En la presente investigación se considera que, para comprender el verdadero alcance de este sentido de justicia, y así poder adecuadamente relacionar esta teoría con la eticidad del modelo hegeliano, es necesario distinguir entre la justicia de *origen*, de *finalidad* y de *realización*.

La justicia de *origen* se encuentra determinada por la segunda condición. Que tenga una *causa justa* significa que esta guerra puede entenderse como la aplicación, a un pueblo o nación, de una prerrogativa que originalmente se reconoce para el individuo: la *legítima defensa*. Este derecho que tiene el particular de defenderse ante un ataque injusto se extiende a un pueblo o conjunto de individuos.

La justicia de *finalidad* se encuentra determinada por la tercera condición. Que tenga una *intención recta* significa que la guerra es peleada únicamente para alcanzar la paz, no por ella misma. El mal de la guerra se acepta como inevitable si lo que se pretende es recuperar la paz perdida.

La justicia de *realización* se desprende de las tres condiciones, como su inevitable prolongación. Al estar acotada por estos específicos requisitos -que sea declarada solo por la autoridad competente, peleada para reestablecer el orden que ha sido fracturado, de manera injusta, por otro, y que no se busque por ella misma, sino para recuperar la paz- la guerra debe llevarse a cabo bajo la premisa del *daño mínimo*. Una *iustum bellum*, para mantenerse

verdaderamente justa, exige la participación de *iusti hostes*. En cuanto no se le considera un bien, el conflicto bélico solo puede llegar a constituirse en un acto de justicia si es que el trato al enemigo también es justo.

Por consiguiente, la *guerra justa* corresponde a aquella que, bajo ciertas circunstancias específicas y acotadas, puede ser realizada sin culpa moral. Es correcto afirmar que se trata de una *guerra ética*.

¿Es el modelo de guerra de Hegel, entonces, una *guerra justa*?

Considerando las distintas formas de justicia identificadas en el punto anterior, es posible contrastar aspectos centrales de estas teorías.

Respecto a la justicia de *realización*, ambas plantean la necesidad de que sean *iusti hostes* quienes peleen la guerra. Al enemigo no debe odiársele, como tampoco debe buscarse su destrucción total definitiva. Debe pelearse considerando el principio *ius in bellum*, que promueve la elección y utilización de medios lícitos. No basta solo con una justicia que justifique la puesta en marcha del conflicto bélico, con un *derecho legítimo* a la guerra -*ius ad bellum*-, sino también exige que el desarrollo de esta sea justo. Queda de manifiesto, que tanto la *justa* como la *hegeliana* se distinguen del modelo de guerra contemporáneo, de la llamada *guerra total*.

Se diferencian, sin embargo, respecto a la justicia de *origen* y de *finalidad*. No tienen el mismo origen, ya que la búsqueda de reconocimiento no se constituye en el motor de la guerra justa: este perfectamente podría ser alcanzado en condición de paz. Para la concepción tomista, si no hay un motivo, si no existe un ataque injusto por parte de otro Estado, no hay necesidad de llevar a cabo el conflicto bélico. La autodeterminación de un Estado como tal no depende de la contraposición a otro, no exige la oposición de un tercero.

Se diferencian, también, respecto a sus finalidades, ya que la guerra justa tiene como objetivo la paz, una que, de ser posible, sea capaz de perdurar en el tiempo. No pretende perpetuarse el conflicto bélico, al contrario, lo que se busca es evitarlo a toda costa, realizándose solamente si es como defensa ante un ataque injusto. Debe ser entendida como un último recurso: si es posible evitarla, es un deber moral hacerlo. En la visión hegeliana también se pretende la paz, a la vez que se exige que tenga una realización acotada en el tiempo. Sin embargo, esto se refiere a cada conflicto bélico, considerado en particular, no a la existencia misma de la guerra en la civilización humana. La búsqueda del cese al fuego no puede ser perpetua: la guerra, ininterrumpidamente, debe seguir formando parte de la historia. La consideración de que la repetición constante de la guerra es algo conveniente no es una idea que pueda ser encontrada en la teoría de Tomás de Aquino. Para Hegel, *la guerra se integra como una parte más del todo*.

Para sopesar lo esencial de estas diferencias, es fundamental examinar la noción misma de *progreso*, lo que, a su vez, permitirá entender que, pese a las similitudes que presentan ambas teorías, la guerra de Hegel no puede ser considerada una guerra justa -por lo menos, no en su clásica acepción-.

Para que la historia *progrese*, debe producirse el movimiento *dialéctico*. La guerra es necesaria para este objetivo. Su utilidad es vital: sin ella no hay desarrollo. La guerra se eleva a condición *sine qua non* para el avance de la civilización.

