

SUJETO Y ESTADO

DEMOCRACIA, UN CONCEPTO CONFUSO

José J. JIMÉNEZ SÁNCHEZ*

“[S]o ist auch die Philosophie *ihre Zeit in Gedanken erfasst*... was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte”.

G. W. F. HEGEL¹

“El imperativo de la claridad —y ya dije hace muchísimos años que es la claridad la cortesía del filósofo— nos obliga”.

José ORTEGA Y GASSET²

Si nuestros actos desoyeran los consejos de Hegel y fueran en dirección contraria, parece evidente que terminaríamos en un callejón sin salida, justamente tal y como nos encontramos. La filosofía ha de ser capaz de comprender y captar su tiempo, lo que se nos muestra mediante el concepto y nos enseña la historia. Los problemas acaecen cuando la filosofía no cumple con su finalidad y en vez de captar la esencia del tiempo en que se vive, se dedica a generar confusión, sea por un perverso interés de sus protagonistas, sea por mera impotencia.

* Universidad de Granada, España.

¹ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995 (1821) (“la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos... Lo que enseña el concepto lo muestra con la misma necesidad la historia”), pp. 26 y 28.

² *Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A Study of History*, en *Obras Completas*, Madrid, Taurus, t. IX, 2009 (1948), p. 1207.

A lo largo de toda su vida intelectual, desde sus obras tempranas a las de madurez, José Ortega y Gasset siempre hizo referencia a la necesidad de la claridad e incluso aludió a cómo otros advirtieron que en sus escritos y conferencias “decía ciertas cosas claras”,³ haciendo posible que se deshiciera “el nudo de ideas confusas en que estaba un problema”.⁴ La filosofía tiene que aportar aquello que la vida no posee por sí misma, pero que sin ello hace que sea invivable. “Ese algo, dirá Ortega, es la claridad sobre sí misma”,⁵ una claridad que definía como la cortesía del filósofo.⁶ El fin de la filosofía ha de consistir en aportar claridad y no confusión en relación con los problemas con los que enfrentamos en nuestra vida presente. Esta idea se ajusta en su obra de madurez, cuando Ortega introduce un matiz que, en mi opinión, es decisivo ya que se considerará ahora que el esfuerzo por lograr la claridad no es simplemente la cortesía del filósofo, sino que es un deber, un imperativo. El filósofo tiene la obligación de manejar conceptos de manera diáfana y cuando estos estén confusos, tiene la obligación de tratar de clarificarlos, de evitar que sean imprecisos, borrosos. La filosofía ha de “traer lo profundo a la superficie y hacerlo claro, patente... de llegar a conceptos «claros y distintos»”.⁷ En definitiva, nuestra labor, sin llegar a ser filósofos, habría de consistir también en aportar claridad en momentos de confusión.

Una confusión que, por otra parte, va aparejada a toda época de crisis:

No sabemos lo que nos pasa —afirmaba Ortega—, y esto es precisamente lo que nos pasa, no saber lo que nos pasa: el hombre de hoy empieza a estar desorientado con respecto a sí mismo, *dépaysé*, está fuera de su país, arrojado a una circunstancia nueva que es como tierra incógnita. Tal es siempre la sensación vital que se apodera del hombre en las crisis históricas.⁸

Parece evidente que algo parecido sucede en nuestra época, especialmente en relación con los fundamentos de nuestro orden jurídico-político, el propio de una democracia liberal. Vivimos así un tiempo equívoco,

³ *Principios de metafísica según la razón vital*, “Lecciones del curso 1933-1934”, en *Obras Completas*, cit., t. IX, p. 82.

⁴ *Idem*.

⁵ *Idem*.

⁶ “Siempre he creído que la claridad es la cortesía del filósofo”, *¿Qué es filosofía?*, en *Obras Completas*, Madrid, Taurus, 2008 (1929), t. VIII, p. 238.

⁷ *En torno al “coloquio de Darmstadt, 1951”*, en *Obras Completas*, Taurus, Madrid, 2006 (1952), t. VI, p. 803.

⁸ Ortega y Gasset, J., *En torno a Galileo*, Madrid, Taurus, 2006 (1947, 1942, 1933), en *Obras Completas*, tomo VI (1941-1955), pp. 412 y 443.

un tiempo en el que pareciera que las ideas y conceptos propios de las democracias constitucionales requieren de una labor de desbrozo que permita deslindarlos de otros que al estar mezclados con ellos generan desorden, lo que hace invivible nuestra vida en sociedad. Así podría caracterizarse la situación en la que nos encontramos: desconcertados y necesitados de orientación a fin de salir de esa barahúnda. Es evidente que nos hallamos en una situación que podría caracterizarse como vaga e imprecisa, en la que no se sabe bien a que responden las ideas que manejamos.

Todos somos demócratas, tanto quienes reivindican los *papeles federalistas* como quienes lo hacen con *el manifiesto comunista*, ambos, dicen, defienden la libertad y la democracia; tanto quienes son nacionalistas, como quienes luchan por la libertad y la igualdad entre los individuos, al fin y al cabo de lo que se trata es de la defensa de los derechos y libertades, colectivos e individuales; tanto quienes reivindican una relación directa del pueblo con sus líderes como quienes defienden la necesidad de establecer mecanismos de representación que aseguren la racionalidad de esa relación, pues unos y otros se apoyan en la soberanía popular. En definitiva, todos somos demócratas, aunque lo seamos de muy distinto modo. Esto es lo que genera esa situación de enmarañamiento, de enredo, de la que no sabemos muy bien cómo salir. Es cierto que no es una situación nueva, ya sucedió con anterioridad y son muchas las ocasiones en que se ha producido aunque en relación con problemas distintos.

Hegel recuerda que en la historia del Estado sobrevienen necesariamente periodos en los cuales el espíritu de las naturalezas nobles tiende a huir del presente para recluirse en las regiones ideales y buscar en ellas la paz que ya no puede gozar en la realidad, dividida y hostil a sí misma; son periodos en que, habiendo el intelecto reflexivo atacado, destruido y disipado en generalidades ateas todo lo santo y profundo que ingenuamente estaba depositado en la religión, en las leyes y en las costumbres de los pueblos es impulsado el pensamiento a convertirse en razón pensante y tiene que buscar y llevar a cabo con sus propios elementos la restauración de la ruina causada por él mismo.⁹

En el fondo, esta devastación producida por la misma razón es la que trata de evitar Schmitt —sí, Schmitt—, cuando habló de la “confusión del concepto”¹⁰ en relación con el romanticismo político. Desde luego que no

⁹ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, trad. de José Gaos (1928), Madrid, Alianza, 1982 (1830), p. 143.

