

PARADOJAS DE LA “SOBERANÍA POPULAR”. UN ANÁLISIS EN CLAVE FILOSÓFICA¹

PARADOX OF “TRADITIONAL SOVEREIGNTY”.

AN ANALYSIS IN PHILOSOPHICAL TERMS

Recibido: 08/08/2017 – Aceptado: 11/12/2017

Carlos Diego Martínez Cinca

Universidad Nacional de Cuyo (Argentina)

cdmartinezcinca@derecho.uncu.edu.ar

¹ El presente trabajo es un resultado parcial del Proyecto E002 “Desafíos actuales al *Rule of Law*. Un análisis dialéctico de las impugnaciones contemporáneas a la noción tradicional de estado de Derecho”, financiado por la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo.

Resumen

En este trabajo se analiza el origen y el alcance de una reinversión acaecida en la relación fundante de lo político durante la gestación y la maduración de la corriente principal de la teoría política moderna. Dicha relación, de carácter ascendente en lo que se refiere a la legitimación del poder político, es comparada con el modelo asumido en líneas generales por la tradición clásico–renacentista, mostrando algunos aspectos paradójicos a los que semejante reinversión parecería conducir.

Palabras clave: Soberanía; Pueblo; Voluntad General; Gobierno; Política.

Abstract

This paper analyses the background and scope of a reinvestment in the political foundation during the forging and development of the modern political mainstream theory. Given involvement of ascending nature regarding political power authentication is compared with the model adopted by the classical–renaissance tradition, depicting some paradoxical features which seem to have been caused by such reinvestment.

Keywords: Sovereignty; People; Volonté Générale; Governance; Politics.

Sumario

1. Planteo del problema
2. El problema fundacional de la filosofía política moderna
3. El temor a la muerte y el origen de una paradoja: el gobierno de los gobernados
4. La voluntad general como idea reguladora
5. La necesidad de un cambio de perspectiva en la comprensión del poder
6. Bibliografía

1. Planteo del problema

La corriente principal de la teoría política moderna, que comienza con la obra del filósofo inglés Thomas Hobbes (1588–1679) y culmina con la del pensador ginebrino Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), ha servido de base a la idea moderna de un Estado de Derecho fundado en la soberanía de la “voluntad general” formulada a través de un pacto originario o “contrato social”. Pero la formulación del núcleo teórico fundamental sobre el que se asienta la idea moderna de un Estado de Derecho fue llevada a cabo, de manera continua y progresiva, a lo largo de los siglos XVII y XVIII en abierta contradicción con una línea teórica anterior que dominó la conciencia política del mundo antiguo –e incluso buena parte del mundo renacentista– y que podría caracterizarse, a grandes trazos, como la política fundada en el ejercicio de las virtudes, o en palabras de la literatura renacentista, la política reflejada en los “espejos de príncipes”.

Sobre la base de ciertos axiomas indemostrables y en gran parte contraintuitivos formulados por la *corriente principal* de la teoría política moderna (como la “igualdad general de todos los hombres ante la ley”, o la “soberanía absoluta” tanto del individuo aislado y egoísta como la de todos los individuos colectivamente reunidos bajo el imperio de una “voluntad general”), se asientan también gran parte de los modelos que diversas escuelas y corrientes de la teoría económica han formulado a lo largo del siglo XX para intentar explicar el funcionamiento de la llamada “democracia deliberativa”.

Ahora bien, esos modelos no pueden explicar fenómenos como la *corrupción* y la *anomia social* que afectan tanto el normal funcionamiento de la “democracia deliberativa” como la legitimidad de algunos axiomas sobre los que se asienta la *corriente principal* de la teoría política moderna (la *infallibilidad* de la “voluntad general”, más precisamente). La causa de la insuficiencia de estos modelos de “democracia deliberativa” parece residir en una paradoja frecuentemente ignorada por los economistas (y juristas) defensores del moderno Estado de Derecho: la idea de un gobierno de súbditos, es decir, la idea de un gobierno de quienes, por definición, deberían ser *gobernados*.

Esa paradoja de la teoría política moderna se manifiesta con relativa evidencia en algunos pasajes fundamentales de las obras más conocidas de Hobbes y de Rousseau: el *Leviatán* (1651) y *El Contrato Social* (1762) respectivamente, que servirán como marco teórico de referencia en el análisis que se pretende realizar aquí. Por consiguiente, el presente trabajo pretende analizar, desde una perspectiva crítica, el origen y el alcance de una paradoja presente en el centro de la *corriente principal* de la teoría política moderna.

En efecto, una de las principales contribuciones de esta corriente consiste en haber formulado las bases teóricas sobre las que se asienta el moderno Estado de Derecho. La mayor parte de los modelos que los economistas y los juristas utilizan aún hoy en sus análisis y diagnósticos de los problemas que afectan al Estado de Derecho parten de los axiomas postulados al seno de dicha corriente y reproducen la paradoja latente en sus propuestas esenciales. En consecuencia, resulta imperioso revisar sus postulados a fin de conocer si acaso muchos de esos diagnósticos no parten de bases teóricas inadecuadas.