Esta positiva función sostiene por sí sola la defensa de la guerra y su existencia. El proyecto teórico hegeliano se construye como una *justificación* de la guerra, en la que no se defiende su excepcionalidad, sino que se le integra como un eslabón más de la existencia social, como una pieza central dentro del mecanismo de la historia. Sin este componente dialéctico el curso de la historia se afectaría negativamente.

De esto se desprende que, en cuanto tiene una función específica, y de importancia radical, no es recomendable su eliminación. Así se puede entender por qué en el pensamiento hegeliano no se encuentra esfuerzo alguno por erradicar el enfrentamiento bélico de la vida civilizada. Por más males que pueda traer consigo, por más injusticias, sufrimientos, abusos y excesos que pueda significar, es algo bueno que exista.

Este es el aspecto diferenciador clave: Hegel no la considera como un mal que deba ser extirpado, como un problema humano a enfrentar en búsqueda de solución. Al contrario, el progreso acoge en su seno el mal de la guerra.

En la metafísica hegeliana, la negatividad del mal se incluye como una parte más del todo. No es un elemento extrínseco, ajeno, como un intruso que le sea contraproducente. Tampoco es un elemento accidental, un mero accesorio. Todo proceso, de acuerdo a este esquema bipolar-dialéctico, "engloba la existencia de contrarios correlativos entre sí al mismo nivel, y son tan interdependientes, tan relacionados mutuamente, que, por ser ambos reales, ninguno podría considerarse real estando aislado uno del otro" (Téllez-Maqueo, 2020, p.76). Esta es la *positivización* del mal, un elemento distintivo de la dialéctica: en esta concepción del mal como negatividad,

... como no-A (...) al oponerse al bien positivo, el mismo mal acaba volviéndose positivo, necesario y existente, en tanto hay un nexo inseparable entre ambos. Esto es la dialéctica: en ella, el no-ser no es contradictorio con el ser, sino solo su contrario, es decir, la negación no es la nada, sino algo necesario, pues dice necesariamente una relación con algo positivo (toda negación lo es de algo) en donde lo negativo, al relacionarse con lo positivo, se vuelve tan originario, tan principal como lo positivo (ergo, la negación es algo). Como para la dialéctica lo bueno y lo malo son solo

contrarios y no contradictorios, se justifica la inclinación a considerarlos en común, como inseparables, pues en el fondo se trata de dos facetas de una misma realidad. (Téllez-Maqueo, 2020, p.77)

En esta idea queda de manifiesto la profunda influencia que para el pensamiento dialéctico del siglo XIX -también para el del XX, en autores como Pareyson- tienen aquellas doctrinas que son su antecedente premoderno, como el maniqueísmo, el tertulianismo y el gnosticismo, las cuales, con el fin de explicar la presencia del mal en la Creación de Dios, toman el camino de la *sustancialización* del mal, vía opuesta a la tomada por Tomás de Aquino, para quien el mal consiste, como es sabido, en una *privación* de bien.

Su positivización explica que el mal pueda ser considerado como un *principio*. Que sea *sustancializado* implica que se le considere como un *hoc aliquid*, como una cosa, una realidad concreta, como un *algo* que ejerce por sí mismo el acto de ser. Únicamente en cuanto se le concibe como *entidad* puede entenderse que sea capaz de influir en lo real, que pueda constituirse en *causa*: el mal posee la capacidad de ser *agente*, de actuar modificando el ser. En el caso de la metafísica tomista, precisamente por consistir en una *ausencia* de bien, el mal no puede ser principio de ser. Solo lo que tiene ser -el bien- puede, a su vez, causarlo.

Es esta sustancialización lo que faculta al mal a cumplir con la función que le corresponde en el proceso dialéctico: la perfección del todo depende directamente de la negatividad del mal. Sin esta no hay avance "hacia adelante", en cuanto es parte constituyente de dicho movimiento. Es lo *negativo* el motor del progreso.

Se establece así una diferencia ontológica fundamental: la perfección, en la dialéctica, radica en el proceso mismo, en el movimiento dialéctico, en cuanto que es gracias a este que se alcanza la síntesis de contrarios. En la metafísica de Santo Tomás, en cambio, siguiendo el pensamiento de Aristóteles, la perfección radica en el acto.

En síntesis, la maldad hace posible la bondad: *el mal contribuye por sí mismo a la perfección del todo* en el sistema metafísico de Hegel. La negatividad de la guerra no es la excepción²⁶.