¹⁰ “Die Verwirrung des Begriffs”, en Schmitt, C., *Politische Romantik*, Berlín, Duncker und Humblot, 1998 (1919), p. 23.

es ese ahora el problema con el que nos enfrentamos, aunque la cuestión de fondo —la confusión del concepto— sea la misma, pues si bien no es el romanticismo lo que ahora nos preocupa, sí que podemos detectar que hay un enredo importante en relación con el concepto de democracia, pues este se utiliza para determinar concepciones completamente disímiles de la misma hasta el extremo de que calificándose todos como demócratas se están defendiendo cosas radicalmente distintas pues cada uno rellena el recipiente de ese concepto con contenidos radicalmente diversos.

Pondré un ejemplo que nos puede servir para arrojar cierta luz al problema con el que nos enfrentamos. El 18 de febrero de 1943, dieciocho meses antes de la capitulación alemana en la segunda guerra mundial, Goebbels pronunció un discurso en el Berliner Sportpalast ante un auditorio repleto y entregado enfervorizadamente a su líder. Criticó a los ingleses por decir que el pueblo alemán se resistía a las medidas que su gobierno había adoptado respecto de la manera de llevar adelante la guerra. Según decía, los ingleses afirmaban que el pueblo alemán quería capitular antes que seguir las directrices de su gobierno. Tras oír estas palabras, la multitud enardecida gritó: ¡Jamás! ¡Jamás! ¡Jamás! A continuación, Goebbels, remedando la teoría de Schmitt acerca de la relación directa entre el pueblo y su líder, formula varias preguntas a su auditorio al que considera una parte del pueblo por medio de la cual se manifiesta todo el pueblo alemán. Entre ellas requiere de esa parte del pueblo, entre la que se encuentran un importante número de tullidos y heridos de guerra, que le indique si desean la guerra total, a lo que responden enfervorizadamente que sí. A continuación, insiste en los ataques de los ingleses por sostener que el pueblo alemán ha perdido su confianza en el Führer. Por eso les pregunta directamente si acaso no es tal confianza aún hoy más grande, más creíble y firme; ante esto, la multitud se levantó como un solo hombre; el entusiasmo de las masas se descarga en una escala sin precedente y miles de voces rugen en la sala: ¡Seguimos las órdenes del Führer!¹¹

Este acto político que aquí he reflejado no deja de ser un acto de carácter democrático, muy extremo pero democrático. Los participantes en el acto se encuentran frente a uno de sus líderes y son capaces de mostrarle, según afirma el orador, la voluntad de todo el pueblo. Si es o no inducida, poco importa ahora. Lo que interesa subrayar es que podemos apreciar una forma de hacer política que tiene sus raíces en la antigüedad, en las formas de la democracia directa griega. Allí, en Atenas, según cuenta Aristóteles,

¹¹ Goebbels, J., “¡Ahora el pueblo se levanta y la tormenta se desata!”, “Ich frage euch: Wollt ihr den totalen Krieg?”, *Berliner Sportpalast*, 18 de febrero de 1943.

el pueblo griego (los hombres ciudadanos) se reunía en la asamblea y decidía cómo había de regularse su comunidad. Aristóteles, con muy buenas razones, desprecia esa forma de organización pues se asentaba en una libertad, que entendía como mero deseo, arbitrio o capricho, lo que impedía que el orden social se construyera de manera medianamente racional.¹² La crítica de Aristóteles poseía parte de razón, aunque no toda, pues la democracia griega había desarrollado, si bien de manera muy rudimentaria, unos mecanismos que le permitían corregir los excesos de las decisiones arbitrarias.

En cierta medida nosotros somos receptores de algunos de estos inconvenientes pues nuestras democracias se articulan en torno a la regla de la mayoría mediante la que se llega a establecer como legítima una medida que es fruto de la agregación de un determinado número de decisiones individuales. Es verdad que hemos tratado de evitar los inconvenientes más graves que cabría derivar de la democracia directa por medio de la introducción de los mecanismos propios de la democracia representativa. No obstante, estos mecanismos si bien corrigen excesos de aquella, no los evitan de manera completa.

Kelsen lo vio muy bien en los tiempos de Weimar cuando percibió que el sistema representativo no evitaría las demasías propias de las democracias directas, pues del mismo modo que los demagogos manejaron al pueblo ateniense, también podría ocurrir que lo hicieran los representantes en una democracia indirecta. Esta es la razón por la que intenta corregir esa deriva probable en el tiempo en que escribe *Esencia y valor de la democracia*, cierta poco después, introduciendo dos mecanismos: 1) la obligación de que determinadas medidas fueran adoptadas por mayorías cualificadas, y 2) la introducción de una serie de derechos público-subjetivos, bajo cuyo manto pudiéramos guarecernos frente a las decisiones insensatas de nuestros representantes.

Ninguno de los dos mecanismos estuvo bien concebido, por lo que en el fondo no se pudo impedir que terminaran por adulterarse. Estos inconvenientes podemos apreciarlos en nuestros días siempre que la representación política cae en manos de aventureros o bolivarianos. Este riesgo es el que nos habría de llevar a pensar la democracia de una manera distinta de forma que se eviten los inconvenientes, tanto de la democracia directa como los que de ésta se transmiten a la democracia representativa.

¹² Aristóteles, *Política*, int., trad. y notas de M. García Valdés, Madrid, Gredos, 1988, 1317b, p. 370.

