

Tres huevos de papagayo¹

Three Parrot's Eggs

Por JOSÉ J. JIMÉNEZ SÁNCHEZ

Universidad de Granada

«Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos) detestarlos [...] conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieren que fueran.»

Spinoza, *Tratado político*, 1677, pp. 77-78².

«[E]l ardiente amor de la gloria y de la patria»
Rousseau, *Del contrato social*, 1762, p. 138³

RESUMEN

Estas páginas se ocupan de la fundamentación hegeliana del Estado, en el que se hace posible la realización positiva de la libertad. El hombre poseerá su realidad espiritual en el Estado, pues será en éste en el que lo racional adquiera una existencia objetiva. No obstante, en su concepción del Estado no queda resto alguno de vida. Para entender sus excesos, este texto

¹ Resumen y breve comentario de la parte tercera, «El material de la realización», pp. 100-126 de la «Introducción General», G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de J. Gaos (1928), Alianza Editorial, Madrid, 1982 (1830).

² Trad., int., índice analítico y notas de A. Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

³ Trad., pról. y notas de M. Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

se detiene en el modelo propuesto por Rousseau a fin de poner de manifiesto tanto las ventajas como las insuficiencias de la concepción sobre el Estado de Hegel, en la medida en que éste debió entender y desarrollar el potencial de las propuestas de Rousseau. La construcción del Estado racional por parte de Hegel queda encerrada en sí misma sin permitir que vuelva a entrar en ella aquello, las pasiones, que la justificó.

Palabras clave: *Libertad, Estado, espíritu del pueblo, constitución.*

ABSTRACT

This paper is concerned with the Hegelian grounding of the state, in which the positive realization of freedom is made possible. Man possesses his spiritual reality in the state, since it is in this that the rational achieves an objective existence. However, nothing of life appears in his conception of state. To understand his excesses, this text examines the model proposed by Rousseau in order to show both the advantages and disadvantages of Hegel's conception of the state to the extent that he had to understand and develop the potential of Rousseau proposals. Hegel's construction of the rational state remains enclosed within itself without permitting the passions, which justify this construction of the state, to enter into it.

Key words: *Freedom, state, spirit of the people, constitution*

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN.-2. EL ESTADO.-3. EL ESPÍRITU DEL PUEBLO.-4. LA CONSTITUCIÓN.-5. CONCLUSIÓN.

SUMMARY: 1. INTRODUCTION.-2. THE STAT.-3. THE SPIRIT OF THE PEOPLE.-4. THE CONSTITUTION.-5. CONCLUSION.

1. INTRODUCCIÓN

Como muchas otras veces, Hegel se adentra metafóricamente en el problema que le ocupa, la realización de la idea —«la idea de la libertad como absoluto fin último» (109)—, por medio de los hombres —«el lado subjetivo del saber y del querer» (109)—, siendo el Estado —«la unidad objetiva de estos dos momentos» (109)—, el material del que podrán disponer:

«Un edificio es, ante todo, un fin y propósito interno. Frente a él están, como medios, los distintos elementos; como material, el hie-

ro, la madera y la piedra. Los elementos [el fuego, el aire y el agua] son empleados para trabajar estos materiales [...] Los elementos son, pues, usados conforme a su naturaleza y cooperan a un resultado, por el cual son limitados. De igual modo satisfácense las pasiones. Desarrollándose a sí mismas y desarrollando sus fines, conforme a su determinación natural, levantan el edificio de la sociedad humana, en el cual han proporcionado al derecho y al orden poder *contra ellas*» (82).

El punto de partida es la idea, lo interno, es decir, los fines y principios, que «existen sólo en nuestro pensamiento, en nuestra intención interna [...] pero aún no en la realidad» (81). La idea «sólo es en sí, constituye una posibilidad, una potencia; pero no ha pasado todavía de la interioridad a la existencia» (81). Para que la idea adquiera realidad hace falta un segundo momento, el de la actuación o «actividad de los hombres en el mundo» (81), pues sólo «mediante esta actividad se realizan aquellos conceptos y aquellas determinaciones existentes en sí» (81), esto es, lo universal se realiza mediante lo particular. La voluntad subjetiva, la subjetividad en general, las inclinaciones y pasiones, las necesidades y los impulsos del hombre es la actividad que constituye «el factor activo, el principio realizador» (101) de las «leyes y principios [que] no viven ni prevalecen inmediatamente por sí mismos» (81). Como voluntad subjetiva el hombre es dependiente de sus pasiones limitadas, por lo que sólo puede satisfacer sus fines particulares dentro de esa dependencia. Pero en el hombre la razón es, también, «su esencia sustancial» (100), por lo que posee una vida sustancial, que ha de aflorar en el momento del Estado —«[s]ólo en el Estado tiene el hombre existencia racional» (101)—, por lo que es en el Estado donde cabe la realización de la vida moral, ya que «el Estado es la unidad de la voluntad universal y esencial con la subjetiva» (101).

2. EL ESTADO

«En el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente» (100). Esta afirmación supone sustentar, primero, que el hombre, ser mundano, es «un ser temporal, un ser que se mueve en intereses particulares; por tanto, un ser relativo e injustificado» (112); segundo, que la voluntad subjetiva del individuo no se realiza por medio de la voluntad general, siendo ésta instrumental respecto de la primera, sino todo lo contrario, en tanto que es la voluntad particular el medio para que pueda realizarse la universal, por lo que la libertad de la que goza el individuo, la posee en tanto que «sabe, cree y quiere lo universal» (100), y tercero, la libertad no puede concebirse de modo negativo, en tanto que el Estado no supone la limitación de la libertad de los

individuos, sino justamente lo opuesto, su realización⁴. Es decir, que el hombre sólo posee su esencia, su realidad espiritual, en el Estado, pues es en él donde lo racional puede adquirir una existencia objetiva, ya que la esencia del Estado es la vida moral, que «consiste en la unificación de la voluntad general y de la voluntad subjetiva» (101-102). Esta es la razón por la que el hombre puede participar «en la vida jurídica y moral del Estado» (101).

El Estado, «manifestación del espíritu en su autodeterminación» (103), obra en consonancia con la voluntad universal de acuerdo con un fin universal, por lo que lo universal «debe ser una realidad, y como tal existe en el Estado». Así pues, el Estado, la verdad, «es la unidad de la voluntad universal y esencial con la subjetiva» (101), estando lo universal «en las leyes del Estado»⁵ (101), a las que el individuo obedece, pues «sabe que tiene su libertad en esta obediencia; [y] obedece, en efecto, en ellas a su propia voluntad» (107).

El problema de la obediencia a la ley como libertad y su justificación es un problema que en la modernidad arranca de Montesquieu⁶, aunque sea Rousseau⁷ el autor que mejor precisa la cuestión, en la

⁴ En relación con los puntos segundo y tercero, habría que precisar que la voluntad particular del individuo no es la libertad: «El capricho del individuo no es la libertad. La libertad que se limita es el albedrío referido a las necesidades particulares» (101). De ahí la importancia que otorga Hegel a la educación, por medio de la que se trata de alcanzar que el individuo deje de ser algo subjetivo y se haga objetivo en el Estado.