Es este significado para la historia humana lo que la distingue de la *guerra justa*: para el pensamiento de Tomás de Aquino, la guerra no puede ser integrada como un elemento positivo para el devenir histórico. No es un factor que aporte al progreso. Es más, se constituye en un obstáculo que atrasa, que perjudica el avance "hacia adelante" -pero al que a veces debe

²⁶ El filósofo italiano Norberto Bobbio, en *El tercero ausente*, sintetiza esta postura: "La guerra es un aspecto necesario del progreso humano, pero, se entiende, de un progreso que no consiste en el desarrollo monótono y rectilíneo de la abolición paulatina del dolor, sino en un proceso dialéctico, en el que el mal y el bien, el dolor y el placer se entrelazan continuamente y no pueden sobrevivir el uno sin el otro" (Bobbio, 1997, p.44).

recurrirse. La guerra es un mal, por lo que sería mejor para el bien de la humanidad que no ocurriese.

Que un progreso verdadero no pueda ser aquel que incluya a la guerra como uno de sus elementos causales, es una idea que encuentra su fundamento en la metafísica creacionista del aquinate, específicamente en su metafísica del mal. Su tesis es que *el mal no puede aportar directamente al bien del todo, no contribuye por sí mismo a la perfección del universo*.

Para entender este principio metafísico es necesario hacer referencia, en primer lugar, al problema de la *permisión* del mal por parte de Dios. La afirmación "ni Dios quiere que se haga el mal ni quiere que no se haga" (Aquino, *S. Th.*, I^o, q.19, a.9, ad 3)²⁷, debe entenderse como que Dios no quiere el mal, sino que solo lo *permite*²⁸. Y la *permisión* del mal, según el aquinate, es algo bueno (Aquino, *S. Th.*, I^o, q.19, a.9, ad 3).

Esta idea, no exenta de polémica, podría inducir a una confusión. Así lo reconoce el mismo Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*:

En opinión de algunos, si bien Dios no quiere lo malo, quiere, sin embargo, que exista o que suceda, porque, aunque lo malo no sea bueno, es, no obstante, un bien que exista o se haga lo malo, y decían esto fundados en que las cosas que en sí mismas son malas se ordenan a algún bien, y este orden es el que creían iba incluido en la expresión que exista o se haga lo malo. (Aquino, *S. Th.*, I^o, q.19, a.9, ad 1)²⁹

A partir de la reflexión sobre *el querer del mal* por parte de Dios, específicamente de la afirmación de que la *permisión* del mal es algo bueno, se suele concluir, erróneamente, que el mal contribuye *por sí mismo* a la perfección del universo. Santo Tomás, sin embargo, niega que el mal pueda ser un elemento de dicho bien. En este sentido, afirma en la *Suma Teológica*:

... las partes del universo tienen orden entre sí en cuanto unas obran en otras y algunas son causa final y ejemplar inmediatas de otras. Mas esto, como se ha dicho (Aquino, *S. Th.*, I^o, q.48, a.1, ad 4), no puede convenir al mal si no es por razón del bien que lleva siempre unido. Por tanto, el mal no contribuye a la perfección del universo más que accidentalmente, es decir, por razón de algún bien adjunto. (Aquino, *S. Th.*, I^o, q.48, a.1, ad 5)³⁰

²⁷ Cf. Aquino, *De Malo*, q.2, a.1, ob 16).

²⁸ "Y por esto se dice que Dios no quiere que sucedan los males, pero quiere permitir que sucedan" ("unde dicitur quod non vult mala fieri, sed vult permittere mala fieri") (Aquino, *In I Sent.*, d.46, a.4, c).

²⁹ "... quidam dixerunt quod, licet Deus non velit mala, vult tamen mala esse vel fieri: quia, licet mala non sint bona, bonum tamen est mala esse vel fieri. Quod ideo dicebant, quia ea quae in se mala sunt, ordinantur ad aliquod bonum: quem quidem ordinem importari credebant in hoc quod dicitur, mala esse vel fieri".

³⁰ "... partes universi habent ordinem ad invicem, secundum quod una agit in alteram, et est finis alterius et exemplar. Haec autem, ut dictum est, non possunt convenire malo, nisi ratione boni adiuncti. Unde malum neque ad perfectionem universi pertinet, neque sub ordine universi concluditur, nisi per accidens, idest ratione boni adiuncti".

El aquinate rechaza este aporte directo del mal a la perfección del universo, fundamentalmente por dos razones: primero, porque solo puede contribuir a la perfección de un todo lo que constitutivamente forma parte de dicho todo, pero el mal, en cuanto privación, no tiene naturaleza ni de sustancia ni de accidente, por lo que no se puede decir de él que efectivamente sea parte del universo; segundo, porque el mal *per se* no puede ser causa de bien alguno (Aquino, *In I Sent.*, d.46, a.3, c).

