

---

---

NICOLAS MARIA LOPEZ CALERA

(Catedrático de Filosofía del Derecho, Universidad de Granada)

### Estado y soberanía popular en Hegel

No es necesario, al tratar algunos problemas concretos de la filosofía jurídica y política de Hegel, destacar de modo exhaustivo la importancia e influencia de su obra en el pensamiento contemporáneo. Bastaría citar unas palabras de Ernst Bloch como balance valorativo e introductorio en este sentido: «Hegel es el maestro que puso los cimientos para la conciencia avanzada moderna» (1).

Sin embargo, al referirse a algunos conceptos fundamentales de su teoría jurídica y política, es conveniente hacer algunas consideraciones previas sobre la naturaleza y sentido de su pensamiento político. Sobre todo es clarificador tomar postura, aunque sea de modo muy general, respecto al carácter reaccionario o no reaccionario de algunos de sus conceptos políticos más destacados. La polémica en torno a esta cuestión es muy vieja y no definitivamente resuelta. Todavía resuenan los ecos de aquellas acusaciones de Rudolf Haym contra Hegel en 1857, al que calificaba de reaccionario y de ser un apologista del Estado prusiano (2). En esta misma línea, aunque por motivos diferentes, son famosas también las críticas de Marx, a las que nos referiremos con detalle más adelante, en sus artículos «Kritik des Hegelschen Staatsrechts» (1843) y «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie» (1844). Son dos ejemplos clásicos de las críticas que se produjeron contra He-

(1) E. BLOCH, *El pensamiento de Hegel*, trad. de W. Roces, F.C.E., México-Buenos Aires, 1949, p. 8

(2) R. HAYM, *Vorlesungen über Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857, pp. 357 ss.

gel en aquellos tiempos inmediatamente posteriores a su muerte. En nuestro siglo Ernst Cassirer llegó a decir que en Hegel había todo un programa para el fascismo y Karl Popper afirmaba que Hegel es el inicio del totalitarismo moderno y que era, con Platón y Marx, uno de los tres enemigos principales de la sociedad abierta, considerándolo como padre del Estado totalitario y un eslabón entre el fascismo platónico y el moderno (3).

Sin embargo, han existido también críticas más positivas, que tratan de alejar a Hegel de las actitudes o planteamientos reaccionarios. Hace ya muchos años que pensadores de la categoría de Georg Lukács, Ernst Bloch, Herbert Marcuse y Eric Weil emprendieron con rigurosidad la tarea de rescatar a Hegel de este tipo de acusaciones (4). Nuestra consideración preliminar es manifestar nuestra adhesión a este segundo grupo de autores que valoran positivamente la teoría política de Hegel y así le hemos mostrado y demostrado en varios trabajos científicos (5). Es decir, personalmente entendemos que la teoría política hegeliana, en general, puede ser valorada como una interesante defensa de la libertad, aun reconociendo la ambivalencia y la ambigüedad de algunos de sus conceptos políticos fundamentales. Este es el caso de su tratamiento y consideración de la soberanía popular. Sobre este concepto nuestra tesis es que, a pesar de sus declaraciones contrarias a la soberanía popular, no se debe concluir que Hegel es un enemigo de la libertad y un defensor del Estado totalitario. Pero para comprender correctamente las tesis de Hegel sobre la soberanía popular es necesario hacer algunas precisiones sobre otras cuestiones más generales de su teoría política, concretamente sobre la libertad y el Estado, sobre la Revolución Francesa, Rousseau y el individualismo de su época.

En este orden de cosas es indispensable, a mi manera de ver, subrayar el lugar prioritario que el concepto de libertad tiene en la obra hegeliana considerada en su conjunto. En consecuencia se podrá afirmar que el

(3) E. CASSIRER, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin, 1916, pp. 557 ss., y en *The Myth of the State*, New Haven, 1946, pp. 248 ss.; K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1952, pp. 237 ss.

(4) Vd. G. LUKÁCS, *Der deutsche Faschismus und Hegel*, en «Internationale Literatur. Deutschen Blätter», Moskau, 1943, y reedición en «Schicksalswende. Beiträge zur einer neuen deutschen Ideologie», Berlin, 1948, y G. LUKÁCS, *El joven Hegel*, Grijalbo, México, Barcelona, 1972. E. BLOCH, *El pensamiento de Hegel*, op. cit. H. MARCUSE, *Razón y revolución*, Alianza, Madrid, 1971. E. WEIL, *Hegel et l'Etat*, Vrin, Paris, 1950.

(5) N. M. LÓPEZ CALERA, *Hegel y los derechos humanos*, Universidad de Granada, 1971, y *El riesgo de Hegel sobre la libertad*, Universidad de Granada, 1973.