Esa idea de democracia incorpora el mecanismo central de la democracia representativa (la regla de la mayoría) dentro del concepto de soberanía popular, es decir, no entiende la soberanía popular simplemente como lo que directamente expresa el pueblo en las urnas, pues diferencia entre lo que dice la mayoría del pueblo y el mismo pueblo como concepto. Las ocurrencias de Goebbels adolecían de ese defecto, identificaba a una parte del pueblo con el pueblo y la decisión de la parte se adoptaba como la del todo. Ese error es el que también preside la idea de la democracia representativa y esta es la razón por la que hace falta volverla a repensar de una manera diferente. La democracia ha de fundarse necesariamente en el pueblo, pero no entendido como la expresión de una suma agregada de voluntades individuales, sino como la idea del pueblo soberano, esto es, la voluntad general que conceptualmente expresa el interés general. Pensado así, el fundamento de la democracia deja de lado los intereses particulares y se asienta sobre el interés general; aunque si se quedara en esto, tal democracia adolecería de abstracción, lo que no está exento de nuevos riesgos, tal y como Robespierre puso de manifiesto al engrasar la guillotina con lo que él entendía como voluntad general.

Por eso hace falta que tal voluntad general se determine y el único mecanismo que hemos encontrado radica en la regla de la mayoría, aunque ahora esa mayoría ya no puede identificarse con el todo pues sólo adquirirá legitimidad si en su concreción se enmarca en la misma voluntad general. Dicho de manera más clara, la determinación de la voluntad general por medio de la mayoría no puede poner en cuestión el interés general.

Podríamos pensar que la voluntad mayoritaria no la pone en cuestión nunca, solo la determina, por lo que habría que aceptarla. Si nos quedáramos aquí no habríamos avanzado nada sobre los inconvenientes de que se habló antes en relación con la democracia representativa. Así pues, hace falta algo más, algo que sin poner en cuestión el mecanismo de determinación de la voluntad general por medio de la voluntad mayoritaria, encuentre un límite para ésta.

La solución se encuentra en las exigencias que conlleva la misma práctica de la regla de la mayoría. Es decir, la voluntad general requiere de un mecanismo, la regla de la mayoría, pero ésta requiere de otro que es el que realmente la hace funcionar. No es posible que se constituya la mayoría si no existen toda una serie de derechos que son los que permiten que la misma se conforme. Se había reconocido, aunque de manera imprecisa, cuando se afirmó que el límite de la mayoría consiste en que ha de permitirse que la minoría pueda convertirse en una nueva mayoría. Dicho de manera

más exacta, sólo puede conformarse la mayoría si se reconocen derechos y libertades privados y políticos que no pueden estar a disposición de esa mayoría. Esos derechos y libertades individuales son los instrumentos que facilitan la posibilidad de que la voluntad general se determine por medio de la regla de la mayoría. Por eso cuando en una democracia se ponen en peligro tales derechos se está cuestionando su mismo carácter de democracia. Las decisiones de la mayoría son de la mayoría por lo que han de admitirse, si bien no pueden ser ilimitadas pues no pueden ponerse en cuestión los derechos y las libertades que las hicieron posibles. De ahí que en tiempos de pandemia, aunque no sólo durante la misma, tendríamos que estar muy atentos a las decisiones que pudieran afectar a nuestros derechos, pues cualquier transgresión de los mismos implicaría una deslegitimación de la decisión que los atropellara, por mayoritaria que ésta fuese.

La única manera de salir de las dificultades con las que nos enfrentamos consiste en entender que hay que erigir el Estado, esto es, el poder jurídico-político sobre la universalidad propia del *demos*, que no es accidental sino racional. Y lo es porque va más allá de los intereses caprichosos de la multitud, así como del interés contingente de cualquier pueblo, al mismo tiempo que permite la prevalencia del interés general sobre el particular y la convivencia dentro de ese poder político de una diversidad de identidades. Por eso, Hegel defenderá que en el Estado moderno es superfluo que haya identidad en la lengua, las costumbres, la educación y la religión, pues posee la capacidad de imponer el mismo resultado “mediante el espíritu y el arte de la organización política; con la consecuencia de que la desigualdad de la cultura y de las costumbres resulta tanto producto necesario como condición imprescindible para la estabilidad de los Estados modernos”.¹³ Claro está que siempre y cuando sepamos asentar el orden jurídico-político sobre un punto central, “¿dónde se encuentra el centro?”¹⁴ se preguntaba Schlegel.

Hegel abordará la misma cuestión a su manera, construyendo una autoridad política sobre la universalidad de la voluntad general, que va más allá de la inmediatez de lo común, al mismo tiempo que ampara las identidades propias de esa particularidad. Por ello, la “autoridad política, en cuanto gobierno, t[iene] que concentrarse en un punto central...”.¹⁵ Y ese punto central ha de comprenderse como “nosotros, el pueblo”, como “nosotros, el

¹³ Hegel, *La Constitución de Alemania*, int., trad. y notas D. Negro Pavón, Madrid, Aguilar, 1972 (1802), p. 28.

¹⁴ Schlegel, F., “Ideas”, *Poesía y filosofía*, trad. de D. Sánchez Meca y A. Rábade Obradó, Madrid, Alianza, 1994 (1800), p. 157.

¹⁵ Hegel, *La Constitución...*, *op. cit.*, pp. 30 y 31.

demos”, esto es, como una universalidad necesaria y no aleatoria del pueblo como soberano.

La democracia puede comprenderse como el gobierno del pueblo en un doble sentido: según se entienda el pueblo en tanto *demos* o nación-Volk; bien en cuanto una universalidad necesaria que permite la convivencia entre una pluralidad de identidades o una universalidad accidental, que es expresión de la inmediatez de lo común. Ambas concepciones piensan la soberanía del pueblo como la clave de bóveda sobre la que se asienta toda la estructura del Estado.

No obstante lo anterior, tenemos que ir más allá de una concepción de nación contingente y construir el Estado sobre una segunda universalidad. La concepción de esta segunda universalidad trasciende la accidentalidad de la primera permitiéndonos visualizar la abstracción de la idea del pueblo soberano como el punto central sobre el que se concentra la autoridad política, esto es, como el punto de fuga de toda construcción jurídico-política sobre el que la misma se apoya e inspira.