⁵ La diferencia con la posición de Habermas parece clara. En Hegel, la oposición entre la voluntad general y la voluntad particular se resuelve dialécticamente en el momento de su unidad, en la que parece diluirse la segunda, la voluntad subjetiva, a favor de la primera que es la que prevalece como voluntad general en las leyes del Estado. Sin embargo para Habermas, la autodeterminación del ciudadano aparece en la doble forma de autonomía privada y autonomía pública, siendo esta última la que posee un carácter moral, en tanto que es la autonomía de la que los ciudadanos han de hacer un uso común como legisladores a fin de que todos puedan tener la oportunidad de gozar por igual su autonomía privada, es decir sus libertades subjetivas –libertad de arbitrio y libertad ética–. Es decir, el sentido de la autonomía pública se encuentra en el aseguramiento del goce por igual de la autonomía privada y no simplemente en la realización de la vida moral como esencia del Estado, por lo que ambas autonomías han de presuponerse recíprocamente, son cooriginales. *Vid.*, al respecto, J. HABERMAS, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, «Introducción» y traducción M. Jiménez Redondo, Trotta, Madrid, 1998 (1992 y 1994), pp. 648 ss.

Esta diferencia entre ambos autores tendrá consecuencias posteriormente en relación con el papel que haya de jugar la voluntad particular en el Estado, esto es, el lugar que puede o no corresponderle en la estructura racional del Estado al principio de la mayoría.

⁶ «Es cierto que en las democracias parece que el pueblo hace lo que quiere; pero la libertad política no consiste en hacer lo que uno quiera. En un Estado, es decir, en una sociedad en la que hay leyes, la libertad sólo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer», MONTESQUIEU, *Del Espíritu de las Leyes*, trad. de M. Blázquez y P. De Vega, Tecnos, Madrid, 1987 (1735), p. 106.

⁷ J. J. ROUSSEAU, *Del contrato social*, trad. M. Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 1986 (1762), pp. 23, 95 y 101.

medida en que la aborda desde una doble perspectiva, pasiva y activa. De este modo considera que no se trata simplemente de obedecer, sino también de actuar, pues obedezco en tanto que me obedezco, porque he sido yo, como ciudadano, esto es, como soberano, quien se ha dado la ley, que como súbdito he de obedecer. Así es como Rousseau trata de compaginar la aparente contradicción entre obediencia y libertad. Sin embargo, la dificultad en Hegel se encuentra en que parte de Montesquieu, pero obvia a Rousseau en la resolución del problema. Reconoce que quien obedece la ley es libre, pues se obedece a sí mismo, pero esta obediencia no la explica, como Rousseau, en términos políticos, sino que trata de hacerlo en términos filosóficos, al justificarla desde la desaparición de la oposición entre libertad y necesidad, en la medida en que el desenvolvimiento de la idea de libertad responde a la necesidad de su realización. Para ello tiene que dejar de comprender la necesidad como contingencia, albedrío o capricho, para hacerlo como necesidad interna, la propia del devenir de la idea, que en «el progreso en la conciencia de la libertad [...] debemos conocer en su necesidad» (68). La libertad se resuelve en lo sustancial. Lo racional como sustancia es lo necesario y somos libres en la medida en que obedecemos una ley que no hace sino plasmar nuestra propia naturaleza, pues muestra lo universal que es en donde nos podemos reconocer como lo que en realidad somos, seres pensantes.

De esta manera Hegel trata de resolver el problema de la obediencia a la ley, remitiéndonos al problema de la naturaleza del hombre, aunque lo haga de forma distinta a como se venía haciendo, pues advierte en el hombre una doble naturaleza. Así sostendrá que «las pasiones son un ingrediente y lo racional otro» (83). La primera naturaleza del hombre es la de su «ser inmediato y animal» (104); la segunda, la «moralidad [...] el deber, el derecho sustancial» (104). Esto le permitirá oponerse a aquellos iusnaturalistas que sostienen que el hombre es libre por naturaleza «y por doquiera está encadenado»⁸, pues su libertad natural se encuentra limitada por la sociedad y el Estado⁹. Frente a esta posición, Hegel defiende la exactitud de la primera afirmación pues considera que el hombre es libre por naturaleza, aunque precisa el sentido en que hay que comprender aquella afirma-

⁸ ROUSSEAU, *Del contrato...*, *op. cit.*, p. 10.

⁹ No entienden que los límites que establece el Estado son límites referidos a la primera naturaleza, esto es, una limitación de los abusos y sentimientos, mientras que la limitación «desaparece cuando surge la conciencia y la voluntad de la libertad, tal como esta es verdaderamente, o sea, racionalmente y según su concepto [...] Este es el eterno equívoco: conocemos la libertad sólo en el sentido formal y subjetivo, haciendo abstracción de esos sus objetos y fines esenciales; así el impulso, el apetito y la pasión –que sólo constituyen un contenido propio del individuo particular, como tal–, así el arbitrio y el capricho se confunden con la libertad, y su limitación con una limitación de la libertad. Pero semejantes limitaciones son más bien, sin embargo, las condiciones de donde surge la liberación; y la sociedad y el Estado son más bien situaciones en que la libertad se realiza» (105).

ción, pues el hombre es libre en el sentido en que lo es «con arreglo a su concepto, y, precisamente por ello, con arreglo a su naturaleza, esto es, *en sí*» (104). Así pues, el concepto de una cosa es su esencia, su naturaleza, por lo que entonces «el estado de naturaleza, el derecho natural es el estado y el derecho que corresponden al hombre con arreglo a su concepto, con arreglo al concepto del espíritu» (105), esto es, la libertad no es ni inmediata ni natural, entendida como primera naturaleza, «sino que necesita ser adquirida y ganada mediante una disciplina infinita del saber y del querer» (105). De acuerdo con el concepto de la libertad, esto es, tal y como ella es racionalmente, le pertenecen «el derecho y la moralidad, y éstos son en sí y por sí esencias, objetos y fines universales, que deben ser hallados por la actividad del pensamiento [...el cual] los incorpora ante todo a la voluntad sensible, en contra de esta misma voluntad» (105).

Así pues, lo natural para el Estado es lo universal y por eso es espiritual, porque «en él es conocido lo universal» (107) y el individuo tiene su libertad no en su primera naturaleza, sino en la sujeción a esta segunda naturaleza, esto es, en la obediencia a las leyes del Estado, en las que obedece «a su propia voluntad» (107). De esta manera, en el Estado,

«los individuos son independientes, pues son sujetos que saben, esto es, contraponen su yo a lo universal [...] Sólo en el Estado existen con reflexión sobre sí mismos. En el Estado surge esta separación: que lo objetivo para los individuos queda contrapuesto a ellos y ellos obtienen en cambio su independencia. El momento de la racionalidad consiste en que el Estado es algo concreto en sí» (107).