Estado hegeliano debe ser entendido ante todo, aunque no falten contradicciones en los textos, como una realización sustancial de la libertad. Respecto a la libertad no es difícil mantener rotundamente que, para Hegel, es la sustancia misma del devenir del espíritu. La libertad tiene, pues, un cierto carácter ontológico, que está más allá de lo que podía derivarse de una mera concepción individualista: «la libertad es lo único verdadero del espíritu» (6). O como sostiene en otro lugar: «la sustancia del espíritu es la libertad» (7). Sin embargo, debe decirse que esta especie de trascendentalización de la libertad en Hegel no significa o implica el olvido o marginación del sentido personalista de la libertad. «El hombre— dice— es un ser libre. Esta es la determinación fundamental de su naturaleza» (8).

Ahora bien, la libertad, ligada a la esencia del espíritu, sigue la evolución y el desarrollo de éste en su devenir dialéctico hacia su total plenitud en el ámbito de la eticidad y más concretamente en el Estado. «La eticidad es la idea de la libertad, como el bien viviente, que tiene en la conciencia de sí su saber, su querer, y por medio de su obra tiene su realidad, como éste tiene en el ser ético en sí para sí y el fin que lo mueve; la eticidad es el concepto de libertad que deviene en el mundo existente y en la naturaleza de la conciencia de sí» (9).

Habría, pues, que distinguir en Hegel —y no hay lugar ahora para hacerlo detenidamente— entre la libertad externa, la libertad interna y la libertad objetiva. En cualquier caso, parece claro que la libertad culmina su realización en el Estado. La libertad, en su sentido estrictamente individualista, es un momento imperfecto de ese devenir de la libertad. Como ha señalado Bobbio, el individuo como miembro del Estado pierde su libertad natural para adquirir una libertad sustancial (10).

Con esta peculiar perspectiva de la libertad, determinada fundamentalmente por un especial concepto del Estado, introduce Hegel unos planteamientos políticos nuevos, difícilmente comprensibles según las categorías políticas de su tiempo, incluso de nuestro tiempo. Estos planteamientos nuevos dependen sobre todo de su concepto del Estado,

(6) HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Einleitung*, Edición Glöckner, t. 19, p. 44. Todas las obras de Hegel se citan por esta edición.

(7) HEGEL, *System der Philosophie. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*, t. 10, pfo. 382, Zusatz, p. 31.

(8) HEGEL, *Philosophische Propädeutik*, t. 3, p. 49.

(9) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, t. 7, pfo. 142, p. 226.

(10) N. BOBBIO, *Hegel et l'Ecole du droit naturel*, en *Hegel-Jahrbuch*, 1967, pp. 29-30.

que desde luego contradice y supera las concepciones dominantes en el primer tercio del siglo XIX. Así entiende el Estado «como la libertad universal y objetiva» (11). En consecuencia, Hegel no pretendía desarrollar una teoría del Estado adecuada a una estricta defensa de la libertad individual en razón del carácter parcial y particular de este sentido de la libertad. Sin embargo, el Estado hegeliano implicaba una plenitud de la libertad, tal vez porque su teoría política significaba, en última instancia, una ontología de la libertad, no una simple opción política sobre el problema de la libertad individual en su relación con las estructuras políticas. Para Hegel —como ya se ha dicho— ni la libertad es la mera libertad individual, ni el Estado es una simple estructura jurídico-política. El Estado, como realidad de la voluntad sustancial, es lo racional en sí y para sí, la síntesis de lo general y lo particular. «El Estado es, como la realidad de la voluntad sustancial, que posee su autoconciencia particular elevada a su universalidad, lo racional en sí y para sí».

Así pues, el Estado realiza plenamente esa unidad ética, según la cual la libertad deviene auténtica y perfecta. En este sentido Hegel identifica al Estado con «la libertad racional que se sabe objetiva y existente para sí» (13).

A partir de estas definiciones fundamentales sobre la libertad y el Estado, habrá que entender su concepción de la soberanía popular. En todo caso hay que advertir ya sobre la originalidad hegeliana en estas cuestiones, así como sobre la complejidad y también contradictoriedad de su concepto del Estado. En relación a esta última cuestión conviene señalar honestamente que en Hegel hay también otros modos de entender el Estado, aunque personalmente consideremos que el más decisivo y comprensivo de toda su teoría política sea éste que acabamos de describir. Pero hay otros conceptos y otras perspectivas. Reinhardt Albrecht ha señalado que Hegel se contradice especialmente respecto al concepto del Estado, en cuanto que la entiende en dos sentidos diferentes. En primer lugar, lo entiende como totalidad que es la unidad dialéctica de la sustancialidad subjetiva y objetiva, el «sistema del mundo ético» (pfo. 270 de la «*Philosophie des Rechts*»). Y en segundo lugar, lo entiende también como la Administración política, concepto que —se-

(11) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 33, p. 85.