Esto también tiene su razón en que toda cosa debe ser juzgada por lo que le compete de por sí, no por lo que hay en ella de accidental, y los bienes que se siguen de un mal como, por ejemplo, de un pecado, no son objeto directo de la intención del agente, sino que son ajenos a dicha intención. Este ordenamiento del mal al bien, en cuanto es accidental, no puede, por ello, estar incluido en la expresión *es un bien que exista o se haga el mal* (Aquino, *S. Th.*, I^o, q.19, a.9, ad 1)³¹.

Luego, si el mal contribuye a la *perfección* y *ornato* del universo, lo hace solo por casualidad, accidentalmente, solo en cuanto se halla unido a algo -un bien- que sí pertenece a la perfección del universo (Aquino, *In I Sent.*, d.46, a.3, c), nunca por sí mismo (Aquino, *S. Th.*, I^o, q.19, a.9, ad 2).

Teniendo esto en consideración, ante la pregunta *si es bueno que sucedan los males*³², se debe contestar que el mal, tomado en absoluto, es decir, el mal *per se*, nunca es bueno, por lo que en este sentido no puede ser bueno que exista o se haga el mal en el universo (Aquino, *In I Sent.*, d.46, a.2, c). Es algo malo, porque "*cuando se dice que los males son absolutamente, sin añadir nada, la palabra "son" [esse] designa la composición de esta privación con el sujeto, y en esta composición no se encuentra la razón de bondad*" (Aquino, *In I Sent.*, d.46, a.2, c)³³. Solo del mal tomado en un sentido accidental -es decir, en cuanto se encuentra en el universo unido a un bien, *al que se ordena accidentalmente*- puede decirse que es bueno, cosa que ocurre cuando se afirma que *es bueno que los males sean ocasiones de los bienes* (Aquino, *In I Sent.*, d.46, a.2, c).

En el caso específico de la guerra, si bien provoca una gran cantidad de mal *físico*, lo que redundará en un abundante *sufrimiento* humano, en sí misma es un problema moral. El mal de la guerra consiste en un mal *moral*, en concreto, en un mal de *culpa*.

³¹ "... puesto que, de la misma manera que el mal per se no es un bien, tampoco el orden del mal es un bien por sí, puesto que el mal, en cuanto tal, es más bien desordenado; y el mismo desorden es su orden, como la misma privación es su ser, y la misma negación es su posición, como acaece en las demás privaciones" ("*quia sicut malum per se non est bonum, ita etiam ordo mali non est bonum secundum se, cum magis malum, in quantum huiusmodi, sit inordinatum; et ipsa inordinatio est ordo eius, sicut ipsum privari est esse eius, et ipsa negatio est eius positio, sicut est in caeteris privationibus*") (Aquino, *In I Sent.*, d.46, a.2, c).

³² Abordada, por ejemplo, en: (Aquino, *In I Sent.*, d.46, a.2); (Aquino, *S. Th.*, I^o, q.19, a.9).

³³ "... *quia cum dicitur mala esse absolute, nullo addito, ly "esse" designat comparationem huius privationis ad subiectum, in qua comparatione non consistit ratio bonitatis*". Afirma, inmediatamente a continuación: "Lo mismo también que cuando decimos que la blancura es absolutamente, significamos su orden al sujeto, ya que el ser del accidente es un estar en" ("*sicut etiam cum dicimus albedinem esse absolute, significamus ordinem eius ad subiectum, quia accidentis esse est inesse*") (Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d.46, a.2, c).

El mal de *culpa* tiene *razón de mal y de defecto en cuanto que procede del agente*, lo que se debe a que el que actúa lo hace sin ordenarse al fin debido (Aquino, *In II Sent.*, d.37, q.3, a.1, c). Consiste, esencialmente, en un mal contra el bien increado, aquello que se entiende como una *ofensa* a este. No tiene sentido, entonces, pensar en Dios como origen de un mal que a Él mismo directamente se le opone. Además, a diferencia de la otra forma de mal *moral*-el mal de *pena*-, no reestablece ningún orden, ni promueve ningún bien directamente; tampoco existe compensación alguna que lo pueda justificar.