La indagación que se pretende llevar adelante no procura cuestionar ni el Estado de Derecho ni los axiomas en los que éste se funda, sino más bien analizar la posibilidad de un ajuste en una de sus perspectivas esenciales –la del gobierno o soberanía popular– a una dimensión del poder político obliterada en el pensamiento moderno: el ejercicio del gobierno fundado en un amplio espectro de *virtudes* propias del arte de gobernar. En ese sentido, si el arte de un buen gobierno se funda necesariamente en el ejercicio de determinadas virtudes, entonces el esquema moderno de la soberanía popular fundada sin más en una lógica “ascendente” del poder resultaría insuficiente para dar cuenta de cómo funciona, en la práctica, un auténtico Estado de Derecho. Si esta hipó-

tesis se tiene por corroborada (al menos en forma parcial), resultará entonces necesario abordar en futuros trabajos la elaboración de un modelo de Estado de Derecho que incluya adecuadamente la perspectiva del *buen gobierno* en sus esquemas teóricos.

Precisando aún más lo anterior, se podría agregar que la hipótesis de la que parte este trabajo es que los axiomas de la *igualdad* y de la *soberanía popular* encerrarían la paradoja de un gobierno de gobernados, es decir, la paradoja de un gobierno ejercido hipotéticamente por quienes son, por definición, *súbditos*, y carecerían por consiguiente de las competencias o destrezas básicas para el ejercicio del gobierno. Dicha paradoja, en resumidas cuentas, reinvertiría la relación fundante de lo político, pues siguiendo la lógica antes dicha el Estado de Derecho se asentaría en una soberanía construida de abajo hacia arriba, es decir, desde los súbditos hacia el soberano.

Pero frente a esto, cabe pensar que la lógica política que anima la circulación del poder sea, antes bien, una lógica de tipo descendente, pues procedería de arriba hacia abajo, es decir, desde el soberano hacia los súbditos. Esa lógica descendente habría animado, en efecto, buena parte de las indagaciones teóricas de muchos autores “reformistas” y “contra-reformistas” situados en los inicios de la modernidad: Johannes Althusius (1557–1638), Pedro de Ribadeneyra (1526–1611), Baltasar Gracián (1601–1658), entre muchos otros². Es posible pensar, al menos como hipótesis, que estos autores hayan formulado modelos más ajustados a la dinámica y a la circulación del poder, por las razones que brevemente se exponen hacia el final de este trabajo. Algunos de esos modelos eran ya conocidos en la antigüedad clásica y fueron presentados en su época como “espejos para príncipes”. Con todo, tales modelos no habrían logrado alcanzar la consistencia teórica de la *corriente principal* del pensamiento moderno por diversas razones que habrá que analizar, en honor a la brevedad, en un trabajo posterior.

2 Para una sucinta comprensión del modelo teórico de un gobierno basado en las virtudes del soberano (y no en la lógica cruda del poder), compartido por autores tanto “reformistas” como los “contra-reformistas”, puede verse WEINACHT, Paul-Ludwig. “Virtudes de príncipes católicos y protestantes en la época de la Reforma en Alemania”. En: CORSO DE ESTRADA, Laura – ZORROZA, María Idoya (eds.). *Ius et Virtus en el Siglo de Oro*. Pamplona: EUNSA (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, vol. 126), 2011, págs. 93–105.

Por último, y para resumir el propósito de estas páginas, convendría señalar que la indagación aquí realizada partirá de una hipótesis compuesta analíticamente de tres partes:

- 1ª) que la teoría política moderna habría reinvertido la relación fundante de lo político (y por consiguiente de la dinámica inherente a la génesis y circulación del poder) al plantear una soberanía de carácter ascendente, desde los súbditos hacia el gobernante;
- 2ª) que dicha reinversión habría orientado los modelos de "democracia deliberativa" sostenidos por los defensores del moderno Estado de Derecho en una dirección inapropiada para dar solución a algunos de los problemas estructurales que hoy cuestionan su vigencia y legitimidad;
- 3ª) y que la tradición clásica y renacentista de la teoría política, fundada en una dimensión virtuosa y descendente de la soberanía o autoridad política, estaría en condiciones de aportar un modelo quizás más adecuado para la comprensión de la dinámica propia del poder político, sin que ello afecte sustancialmente la noción moderna de Estado de Derecho.

2. El problema fundacional de la filosofía política moderna

Como es sabido, la noción de un Estado de Derecho (*Rule of Law, Rechtsstaat*), es decir, de un Estado sometido a leyes imparciales, que contengan mandatos razonables y sustancialmente justos, promulgadas públicamente, y en las que tanto los derechos de los ciudadanos como la separación de los poderes públicos se encuentren debidamente garantizados, ha sido una noción específica de la filosofía o teoría política moderna que, habiendo alcanzado su madurez en el siglo XVIII, *tuvo su origen en el problema fundante de la modernidad política*. Dicho problema, nudo gordiano de todos los otros problemas que la filosofía política de la modernidad procuró responder —aun cuando las respuestas ensayadas no siempre fueron coherentes entre sí, y a veces ni siquiera compatibles— podría resumirse sintéticamente como la dificultad de identificar cuál habría de ser el *sujeto depositario de un poder soberano por encima del cual no cabría reconocer ningún otro poder*.