(12) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 258, p. 329.

(13) HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit. Einleitung, p. 80.

gún Albrecht— lleva a una concepción autoritaria del Estado (14). También Domenico Coccopalmeiro ha señalado que existen tres Hegel a la hora de entender el Estado. Hay un Hegel, que toma una perspectiva racional y considera al Estado como una cosa racional en sí y para sí. Hay un Hegel, que es teórico del Estado moderno. Y hay también un Hegel, que es intérprete del Estado prusiano (15). Sin embargo, el lugar metodológico e incluso ontológico que la libertad ocupa en todo el sistema hegeliano y especialmente en su teoría política permite concluir que no es exagerado sacar a Hegel de la galería de los filósofos del Estado totalitario.

De todas maneras se debe reconocer el lugar preminente que el Estado ocupa en el devenir de la idea y consecuentemente el sometimiento de otras esferas de la vida al Estado, que en definitiva es para Hegel «la entrada de Dios en el mundo» (16). Sin embargo, también es verdad que para Hegel el Estado es «la realización de la libertad» (17), en lo que sin duda sintoniza con su tiempo, ya que constituye a la libertad en el principio sustancial del Estado moderno (18).

Ahora bien, la teoría del Estado de Hegel en general significó una ruptura y un enfrentamiento con su tiempo, concretamente una crítica y una superación del individualismo moderno. Hegel, como Marx, tuvo el mérito de detectar y denunciar las insuficiencias y las contradicciones de ese individualismo. Sus desacuerdos con la Revolución Francesa, aunque también tenía acuerdos, y con Rousseau están claros en su obra. Pero conviene precisar que sus críticas al individualismo de la época se dirigían también hacia el objetivo de alcanzar o recuperar la auténtica libertad del hombre. Hegel, en este sentido, sintonizaba con su tiempo, es decir, defendía también la libertad. Conocida es la historia de que plantó junto a Schelling un árbol de la libertad, sabido es también su respeto hacia la obra de Rousseau. Pero Hegel quería ir más lejos en torno a la libertad que los teóricos revolucionarios de su tiempo, porque en su opinión lo puramente subjetivo e individual es sólo

(14) R. ALBRECHT, *Hegel und die Demokratie*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1978, pp. 246-248.

(15) D. COCCOPALMEIRO, *Scienza dello Stato e filosofia politica in Hegel*, Giuffrè, Milano, 1975, pp. 1 ss.

(16) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 258, Zusatz, p. 333.

(17) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 258, Zusatz, pp. 333-334.

(18) Vd. W. MAIHOFER, *Hegels Prinzip des modernen Staates*, en *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1975, p. 375.

un momento del devenir del espíritu, que ha de tener su sublimación dentro de la totalidad ética, que es el Estado. Y esta tesis no es una negación de lo individual, como se ha sostenido por algunos críticos de Hegel. El mismo lo desmiente: «De modo que ni lo universal tiene valor y es realizado sin el interés, el saber y el querer particular, ni los individuos viven como personas privadas meramente para esto, sin que a la vez quieran en y para lo universal y tengan una actividad consciente en este fin» (19).

Las críticas de Hegel al individualismo hay que entenderlas, pues, en este contexto y con estas advertencias y valoraciones generales sobre su obra. La razón fundamental de estas críticas, principalmente dirigidas contra Kant, Fichte, Hobbes, Locke y Rousseau, era su desacuerdo con la parcialidad y unilateralidad de sus planteamientos. Concretamente a Kant le atribuye una insuficiente visión de la moral, a pesar de la importancia que supone su aportación sobre «la pura autodeterminación incondicionada de la voluntad, como raíz del deber» (20). Pero muestra su desacuerdo con Kant, porque «rebaja esa conquista a un vacío formalismo y la ciencia moral a una retórica del deber por el deber» (21). De este modo no se pueden determinar los deberes particulares y «todos los modos de obrar antijurídicos e inmorales pueden ser justificados así» (22). En definitiva, el formalismo individualista de Kant era la vía menos adecuada para una realización objetiva y sustancial de la libertad, como pretendía la ética hegeliana, y tampoco podía ser un punto de referencia conveniente para una teoría del Estado.

A Rousseau le reconoce «el mérito de haber sostenido como fundamento del Estado un principio que, no sólo por su forma (como, por ejemplo, la tendencia de sociabilidad, la autoridad divina), sino por el contenido es pensamiento, esto es, el pensamiento mismo o sea la voluntad» (23). Pero a continuación le critica, porque ha defendido «la voluntad en la forma determinada de voluntad individual» y la voluntad «colectiva (que) surge de la voluntad individual consciente», con lo que se destruye «lo divino en sí y para sí y la absoluta autoridad y majestad del Estado» (24). Hegel se pronuncia, pues, «contra el principio de la voluntad individual» y contra la insuficiencia de la subjetividad de la

(19) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 260, p. 338.