Así, este pueblo entendido como *demos* y no en tanto nación-Volk., comprendido como soberanía popular y no en cuanto la suma de los intereses egoístas de la muchedumbre, es lo que nos permite, en primer lugar, asegurar la pervivencia ordenada de esos mismos intereses así como de las diferentes identidades colectivas al mismo tiempo que facilita, en segundo lugar, que podamos hablar de democracia y no de olocracia en la medida en que el mismo se entiende como voluntad general y no sólo una suma determinada de voluntades particulares, sean o no mayoritarias. Esta voluntad general constituye el pilar sobre el que puede construirse el Estado democrático de derecho, al que podríamos considerar desde un punto de vista racional como un régimen político que se asienta no sobre la particularidad sino sobre lo que es en sí y por sí racional, en tanto que se aseguran no sólo los derechos y libertades de los individuos, sino también sus propias señas de identidad por medio del reconocimiento de los derechos relativos a la preservación de su propia cultura y lengua. No se trata de que estas diferencias de carácter nacional sean las que hayan de asegurar la construcción de un Estado propio, sino que es el Estado el que garantiza la pervivencia de tales identidades al mismo tiempo que satisface los fines subjetivos de sus ciudadanos.

De este modo evitaríamos construir un Estado sometido a la inmediatez de las características nacionales o los intereses caprichosos de sus miembros, por lo que podríamos erigir un estado fundamentado en unos principios racionales por universales. Así se afianzaría no sólo una universalidad primera, radicada en la naturaleza, sino una universalidad más compleja, propia

de un Estado que supera la fatalidad de los egoísmos singulares, así como la particularidad de una cultura y lengua determinadas. En definitiva, se trata de la construcción de una segunda naturaleza que va más allá de la inmediatez y contingencia de la primera, sea individual o colectiva. En palabras de Hegel, “el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza”.¹⁶

La imagen arquitectónica que nos podría servir para iluminar esta construcción es la de una pirámide que se levantara sobre su vértice. La idea de la soberanía popular nos muestra, en primer lugar, el papel central de esta soberanía en la construcción del Estado, así como la inestabilidad de tal construcción en tanto que se asienta sobre una idea que en su determinación puede corromperse fácilmente siempre que dejemos de considerar la soberanía del pueblo como tal, como idea, para entenderla como la de una nación concreta o como la de la plebe o multitud. Dieter Grimm lo formuló de la siguiente manera:

Son extrañas las circunstancias en las que se necesita de la ficción del “demos” como recordatorio de que aquellos que hacen las leyes no son la fuente de su legitimidad final. Las democracias necesitan del poder público, pero también establecer límites al ejercicio de ese poder público, para lo que invocan al “pueblo” como un sujeto ficticio, al que se atribuyen colectivamente poderes obligatorios: un “Zurechnungssubjekt” [un sujeto de imputación, un sujeto responsable, un sujeto determinante en una relación], que no es el mismo capaz de actuar, pero que atiende la necesidad democrática de hacer que la responsabilidad política cobre sentido.¹⁷

El elemento central sobre el que se levantó el Estado moderno lo constituyó la soberanía popular, esto es, el pueblo como soberano, que como idea, sobre la que se asienta el Estado democrático de derecho, es incapaz de actuar por sí mismo. Tal concepción exige la construcción de un conjunto de poderes cuya última legitimidad emana, claro está, del soberano. De ahí que la actuación de tales poderes se encuentre limitada, lo que se alcanza por medio de un juego de equilibrios y contrapesos entre esos poderes, así como por el reconocimiento de las libertades y de los derechos individuales, la defensa del pluralismo y el principio de las mayorías. Esto supone que la

¹⁶ Hegel, *Grundlinien...*, *op. cit.*, cito de aquí en adelante por la versión española, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, trad. y prólogo de J. L. Verma, Barcelona, Edhasa, 1988 (1821), parágrafo 4.

¹⁷ En Keane, J., *The Life and Death of Democracy*, Londres, Pocket Books, 2009, p. 699.

solución de los problemas y dificultades ha de realizarse dentro de las normas básicas de convivencia, es decir, del orden constitucional vigente, un orden que responde, claro está, a los presupuestos de las democracias liberales: el respeto de los derechos individuales y las decisiones mayoritarias de acuerdo con las reglas establecidas, es decir, de acuerdo con las exigencias del Estado de derecho o imperio de la ley.

Las consecuencias de actuar al margen del sistema constitucional de una democracia liberal son enormes, primero porque supone una quiebra de la legalidad y, segundo, porque no hay razones que pudieran justificar un quebrantamiento del orden jurídico, es decir, que no es posible sostener la legitimidad de la quiebra de la legalidad democrático-liberal. Esto sólo podría defenderse si hubiera razones bastantes que pudieran actuar de contrapeso de la violación de la legalidad. De ahí que en un orden democrático-liberal los cambios o reformas tienen que hacerse de acuerdo con las reglas preestablecidas, pues ese orden no se apoya sólo y exclusivamente en las decisiones mayoritarias, sino en que éstas se adopten respetando los derechos individuales, lo que se garantiza mediante el respeto a las normas de juego previamente definidas. Además, cualquier solución que se llegue a alcanzar sin tener en cuenta la Constitución conllevaría la quiebra del poder soberano ya que se habría realizado un cambio de las normas constitucionales al margen de tal poder, al mismo tiempo que supondría una lesión del derecho de participación, efecto inmediato de la realización de una reforma constitucional por cauces distintos a los establecidos formalmente.

La defensa del pluralismo y la articulación de una voluntad mayoritaria se asientan, por tanto, sobre el reconocimiento de la libertad política que Hegel entendía como “la libertad en el sentido de una participación formal en los asuntos del Estado por parte de la voluntad y actividad de los individuos”,¹⁸ aunque para nosotros ha de comprenderse como el reconocimiento de una serie de derechos políticos, entre los que el derecho central es el derecho de participación, si bien, siempre que venga acompañado de otros como la libertad de expresión, derecho de asociación, etcétera. No obstante, estos últimos son instrumentales respecto del primero, pues todos ellos encuentran su razón de ser en coadyuvar a la realización de este derecho de participación. Ahora bien, si se produjera una lesión del derecho de participación por no respetar las reglas establecidas cabe la posibilidad

¹⁸ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, ed., trad. y notas de R. Valls Pla-
na, Madrid, Alianza Editorial, 1997 (1830), p. 556, aunque al mismo tiempo reconoce que
los individuos “tienen como tarea principal los fines particulares y los negocios de la sociedad
civil”, *idem*.

de que una gran parte de la ciudadanía no lo percibiera con claridad, pues estas cuestiones se desenvuelven en un nivel de abstracción difícilmente comprensible. Además, esa lesión no alcanza de manera habitual a las libertades subjetivas de acción, en las que cualquier daño sí que se aprecia con mayor facilidad, pues nos afecta directamente, de manera concreta, en tanto que lo hace en relación con el ejercicio de nuestras libertades privadas, las libertades negativas, que nos resultan por su inmediatez mucho más asequibles.