3. EL ESPÍRITU DEL PUEBLO

De ahí que pueda sostenerse que el Estado «no existe para los fines de los individuos» (101), puesto que el fin del Estado «consiste en que lo sustancial tenga validez, exista y se conserve en las acciones reales de los hombres y en sus intenciones¹⁰» (101). Esto no quiere decir que los individuos sean meros instrumentos del Estado, sino que la relación entre el Estado y los individuos no puede contemplarse como una relación de medios y fines. Para Hegel, los ciudadanos «son elementos, en los cuales, como en la vida orgánica, ningún miembro es fin ni medio» (101).

Ahora bien, Hegel da un nuevo paso en el proceso de disolución de la voluntad subjetiva en la voluntad general, cuando considera que el Estado como un todo orgánico es mucho más amplio que el Estado

¹⁰ Habermas sostiene que el derecho moderno ha de ofrecer a sus destinatarios la posibilidad de que adopten ante él bien una actitud realizativa, bien estratégica. *Vid.*, sobre ello, HABERMAS, *Facticidad y validez*, *op. cit.*, p. 646.

considerado como tal y su derecho, que es lo que llamará el sector político del Estado. Para Hegel el concepto de Estado habría de comprenderse desde un punto de vista más amplio no sólo como su forma política, el Estado y su derecho, sino también como la religión, la ciencia, el arte, etc., esto es, como «la cultura de una nación» (103), cuyo contenido espiritual constituye el espíritu del pueblo, al mismo tiempo que queda «sustraído al arbitrio, a las particularidades, a los caprichos, a la individualidad, a la contingencia» (103), pues es ese contenido el que constituye la esencia del individuo. De este modo, el Estado se concebiría como un «individuo espiritual, [un] pueblo» (103), esto es, como el espíritu del pueblo, al que cabría definir como «la autoconciencia de su verdad y de su esencia y lo que para él mismo es la verdad en general, las potencias espirituales que viven en ese pueblo y lo gobiernan» (103).

El espíritu del pueblo es, por tanto,

«un espíritu particular; pero a la vez también es el espíritu universal absoluto; pues éste es *uno solo*. El *espíritu universal* es el espíritu del mundo, tal como se despliega en la conciencia humana [...] El espíritu del pueblo es [...] el espíritu universal vertido en una forma particular, a la cual es superior en sí; pero la tiene, por cuanto existe. Con la existencia surge la particularidad. La particularidad del espíritu del pueblo consiste en el modo y manera de la conciencia que tiene el pueblo del espíritu» (66).

Así pues, el espíritu del pueblo, que es el contenido del Estado, existente en sí y por sí, se determina, esto es, se particulariza en diversas potencias como son la religión, la constitución, el arte, la ciencia, etc. El concepto que el espíritu tiene de sí, la conciencia de sí mismo, se expresa en la historia a través de estas diferentes esferas, que no son sino otras formas de conciencia: «el espíritu, en su conciencia de sí mismo, es necesariamente objetivo para sí; y la objetividad implica inmediatamente la aparición de diferencias, que constituyen la totalidad de las distintas esferas del espíritu objetivo» (109). El espíritu es, por tanto, una individualidad, que es representada como Dios en la religión; intuida en el arte, y pensada en la filosofía, por lo que una «forma del Estado sólo puede coexistir con *esta* religión; y lo mismo esta filosofía y este arte, en este Estado» (109). En definitiva, el Estado es

«la base y el centro de los demás factores concretos de la vida del pueblo: derecho, costumbres, religión, ciencia. Toda actividad espiritual tiene por único fin el hacerse consciente de esta unión [entre el factor objetivo y el factor subjetivo], esto es, de su libertad» (110).

No obstante, Hegel constata, en primer lugar, la dificultad de realización del espíritu, del principio universal o principio de verdad, en relación con los individuos, donde la religión se muestra infructuosa; aunque considera que tal problema «no es posible» (114) que se pro-

duzca en relación con los pueblos, donde el «principio universal de la verdad se introduce aquí en las distintas esferas de la vida, de tal modo que ésta, como conciencia religiosa práctica, queda penetrada por la verdad [... manifestándose esta verdad] en las distintas esferas [... esto es,] como constitución política, como relación jurídica, como moralidad, como arte y ciencia» (114). Pero en segundo lugar, considera que esa conciencia religiosa práctica queda penetrada por la verdad sólo en la religión verdadera, en la que está contenida «la conciencia que el espíritu tiene de lo que el espíritu es en realidad» (115). En otro caso, el espíritu no sería «comprendido en su verdadera profundidad» (115), pudiéndose producir «aspectos de la vida de un pueblo, en los cuales el espíritu [sea] irracional» (115), por lo que quedaría entregado a su albedrío o bien se conduciría sin libertad. Esto es lo que se habría producido en religiones como la griega o la mahometana, frente al cristianismo, que es la que «tiene por principio el concepto absoluto del espíritu» (116), aunque su plasmación en la realidad, así como la conformación de ésta de acuerdo con aquél, sea un proceso largo y trabajoso.

En la religión cristiana, el arte ocupa un lugar subordinado, pues no «puede ser [...] el modo supremo de aprehender y representar lo verdadero [...] ni tampoco su forma, finita,] tiene para nosotros una verdad incondicionada, no es la forma en que aparece lo absoluto [el contenido infinito]» (116). Por su parte, las ciencias se acercarían más a la religión, pues rige en ellas el principio del pensar –[p]ensar es aprehender abstractamente lo más hondo del espíritu» (117)–, por lo que se encuentran en el terreno propio del espíritu. De ahí que las ciencias constituyan «el supremo punto en que culmina un pueblo» (117), pues si el impulso de un pueblo consiste en «comprenderse y realizar por doquiera su concepto [...] el] elemento más importante en que puede hacerlo [...] es] el pensamiento, la inteligencia como tal» (117). Y entre las ciencias, la filosofía, ciencia del pensamiento libre, que «piensa y comprende el contenido que existe en la religión bajo la forma de la representación sensible y espiritual» (117), esto es, que siendo el contenido el mismo tanto en la religión como en la ciencia, aquélla lo representa como relación de vida, mientras que ésta lo aborda de un modo conceptual, en su forma suprema, como filosofía concreta frente a la filosofía abstracta, propia de los orientales.

Además, el espíritu al realizarse en un Estado se diferencia en varias esferas: primero, las costumbres y usos de los pueblos, en las que se expresa la moralidad natural y la relación familiar, de las que es muestra el tipo de matrimonio o la relación de los hijos con los padres; segundo, la conducta práctica del hombre con relación a la naturaleza y la satisfacción de sus necesidades finitas, respecto de las que propone la libre industria, y finalmente, el derecho privado, que es el relativo a las necesidades finitas y en el que sostiene un principio jurídico, en concordancia con el principio universal, en el que se basan la liber-

tad personal, frente a la esclavitud¹¹, y la propiedad libre, pues «sólo en el cristianismo son personalmente libres los hombres, esto es, aptos para poseer una propiedad libre» (119).