A partir de estos argumentos se establece que, respecto de las distintas formas de mal, Dios es causa indirecta del mal *físico*, como también es causa del mal moral de *pena*, pero en absoluto lo es del mal de *culpa* (Aquino, *S. Th.*, I^a, q.49, a.2, c)³⁴:

... no obstante que Dios quiere algunos bienes más que otros, no hay bien que más quiera que su bondad, por lo cual de ninguna manera quiere el mal de culpa, que priva del orden al bien divino. En cuanto al mal de defecto natural y al mal de pena, los quiere al querer cualquiera de los bienes a que van anejos, y así, al querer la justicia, quiere el castigo, y al querer que se conserve el orden de la naturaleza, quiere que se corrompan algunas cosas. (Aquino, *S. Th.*, I^a, q.19, a.9, c)³⁵

Dios puede querer, indirectamente, el mal físico y el mal de pena, ya que estos entrañan la preferencia de un bien creado sobre otro bien creado, o del bien divino sobre el creado, respectivamente. En el mal de culpa, en cambio, lo que se está prefiriendo es un bien creado por sobre la bondad infinita de Dios. Dicho de otro modo, la culpa, en cuanto constituye la forma absoluta de mal, se opone radicalmente al Bien absoluto (Echavarría, 2012, p.543). Es por ello que Él no quiere, de ninguna manera, el mal de culpa, sino que solo lo *permite*³⁶.

³⁴ También en: (Aquino, *S. Th.*, I^a, q.48, a.6). "Dios es promotor de la pena, pero no puede ser promotor de la culpa" ("*Deus igitur est actor poenae, sed actor culpae esse non potest*") (Aquino, T., *De malo*, q.1, a.5, c). También en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombarda*: "Por eso hay que decir que las penas proceden de Dios, pero que de ningún modo proceden de Dios las culpas, aunque unas y otras se llamen males" ("*Et ideo dicendum est poenas a Deo esse, nullo autem modo culpam a Deo esse, quamvis utrumque malum dicatur*") (Aquino, T., *In II Sent.*, d.37, q.3, a.1, c). Esto se manifiesta con claridad en las Sagradas Escrituras: "No eres un Dios que ame el mal, ni es tu huésped el malvado" (Sal 5:5); "Dios aborrece igualmente al impío y su impiedad" (Sb 14:9).

³⁵ "*Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem: vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult. Sed malum naturalis defectus, vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum, cui coniungitur tale malum: sicut, volendo iustitiam, vult poenam; et volendo ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter corrumpi*".

³⁶ Es importante explicar por qué *es algo bueno que Dios permita el mal*. Entre las respuestas que Tomás de Aquino desarrolla en su filosofía, pueden destacarse tres ideas centrales. Primero, porque se perdería el bien directamente intentado: el mal siempre es resultado de la búsqueda directa de un bien; luego, si, por evitar el mal, la providencia divina suprimiera dicha intención, se suprimirían con ello los bienes directamente intentados (Aquino, T., *C. G.*, III, 71). Segundo, porque, de acuerdo con lo señalado, el mal de una cosa permite el bien de otra (*el mal es ocasión del bien*): santo Tomás retoma acá la idea del ordenamiento -indirecto- del mal a algún bien, como ocurre en el caso de la corrupción y la generación de las cosas -la generación de una forma solo se produce por la corrupción de otra-. Otro ejemplo es el de la paciencia de los justos -un bien-, que no se da sino como resultado de la persecución por parte de los injustos -un mal-. Es decir, si el mal no existiera, tampoco lo harían muchos bienes, disminuyendo así la conveniente multiplicidad de estos (Aquino, T., *Comp. Theol.*, I, 142). También en: (Aquino, T., *C. G.*, III, 71). Por último, porque la maldad hace más visible la bondad de las cosas buenas: esto significa que el mal permite un mejor conocimiento del bien, lo que, a su vez, implica que estos se vuelven más apetecibles ante su presencia, tal como lo blanco sobresale más si se le coloca sobre una superficie negra. Es esta comparación con el mal lo que promueve el esplendor del bien, aumentando

La guerra, en cuanto mal moral de culpa, no es un elemento constitutivo de la creación divina, como sí lo es el bien. Dios no la incluyó intencionadamente en su obra, sino que solo la acepta como una caída más de la voluntad libre del ser humano.

Por consiguiente, la diferencia radical entre ambas posturas se funda en el lugar que la negatividad del mal tiene en los sistemas metafísicos de Hegel y Tomás de Aquino.

La guerra de Hegel no puede ser considerada como una *guerra justa*, entendida en el sentido clásico de esta teoría, como aquella que, en cuanto se pelea como defensa ante una injusta agresión sufrida, es considerada lícita. Si bien comparten el hecho de ser teorías *justificantes* de la guerra, difieren en el modo en que fundamentan dicha justificación.