En efecto, el foco central de todas las especulaciones políticas de la moder-

nidad ha sido, en pocas palabras, la cuestión de quién habría de ser el sujeto que ejercería y conservaría el poder. Una vez que se hubo separado el poder político de aquel orden y fundamento de toda autoridad que el mundo medieval había reconocido sin mayores dificultades, el dilema central de la modernidad política vino a ser la reunión del poder *en una persona o cuerpo político* que pudiera ejercer su autoridad con la fuerza suficiente como para mantener a raya todas las pasiones humanas (incluidas las suyas) pero no con tanta autoridad como para transformarse, sin más, en un poder omnímodo o tiránico. Por cierto los intentos de respuesta a este dilema variaron de un extremo a otro de la teoría o filosofía política.

Sin embargo, todas esas respuestas admiten un denominador común: el poder político sólo podría ser ejercido dentro de los límites de un Estado de Derecho, y de un Estado de Derecho entendido más bien desde la *perspectiva del súbdito*, es decir, de quien tiene interés en limitar el poder, y no del gobernante, que es quien realmente lo ejerce. Esto es lo realmente significativo, y en torno a este tema central, no siempre visto con la suficiente claridad, orbita la presente investigación.

En efecto, los principales intentos de respuesta al problema del *sujeto depositario de un poder soberano*, pensaron el ejercicio del poder en la modernidad en el marco de un Estado de Derecho, ciertamente, pero visualizaron ese Estado de Derecho como un conjunto de garantías consagradas a la defensa del individuo contra los excesos o atropellos del gobernante, como si el ejercicio del poder fuese algo radicalmente *malo* cuya existencia hubiese que tolerar y, por supuesto, controlar. Existe, por tanto, una especie de paradoja en el seno de la filosofía política moderna: el objeto central de todas sus indagaciones es el poder, pero el poder es visto como cierta especie de mal, algo perverso, inicuo, cuya existencia no se puede erradicar, y por consiguiente algo que tampoco se puede pensar, pues si la escolástica no se equivocó y efectivamente el mal es la ausencia de un bien debido, ninguna ausencia puede ser pensada de manera clara y distinta. Lo que está ausente en cierto modo no es: lo ausente rehúye el pensamiento. Ni siquiera el más radical de todos los filósofos modernos y a quien habitualmente se hace pasar como el teórico de las relaciones entre el poder soberano y la guerra, Thomas Hobbes, pudo escapar de esta paradoja. Quizás por eso el propio Pascal se refirió a los filósofos de la política como aquellos que pretendían “arreglar un hospital de locos”.

Por cierto la expresión 'Estado de Derecho' apenas si se halla una sola vez en las páginas del *Leviatán* o del *Contrato Social* de Rousseau. Pero en ese sentido, tampoco es posible encontrar la expresión 'Derecho Natural' en la *Política* de Aristóteles, ni la expresión 'Razón de Estado' en *El Príncipe* de Maquiavelo. Nadie dudaría, sin embargo, que esas expresiones, acuñadas más tarde por quienes pretendieron rotular y a la vez simplificar la trama de un pensamiento complejo, reflejan con cierta justicia y en pocas palabras las agudas reflexiones de Aristóteles en torno a lo que es justo por naturaleza, o las de Maquiavelo en torno al único motivo que debe guiar las acciones de gobierno.

La cuestión principal que aquí se quiere probar, sin embargo, es que los dos grandes filósofos que abren y cierran el "período de oro" de la filosofía política moderna (Thomas Hobbes y Jean-Jacques Rousseau respectivamente) identificaron la raíz de lo que más tarde habría de denominarse 'Estado de Derecho' con el despliegue y el ejercicio de una determinada voluntad humana, de carácter general, colectiva, coloreada con diversos matices según la paleta antropológica del autor, pero al cabo una voluntad propia de *súbditos* y no de quienes gobiernan efectivamente. Sobre dicha voluntad colectiva y subordinada se montarían más tarde los recaudos institucionales –constituciones escritas, declaraciones de derechos y garantías, estatutos de separación de poderes, etc.– que los juristas de los siglos XIX y XX habrían de elaborar en los siempre necesarios pero fatigosos tratados de Derecho Constitucional. Como se argumentará más adelante, luego del baño idealista al que Rousseau sometió la cruda voluntad de poder de Hobbes, y por debajo de todas las construcciones dogmáticas de los juristas –tan necesarias en la estructura externa de un edificio que se sostiene tanto por efecto de sus cimientos como de las columnas que se apoyan sobre él– la puesta en acto de esa voluntad humana colectiva propia del súbdito terminaría orientando el sentido final del Estado de Derecho moderno.

Por último, puesto que el Estado de Derecho se funda en la puesta en acto de una voluntad colectiva, esa voluntad necesita ser motorizada por una idea reguladora de la praxis política contemporánea, una idea que nunca ha sido –ni podría serlo– objeto de una experiencia posible, y que sin embargo no resultaría arbitraria ni caprichosa, puesto que respondería a una demanda interna y constitutiva de la propia razón humana, como el mismo Kant argumentará al cierre del "período de oro" de la modernidad. Se trata, ni más ni menos, que

de la idea del gobierno de la voluntad general, el gobierno de una voluntad hipostasiada a la categoría de *contrato social*, o en otras palabras, la idea de un *gobierno de súbditos*, vale decir, de quienes por definición son los gobernados.