Desde un punto de vista democrático se entiende algo como legítimo siempre y cuando sea el resultado de un procedimiento en el que se hayan respetado las exigencias del derecho de participación, lo que ha decidido la voluntad mayoritaria del pueblo, esto es, la democracia se comprendería como el gobierno de la voluntad mayoritaria del pueblo, o lo que esa misma voluntad haya acordado bajo ciertas condiciones, con lo que la democracia no se identificaría simplemente con esa voluntad mayoritaria, sino que su conformación estaría sometida a ciertas exigencias. Estos requisitos son dos: en primer lugar la voluntad política mayoritaria será democrática si se ejerce dentro del marco legal, es decir, si el principio democrático se entrelaza necesariamente con el principio del Estado de derecho, de manera que la voluntad mayoritaria se realice de acuerdo con el marco legal existente, de donde cabe deducir que el respeto a la legalidad es imprescindible en una democracia que pudiéramos considerar legítima.

Además, esa voluntad política mayoritaria adquiere la legitimidad democrática si cumple con un segundo requisito, pues no basta simplemente con que la voluntad mayoritaria democrática respete la legalidad, sino que la legitimidad democrática exige que la voluntad política se asiente en razones que van más allá de lo que pudiera exigir un marco normativo concreto. De ahí que se requiera, a fin de alcanzar su legitimación, que la voluntad política mayoritaria se articule en torno a la defensa y consideración de los derechos y libertades individuales, la pluralidad, el respeto a las diferentes opciones y el aseguramiento de la deliberación en común.

Por eso habrá que garantizar la pluralidad y el respeto de las diferentes opciones de manera que se asegure el diálogo, esto es, la conformación racional de la opinión pública. Únicamente así se afirmaría la legitimidad democrática de la voluntad mayoritaria. En definitiva, una voluntad política mayoritaria sólo se justificaría si se atuviera al principio democrático, lo que exigiría, por su parte, que éste se pudiera articular con otros dos principios: el del Estado de derecho y su justificación racional. El primero exige que el gobierno del pueblo se circunscriba al medio derecho: “el reino de la liber-

tad realizada”; el segundo se obtiene en la medida en que se asegure esa libertad: la autodeterminación.

Tal y como acabamos de ver las exigencias conceptuales de un Estado democrático de derecho son enormes. En este texto me ocupó especialmente de una de ellas: la regla de la mayoría; cuya errónea comprensión ha producido y sigue produciendo daños en nuestras democracias que, a veces, resultan irreparables. Es cierto que ningún orden jurídico-político de carácter democrático puede concebirse sin el juego de las mayorías, aunque no baste con éste para alcanzar la legitimación de tal orden. El juez Hailsham lo vio con toda claridad al plantear la posibilidad de que un sistema mayoritario pudiera calificarse como una “dictadura electiva”¹⁹ en caso de no contar con límites apropiados que evitaran el abuso de la mayoría con respecto a la minoría. No obstante, esta apreciación habrá de llevarnos a plantear las cuestiones de los límites en una democracia sin que el principio central sobre el que la misma se asienta (la soberanía del pueblo) quede en entredicho, lo que no evita que tengamos que reconocer que la regla de la mayoría juega un papel fundamental en la institucionalización del Estado como en la determinación de la voluntad general, lo que tendría lugar tanto en una democracia asamblearia como en una democracia representativa.

Dicho de otra manera, la contingencia de las decisiones mayoritarias estará siempre presente, tanto en la creación de un Estado, lo que podríamos denominar el acto del origen, como en su desarrollo por medio de la determinación de la voluntad general por medio de las decisiones que se lleven a cabo por los diferentes poderes del Estado. Esta accidentalidad habrá de corregirse por medio de mecanismos que doten de legitimidad a las decisiones mayoritarias, lo que no pueden lograr por sí mismas. Estos problemas con los que nos enfrentamos arrancan desde los inicios de la modernidad, aunque sólo me detendré en las propuestas que formuló Rousseau.

Rousseau parte en *El contrato social*²⁰ de un hecho: el hombre ha nacido libre, pero se encuentra encadenado en todas partes. Si esto es así, quiere decirse que los órdenes sociales se encuentran en contradicción con la naturaleza del hombre en la medida en que lo que la define (la libertad) ha dejado de existir en la sociedad. Esta es la razón por la que Rousseau trata de construir un nuevo contrato social en el que esa libertad quede asegurada.

¹⁹ Hailsham, Quintin Hogg, *The Dilemma of Democracy. Diagnosis and Prescription*, Londres, Collins, 1978, p. 127.

²⁰ Rousseau, J. J., *Del contrato social*, pról., trad. y notas de M. Armiño, Madrid, Alianza, 1986 (1762).

Para tal fin tratará de “[e]ncontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por lo cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes”.²¹ Este es el que considera el problema fundamental con el que se enfrenta y al que dará solución su propuesta de un contrato social; un contrato que habrá de instaurarse, en principio, por unanimidad, aunque Rousseau es consciente de la dificultad de alcanzarla, por lo que propondrá que si los muchos lo defendieran sería suficiente.

Su propuesta se construye sobre el acuerdo de la voluntad de los muchos, lo que plantea las dificultades propias de un orden jurídico-político asentado sobre la contingencia de una voluntad mayoritaria, lo que haría imposible que tal orden pudiese considerarse independiente del capricho y los intereses particulares de esa mayoría. Ahora bien, Rousseau hace una advertencia en una nota a pie de página en la que dice que lo importante no es tanto el número de los que asientan sea un asentimiento por unanimidad o mayoritario como el que todo el mundo tenga la posibilidad de participar, aunque de hecho no lo haga.²² De esta manera se sitúa en el plano de lo universal desde el que cabría justificar entonces una voluntad común como determinación de esa universalidad. No obstante, Rousseau no lo desarrolla, si lo hubiera hecho se habría adelantado en buena medida a los planteamientos de Hegel.