(20) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 135, p. 193.

(21) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 135, p. 194.

(22) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 135, p. 193.

(23) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 258, p. 330.

(24) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 258, p. 330.

libertad como «un momento unilateral de la idea de la voluntad racional» (25).

Dentro de esta actitud crítica de Hegel respecto al pensamiento político de su época destacan especialmente sus puntos de vista sobre la Revolución Francesa y más concretamente sobre la filosofía política que la inspiraba. De todas maneras se debe reconocer que Hegel tuvo también una comprensión positiva de este fenómeno histórico, sobre todo porque había estado animado por una filosofía y porque representaba una justa defensa de los derechos del hombre frente a la libertad de unos pocos. Así Hegel escribía en este sentido: «No hay que mostrarse disconforme, pues, cuando se dice que la Revolución tuvo su primer impulso de la filosofía» (26). Y al mismo tiempo subrayaba el sentido crítico y negativo de la filosofía francesa, que promovía la plenitud de la libertad en el Estado. «La filosofía francesa tiene una dirección negativa contra lo positivo; ella es destructura de lo positivamente existente» (27). Es decir, este sentido negativo de la filosofía francesa estaba orientado, según Hegel, a afirmar la libertad, en definitiva al hombre mismo. No pueden olvidarse aquellas palabras de Hegel que son una prueba de su identificación con los ideales universales de la Revolución Francesa: «El hombre vale, porque es hombre, no porque sea judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc.» (28). En este sentido Hegel es hijo de su tiempo y no puede pasar por filósofo del Estado absoluto. «La polémica de Hegel sobre la Revolución Francesa llega en la 'Filosofía del Derecho' a la conclusión de que su teoría del Estado acepta el principio revolucionario de la libertad y lo considera como el presupuesto de todos los órdenes políticos y jurídicos futuros» (29).

Ahora bien, a partir de aquí comienza nuevamente la originalidad de Hegel y aparecen, por tanto, sus desacuerdos con la idea de libertad propia de su tiempo. Es decir, el filósofo alemán considera que la Revolución Francesa no ha cumplido el último paso del auténtico proceso de realización de la libertad y crítica, en consecuencia, el individualismo que la ha inspirado. Según Marcuse, la libertad individual había

(25) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 258, p. 331.

(26) HEGEL, *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte*, Dritter Band, t. 11, p. 556.

(27) HEGEL, *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 514. Vd. sobre este tema, HERBERT MARCUSE, *Vernunft und Revolution*, Luchterhand, Berlin, 1962, p. 34, y H. FR. FULDA, *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie*, Klostermann, Frankfurt, 1968, p. 39.

(28) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 209, p. 286

(29) J. RITTER, *Hegel und die französische Revolution*, Köln-Opladen, 1957, p. 28.

adquirido para Hegel la expresión de un brutal individualismo. «La libertad individual había asumido la forma del individualismo bruto, la libertad de cada uno de los individuos se hallaba avasallada por una lucha competitiva de vida o muerte, en contra de la libertad de los demás. El terror de 1793 constituye un ejemplo de este tipo de individualismo y es su resultado necesario» (30).

Tal vez porque Hegel consideraba necesaria una reconducción de la libertad individual a los niveles de la universalidad, admiraba a Napoleón, a quien consideraba «el albacea testamentario de la Revolución Francesa en Alemania. Lukács sostiene la tesis de que Hegel entendía a Napoleón como una superación de los errores e insuficiencias de la Revolución Francesa. Con Napoleón, a quien el alemán consideraba «ese alma del mundo», ha empezado una nueva edad del mundo después de la gran crisis universal de la Revolución Francesa. Además —continúa Lukács— Hegel ha esperado «de Napoleón, de su enérgica presión sobre los príncipes alemanes, la solución progresista de todos los problemas». Hegel sólo estaba en desacuerdo —añade Lukács— con Napoleón en su concepción centralizadora de la administración. Pero, en general, tuvo tan gran admiración por él y contempló su caída como un trágico acontecimiento mundial» (31). Siendo todo esto verdad, personalmente entiendo también que esta admiración estaba relacionada con esa otra más general que Hegel sentía por los que él llamaba «los individuos histórico-universales» («die welthistorischen Individuen») (32). Esta concreta actitud de Hegel respecto a Napoleón puede conectarse con su idea del Monarca como síntesis de la racionalidad del Estado, aunque no es una persona como tal la que resume la realidad de un Estado, sino más bien es que el Estado expresa su realidad ética y su soberanía en una persona, el Monarca. Pero de esta cuestión nos ocuparemos más adelante.