Que un Estado de Derecho se funde en el despliegue y en el ejercicio de un acto colectivo de la voluntad propia de los súbditos es, sin duda, una afirmación sorprendente, pues el conocimiento connatural de lo político lleva a pensar –acertadamente– que la convivencia humana justa, conforme a leyes, debe apoyarse en el ejercicio prudente de quien gobierna conforme a un orden natural que trasciende la esfera de su propia voluntad y por consiguiente no es objeto de una decisión, ya sea que ese orden se entienda en un sentido estrictamente metafísico, como ciertas versiones estoicas y tardo–escolásticas de la *ley natural* lo entendieron, o en el sentido de un conjunto de bienes humanos básicos y de exigencias de la razonabilidad práctica, como postula el filósofo australiano John Finnis. Pero es precisamente la ausencia de ese orden, o de la referencia a ese orden mediante la acción de gobierno, lo que transforma al poder en algo vacío, en algo defectuoso, en algo que no se entiende por sí mismo y que termina siendo un mal, y un mal al que se teme con justos motivos.

En cualquiera de las dos versiones del orden natural en que se se apoyaba la filosofía clásica, ese orden natural se ejecutaba o ponía en acto por la acción prudente del gobernante, a la que el súbdito sólo podía prestar una adhesión u obediencia más o menos explícita, dependiendo de la madurez cívica alcanzada en su comunidad. Sin embargo, por sorprendente que pueda resultar la afirmación de que el Estado de Derecho moderno se funda en el despliegue y en el ejercicio de la voluntad colectiva de los súbditos, ella se remonta, justo es decirlo, a una antigua concepción de lo político que arranca con los sofistas y que había convivido más o menos soterradamente, incluso en su época de mayor esplendor filosófico, con la perspectiva natural de lo político centrada no en quien es gobernado, sino en quien efectivamente gobierna.

Los pasos que se seguirán para mostrar que la filosofía moderna adoptó una perspectiva paradójica (la perspectiva de un Estado de Derecho proyectado como el “gobierno de los gobernados”), resultando por ello una perspectiva impropia de lo político, son los siguientes. En primer lugar se mostrará, a partir de algunos textos esenciales, que Hobbes encadenó la pasión dominante en el hombre –el temor– y la consecuencia directa que sigue de ella para la conviven-

cia humana —el estado latente de guerra— al poder soberano de los gobernados, de los súbditos, y no del gobernante como se cree habitualmente. La soberanía, en Hobbes, se constituye a partir de una forma radical de voluntad, de carácter *ascendente*, es decir, desde el súbdito hacia el gobernante, que se manifiesta a través de tres conductos: el pacto, la conquista, y la tutela natural de los gobernantes sobre los súbditos (conducto, este último, que Hobbes compara con la tutela natural de los padres sobre los hijos). Esta voluntad radical está ligada al temor, y por esa razón la soberanía no se forma jamás *desde arriba*, es decir, por una decisión del más fuerte, del vencedor o de los padres, como algunas lecturas superficiales de Hobbes han procurado mostrarlo. La soberanía se forma siempre *desde abajo*, por la voluntad de *quienes tienen miedo*.

En segundo lugar, también a partir de algunos textos esenciales, se mostrará que al cerrarse el “período de oro” de la filosofía política moderna, y habiendo caído en la cuenta de que “si ésa era la condición del hombre al abandonar el estado de naturaleza, más le valdría no salir de él”, Rousseau purificó la voluntad temerosa o simplemente pasiva de los eventuales pactantes, conquistados o tutelados de Hobbes, en una voluntad cargada de idealismo, que nunca podría enajenarse, dividirse, ni tampoco equivocarse, y a la que identificó como la *voluntad general* de todos los ciudadanos reunidos en asamblea. Semejante voluntad, tal como Rousseau la caracteriza, resultaría infalible, pues siempre *querría* el bien, el *interés general*. Sin embargo, realizando una mínima concesión al sentido común y a la realidad histórica de todas las repúblicas hasta entonces conocidas, Rousseau se vio forzado a admitir que la voluntad general no siempre *ve* aquello que le conviene, es decir, que la voluntad general no siempre resulta una voluntad históricamente *esclarecida*.