Una vez que el Estado se ha diferenciado en las distintas esferas, el individuo podrá participar en ellas –la religión, el derecho, la constitución, la ciencia–, por medio de las clases sociales entre las que se distribuye, esto es, por medio de la profesión que cada cual desempeña, pues éste es «el fundamento de la diferencia de clases que se encuentra en los Estados organizados. El Estado es –concluirá Hegel– un conjunto orgánico y estas diferencias son en él tan necesarias como en el organismo. El Estado es, por tanto, un conjunto orgánico de naturaleza moral» (119).

En este segundo apartado, el espíritu del pueblo, Hegel es coherente con lo mantenido en el primero, el Estado, donde inició la disolución de la voluntad subjetiva del hombre al defender que su esencia sustancial, esto es, su racionalidad, sólo podía realizarse en el Estado pensado como la unidad de lo universal y lo subjetivo, y en ésta por mucho que se satisficieran los intereses particulares, el fin determinante había de ser necesariamente el fin universal (98). Del mismo modo que en ese primer apartado, Hegel cierra el segundo. Concibe el espíritu del pueblo como un Estado poseído de vida orgánica, en la que no cabe considerar a ningún miembro ni como fin ni como medio. En principio parece que Hegel asienta su posición sobre una contradicción, puesto que ha sostenido, en la defensa de la libertad personal, no sólo la validez de los fines particulares de los individuos, sino también al mismo individuo como fin en sí (98). Pero esta contradicción es sólo aparente, ya que Hegel considera que lo particular es el medio para alcanzar lo universal, al mismo tiempo que concibe al individuo como fin en sí, como ser racional, en la medida en que participa en el fin de la razón que, además, es el propio del Estado pensado como Estado racional. Este planteamiento preparará el terreno para acercarse, diferenciándose con claridad del liberalismo, a la cuestión de la constitución.

¹¹ Aunque ROUSSEAU criticó también la esclavitud, lo hizo desde un punto de vista político al no admitir que ningún hombre tuviera «una autoridad natural sobre su semejante», *Del contrato...*, *op. cit.*, p. 14. Por su parte, Hegel fundamentó su oposición a la esclavitud desde un punto de vista filosófico, asentándola en el reconocimiento del valor infinito de los individuos: «Los hombres no se comportan nunca, en este sentido, completamente exterior, como medios para el fin de la razón. A la vez que éste, y con ocasión de éste, satisfacen también los fines de su particularidad, fines que son distintos, por el contenido, del fin de la razón. Pero no sólo esto, sino que además participan en aquel fin de la razón y, precisamente por esto, son fines en sí [...] El hombre es fin en sí mismo, por lo divino que hay en él; lo es por eso que hemos llamado desde el principio la razón y, por cuanto ésta es activa en sí y determinante de sí misma, la libertad» (97-98).

4. LA CONSTITUCIÓN

El Estado es «una totalidad individual» (122), de la que «no se puede separar un aspecto particular, aunque sea sumamente importante, como la constitución política» (122). La constitución es, por tanto, la forma política que recoge las instituciones necesarias por medio de las que el Estado se desarrolla de acuerdo con su concepto. El primer problema que tenemos que abordar es, por tanto, el del fundamento de la libertad política, pues si ésta se asentara únicamente sobre el principio de la voluntad individual, exigiría que «todos los individuos [... prestaran] su asentimiento a cuanto es hecho por y para el Estado, [con lo que no existiría, según Hegel,] propiamente constitución» (120). Frente al liberalismo, Hegel sostiene que el Estado es «una abstracción, cuya realidad, puramente universal, reside en los ciudadanos» (120), lo que exige necesariamente que se particularice.

Sobre este proceso de particularización de la abstracción estatal, Hegel hace varias afirmaciones, primero, que esa particularización ha de llevarse a cabo por medio de una «voluntad y actividad individuales» (120), lo que entiende como la necesidad del surgimiento de un gobierno, con lo que surge la distinción entre los que mandan y obedecen; segundo, no parece que para Hegel se compadezcan bien la obediencia con la libertad, por lo que defiende, de forma extraña¹², que las instituciones sean de tal manera que «los ciudadanos obedezcan lo menos posible» (120), y por último, sostiene que debe quedar

«a los que mandan el menor albedrío posible y siendo el contenido de aquello para lo cual el mando es necesario, determinado y resuelto en lo capital por el pueblo, por la voluntad de muchos o de todos los individuos, sin que sin embargo, el Estado pierda fuerza y robustez como realidad y unidad individual» (120).

Podría dar la impresión de que en este tercer paso, Hegel se contradice con lo sostenido con anterioridad, pero no es así, ya que lo que hace es resolver en este tercer momento las dificultades que se plantean en los dos primeros pasos, de modo que si en éstos el pueblo

¹² ¿O bien irónica? Hegel debió haberse enfrentado con la tensión entre obediencia y libertad con una mayor consistencia, pues lo hace meramente con una recomendación que no es coherente con la fuerza de su razonamiento, lo que terminará por llevarle al debilitamiento de uno de los términos del dilema. Es curioso ver como Rousseau resolvió políticamente este conflicto al reconocer que «la esencia del cuerpo político está en el acuerdo entre la obediencia y la libertad, y porque estas palabras de *súbdito* y de *soberano* son correlaciones idénticas cuya idea se reúne en el solo término de ciudadano», *Del contrato...*, *op. cit.*, p. 95. Por su parte, Habermas tan próximo a Hegel en multitud de ocasiones, adopta en este caso la solución de Rousseau, al defender que la imposición que supone el derecho, esto es, la obediencia, ha de legitimarse mediante el reconocimiento de las libertades comunicativas, que suponen siempre un riesgo de disenso, si bien jurídicamente institucionalizado, es decir, la libertad. *Vid.*, al respecto, HABERMAS, *Facticidad y validez...*, *op. cit.*, pp. 661-662.

quedaba relegado, en tanto que la particularización de la existencia universal del Estado había de hacerse por medio del gobierno, al mismo tiempo que resolvía de una manera muy débil el dilema entre obediencia y libertad, ahora adopta una posición radicalmente contraria, pues reconoce que el gobierno ha de tener el menor albedrío posible, lo que sólo puede evitarse por el propio pueblo, que ha de determinar el contenido de lo que sea necesario para el mando, esto es, las reglas por medio de las cuales haya de ejercerse el gobierno. Ahora bien, el problema es cómo haya de hacerlo el pueblo. En principio, Hegel se enfrenta con la posibilidad de que el pueblo actúe de acuerdo con un mecanismo, el principio de la mayoría, capaz de servir para que ese pueblo pueda expresar su voluntad, sea la de los muchos, sea la de todos, aunque se establezca, asimismo, un límite, en tanto que el Estado no puede perder fuerza en su realidad y unidad individual. Así pues, Hegel ha establecido en el último paso de su argumentación dos de los problemas fundamentales con los que ha de enfrentarse una constitución: el papel del pueblo por medio del principio de la mayoría y el límite a que ha de someterse el ejercicio de tal principio.