A partir de estos conceptos fundamentales de la teoría hegeliana del Estado hay que comprender sus consideraciones particulares sobre la soberanía popular. Las tesis de Hegel sobre la soberanía popular son, en general, fuertemente críticas y negativas. La objetividad ética y trascendental que asigna al Estado son incompatibles con una categoría política, que era precisamente una de las expresiones más significativas de ese individualismo y de esa concepción unilateral de la libertad que

(30) H. MARCUSE, *Razón y revolución*, op. cit., p. 169.

(31) G. LUKÁCS, *El joven Hegel*, op. cit., pp. 440-441.

(32) HEGEL, *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte. Einleitung*, op. cit. p. 59.



él había criticado. La soberanía popular es para el filósofo alemán un esfuerzo más por elevar el principio de la individualidad a la máxima instancia ética y política, tesis inadmisibles para Hegel. Sin embargo, como ya se ha indicado, tal oposición al concepto de soberanía popular no puede llevar tan claramente como algunos pretenden a la conclusión de que Hegel era favorable a un Estado totalitario: «el Estado 'deificado' de Hegel no representa en absoluto un paralelo con el Estado fascista» (33). Hegel está más bien en contra de un democratismo individualista y abstracto y a favor de una concepción organicista, éticamente totalizante, del Estado. La superación de la concepción individualista de la soberanía popular no quedó concretada en su obra. Como dijo K. Marx, «hubiera sido necesario exponer la manera de hacerlo» (34).

Las críticas de Hegel a la soberanía popular parten de su disconformidad con la idea de que el pueblo como tal pueda ser el factor de racionalización ética del Estado. El pueblo, abstractamente considerado y sin ningún elemento de determinación ética, no puede fundamentar al Estado, al menos en el sentido que Hegel le asigna. «Los muchos, como individuos, lo que de buena fe se comprende por pueblo, es por cierto un conjunto, pero sólo como multitud, montón informe, cuyo movimiento y obrar sería justamente por eso sólo primario irracional, salvaje, brutal» (35). Este sentido o esta realidad del pueblo es por sí mismo incapaz de alcanzar la objetividad ética. «El agregado de los particulares suele ser llamado a veces pueblo, pero tomado dicho agregado como tal, tendremos "vulgus", no "populus". Y a este respecto, el único fin del Estado es que un pueblo no venga a la existencia, al poder y a la acción. En cuanto es agregado, dicha condición de un pueblo es la condición de la injusticia, de la inmoralidad, de la irracionalidad en general. El pueblo sería así como un poder informe, salvaje, ciego, como es el del mar excitado y elemental» (36).

El rechazo del protagonismo político del pueblo no viene, pues, por una actitud apriorística que no admitiera la funcionalidad ética del pueblo, sino por la falta de un elemento de universalización ética. El paso

(33) H. MARCUSE, *Razón y revolución*, op. cit., p. 212.

(34) K. MARX, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, Marx-Engels Werke, B.I, Dietz Verlag, Berlin, 1071, p. 221.

(35) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie de Rechts*, op. cit., pfo. 303, pgs. 413-414.

(36) HEGEL, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, t. 10, pfo. 544, p. 421.

de lo particular a lo universal tiene una dialéctica en Hegel que está más allá de la mera agrupación de voluntades individuales. De ahí su postura negativa frente a las doctrinas contractualistas. Su concepción de la libertad y de la eticidad le impedían aceptar sin más el protagonismo del pueblo y la idea de contrato, pero no por una mera oposición al valor ético-político del individuo o del pueblo como tal. «El contrato social había sido un instrumento apto en tanto el Estado se concebía como una asociación, no ya desde el momento en que viene interpretado como una “realidad sustancial”, como una *comunidad orgánica*. En el mismo momento, en que elimina el contrato, Hegel acaba por ser —respecto al resultado— más roussoniano que Rousseau» (37).

El problema está, pues, para Hegel en cómo se puede alcanzar lo racional en sí y para sí. En este sentido la dialéctica de la libertad, que recorre el devenir del espíritu objetivo, no puede quedarse en lo que el pueblo es o hace. «Saber qué cosa se quiera y, más aún, qué quiere la voluntad que es en sí y para sí, la razón, es fruto de un conocimiento y de una penetración más profunda que precisamente no es asunto del pueblo» (38). Para Hegel elevar la categoría de pueblo a categoría ética es un planteamiento abstracto y lleno de contradicciones, al que sobre todo falta un factor de racionalidad ético-universal. «Que todos particularmente deben tomar parte en la discusión y resolución sobre los asuntos generales del Estado, puesto que estos todos son miembros del Estado y los asuntos del Estado son los asuntos de todos, en los cuales ellos tienen el derecho de estar presentes con su saber y querer; semejante concepción, que intenta poner el elemento democrático, sin ninguna forma racional es en el organismo del Estado, el cual existe gracias a tal forma, se da por esto tan fácilmente, porque se detiene en la determinación abstracta de ser miembro del Estado y porque el pensamiento superficial se queda en abstracciones» (39). Pero no sólo no se da racionalidad, sino tampoco universalidad. El asentimiento como expresión de la libertad es sólo un momento subjetivo y lleva a que la mayoría sea la que decida. Y en este punto Hegel coincide con Rousseau, en cuanto que no es tenida en cuenta la voluntad de la minoría y cada facción del pueblo podría erigirse en pueblo (40).