Como consecuencia de esta concesión, resulta patente que existe una hendidura en el cuerpo político del soberano: una grieta parece separar su voluntad de su razón, a punto tal que la sutura en aquella herida viene a darla un elemento extraño a ese cuerpo, que no pertenece al mismo, un “hombre extraordinario que conoce todas las pasiones humanas pero que no experimenta ninguna”, al que los antiguos hacían descender de los dioses, pero que en un moderno Estado de Derecho no viene más que a iluminar la oscuridad de aquella voluntad general y al que Rousseau llama, sencillamente, el *legislador*. Con Rousseau y de manera paradójica, la perspectiva del gobernante —que para el sentido común

parece ser la perspectiva adecuada para comprender la dinámica circulatoria del poder político—viene de algún modo a filtrarse por la ventana en el esquema abstracto e idealista del pensamiento moderno y a mostrar, en última instancia, el fracaso de una concepción del Estado de Derecho pensado desde la perspectiva del súbdito. De alguna manera viene a mostrar, también, la inoperancia de un lenguaje jurídico de tipo garantista empecinado en la continua identificación y promulgación de nuevos derechos que en vano intentan limitar el ejercicio real del poder por parte de quien gobierna.

Hacia el final se intentará mostrar que el desafío actual de la filosofía del derecho en sentido amplio, que incluye necesariamente una filosofía de lo político, no consiste en imaginar un fundamento nuevo para el Estado de Derecho, ni en desarticular ninguna de las instituciones que en su nombre se han erigido para la protección de los súbditos, sino en abordarlo desde una perspectiva más aguda en torno a la dinámica circulatoria del poder político. Dicha perspectiva no puede ser otra que la de quien detenta efectivamente la autoridad. Curiosamente, en los albores de la filosofía clásica, al focalizarse en la educación y en la preparación del gobernante, haciendo del filósofo—rey el eje de muchas de sus preocupaciones, Platón inauguró una visión de lo político que gobernó la tradición filosófica hasta los comienzos de la modernidad, y que coexistió con esta otra visión *ascendente*, propia del súbdito, hasta su derrota definitiva en el “período de oro” antes dicho. Rescatar del olvido esa perspectiva podrá revestir alguna utilidad, quizás, para comprender mejor la dinámica del poder político en un estado sometido a leyes.

3. El temor a la muerte y el origen de una paradoja: el gobierno de los gobernados

Una lectura apresurada del *Leviatán* podría ver en ella una obra abocada al estudio de las relaciones entre la guerra y el poder absoluto del gobernante, sobre todo si se focalizase en el capítulo XVIII y siguientes del segundo libro de esa monumental obra, dedicado, como reza su título, a “los derechos de los soberanos por institución”, es decir, al amplio espectro de las facultades casi ilimitadas que posee un soberano instituido por pacto. En efecto, en ese capítulo, Hobbes se encarga de señalar que

“... como el derecho de representar la persona de todos se otorga a quien todos constituyen en soberano, solamente por pacto de uno a otro [...] *no puede existir quebrantamiento de pacto por parte del soberano*, y en consecuencia ninguno de sus súbditos, fundándose en una infracción, *puede ser liberado de su sumisión...*”³.

Sin embargo, ese pasaje del capítulo XVIII está precedido no solamente por todo un capítulo que se dedica a mostrar las tres formas o conductos de generar un Estado –de las cuales, curiosamente, el pacto es la forma a la que Hobbes menos importancia le presta de las tres– sino de toda la parte primera del *Leviatán*, hecha de dieciséis capítulos, y consagrada a establecer el nuevo fundamento antropológico de la política: un hombre que por naturaleza es súbdito de sus pasiones, y más que ningún otro animal de este mundo, súbdito de una pasión dominante: el temor.

En efecto, en el capítulo anterior al pasaje citado, Hobbes sostiene que:

“Se alcanza el poder soberano por dos conductos. Uno por la fuerza natural, como cuando un hombre hace que sus hijos y los hijos de sus hijos le estén sometidos, siendo capaz de destruirlos si se niegan a ello; o que por actos de guerra somete a sus enemigos a su voluntad, concediéndoles la vida a cambio de esa sumisión. Ocurre el otro procedimiento cuando los hombres se ponen de acuerdo entre sí, para someterse a algún hombre o asamblea de hombres voluntariamente, en la confianza de ser protegidos por ellos contra todos los demás. En este último caso puede hablarse de Estado político, o Estado por *institución*, y en el primero de Estado por *adquisición*”⁴.

De la soberanía por institución o por pacto se habla mucho y en general el análisis de Hobbes se reduce a ella. Sin embargo, las cosas son un poco más complicadas. Hobbes identifica una república por *institución* y una república por *adquisición* y, en el interior de esta última, dos formas de soberanía, de

3 HOBBS, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: FCE, 2004. Cap. XVIII, pág. 143.

4 HOBBS, Thomas. Op. cit. Cap. XVIII, pág. 141.

manera que el autor del *Leviatán* reconoce tres formas de erigir un poder soberano. En el caso de los Estados por institución o pacto, el mecanismo que permite mantener a raya aquella pasión dominante en el hombre (el temor) es la decisión colectiva de otorgar a alguien –que también pueden ser varios o una asamblea– el derecho de representarlos, total e íntegramente. No se trata de una relación de cesión o delegación de algo perteneciente a los individuos, sino de una representación cabal de los individuos mismos. El soberano así constituido equivaldría íntegramente a los individuos. No tendría, simplemente, una parte de sus derechos; estaría verdaderamente en su lugar, con la totalidad de su poder colectivo. Como dice Hobbes, “la soberanía así constituida asume la personalidad de todos”⁵.