El principio de la mayoría plantea dificultades serias. Hegel diferencia, siguiendo a Rousseau, entre hacer las leyes y realizarlas. Dice que el gobierno cumple y mantiene lo universal del Estado al realizar las leyes; aunque en su realización, su voluntad es una voluntad subjetiva, que es la que puede resolver y decidir. Por otra parte, el poder legislativo es el encargado de hacer las leyes, si bien Hegel precisa que hacerlas es también una realización¹³ —esto es, una particularización—, y si lo es, entonces es producto de una voluntad subjetiva, que es la única capaz de llevar a cabo un acto particular. Esto es lo que le llevará a preguntarse:

«¿cuál debe ser la voluntad que decida? [...] puesto que] si el Estado se halla fundado en la libertad, las muchas voluntades de los individuos quieren tener también participación en las resoluciones [...] todos quieren asistir con su voluntad a aquello que debe ser ley para ellos. Los pocos deben representar a los muchos, pero, frecuentemente, no hacen sino oprimirlos. No menos consecuencia es el dominio de la mayoría sobre la minoría» (693).

¹³ «Ya el hacer las leyes, el encontrar e instituir positivamente estas determinaciones (del contenido de la libertad) es una realización» (693). El reconocimiento de que hacer una ley es también una realización supone alejarse radicalmente de Rousseau, para quien toda ley ha de ser expresión de la voluntad general. Cuando Hegel defiende que hacer una ley, es una realización, está diciendo que la ley es expresión de una voluntad particular, pues sólo una voluntad subjetiva puede resolver y decidir. En el fondo este problema se le había planteado a Rousseau, pero no pudo resolverlo: «[c]uando se propone una ley en la asamblea del pueblo, lo que se les pide no es precisamente si aprueban la proposición o si la rechazan, sino si es conforme o no con la voluntad general que es la suya; al dar su sufragio, cada uno dice su opinión sobre ello, y del cálculo de los votos se saca la declaración de la voluntad general», *Del contrato...*, *op. cit.*, p. 109. A pesar de Rousseau, el sufragio no puede ser emitido sino por una voluntad subjetiva, que es la que puede decidir.

Es decir, Hegel reconoce que la ley es decidida, adoptada, por una voluntad subjetiva, y en esa decisión es lógico que quieran tomar parte todos aquellos para quienes tal resolución será ley, en tanto que tendrán que someterse a lo que la misma disponga. Este parecer es la opinión general y era también la posición que defendió, aunque desde la perspectiva de la voluntad general, Rousseau, para quien «[n]o siendo la ley otra cosa que la declaración de la voluntad general, es evidente que en el poder legislativo el pueblo no puede ser representado»¹⁴. Sin embargo, Hegel defiende frente a la democracia directa de Rousseau una constitución representativa y reconoce que «como nuestros Estados son tan grandes y los individuos tantos, éstos no pueden expresar directamente su voluntad, en la resolución de los negocios públicos, sino sólo indirectamente, por medio de representantes»¹⁵, esto es, el pueblo debe estar representado por diputados en la confección de las leyes» (124), aunque esto no le haga olvidar la posibilidad de que los mismos cometan, en su función representativa, excesos sobre sus representados.

Sin embargo, esa defensa de una constitución representativa no obvia la dificultad esencial del principio de la mayoría, el dominio de la mayor parte sobre la menor, lo que es independiente, en este momento, del espacio en el que se ejerza ese principio, sea en la decisión sobre la ley –bien directamente por parte del pueblo, bien indirectamente por los representantes–, sea en la elección de los representantes. Hegel se opone de manera rotunda al liberalismo 16 y su fundamentación del orden social, pues éste no puede asentarse, en su opinión, sobre la mera agregación de voluntades subjetivas, esto es, la mayoría o voluntad de los muchos, tal y como Hegel la llama, que no permitiría que nada se consolidase. Como suma mayoritaria de voluntades particulares puede opo-

¹⁴ ROUSSEAU, *Del contrato...*, *op. cit.*, p. 99.

¹⁵ La posición de Rousseau era radicalmente contraria, pues sostenía que «[l]a soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa; o es ella misma, o es otra: no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, por tanto, ni pueden ser sus representantes, no son más que sus delegados [...] Toda ley que el pueblo en persona no haya ratificado es nula; no es una ley», *Del contrato...*, *op. cit.*, p. 98.

¹⁶ Para el liberalismo, «la voluntad universal debe ser la empíricamente universal, esto es, que *los individuos como tales deben gobernar* o tomar parte en la gobernanación. Las voluntades subjetivas de los muchos deben prevalecer: esta abstracción se fija y se encuentra siempre en antagonismo con lo existente [...] El liberalismo [...] defiende] el principio de los átomos, de las voluntades individuales: todo [...] en el Estado, los derechos racionales, la misma organización del Estado, etc.] debe ser obra de su poder expreso y de su expresa aprobación. Con este formalismo de la libertad, con esta abstracción, los liberales no dejan consolidarse nada en la organización. A las distintas disposiciones del gobierno, opónese en seguida la libertad; pues aquellas son una voluntad particular, o sea, arbitrariedad. La voluntad de los muchos derriba el ministerio y entra en él la que hasta aquí fue oposición; pero ésta, en cuanto es ahora gobierno, tiene de nuevo a los muchos en contra. Continúan, pues, el movimiento y la intranquilidad. Esta colisión, este nudo, este problema es el que la historia ha de resolver en los tiempos venideros» (697).

nerse sin dificultad a las decisiones gubernamentales, que por definición también son expresión de una voluntad particular¹⁷. Por su parte, Hegel trata de encauzar este enfrentamiento entre voluntades particulares, la voluntad de los muchos y la voluntad del gobierno, al mismo tiempo que intenta resolver el problema de fondo de todo orden jurídico-político, que es el de la fundamentación de la voluntad política, que no puede quedar anclada en la mera particularidad. Para ello concibe que el orden jurídico-político ha de estar asentado, primero, en el pensamiento y su determinación suprema que no es sino la libertad de la voluntad, que «está determinada en sí y por sí¹⁸, porque no es nada más que el determinarse a sí mismo» (688), esto es, «la libertad del espíritu, no de este o el otro espíritu particular, sino del espíritu universal según su esencia» (688), cuya realización se encuentra en el Estado, en el que prevalecerán, y esto es lo que importa frente al liberalismo, primero, «los derechos racionales, la libertad de la persona y de la propiedad» (697). En segundo lugar, un Estado que tendrá «una organización [...], y dentro de su círculo, [también una organización] de la vida civil, encargadas de desempeñar ciertas funciones» (697). Finalmente, todo ello permitirá que «los inteligentes tengan influjo en el pueblo y reine en éste la confianza» (697).