(37) N. BOBBIO, *Hegel e il giusnaturalismo*, en *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino, 1981, p. 28.

(38) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 301, p. 409.

(39) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 308, p. 417.

(40) HEGEL, *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte. Einleitung*, op. cit., pp. 75-76.

Estar contra el pueblo, como fundamento racionalizador del Estado, no significa en Hegel su negación, sino la exigencia teórico-práctica de encontrar una instancia de universalización de su existencia. Y esta instancia racionalizadora no es negadora de lo individual y particular: «la racionalidad consiste, abstractamente considerada, en la unidad, compenetrándose en sí, de la universalidad y de la individualidad» (41). Esta racionalidad se encuentra en el Estado, que no destruye al individuo, sino que lo eleva a su máxima dignidad ética: «el individuo mismo tiene objetividad, verdad y ética sólo como miembro del Estado, pues el Estado es espíritu objetivo» (42). En definitiva, el Estado es «la realidad de la idea ética», en donde «la individualidad (es) elevada a su universalidad» (43).

Ahora bien, en el Estado no desaparece tampoco el pueblo como tal. Lo que exige la realización ética de la idea es que el pueblo adopte un principio de racionalidad, de universalidad. Pues bien, ese principio organizador fundamental es la Constitución. Por eso —como ha indicado Bobbio— Hegel rechaza la diferencia numérica como externa y superficial para distinguir entre las formas de gobierno, ya que lo importante es la organización de las partes (44). La Constitución aparece en Hegel no como una categoría jurídica, sino como principio organizador de naturaleza ética. Como ha dicho Bobbio, el sustrato histórico sobre el cual, según Hegel, surge un Estado es siempre un pueblo, pero no como simple asociación de individuos, sino como una totalidad ética (45). Hegel había definido la Constitución como «la organización del Estado y el proceso de su vida orgánica en referencia a sí» (46). Pero, en última instancia, la Constitución tiene una referencia al mismo pueblo, ya que según Hegel el Estado es entendido «como espíritu de un pueblo» y «la Constitución de un determinado pueblo depende del modo y del grado de su conciencia de sí». Y concluye: «Cada pueblo tiene la Constitución que es adecuada a él y la que le corresponde» (47). En este sentido, Hegel no puede aceptar la categoría de pueblo como fundamento simple del Estado, si el pueblo se entiende como simple asociación. Hegel —dice Bobbio— compara una simple asociación a

(41) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 258, p. 329.

(42) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 258, p. 329.

(43) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 257 y 258, pp. 328-329.

(44) N. BOBBIO, *Hegel e le forme di governo*, en *Studi hegeliani*, op. cit., p. 124.

(45) N. BOBBIO, *La Costituzione in Hegel*, en *Studi hegeliani*, op. cit., p. 72.

(46) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 271, p. 366.

(47) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 274, p. 376.

una pirámide hecha de piedras redondas, mientras que el Estado sería un conjunto de piedras encajadas (48). Por todo ello, el filósofo alemán no podía aceptar las tesis de Rousseau, quien eleva la individualidad a categoría ética. «Sólo que habiendo entendido la voluntad en la forma determinada de voluntad individual (como luego, también en Fichte), y la voluntad universal, no como la racionalidad en sí y para sí de la voluntad, sino sólo como la colectiva que surge de la voluntad individual consciente, la asociación de los individuos en el Estado viene a ser un contrato, que tiene por base el capricho y su consentimiento libre y expreso, sucediéndose las consecuencias meramente intelectivas, que destruyen lo divino en sí y para sí y la absoluta autoridad y majestad del Estado» (49).

Ahora bien, es importante destacar que Hegel personifica esa racionalidad ética del Estado en el monarca, con el cual el pueblo adquiere también su realización ética. «El pueblo considerado sin su monarca y sin la organización necesaria y directamente ligada a la totalidad, es la masa informe que no es Estado y a la cual no le incumbe ninguna de las determinaciones que existen sólo en la totalidad hecha en sí, esto es, soberanía, jurisdicción, magistratura, clases y demás» (50). La sustancialidad ética del Estado se personifica en el monarca y por su mediación el pueblo adquiere su protagonismo, pero no al revés, como pretendía el individualismo moderno. «Este momento absolutamente decisivo de la totalidad es, por consiguiente, el monarca» (51).