Dejando de lado lo que podría haber supuesto lo dicho anteriormente en el planteamiento de Rousseau, lo cierto es que su argumentación se basa en la decisión adoptada por los muchos a fin de construir un ser moral: el Estado. Para ello sostiene que cada asociado habrá de enajenarse “con todos sus derechos a toda la comunidad”.²³ Sin embargo, unas páginas más adelante afirmará que

...es completamente falso que en el contrato social haya una renuncia verdadera por parte de los particulares: su situación, por efecto de este contrato, es realmente preferible a lo que antes era, y en lugar de una enajenación, no han hecho sino un cambio ventajoso de una manera de ser incierta y precaria por otra mejor y más segura, de la independencia natural por la libertad, del poder de hacer daño a los demás por su propia seguridad, y de su fuerza,

²¹ Rousseau, *Del contrato...*, *op. cit.*, p. 22.

²² “Para que una voluntad sea general no siempre es necesario que sea unánime, pero es necesario que todas las voces sean tenidas en cuenta; toda exclusión formal rompe la generalidad”, Rousseau, *Del contrato...*, *op. cit.*, p. 290, nota 5.

²³ Rousseau, *Del contrato...*, *op. cit.*, p. 22.

que otros podrían sobrepasar, por un derecho que la unión social vuelve invencible.²⁴

Aunque Rousseau habla en un primer momento de enajenación, la abandona y se inclina por hablar de un cambio al que considera ventajoso en relación con la situación que arrostra el hombre en el estado de naturaleza. De esta manera Rousseau articula a todo el Estado en torno al pueblo en asamblea, que es el que tendrá que determinar si las leyes que se proponen son o no conformes con la voluntad general, esto es, con la voluntad de la asamblea del pueblo. Sólo allí, en la asamblea del pueblo, cada uno da su opinión y “del cálculo de los votos se saca la declaración de la voluntad general”.²⁵ Esto quiere decir que la soberanía radica en el pueblo, que “no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; [pues] consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa; o es ella misma, o es otra; no hay término medio”.²⁶

De esta manera, Rousseau desmonta la construcción de Hobbes al negar la posibilidad de la transferencia de derechos por parte de los ciudadanos, esto es, de su enajenación en el soberano, que sería quien habría de representarlos, por lo que tal representación dependería completamente de la propia voluntad del soberano. Pero la propuesta de Rousseau tiene el inconveniente de que sólo hace posible que la voluntad general hable en la medida en que el pueblo se encuentra reunido en asamblea, es decir, la determinación de la voluntad general sólo tiene esa posibilidad, requiere que el pueblo se halle reunido en asamblea, con lo que imposibilita una democracia representativa.²⁷

Sin embargo, cuando Rousseau reflexiona sobre la necesidad de un gobierno para su democracia asamblearia se pregunta

...cómo puede haber un acto de gobierno antes de que exista el gobierno, y cómo el pueblo, que no es más que soberano o súbdito, puede volverse príncipe o magistrado en ciertas circunstancias. También aquí se descubre una de esas sorprendentes propiedades del cuerpo político, por la que concilia ope-

²⁴ *Ibidem*, p. 39.

²⁵ *Ibidem*, p. 109.

²⁶ *Ibidem*, p. 98.

²⁷ “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. El pueblo inglés se piensa libre; se equivoca mucho; sólo lo es durante la elección de los miembros del Parlamento; en cuanto han sido elegidos, es esclavo, no es nada”, Rousseau, *Del contrato...*, *op. cit.*, p. 98.

raciones contradictorias en apariencia. Porque ésta [la conciliación] se hace por una conversión súbita de la soberanía en democracia; de suerte que, sin ningún cambio sensible, y sólo por una nueva relación de todos con todos, los ciudadanos vueltos magistrados pasan de los actos generales a los actos particulares y de la ley a la ejecución.²⁸

De acuerdo con Rousseau, la voluntad del pueblo es expresión de la voluntad general, es decir, sus actos son los de la voluntad general, por lo que en principio no puede realizar actos particulares. Esto sólo sería posible si la soberanía se transformara en democracia, de manera que entonces los actos del pueblo sí que podrían ser particulares, con lo cual podrían elegirse los magistrados encargados de aplicar la ley que el pueblo ha dictado en ejercicio de su soberanía. Su planteamiento suscita ciertas objeciones, la primera se refiere a los propios actos del pueblo reunido en asamblea, pues ¿cómo podría evitarse que los miembros de ese pueblo en el ejercicio de su voto no terminaran expresando sus intereses particulares? La razón que ofrece Rousseau es que al encontrarse reunido el pueblo en asamblea sólo actuaría de acuerdo con la voluntad general, pero esto es una afirmación, antes que una demostración.

Sin embargo, lo importante es que Rousseau se da cuenta de que la construcción de un Estado únicamente sobre el pueblo es insuficiente en la medida en que es imprescindible que las medidas acordadas por ese pueblo tengan que aplicarse en la realidad por lo que es imprescindible la elección de un número de magistrados que las lleven a cabo. Es cierto que no nos ofrece mucho más, aunque sus reflexiones son importantes en la medida en que podemos apreciar las ventajas e insuficiencias de su teoría. La necesidad de instituir el Estado sobre la voluntad general, después la necesidad de hacerla hablar por medio del pueblo reunido en asamblea, así como la insuficiencia de tal mecanismo de determinación de la voluntad general en la medida en que el mismo no evita la intromisión de la contingencia en la creación y aplicación de la ley.