De esta manera Hegel ha acometido el asunto de fondo en la construcción de todo orden jurídico-político, es decir, el problema de su fundamentación, que es el que constituye el límite al que han de atenerse los diferentes poderes, miembros orgánicos, esto es, instituciones políticas orgánicas, como son, en este caso, el poder legislativo y su funcionamiento a través del principio de la mayoría, así como, en segunda instancia, el poder ejecutivo, el gobierno, aunque éste ya se encuentre limitado por la propia legislación. Estos poderes son instrumentales¹⁹ respecto de lo que es realmente lo importante, la libertad. Ésta,

«tal como es determinada por el concepto, no tiene por principio la voluntad y el albedrío subjetivo, sino el conocimiento de la voluntad universal. El sistema de la libertad es el libre desarrollo de sus momentos. La voluntad subjetiva es una determinación totalmente formal, que no contiene lo que la voluntad quiere. Sólo la voluntad racional contie-

¹⁷ Según Rousseau, «el poder ejecutivo no puede pertenecer a la generalidad como legisladora o soberana; porque este poder no consiste más que en actos particulares que no son de la incumbencia de la ley ni, por consiguiente, de la del soberano, cuyos actos todos no pueden ser más que leyes», *Del contrato...*, *op. cit.*, p. 61-62. Estas afirmaciones han de complementarse con lo que dice más adelante, al sostener que el poder ejecutivo «no es más que la fuerza aplicada a la ley», *Del contrato...*, *op. cit.*, p. 99.

¹⁸ «I. Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa. II. Lo que no puede concebirse por medio de otra cosa, debe concebirse por sí», B. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad., int. y notas de V. Peña García; notas y epílogo de G. Albiac, Tecnos, Madrid, 2007 (1677), p. 69.

¹⁹ ROUSSEAU llamará secuela del mismo contrato al principio de mayoría, *Del contrato...*, *op. cit.*, p. 109.

ne ese elemento universal que se determina y desenvuelve por sí mismo y despliega sus momentos en miembros orgánicos.» (124).

Pero también ese límite es un límite al que se sujetan los individuos, que habiendo llegado a una diferencia infinita, la hacen desaparecer cuando «saben poseer su libertad, independencia y esencialidad en la unidad con lo sustancial, de suerte que consideran que la forma de obrar es ese principio sustancial» (124). Hegel reconoce que se puede producir una colisión entre voluntades subjetivas, por lo que es imprescindible el momento de la voluntad interna, la conciencia moral, en la que

«no hay nada superior al derecho, no hay otra cosa que sea más santa en relación a las cosas y negocios temporales. Esta voluntad interna es la última garantía que tienen el gobierno y el pueblo. La voluntad interna de las leyes no es sólo costumbre, sino la conciencia de que las leyes y la constitución son lo fijo, y que el supremo deber de los individuos es someter a ellos sus voluntades particulares. Puede haber muchas opiniones y pareceres sobre las leyes, la constitución y el gobierno, mas ha de reinar la convicción de que todas estas opiniones están subordinadas y deben ceder ante lo sustancial del Estado; debe haber la convicción de que no hay nada más alto ni más santo²⁰ que la voluntad interna de acatar al Estado» (693-694).

Esto le permitirá definir el mejor Estado como aquel «en que reina la mayor libertad» (122), lo que no hay que entender como la participación de la voluntad subjetiva de los individuos en las decisiones del Estado, pues el Estado «consiste en la unidad de la voluntad subjetiva y la voluntad universal» (122), de manera que en esa unión se ha producido la renuncia de la voluntad subjetiva a su particularidad. Esto es lo que le lleva a dos conclusiones; en primer lugar, a rechazar como ingenua la teoría acerca de la mejor constitución es asunto de la «libre reflexión subjetiva» (121), por lo que se opone a que «el establecimiento real de la constitución considerada como la mejor de todas o la mejor de las conocidas puede ser consecuencia de una decisión tomada teóricamente, por ser la especie de la constitución asunto de una elección totalmente libre y sólo determinada por la reflexión» (121). Así pues, una constitución no es una cuestión meramente teórica, sino que en su concepción e implantación han de tenerse en cuenta las condiciones reales del pueblo para el que se quiere dar esa constitución, pues ha de estar viva en ese espíritu. El ejemplo más evidente para Hegel de tal necesidad se encontró en el fracaso de la constitución que Napoleón quiso dar a España, una constitución apriorística, que «se vino abajo cuando dejó de estar sostenida por la fuerza» (606), de ahí que concluyera que el «poder externo no puede nada a la larga» (696), como le sucedió a Napoleón, que no pudo «forzar a España a la libertad» (696). Por ello concluirá que la constitución que

²⁰ ROUSSEAU y la santidad del contrato, *vid.*, *Del contrato...*, *op. cit.*, p. 25.

aparece en cada momento «no es el resultado de una elección, sino la constitución adecuada al espíritu del pueblo» (126). Y en segundo lugar le lleva a poner en cuestión que en los Estados europeos los individuos tengan que dar su aprobación subjetiva a la constitución, pues en esos Estados «la persecución de fines universales y la obediencia a principios universales es un bien común, que los ciudadanos comparan con el gobierno y el gobierno con los ciudadanos [... y en] semejante situación, la aprobación de los individuos es más o menos indiferente» (125).

De esta manera concluye Hegel su reflexión sobre el Estado, en el que podemos encontrar la expresión del bien común como reconocimiento de los fines universales, a los que han de atenerse en su acción tanto el gobierno como los ciudadanos. Por eso, los ciudadanos no pueden aportar ningún conocimiento particular, más bien todo lo contrario, pues ni sus intereses particulares pueden ir más allá de lo universal, ni sus conocimientos alcanzar lo que saben quienes están habituados a tales tareas, como es el caso de los gobernantes. Tampoco habrá que entender la libertad en el sentido de que la misma se encuentra en el hecho de que los individuos otorguen su aprobación, pues entonces se requeriría bien que toda ley fuese aprobada por unanimidad, bien que lo fuese por la mayoría, principio éste al que el anterior, el de la unanimidad, da entrada. Pero con aquel principio lo único que se alcanzaría sería el dominio de la minoría por la mayoría, así como entender que por ser mayoría se tiene razón, lo que conduciría a confundir al pueblo con una facción²¹. Su razonamiento finaliza señalando que lo que importa no es el pueblo, sino el conocimiento culto, esto es, un Estado no ha de asentarse en el consentimiento del pueblo, sino en el saber científico, pues lo que «constituye el Estado es el conocimiento culto, no el pueblo» (125).

5. CONCLUSIÓN

Cuenta Hegel que en el reino de Eyio²², su rey no reinaba arbitrariamente ni sus nobles le estaban sometidos de manera incondicional. Por eso, cuando éstos consideraban que su gobierno era desacertado por no hacerlo bien, le enviaban una embajada con la finalidad de que le entregara tres huevos de papagayo. Con ellos le mostraban su agradecimiento por la labor realizada, al mismo tiempo le hacían notar la

²¹ «Por facción entiendo un número de ciudadanos, ya sea una mayoría o una minoría de la totalidad, unidos y animados por el impulso común de una pasión o de un interés, opuesto a los derechos de otros ciudadanos o a los intereses permanentes y globales de la comunidad», MADISON, *Artículos federalistas y antifederalistas. El debate sobre la Constitución americana*, selec. e intr. de I. SÁNCHEZ-CUENCA y P. LLEDÓ, trad. de P. Lledó, Alianza Editorial, Madrid, 2002 (1787-8), núm. 10, p. 67.

²² 191-192.

probabilidad de que ese gran trabajo lo hubiera agotado, por lo que le aconsejaban que tomara un sueño reparador. El rey les agradecía su consejo y reconocía su amor. A continuación se retiraba a una estancia contigua, en la que no se acostaba a dormir, sino que ordenaba a sus mujeres que le ahogaran.