Los individuos así representados están presentes en su representante. Por esa razón, cualquier cosa que hiciere el representante, el soberano, es como si la hubiera hecho cada uno de los individuos que le dieron vida y poder. En cuanto representante de los individuos, el soberano está modelado exactamente sobre ellos⁶. Es, por lo tanto, una individualidad fabricada, una ficción que requeriría de una elaboración ulterior algo más compleja, una vez que la paradoja de un *gobierno de los gobernados* saliera a la luz. No es Hobbes, en definitiva, un teórico conspicuo del pacto social como se cree habitualmente. La tarea de explicar la paradoja de cómo podría funcionar esa voluntad colectiva colocada en el lugar de la voluntad individual del gobernante estaría reservada a Rousseau, en la madurez de la modernidad. De momento, Hobbes se conformaría con una potente metáfora, colocando en la portada de su obra aquel grabado que luego se volvería célebre en la iconografía política de la modernidad: un gigante coronado que, para mantener a raya el temor, tiene en una mano la espada y en la otra el báculo episcopal, pero que si uno mira bien en su interior, está hecho de millones de hombrecitos que le dan vida.

El mecanismo de la adquisición tras una batalla campal es el otro modo de erigir una república. Al parecer, se trataría de algo completamente distinto. Uno podría pensar que por este mecanismo nunca podría llegar a constituirse

5 HOBBS, Thomas. Op. cit. Cap. XVIII, pág. 88.

6 Véase FOUCAULT, Michel. “Clase del 4 de febrero de 1976”. En: *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

una república, pues la guerra engendra dominación, pero no soberanía. Como ha interpretado sagazmente un autor contemporáneo, se trata, sin embargo, de una soberanía tan legítima como la anterior, pues desde el momento en que los vencidos prefirieron la vida y la obediencia antes que la muerte, erigieron una soberanía fundada igualmente en el temor, haciendo de sus vencedores sus representantes, instalando un soberano en el lugar de quien había sido abatido por la guerra⁷. La voluntad de preferir la vida a la muerte funda una soberanía que es tan jurídica y legítima como la constituida según el modelo de la institución y el acuerdo mutuo.

De una manera bastante extraña, Hobbes agrega a estas dos formas de soberanía –la de la *adquisición* y la de la *institución*– una tercera, de la que dice que está muy próxima a la primera, a la que aparece en el ocaso de la guerra y tras la derrota. Es la soberanía que une a un niño a sus padres⁸. Los padres pueden dejar morir a su hijo, incluso pueden provocar su muerte. En ningún el hijo caso puede vivir sin ellos. Durante años, espontáneamente, sin que tenga que formular su voluntad de otra manera que por la manifestación de sus necesidades, sus gritos, su temor, el niño va a obedecer a sus padres porque de ello depende su supervivencia. En consecuencia, los padres ejercen una soberanía sobre él. Ahora bien, entre ese consentimiento del niño (consentimiento que ni siquiera pasa por una voluntad expresa o un contrato) a la soberanía de los padres para conservar su propia vida y la aceptación de los vencidos tras la batalla, no hay diferencia de naturaleza, según Hobbes. Esta forma de erigir una soberanía es la que correspondería a aquellas repúblicas en las que nunca hubo contrato alguno ni conquista bélica sino más bien una tutela casi natural de los reyes sobre los súbditos que, como puede comprenderse, era el caso histórico más frecuente en la época de Hobbes y en los siglos que lo precedieron.

Con todo esto Hobbes quiere mostrar que lo decisivo en la constitución de la soberanía no es *la calidad de la voluntad* y ni siquiera su forma de expresión o su nivel. En el fondo, importa poco que tengamos una espada sobre la cabeza o que podamos formular explícitamente nuestra voluntad. Para que haya soberanía es preciso y *suficiente* que esté efectivamente presente una determinada voluntad

7 FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. España: Fondo de Cultura, 2000.

8 HOBBS, Thomas. Op. cit. Cap. XVIII.

radical que nace del miedo, que hace que queramos vivir aun cuando no podamos hacerlo sin la voluntad de otro, y que colocada de manera ficticia en el centro mismo del poder, esa voluntad funcione como el fundamento ascendente de la soberanía. Para Hobbes, pese a la brecha que a simple vista podría haber entre las tres grandes formas de erigir un Estado de Derecho, en el fondo de todas esas formas yace un mismo mecanismo. Ya se trate de un acuerdo, de una batalla o de una relación tutelar, un Estado de Derecho sólo puede fundarse en la triple relación de: *voluntad, miedo y soberanía*.

Lejos de haber sido el teórico de las relaciones existentes entre la guerra y el poder político, el autor del *Leviatán* más bien soslayó la guerra como realidad *histórica* sobre la que debía asentarse un Estado de Derecho, y en su lugar colocó el temor a la muerte y la voluntad de poder que intenta sobreponerse a ese temor como su único fundamento. Sin embargo, un gobierno cuyo fundamento es el temor no puede ejercer más que un poder impropio, un poder únicamente abocado a la preservación de la vida y la seguridad de los que temen. La obra que habitualmente es vista como la teoría del poder, termina siendo un remedo de todo poder, pues da nacimiento a la gran paradoja política de la modernidad: el gobierno de los gobernados.