Sobre estas grandes tesis se construye la teoría hegeliana de la soberanía. La auténtica soberanía es, pues, para Hegel la soberanía del Estado («die Souverainetät des Staats») (52). Es decir, no es posible —éticamente hablando— atribuir la soberanía al pueblo, como afirmaban muchos de sus contemporáneos. «Pero una soberanía popular tomada como antítesis de la soberanía que reside en el monarca, es el sentido vulgar con el cual se ha comenzado a hablar de soberanía popular en la época moderna (Rousseau); y en tal oposición la soberanía popular corresponde a la confusa concepción que tiene como base la grosera representación del pueblo» (53). Desde luego es claro que, con estos planteamientos, el concepto de pueblo quedaría integrado —como ha

(48) N. BOBBIO, *Hegel e il diritto*, en *Incidenza di Hegel*, Napoli, 1971, p. 226.

(49) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 258, pp. 330-331.

(50) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 279, pp. 383-384

(51) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 279, p. 381.

(52) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 278, p. 379.

(53) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 279, p. 379.

señalado Cerroni— dentro del mismo concepto de Estado (54). En suma, la tesis hegeliana se resume en este texto: «La personalidad del Estado se hace real sólo como persona en el monarca» (55).

Sin entrar ahora en otras precisiones, es conveniente recordar las críticas que Hegel recibió ya pocos años después de su muerte por Karl Marx. Sobre todo las críticas de Marx iban dirigidas, a mi manera de ver, contra el abstraccionismo hegeliano. Este abstraccionismo impedía a Hegel considerar, según Marx, los sujetos reales de la historia y a negar la soberanía popular. «¡Cómo si el pueblo no fuese el Estado real! El Estado es lo abstracto. Sólo el pueblo es lo concreto» (56). Por otra parte, Marx critica a Hegel su absolutización metafísica del monarca. «No, dice (Hegel): la voluntad del monarca es la última decisión, sino la última decisión de la voluntad es el monarca. La primera proposición es empírica y la segunda tergiversa el hecho empírico y hace de él un axioma metafísico» (57). El joven Marx entiende que la monarquía adquiere su sentido por la democracia y niega que el pueblo adquiera su sentido ético por estar conformado a través de la soberanía del monarca, como personificación del Estado. «La democracia es la verdad de la monarquía... La monarquía no puede ser comprendida en sí misma, pero la democracia sí» (58).

Sin embargo, ya en nuestro siglo las tesis hegelianas sobre la soberanía del Estado y del monarca no se han valorado tan negativamente. Así Albrecht ha señalado que Hegel considera al monarca como una expresión de una «*maiestas realis*», no de una «*maiestas personalis*», no como un señor favorecido por la gracia de Dios, sino como el individuo que es jefe de Estado y en el que se da la corporeización de la subjetividad del Estado (59).

Ahora bien, el rechazo hegeliano de la soberanía popular ha de entenderse dentro del contexto de su época. Y lo más propio de este tiempo era constituir esa soberanía en base a la idea de contrato, tesis inadmisibles para Hegel, como ya hemos visto. Por lo demás, no había en Hegel una negación absoluta de la soberanía popular, ya que en última

(54) U. CERRONI, *La crítica de Marx a la filosofía hegeliana del derecho público*, en *Marx, el derecho y el Estado*, Barcelona, 1969, p. 29.

(55) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*, pfo. 279, p. 382.

(56) K. MARX, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, *op. cit.*, p. 229.

(57) K. MARX, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, *op. cit.*, p. 226.

(58) K. MARX, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, *op. cit.*, p. 230.

(59) R. ALBRECHT, *Hegel und die Demokratie*, *op. cit.*, p. 279.

instancia admitía que el pueblo, racionalmente constituido, constituía la base misma del Estado. Además Hegel estaba especialmente interesado, incluso cuando discutía la categoría política de soberanía popular, en explicar y afirmar el proceso de la libertad como sustancia de la historia.

De todos modos también es verdad que los interrogantes que plantea la teoría hegeliana del Estado en relación con el concepto de soberanía popular se centran sobre todo en que no ofrece método o explicaciones concretos para lograr la superación del individualismo, insuficiente y parcial, que animaba las doctrinas políticas de su tiempo. Su defensa de lo individual aparece en muchos lugares de su obra. «El interés particular no debe realmente ser marginado o enteramente suprimido, sino puesto en armonía con lo universal, por lo cual se integra a sí y a lo universal» (60). Pero el método concreto de realizar esta síntesis no fue explicitado por Hegel.