En mi opinión, el problema de la concepción sobre el Estado de Hegel consiste en que no hay manera de encontrar en ella resto alguno de los huevos de papagayo, pues lo ha diseñado con la idea de que no hicieran falta alguna. Ha querido desprenderse hasta tal extremo de la particularidad, de la barbarie y la voluntad salvaje, que ha terminado por construir un edificio, el del Estado, que se asemeja más a una pirámide, monumento funerario egipcio, en el que la vida ha quedado perfectamente enterrada, todo dispuesto de acuerdo a la voluntad del faraón, ahora la voluntad universal, pero sin resto alguno de vida. Ha establecido el límite, la libertad, de manera científica, en la libertad de la voluntad, pero al mismo tiempo que lo ha hecho, ha cerrado el sistema, lo ha momificado, sepultando en ella la voluntad particular.

Para entenderlo, creo que sería conveniente detenerse en el modelo propuesto por Rousseau, sobre el que en gran parte Hegel trata de construir su propio sistema. Expuesto de manera muy esquemática, habría que decir que Rousseau instituye la voluntad general sobre el acuerdo unánime o la voluntad de los muchos, esto es, la voluntad política, aunque con la salvedad de que esa voluntad general se asienta, al mismo tiempo, sobre tres condiciones, que de cumplirse le otorgarán legitimidad: ha de alcanzarse la protección de la vida y posesiones de todos los asociados; en ella cada uno de sus miembros no se obedecerá sino a sí mismo y, finalmente, todos permanecerán tan libres como lo eran en la situación previa. En relación con este primer punto, Hegel le da la vuelta, no parte de una voluntad política, sino que aborda la cuestión desde una perspectiva filosófica al partir de la suposición de la idea de lo universal –en sí–, aunque para constatar inmediatamente su existencia en las voluntades particulares –para sí–, mediante las que se alcanzaría de nuevo lo universal, ahora ya en el Estado –en sí y para sí–. Hasta aquí lo que hace es evitar los problemas de fundación de un régimen político originados en la voluntad particular²³, puesto que en el retorno a lo universal que es el Estado, la

²³ *Vid.*, al respecto, las apreciaciones de HABERMAS sobre el modelo hobbesiano y su reivindicación del kantiano, en *Facticidad y validez*, *op. cit.*, pp. 155 ss. Una gran parte de las teorías contractualistas parten del concepto de contrato del derecho privado y como bien sabemos nadie firma un contrato si no es en su propio interés, por lo que el contrato social se basaría en el interés egoísta de todos y cada uno de los asociados. Además, la construcción del contrato social sobre el modelo de la contratación privada conlleva dos problemas: «[e]n primer lugar, hacer equivalentes las cuestiones morales y las cuestiones de justicia política de una asociación jurídica de individuos tiene la desventaja de que sobre esta base no se puede fundamentar un respeto equitativo a todos, es decir, una moral universalista. Aceptar obligaciones recíprocas resulta racional sólo para aquellos que tienen interés en una interacción

voluntad particular se sabe en él y se contempla a sí misma en lo universal. De esta manera, Hegel hace posible que una historia, la propia de la revolución arraigada en el acto del origen, finalice. A partir de él, la racionalidad quedaría plenamente plasmada en la construcción del Estado racional, por lo que será prácticamente imposible la justificación de cualquier alteración revolucionaria de un orden jurídico-político racional.

Habría que reconocer que el punto de partida de Rousseau, frente a Hegel, es erróneo, aunque no lo sean, en líneas generales, las conclusiones a las que llega desde aquél. Trata de asentar el orden social en la voluntad general, pero no ahoga la voluntad particular, quizá porque no supiera cómo impedirlo. De ahí que esta voluntad actúe en tres momentos, aunque en dos de ellos, los dos primeros, Rousseau no sea consciente de ello. En primer lugar, la voluntad particular aparece necesariamente en el acto del origen. Rousseau tratará de evitarlo al proponer que la voluntad fundacional sea una voluntad unánime. No obstante, el recurso a esta voluntad plantea tal cantidad de problemas que no tendrá más remedio que dar entrada a la voluntad de todos como suma y resta de voluntades individuales. Esto no quiere decir que la voluntad particular no estuviera también en la unanimidad, aunque su irrupción se vea aún de manera más clara cuando acuda a la voluntad de los muchos.

En segundo lugar, vuelve a aparecer en el mismo ejercicio de la voluntad general, que ha de ser llevado a cabo por el pueblo reunido en asamblea con el fin de darse la ley. El pueblo en asamblea ha de decidir, necesariamente, según la regla de la mayoría, lo que permitiría establecer, de acuerdo con Rousseau, la voluntad general. La razón se encontraría, en su opinión, en que cuando uno vota no expresa su acuerdo o desacuerdo con la proposición, sino si ésta es conforme con la voluntad general que es su propia voluntad. Por eso podría obtenerse del cálculo de votos la declaración de la voluntad general. Su argumentación se apoya en la asunción de que es posible la identificación de la voluntad de cada uno con la voluntad general, pero hay que admitir que, como decía Hegel, una cosa es que lo universal sólo pueda realizarse por medio de lo particular y otra lo que sostiene Rousseau al defender la identificación de la voluntad particular con la general. Este error viene acompañado por otro en la medida en que considera la ley como expresión de la voluntad general, cuando debió

recíproca sometida a reglas. Así puede extenderse el círculo de contratantes sólo a aquellas personas de quienes cabe esperar contraprestaciones porque quieren o tienen que cooperar. En segundo lugar, el hobbesianismo lucha en vano con el conocido problema del *free rider*, aprovechado o gorrón que acepta la práctica común sólo con la reserva de poder saltarse las normas acordadas en las ocasiones favorables. En la figura del *free rider* se evidencia que un acuerdo entre interesados *per se* no puede fundamentar *deberes*», en J. HABERMAS, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, trad. J. C. Velasco Arroyo y G. Vilar Roca, Paidós Barcelona, 1999 (1996), p. 43.

haberla caracterizado como concreción de esa voluntad, esto es, como particularización de la misma.

Por último, Rousseau admite plenamente el juego de la voluntad particular cuando considera la elección del gobierno, acto que por su naturaleza considera particular. Esta es la razón por la que no puede actuar aquí la voluntad general, que sólo puede hacerlo en relación a cuestiones generales, por lo que el pueblo como voluntad general no podría decidir su gobierno, a no ser que el propio pueblo fuera gobierno, esto es, una democracia, con lo que entonces, como gobierno, podría actuar particularmente y elegir a sus gobernantes. La solución que Rousseau da al problema planteado es fundamental, pues abre el campo dentro del orden jurídico-político para establecer una democracia representativa en toda regla. Lo único que hacía falta era ampliar la concepción de Rousseau sobre la democracia y entenderla no sólo como el medio adecuado de elegir a nuestros gobernantes, cuya actividad será la de realizar la ley –poder ejecutivo–, sino también a nuestros representantes, encargados de hacer la ley –poder legislativo–, una ley que habría que entender ahora como expresión directa de la voluntad de la mayoría de nuestros representantes, al mismo tiempo que expresión indirecta de la voluntad general.