Por razones de espacio no resulta posible extenderse aquí sobre otras consideraciones, pero bastará señalar que toda la primera parte del *Leviatán*, es decir, los dieciséis capítulos que conforman el libro primero consagrado a una nueva antropología política, constituye el esfuerzo más significativo de Hobbes por colocar en el centro de la escena el nuevo actor de la política moderna: un súbdito gobernado por el temor. En esa primera parte, curiosamente, y antes de definir la naturaleza de la soberanía, Hobbes se extiende largamente en el estudio de cuáles son las semillas naturales que dan origen a la religión. En el capítulo XII menciona cuatro semillas de la religión que, en resumidas cuentas, se reducen a una sola: el temor a lo desconocido.

“Este temor de las cosas invisibles es la semilla natural de lo que cada uno en sí mismo llama religión, y en quienes adoran o temen poderes diferentes de los propios, superstición. Y habiéndose observado por muchos esta simiente de religión, algunos de quienes la observan propendieron a alimentarla, revestirla y conformarla a leyes, y añadir a ello, de su propia

invención, alguna idea de las causas de los acontecimientos futuros, mediante las cuales podían hacerse más capaces para gobernar a los otros, haciendo, entre los mismos, el máximo uso de su poder"⁹.

El análisis de las semillas naturales que dan origen a la religión persigue el claro propósito de mostrar que la religión, al igual que el poder político, tiene su origen en el temor de los súbditos. De hecho Hobbes identifica una raíz común a lo que él llama la "política humana" y la "política divina". En efecto, esas semillas han sido cultivadas por dos distintas especies de hombres: una de esas especies está constituida por quienes han nutrido y ordenado la materia religiosa de acuerdo con su propia invención, y la otra por quienes lo han hecho bajo el mando y la dirección de Dios. "Pero ambos grupos" – sostiene Hobbes– "se propusieron que quienes confiaban en ellas fuesen más aptos para la obediencia, las leyes, la paz, la caridad y la sociedad civil"¹⁰. Por esa razón, la poderosa metáfora colocada en el frontispicio de la obra muestra que el poder soberano que ostenta en el brazo militar la espada y en el brazo religioso el báculo está fundado siempre y únicamente en el temor. El temor a la muerte es el fundamento de toda voluntad de poder, porque como declara Hobbes de manera solemne en el capítulo XI, "la inclinación general de la humanidad entera es un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte". Es ese mismo temor el que "dispone a los hombres a obedecer a un poder común", y la única razón de su existencia la constituye la garantía recíproca que los súbditos se dan, unos a otros, de que erigiendo y acatando un poder común, evitarán su mutua destrucción.

4. La voluntad general como idea reguladora

Si bien Hobbes sufrió en vida numerosas impugnaciones que cuestionaron seriamente su obra, Rousseau vino a continuar la tarea de fundar una soberanía de carácter ascendente allí donde Hobbes la había dejado parcialmente inconclusa. Lo que en su teoría se presentaba como una paradoja difícil de resolver,

9 HOBBS, Thomas. Op. cit. Cap. XI, parte I, pág. 86.

10 HOBBS, Thomas. Op. cit. Cap. XII, parte I pág. 91.

Rousseau lo elevó a la categoría de principio axiomático, incontestable e incontrastable de la política moderna, colocando en el centro mismo del poder soberano aquellas contradicciones que la paradoja hobbesiana no lograba disimular, como si por el hecho de asumir abiertamente y sin escrúpulos la contradicción de que un gobernado sea al mismo tiempo, y respecto de las mismas personas, gobernante, la contradicción pudiese desvanecerse.

En efecto, en el capítulo VII del Libro I del *Contrato Social*, luego de haber señalado en el capítulo anterior que el problema central al que su teoría política intentaba dar solución era cómo encontrar una forma de asociación en la que “cada uno, uniéndose a todos, obedeciese tan sólo a sí mismo y quedase tan libre como antes”, Rousseau afirma que:

“... se ve por esta fórmula que el acto de asociación encierra un compromiso recíproco del público con los particulares y que cada individuo contratando por así decirlo consigo mismo, se encuentra comprometido por una doble relación, a saber: como miembro del soberano hacia los particulares, y como miembro del Estado hacia el soberano”¹¹.

En esta fórmula hay una inevitable violación al principio de no-contradicción, que expresa que “algo no puede afirmarse ni negarse simultáneamente respecto de lo mismo”. Si ser gobernante de ciertas personas implica no ser gobernado por esas mismas personas, o en otras palabras, si ser soberano respecto a determinadas personas implica no ser súbdito, simultáneamente, de esas mismas personas, resulta entonces imposible escapar a la contradicción que una y otra vez Rousseau admite en su teoría y por la que curiosamente implora paciencia a su lector algunas veces a lo largo de su obra. El artificio de afirmar que el pueblo reunido en asamblea se comporta como soberano cuando se da a sí mismo la ley y se comporta en el mismo acto como súbdito cuando simultáneamente decide acatarla, no solamente constituye una forma irrealista de eludir el problema de identificar en la historia de la humanidad algún pueblo que alguna vez haya actuado efectivamente así, sino también una forma extrema de idealizar el fenómeno de formación y sanción de las leyes que sólo Hegel estaría en condiciones