Precisamente, de estas diferencias han surgido las distintas formas en las que, tradicionalmente, se ha defendido la presencia del conflicto bélico en la existencia humana. Norberto Bobbio, en *El tercero ausente*, las examina distinguiendo cuatro teorías centrales: la *guerra justa*, la guerra entendida como *mal menor*, como *bien* y como *mal necesario* (Bobbio, 1997, p.32).

Respecto a la *guerra justa*, reconoce su fundamento en el derecho natural, aquel que dicta la conservación de la vida como principio primordial, del cual deriva esta norma que faculta a los hombres a usar la fuerza, si así fuese necesario, en pos de lograr dicha conservación. El empleo de la fuerza de una nación sobre otra es legítimo solo mientras se aplique como respuesta a una agresión previa -*vim vi repellere licet*-³⁷. Es bajo este criterio que una guerra es justa -y, consiguientemente, aceptable-, distinguiéndose de aquellas que, al ser peleadas por motivaciones distintas, son condenables precisamente por su injusticia.

Considerar la guerra como un *mal menor* consiste en cuestionar su valor absoluto de maldad. En cuanto se opone a un bien -la paz-, se le considera mala. Pero esto no implica necesariamente que no haya razones para llevar a cabo una guerra. No hay que olvidar que existen otros bienes, también importantes, y que esta diversidad implica una jerarquización, la que podría variar de acuerdo con las circunstancias. Puede que, en un determinado escenario, la paz no sea el bien supremo para un grupo social, por lo que tampoco será la guerra, en cuanto su opuesto, un absoluto mal. La priorización de los distintos bienes surge al considerar la posibilidad de sufrir peores males: por ejemplo, para un pueblo podría ser un mayor mal volverse esclavo de un ejército invasor que sacrificar la paz en pos evitarlo. En la historia abundan los casos en los que se eligió la libertad por sobre la seguridad y tranquilidad

con ello el amor de este por parte del hombre. Un claro ejemplo es el del enfermo, quien desea con más fuerza que el sano la bondad de la salud, en cuanto carece de dicho bien (Aquino, T., *C. G.*, III, 71).

³⁷ "Y puesto que allí donde se introducen normas, se establecen criterios cualificadores de los hechos como lícitos o ilícitos, de la norma que autoriza el empleo de la fuerza para responder a la fuerza resulta la posibilidad de calificar normativamente la fuerza ora como lícita ora como ilícita, según se emplee para violar un derecho o para restaurarlo" (Bobbio, 1997, p.33).

de la paz. La guerra se presenta, de esta manera, como una opción *menos mala* cuando no es la paz la que tiene primacía sobre los otros bienes (Bobbio, 1997, pp.34-35).

Hay posturas que defienden que la guerra no es mala, sino que en sí misma es un *bien*. Bobbio destaca algunos autores que han dado forma a estas, por él llamadas, "lúcidas aberraciones" (Bobbio, 1997, p.37), como De Maistre, Proudhon o Papini. Esta positiva valoración establece la excelencia de la guerra dentro de las actividades del hombre. Solo en esta se puede manifestar la plenitud de la especie humana. No necesita, por ello, justificación alguna. No hay maldad que excusar, sino algo bueno que glorificar. Es la sublimación del conflicto bélico.

Bobbio identifica, a continuación, otras dos formas teóricas de justificación de la guerra, que, por su peculiaridad, se distinguen de las tres anteriores: la guerra entendida como un *acontecimiento providencial* y como uno *natural* (Bobbio, 1997, pp.38-40). La primera, teológica, considera la guerra como una parte del plan que Dios tiene para la humanidad; la segunda, biológica, como parte de la estructura y finalidad propia del mundo natural. La guerra, por ejemplo, puede ser un castigo divino o un hecho evolutivo (Bobbio, 1997, p.39).

A diferencia de las otras, que se caracterizan por ser el producto de una evaluación moral de la guerra, estas dos teorías tienen en común el ser la constatación de un hecho, sin haber en ellas un juicio sobre su maldad o bondad. Se caracterizan, también, por ubicar la guerra fuera del dominio humano: ya sea por obra del arbitrio divino o del proceso evolutivo natural, la intencionalidad humana no es su causa fundamental. No son determinados fines deseados por los hombres los que la definen. No es, en definitiva, un *hecho humano*, como sí la consideraban las primeras tres teorías (Bobbio, 1997, p.40).