En cierto modo, Hegel había adelantado esto al hablar de que hacer la ley es ya una realización²⁴, lo que conduce, en un Estado fundamen-

²⁴ En 693, Hegel parte de la diferencia que Rousseau estableció entre hacer la ley, propia de la voluntad general, y realizar la ley, que es el acto particular que ha de llevar a cabo el gobierno en la aplicación de la misma. No obstante, Hegel establece un matizamiento importante sobre esa diferencia al considerar el mismo hecho de hacer la ley ya consiste en una realización, con lo que cabría pensar que la ley no tiene por qué ser necesariamente lo que debe ser, esto es, expresión de la voluntad general, sino que lo puede ser de alguna voluntad particular, en la medida en que no pudiendo la voluntad general dictar la ley, ha de ser una voluntad interpuesta la que la haga, por lo que siempre cabe la posibilidad de que ésta, una voluntad particular, se aleje de la primera, la voluntad general. Esto explicaría teóricamente el proceso de corrupción que padece hoy día el sistema jurídico-político de los Estados Unidos, en donde los grandes poderes económicos compran los votos necesarios para legislar de acuerdo con sus intereses a cambio de cuantiosas contribuciones para las diferentes campañas que los políticos han de emprender en su lucha por la consecución de los puestos representativos, *vid.*, al respecto, A. GARFINKLE, «Broken. A Primer on American Political Disorder», *The American Interest*, vol. VIII, núm. 3, January/February, 2013, pp. 6 ss, especialmente, p. 19. En la p. 22 llega a afirmar que «corporate money can now buy legislation, regulatory judgments in the Executive Branch and judges in the Judicial Branch». En un sentido similar, aunque no tan extremado, pues considera que un papel relevante en el control de las decisiones del ejecutivo, así como de su sujeción al imperio de la ley, sigue siendo el que desempeña el poder judicial, especialmente el Tribunal Supremo *vid.*, D. COLE, «Are We Stuck with the Imperial Presidency?», *The New York Review of Books*, June 7, 2012, p. 63, donde afirma que «a political process that demands large-scale fund-raising and expenditures by its elected officials, and places few meaningful limits on money's influence on our representatives, can hardly be relied upon to effectively check the abuse of power». No obstante, Cole señala que la propia sociedad civil puede ocupar un lugar destacado en la exigencia de que el proceso político se atenga a las exigencias de los «fundamental prin-

tado en la libertad, a que «las muchas voluntades de los individuos quier[a]n tener también participación en las resoluciones» (pág. 693); al mismo tiempo sostuvo que el pueblo debía determinar el contenido de aquello para lo que fuese necesario el gobierno con la finalidad de restringir su arbitrio. Sin embargo, Hegel termina alejándose de esta posición al tratar de resolver los problemas del orden jurídico-político desde una perspectiva científica y no política, lo que le condujo a relativizar la importancia de la participación popular en la determinación del bien común, para concluir que es un asunto de conocimiento antes que de participación.

Sin embargo, Hegel debió haber entendido el potencial de la propuesta de Rousseau sobre la conversión del pueblo en gobierno democrático con la finalidad de elegir, a su vez, los magistrados encargados del gobierno, de modo que pudo haber repetido el modelo de fundación del orden jurídico-político –lo universal que se determina en lo particular, desde el que se retorna a aquél por medio de la institucionalización del Estado–, aunque ahora esto hubiese que hacerlo en el Estado ya instituido. La única dificultad con la que habría de enfrentarse, era la de tener en cuenta que había que partir no de la idea, sino de la consideración del poder soberano instituido como lo universal. Esto no altera el resultado. La voluntad general requiere de su determinación, lo que se alcanza por medio de las voluntades particulares, cuya justificación se encontraría en la posibilidad de su retorno a lo universal. Ahora bien, tales voluntades particulares presentan, en este momento, una característica especial, en la medida en que las mismas se encuentran embridadas al tener que expresarse, ahora, en el Estado, con lo que forman una determinación de lo universal en el mismo medio racional que supone el Estado. Por ello, la expresión de las voluntades particulares en el Estado constituye una determinación en sí misma racional y no una manifestación de una voluntad salvaje sin sujeción alguna. Además, en ese orden jurídico-político puede establecerse un medio de control que asegure el sometimiento de las decisiones adoptadas al interés general, sin necesidad de tener que enviar una embajada con los huevos de papagayo a nadie. Se trataría de institucionalizar un mecanismo regido por el discernimiento²⁵, frente a la fuerza que pudiera representar la voluntad de los muchos, que se ocupara de restaurar, en caso necesario y por los procedimientos adecuados, la voluntad general o soberanía popular. En este caso como vemos, el primer momento en este segundo nivel seguiría siendo el de

ciples of liberty, equality, due process, and the separation of powers –in short, the rule of law», *ibidem*, p. 64.

Algo parecido podría sostenerse, en nuestro caso, respecto de la conformación de la opinión pública, sujeta en gran medida a los intereses particulares de los medios que, como en el caso de los políticos, requieren del dinero de las instituciones para subsistir.

²⁵ HAMILTON, *Artículos federalistas y antifederalistas*, op. cit., núm. 78, pp. 196-197.

lo universal en sí, expresado ahora en el interés general o voluntad soberana, que se determinaría, como segundo momento, en lo particular por medio de la regla de la mayoría, desde el que se asegura su retorno, como tercer momento, a aquél por medio de la institucionalización del poder de discernimiento de los tribunales, que serían quienes habrían de restaurar la voluntad soberana, esto es, lo universal. De este modo, Hegel no habría establecido simplemente el fin de la historia como historia revolucionaria, sino que podría haber defendido que se iniciaba el comienzo de otra, en la que no cabría ya la legitimación de la revolución, pero sí la justificación de los cambios asentados sobre las decisiones de una mayoría embridada por el discernimiento tanto de los tribunales como de una opinión pública educada en su voluntad interna, esto es, una opinión pública con conciencia moral²⁶.

Además se habría evitado momificar el Estado, pues esta construcción no habría quedado encerrada en sí misma, asfixiada y sin contacto con la realidad, sino que se habría mantenido viva, abierta a las voluntades particulares, esto es, a las pasiones que constituyen «el elemento activo [...] que en] modo alguno son siempre opuestas a la moralidad; antes bien, realizan lo universal» (83). Aunque para asegurar la realización de lo universal mediante lo particular es evidente que se necesita, frente a las instituciones primitivas del reino de Eyo, una construcción como es la del Estado racional, pero no hasta el extremo de edificarla encerrada en sí misma sin permitir que vuelva a entrar en ella aquello, las pasiones, que la justificó.

Fecha de recepción: 31/03/2013. Fecha de aceptación: 31/10/2013.

²⁶ *Vid.*, al respecto, las reflexiones de RAWLS sobre el voto en una democracia constitucional, *El liberalismo político*, trad. de A. Domènech, Crítica, Barcelona, 1996 (1993), p. 276.