Hegel aborda también el problema de la institucionalización de la voluntad general, pero se encuentra, frente a Hobbes y Rousseau, con un problema nuevo, el que surgió de la Revolución francesa. Hegel desentraña la idea sobre la que la Revolución se articuló; según él, lo universal no se encuentra en la autoconciencia singular ni en los hechos o actos individuales de la voluntad particular. Así, la consecuencia inmediata de tal planteamiento consiste en que para que “lo universal arribe a un acto tiene que

²⁸ Rousseau, *Del contrato...*, *op. cit.*, p. 102.

concentrarse en lo uno de la individualidad y poner a la cabeza una autoconciencia singular, pues la voluntad universal sólo es voluntad real en un sí mismo que es uno”,²⁹ pero ese acto no lo puede ser de la autoconciencia real universal ya que “ninguna obra ni actos positivos pueden producir la libertad universal”.³⁰ Esa libertad absoluta lleva en sí la negación, no le queda sino “el *obrar negativo*”,³¹ por lo que es la sustancia que se realiza y se muestra como lo negativo para la conciencia singular.

Pensada de esa manera, la libertad universal no puede llegar a la realidad. Su objeto es un saber de sí como un sí mismo singular absolutamente puro y libre, por lo que no cabe la mediación entre la abstracción de la libertad universal y su diferenciación, con lo que “la relación entre estos dos términos, por ser indivisiblemente absolutos para sí... es la pura negación totalmente *no mediada*, y cabalmente la negación de lo singular como lo *que es* en lo universal”.³² Sólo el gobierno como facción triunfante se constituye en la individualidad de la voluntad universal. Así, el gobierno excluye a los demás individuos y establece un gobierno dotado de una voluntad determinada y contrapuesta a la voluntad universal. Por su parte, las conciencias individuales temerosas de la muerte retornan a una obra dividida y limitada, “al mundo ético y real de la cultura”.³³ De esta manera, la autoconciencia experimenta la fuerza contra ella negativa de su esencia universal, puesto que dentro de la libertad absoluta no estaban en interacción mutua ni la conciencia, inmersa en la multiplicidad de la existencia, ni tampoco un mundo exterior válido, sino que lo estaban el mundo en la forma de la conciencia como voluntad universal y la autoconciencia replegada de toda existencia en el simple *sí mismo*.

La consecuencia inmediata es la pérdida que el sí mismo experimenta en la libertad absoluta, esto es, en la voluntad general, en la que el sí mismo natural ha devenido un sí mismo moral. Esta es la consecuencia de la institucionalización de una libertad absoluta por parte de la Revolución francesa que recuerda los pasos que dio Hobbes a la hora de instituir un poder soberano de carácter absoluto que exigía necesariamente que los ciudadanos le transfirieran sus derechos, con lo que se terminaba en la disolución

²⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1971 (1807), p. 346.

³⁰ *Idem*.

³¹ *Idem*.

³² *Ibidem*, p. 347.

³³ *Ibidem*, p. 349.

del mismo pueblo, volviendo los súbditos a la condición de miembros de la multitud.

En definitiva, esta advertencia de Hegel constituye una vuelta a Spinoza, para quien no tendría sentido la institucionalización de un poder que no preservara nuestros derechos, en su caso el poder absoluto del que habla Hobbes. Para Hegel tampoco tendría sentido una libertad absoluta en la que el sí mismo quedara completamente diluido, la institucionalización de un poder absoluto que condujera a la enajenación del sí mismo, esto es, a su negación, cuando toda institución de un poder político sólo cobra justificación en la medida en que ese sí mismo adquiera su plena afirmación.

Frente a las ideas de Hobbes y Rousseau, en el caso del primero la institucionalización de un soberano absoluto, y en el del segundo la de una voluntad general desde el acuerdo de las voluntades de los muchos, Hegel sostendrá la imposibilidad de construir lo universal desde lo particular tal y como lo afirma en su *Filosofía del derecho*. En relación con Hobbes negará la viabilidad de la enajenación del sí mismo; con respecto a Rousseau comprobará la insuficiencia de su teoría en la medida en que no permite la determinación de la voluntad general y apostará por la institucionalización de un Estado en el que sea posible la mediación entre el interés particular y el interés universal, esto es, la articulación de la voluntad particular con la voluntad general. Hegel afirma: "...la finalidad del Estado es la felicidad de los ciudadanos [pues] si no se sienten bien con él, si no se satisface su fin subjetivo, no considerarán que el Estado como tal es la mediación de esa satisfacción, con lo cual éste estará asentado sobre cimientos poco sólidos".³⁴

No obstante, Hegel precisará ese juego entre el fin subjetivo y el objetivo, entendiendo el segundo como el primero, al tiempo que se establece la concordancia entre ambos intereses. Así, afirmará que,

[a]l cumplir con su deber el individuo debe encontrar al mismo tiempo de alguna manera su propio interés, su satisfacción y su provecho y de su situación en el Estado debe nacer el derecho de que la cosa pública devenga *su propia cosa particular*. El interés particular no debe ser dejado de lado ni reprimido, sino que debe ser puesto en concordancia con lo universal, con lo cual se conserva lo universal mismo.³⁵

Es cierto que la articulación entre el interés particular y lo universal se puede hacer bien al modo de Rousseau, bien al de Hegel. De acuerdo con el

³⁴ Hegel, *Principios...*, *op. cit.*, p. 331.

³⁵ *Ibidem*, p. 328.

primero la voluntad general no se concibe como lo en y por sí racional, sino como lo común, que surge del acuerdo entre las voluntades individuales de los muchos. De acuerdo con esto, las partes contratantes se comportan como personas independientes que contratan sobre la base de su respectivo arbitrio, de “su opinión y su consentimiento expreso y caprichoso”,³⁶ por lo que “la voluntad idéntica que con el contrato entra en la existencia sólo es *puesta por tal arbitrio*, es por lo tanto sólo voluntad *común* y no en y por sí racional”.³⁷ De ahí que Hegel concluya que si bien el contrato, como el matrimonio, tiene su punto de partida en el arbitrio, no sucede así en el caso del Estado, pues