Por último, que la guerra sea entendida como un *mal necesario* significa que, si bien sigue siendo considerada como un mal, es, simultáneamente, causa necesaria de un determinado bien. ¿Qué bien podría surgir de un mal como este? Sintetizando las diversas posturas que han aceptado y desarrollado esta forma de ver la guerra, la palabra clave sería *progreso*. La humanidad alcanza ciertos avances solo gracias al conflicto bélico. La historia de la civilización encuentra en este su principal motor, la fuente de su movimiento "hacia adelante". El progreso humano tiene como requisito indispensable este mal que es la guerra.

Según esta enunciación de Bobbio, es posible reconocer que los rasgos propios de la guerra hegeliana se enmarcan en la concepción de la guerra como *mal necesario*. Esta identificación se profundiza si se tiene en cuenta que, para comprender en plenitud los alcances de esta postura, debe considerarse su fundamento en una visión *dialéctica* de la historia: el progreso consiste en un proceso continuo donde el antagonismo de la afirmación

y la negación va dando origen a las nuevas -y mejores- formas del devenir histórico, a nuevas síntesis (Bobbio, 1997, p.36). En eso consiste *lo bueno* de este mal, aquello que lo justifica.

5. CONSIDERACIONES FINALES

La guerra no es un error, una mera contingencia. Tampoco es un problema que se quiere erradicar, pero no se logra, una situación indeseable, una manifestación más de la decadencia humana y de sus más bajos y oscuros impulsos. Por lo menos, no para Hegel. Al contrario, para el filósofo alemán es algo propio y natural al hombre, un rasgo esencial en su devenir histórico y político. Llega a considerarla, incluso, como algo anhelado, hasta conveniente.

En Hegel, la guerra es un fenómeno racional necesario. Esta categoría metafísica que le ha otorgado se debe a que el fenómeno bélico tiene su fundamento ontológico en una de las categorías fundamentales de su pensamiento: el *ser-para-sí* de cada individuo, la búsqueda de *autoafirmación* propia de toda autoconciencia, la que también se manifiesta como necesidad propia del Estado, en cuanto este también es, para Hegel, un individuo autónomo y soberano.

Cada Estado, en su constante búsqueda de reconocimiento, terminará indefectiblemente enfrentándose a otros Estados que buscan lo mismo que él: "por el estado de guerra se pone en juego la autosuficiencia de los estados y se efectúa de alguna manera el reconocimiento mutuo de los pueblos libres individuales" (Hegel, 2010a, p.565). El deseo de todo individuo humano -en este caso, estatal- de ser reconocido tiene un fuerte sentido ético en Hegel, en cuanto es la manifestación de la búsqueda de libertad y de la autodeterminación (Conill, 2010, p.63). Esta es la razón del fundamento moral que la guerra tiene en su sistema.

En el contexto del sistema filosófico hegeliano, por consiguiente, la guerra tiene una justificación tanto metafísica como ética, en cuanto es una expresión del *ser-para-sí*, y, por ello, en cuanto se constituye en motor fundamental del progreso dialéctico de la historia.

Esta forma de justificación difiere profundamente de la utilizada por Tomás de Aquino para su *guerra justa*. Si bien ambas teorías se aproximan al resaltar su rasgo moral, se distancian en la fundamentación metafísica que sostiene dicha justificación. Mientras que Hegel integra el mal de la guerra en el bien de la *totalidad*, el aquinate niega que este sea parte constitutiva de este todo que corresponde a la creación divina. El bien del todo tomista no exige la presencia del mal -aunque su permisión por parte de Dios sea buena-. Es un mal

que no aporta directamente al bien del todo. En Hegel se observa precisamente lo opuesto: es la negatividad del mal lo que permite el bien.

Tampoco significan lo mismo cuando defienden la moralidad de la guerra. La justicia, para santo Tomás, consiste precisamente en *evitar el mal* (Tomás de Aquino, II^o II^{ae}, q.79, a.1, c). La maldad propia del conflicto bélico no es la excepción. Solo será una guerra *justa* bajo ciertas condiciones, bastante acotadas y restringidas. Para Hegel, en cambio, lo justo es que la maldad de la guerra *no sea evitada*, sino que, al contrario, esta tenga su lugar en la historia humana, que llegue efectivamente a cumplir con la función que le corresponde. La justicia de la guerra no es entendida en el mismo sentido por estos filósofos.