Sin embargo, hay en Hegel numerosos pasajes y numerosas opiniones, en los que se expresa claramente a favor de todos aquellos valores individuales que habían sostenido en su tiempo la idea de la soberanía popular. Me refiero ahora a toda esa serie de manifestaciones de Hegel a favor de las libertades políticas. Así, por ejemplo, daba especial importancia a la libertad de expresión como libertad subjetiva formal de los individuos para expresar sus juicios, sus propios consejos sobre los asuntos públicos. Además a través de esta libertad se construye la opinión pública, que para Hegel es un elemento esencial de la construcción política. «La opinión pública, en consecuencia, encierra en sí los eternos principios sustanciales de la justicia, la verdadera materia y resultado de toda la constitución...» (61). En este mismo sentido Hegel se expresa sobre otros derechos fundamentales. como la libertad de prensa, de comunicación, de publicidad de los grupos sociales, derecho a la jurisdicción pública, etc. (62).

Esta no-negación de la individualidad, a pesar de su rechazo de la idea de soberanía popular, está en perfecta consonancia con su tesis de que el monarca no representa un poder absoluto y arbitrario. Para Hegel, el poder soberano, por su misma naturaleza ética, no puede

(60) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 261, p. 341.

(61) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 317, p. 424.

(62) Vd. sobre esta defensa de los derechos humanos en Hegel, N. M. LÓPEZ CALERA, *Hegel y los derechos humanos*, op. cit.

ser lo racional en sí. Hegel habla incluso de los errores que se han cometido por afirmar la incondicionalidad del poder del monarca, cuando éste ha sido fundado sobre la autoridad divina (63). En esta línea de argumentación, Hegel cuida mucho de exigir siempre que el monarca permanezca siempre dentro del ámbito de la objetividad ética y con respeto y atención a todos los elementos reales de la misma sociedad civil. Por ello reconoce también «la función de mediación» de las clases, por la cual «el poder del soberano no aparece aislado como un extremo, ni como un mero poder de dominación y de arbitrariedad» (64).

Aunque resulta difícil sacar esta conclusión, creo que Hegel no trata de enfrentar la soberanía del Estado con el pueblo. La crítica de la soberanía popular tiene más bien el sentido de superar sus insuficiencias éticas —en el sentido hegeliano de este término—, pero Hegel no opina así en razón de un simple antidemocratismo, sino porque considera necesario colocar al pueblo en su justo lugar dentro del devenir del espíritu. Se debe pensar también que Hegel, en última instancia, reconocía que el Estado era «como el espíritu de un pueblo» («als Geist eines Volkes») (65). De este modo no es de extrañar que Hegel admita la posibilidad de una participación orgánica del pueblo, ya que incluso llegó a definir el Estado de este modo: «El Estado concreto es la totalidad organizada en sus círculos particulares; el miembro del Estado es un componente de una determinada clase; sólo en esta determinación objetiva puede ser tomado en consideración en el Estado» (66).

En definitiva, Hegel ha creído que aceptar la noción de soberanía popular, según las concepciones de su tiempo, implicaba quedarse en un momento imperfecto de la evolución del espíritu. Sobre todo significaba quedarse en el momento de la mera sociedad civil, en la que la persona concreta «es para sí como un fin particular, en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidad natural y de arbitrio» (67). Y entonces el Estado se reduciría al mero interés individual. «Si se confunde al Estado con la sociedad civil y su determinación se pone en la seguridad y la protección de la propiedad y la libertad

(63) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 279, p. 383.

(64) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 302, p. 411.

(65) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 274, p. 376.

(66) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 308, p. 417.

(67) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 128, p. 262.

personal, se hace del interés de los individuos como tales, el fin último en el cual se unifican» (68).

Pienso, pues, que no está claro que Hegel haya pretendido la negación del individuo, ni de sus libertades, sino más bien su sublimación ética. Desde luego intentó una compleja y abstracta superación de las contradicciones e insuficiencias que implicaba el individualismo moderno. La crítica más acertada sería aquella de que Hegel no dejó explicado de modo concreto cómo se produce ese proceso de racionalización ética que es el Estado sin dañar al mismo individuo o sin que el individuo como tal, que es lo realmente existente, deje de jugar el papel principal que le corresponde como persona humana y libre. De las tesis de Hegel algunos han concluido que se podría construir así un Estado totalitario que no contara con el pueblo. Este tipo de conclusiones —creo— no estaban expresamente en la obra de Hegel, pero sobre todo no están en lo que podría ser la sustancia de todo su sistema, ya que éste fue, en general, un espectacular esfuerzo por explicar que el devenir histórico es el caminar hacia la plenitud de la libertad.

(68) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pfo. 258, p. 329.