...no radica en el arbitrio de los individuos separarse del Estado ya que son sus ciudadanos... desde un punto vista natural. La determinación racional del hombre es vivir en un Estado, y si no existe aún, la razón exige que se lo funde. Un Estado debe dar su autorización para que alguien entre en él o lo abandone; no depende del arbitrio de los individuos, y el Estado no se basa por lo tanto en el contrato que supone el arbitrio. Es falso, pues, cuando se dice que un Estado se funda sobre el arbitrio de todos; por el contrario, estar en el Estado es absolutamente necesario para todos. El gran proyecto del Estado en la época moderna consiste en que es en sí y por sí mismo fin, y sus integrantes no deben conducirse en relación con él de acuerdo con estipulaciones privadas, como ocurría en la Edad Media.³⁸

El Estado es, para Hegel, “lo *racional* en y por sí”, en tanto que “realidad de la *voluntad sustancial*”, una “realidad que ésta tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su universalidad”.³⁹ Por eso, Hegel advertirá que frente al principio de la voluntad individual “la voluntad objetiva es en su *concepto* lo en sí racional, sea o no reconocida por el individuo y querida por su capricho”.⁴⁰ Esto no quiere decir que en los Estados modernos no juegue un papel fundamental la voluntad particular, esto es, la libertad subjetiva o libre elección de los individuos (lo que por cierto no sucedía en la antigüedad) pues en ellos sólo aparecía la universalidad, sin que se hubiera desprendido esa particularidad. Con la modernidad quedará liberada la particularidad,

³⁶ *Ibidem*, p. 320.

³⁷ *Ibidem*, p. 140.

³⁸ *Ibidem*, p. 141.

³⁹ *Ibidem*, p. 318.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 320.

que habrá que retrotraer a la universalidad, “a la finalidad universal del todo”.⁴¹ Hegel dirá:

La esencia del nuevo Estado es que lo universal está unido con la completa libertad de la particularidad y con la prosperidad de los individuos, que el interés de la familia y la sociedad civil debe concentrarse, por tanto, en el Estado, y que la universalidad del fin no debe progresar sin embargo sin el saber y querer propio de la particularidad, que tiene que conservar su derecho. Lo universal tiene pues que ser activo, pero por otro lado la subjetividad debe desarrollarse en forma completa y viviente. Sólo si ambos momentos se afirman en su fuerza puede considerarse que el Estado está articulado y verdaderamente organizado.⁴²

El Estado ha de ser, por tanto, la realización de la idea de la libertad, lo que ha de entenderse tanto de manera sustancial como particular. Los presupuestos del Estado democrático de derecho cumplirían con estas exigencias en la medida en que el mismo se asienta sobre el principio de la soberanía popular, que hay que entender como la idea de la voluntad general, es decir, un cuerpo político que es expresión de “lo en y por sí racional”, pero que requiere de su determinación, a fin de evitar quedar en la pura abstracción. Esto se llevará a cabo, aunque no sea esta la solución que propone Hegel, a través de la libre elección de los individuos, que sólo es posible por medio del juego de la regla de la mayoría y el reconocimiento de los derechos y libertades individuales.

No obstante lo dicho, la regla de la mayoría se levanta, por mucho carácter moral con que queramos dotar a las libertades políticas, sobre la libertad subjetiva, cuyos riesgos —las decisiones erráticas e imprevisibles del electorado— sólo pueden controlarse en la medida en que la libre elección de los individuos sea capaz de mediar con las exigencias de la universalidad propia de la voluntad general. Lograrlo es el desafío con el que nos enfrentamos; algo que por cierto ya nos advirtió Hegel cuando afirmó que el “problema que la historia ha de resolver en los tiempos venideros” es el de la colisión que pudiera producirse cuando “la voluntad de los muchos derriba el ministerio y entra en él lo que hasta aquí fue oposición; pero ésta, en cuanto es ahora gobierno, tiene de nuevo a los muchos en contra”.⁴³

⁴¹ *Ibidem*, p. 326.

⁴² *Idem*.

⁴³ Hegel, George Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, trad. J. Gaos, Madrid, Alianza, 1982 (1830).

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Política*, int., trad y notas de M. García Valdés, Madrid, Gredos, 1988.
- GOEBBELS, J., “Ich frage euch: Wollt ihr den totalen Krieg?”, *Berliner Sportpalast*, 18 de febrero de 1943.
- HAILSHAM, Quintin Hogg, *The Dilemma of Democracy. Diagnosis and Prescription*, Londres, Collins, 1978.
- HEGEL, George Wilhelm Friedich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, ed., trad. y notas de Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza Editorial, 1997 (1830).
- HEGEL, George Wilhelm Friedich, *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1971 (1807).
- HEGEL, George Wilhelm Friedich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995 (1821).
- HEGEL, George Wilhelm Friedich, *La Constitución de Alemania*, int., trad. y notas de Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Aguilar, 1972 (1802).
- HEGEL, George Wilhelm Friedich, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos Madrid, Alianza, 1982 (1830).
- HEGEL, George Wilhelm Friedich, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, trad. y pról. de J. L. Vermaal, Barcelona, Edhasa, 1988 (1821).
- KEANE, J., *The Life and Death of Democracy*, Londres, Pocket Books, 2009.
- ORTEGA Y GASSET, José, “En torno a Galileo”, *Obras Completas*, Madrid, Taurus, 2006 (1947, 1942, 1933).
- ORTEGA Y GASSET, José, “En torno al «coloquio de Darmstadt, 1951»”, *Obras Completas*, t. VI, Madrid, Taurus, 2006 (1952).
- ORTEGA Y GASSET, José, “¿Qué es filosofía?”, *Obras Completas*, t. VIII, Madrid, Taurus, 2008 (1929).
- ORTEGA Y GASSET, José, “Principios de metafísica según la razón vital. [Lecciones del curso 1933-1934]”, *Obras Completas*, t. IX, Madrid, Taurus, 2009.
- ORTEGA Y GASSET, José, “Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A Study of History”, *Obras Completas*, t. IX, Madrid, Taurus, 2009 (1948).
- ROUSSEAU, J. J., *Del contrato social*, pról., trad. y notas de Mauro Armíño, Madrid, Alianza, 1986 (1762).

SCHLEGEL, F., “Ideas”, *Poesía y filosofía*, trad. de Diego Sánchez Meca y A. Rábade Obradó, Madrid, Alianza, 1994 (1800).

SCHMITT, Carl, “Die Verwirrung des Begriffs”, *Politische Romantik*, Berlín, Duncker und Humblot, 1998 (1919).