En el contexto de esta búsqueda de reconocimiento por parte de los Estados, sostenido sobre la negatividad dialéctica de la guerra -y que, en Tomás, dicho sea de paso, podría alcanzarse positivamente-, es importante resaltar que la incorporación hegeliana del mal en el todo abre una peligrosa puerta: no solo se da la evidente relativización del mal, sino que el bien se vuelve profundamente menesteroso del mal. La sana búsqueda del bien redirecciona el operar hacia este. Es, en definitiva, una idea que promueve una nociva inclinación hacia el mal:

El mal no es tampoco -en contra de lo que Hegel pensaba y de lo que Goethe quiere mostrarnos en el Fausto- una faceta del todo, de la que tenemos necesidad, sino que es la destrucción del ser. El mal no puede presentarse precisamente, como el Mefistófeles del Fausto, con las palabras: Yo soy "una parte de aquella fuerza que quiere siempre el mal y crea siempre el bien". Entonces el bien tendría necesidad del mal, y el mal no sería, ni mucho menos, realmente malo, sino que sería precisamente una parte necesaria de la dialéctica del mundo. (Ratzinger, 2005, p.43)

En estas palabras de Joseph Ratzinger se hace patente aquel peligro que subyace a la inclusión del mal en el todo. Hay un riesgo latente en su aceptación en el contexto del optimismo absoluto del fin hegeliano (Sertillanges, 1951, p.342). Esta teoría, en su aplicación práctica, podría permitir la realización de males injustificados. En el caso que compete al presente estudio, permitiría, precisamente, la guerra injusta:

Ya se ve apuntar aquí el peligro al que sucumbirán los intérpretes de la doctrina deseosos de aplicarla al plano de la política. Desde el instante en que el movimiento de la historia obedece a una lógica interna orientada hacia un término enteramente satisfactorio para el espíritu, es grande la tentación de considerar como legítimo todo cuanto se consigue, de consagrar por ello el derecho del más fuerte, de conferir una autoridad absoluta a los arreglos colectivos, obra de la historia, por relación a sus elementos, que son sus medios. Así es como el estatismo absoluto y el pretendido



derecho de las nacionalidades superiores tienen por patrón a la filosofía de Hegel, en espera del refuerzo de Nietzsche. (Sertillanges, 1951, p.342)

En la teoría de la guerra justa de Tomás de Aquino, en cambio, este peligro no está presente, considerando la metafísica del mal que la sustenta. El mal moral de la guerra no es un elemento constituyente del bien del todo.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, T., (2004). *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- _____, (2008). *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- _____, (1980). *Compendio de Teología*. Madrid: Rialp.
- _____, (2015). *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- _____, (2007). *Suma contra gentiles*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- _____, (1964). *Suma Teológica*. Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- _____, (1990). *Suma Teológica*. Tomo III. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Bobbio, N. (1997). *El tercero ausente*. Madrid: Cátedra.
- Conill, J. (2010). "La alteridad recíproca y la experiencia del reconocimiento", *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 2, 61-76.
- Cordua, C. (1992). *Explicación sucinta de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Bogotá: Temis.
- Coreth, E., Ehlen, P., Schmidt, J. (1987). *La filosofía del siglo XIX*. Barcelona: Herder.
- Dotti, J. (2009). "El problema de la guerra en el sistema hegeliano", en Lemm, V., Ormeño, J. (eds.). (2009). *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la Fenomenología del espíritu y otros textos*. Santiago: Universidad Diego Portales, 285-312.
- Dotti, J. (2007). "Hegel, filósofo de la guerra, y la violencia contemporánea", *Anuario Filosófico*, vol.40, n.1, 69-107. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Echavarría, A. (2012). "Tomás de Aquino y el problema del mal: la vigencia de una perspectiva metafísica", *Anuario Filosófico*, vol.45, n.3, 521-544. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Hegel, G. W. F. (1982). *Ciencia de la Lógica*. Parte I. Buenos Aires: Solar.
- _____, (2010a). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza.
- _____, (2010b). *Fenomenología del Espíritu*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- _____, (2009). *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad.



Pérez Johnston, R. (s.f.). *¿Hacia un concepto de guerra total? Comentario al artículo: la Relación entre los Conceptos de Guerra y Enemigo, de Carl Schmitt*. Recuperado el 5 de junio, 2012, de <https://www.diplomaticosescritores.org/obras/GUERRATOTAL.pdf>.

Ratzinger, J. (2005). *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Salamanca: Sígueme.

Sertillanges, A. D. (1951). *El problema del mal*. Madrid: Publicaciones Españolas.

Schmitt, Carl. (2006). *El Concepto de lo Político*. Madrid: Alianza.

_____, (1979). *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del "Jus Publicum Europaeum"*. Madrid: CEC.

Téllez-Maqueo, D. (2020). *"Solo lo bueno puede ser malo": El mal según el pensamiento de Tomás de Aquino*. Roma: If Press Srl.

Valls Plana, R. (2010). *Edición, introducción y notas a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza Editorial.