11 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *El Contrato Social*. Buenos Aires: Losada, 1998. Libro I, Cap. VII, pág. 56.

de emular (¡y superar!) algunas décadas más tarde. Que la realidad histórica no ha avalado nunca este artificio es algo que el propio Rousseau reconoce muchas páginas después, cuando tratando otros temas (las formas de gobierno), parece olvidarse de sus afirmaciones dogmáticas en torno a la soberanía de la voluntad popular. En efecto, en el capítulo IV del Libro III reconoce que:

“Tomando el término en su sentido estricto, no ha existido nunca verdadera democracia y no existirá jamás. Es contrario al orden natural que la mayoría gobierne y que la minoría sea gobernada. Es imposible imaginar que el pueblo permanezca *siempre reunido* para ocuparse de los asuntos públicos y puede verse fácilmente que no podría establecer comisiones para ello, sin que cambiara la forma de la administración”¹².

Luego de colocar la contradicción antes dicha en el centro de su teoría sobre el poder soberano, Rousseau desliza un principio de solución que viene a confirmar el fracaso de toda perspectiva ascendente del poder. En efecto, inmediatamente después de haber afirmado en los primeros capítulos del Libro II el carácter *infallible*, indelegable, absoluto e indivisible de la voluntad general, Rousseau se ve forzado a reconocer que la voluntad general necesita de una mente esclarecida que le muestre aquel bien que siempre *quiere*, pero que no siempre *conoce*. En el Capítulo VI del Libro II afirma:

“La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no es siempre esclarecido. Es necesario hacerle ver los objetos tal como son, a veces tal como deben parecerlo, mostrarle el buen camino que busca, protegerlo de la seducción de las voluntades particulares [...] Los particulares ven el bien que rechazan; el público *quiere* el bien que no *ve*. Todos por igual, necesitan guías. Es necesario obligar a uno, a conformar sus voluntades a su razón; es necesario enseñar al otro a conocer lo que quiere [...] He aquí de donde nace la necesidad de un legislador”¹³.

12 ROUSSEAU, Jean-Jacques. Op. cit. Libro III, Cap. IV, pág. 118.

13 Ídem. Libro II, Cap. VI, pág. 83-84.

Un poco más adelante, en el capítulo VII, sostiene:

“Para descubrir las reglas de la sociedad que mejor convienen a las naciones, se necesitaría una inteligencia superior que viera todas las pasiones de los hombres y que no experimentara ninguna; que no tuviera relación alguna con nuestra naturaleza y que la conociera a fondo; cuya felicidad fuera independiente de nosotros y que, sin embargo, quisiera ocuparse de la nuestra; finalmente que, preparándose una gloria lejana en el curso de los tiempos, pudiera trabajar en un siglo y gozar en otro. Se necesitarían dioses para dar leyes a los hombres”¹⁴.

Obviamente si ésta era la solución definitiva a la paradoja, todas las afirmaciones dogmáticas en torno a la soberanía popular se hubiesen derrumbado, pues habría resultado manifiesto que si la voluntad general necesitaba de un guía esclarecido, de una naturaleza casi divina, el centro del poder estaría por fuera o por encima de ella, y la idea de un gobierno de súbditos–soberanos ya no sería viable. Por eso Rousseau termina colocando al guía de voluntad general fuera de la constitución y del Estado, en una especie de limbo cuyo estatus jamás precisó, y que por cierto jamás podría pensarse como otro poder distinto dentro del Estado:

“El legislador es, en todos sus aspectos, un hombre extraordinario en el Estado. Si lo es por su genio, no lo es menos por su oficio. Este oficio, que establece la república, *no entra en su constitución*: es una función particular y superior que no tiene nada en común con el imperio sobre los hombres; pues quien manda a los hombres no debe mandar a las leyes, quien manda a las leyes no debe tampoco mandar a los hombres [...] Quien redacta las leyes no tiene, entonces, o no debe tener, *ningún derecho legislativo* y el pueblo mismo no puede, aunque quisiera, *despojarse* de ese [derecho] *intransferible*, porque según el pacto fundamental, tan sólo la voluntad general obliga a los particulares y no se puede nunca asegurar que una voluntad particular [la del legislador] esté conforme con la voluntad general, sino

14 *Ibidem*. Libro II, Cap. VII, pág. 84.

después de haberla sometido a los sufragios libres del pueblo"¹⁵.

Por último, en la paradójica idea de una soberanía ascendente, de un gobierno de súbditos, hacía falta dar alguna respuesta al problema de la a-historicidad o irrealismo de la idea misma. En un pasaje perteneciente a *Ideas para una Historia Universal en Sentido Cosmopolita*, Kant (un ferviente admirador del filósofo ginebrino) sostiene que un Estado de Derecho sólo podría asentarse en la idea de un contrato originario entendido tal como Rousseau lo postuló, es decir, como una "coalición de la voluntad particular con la voluntad general", aun cuando no necesitemos efectivamente suponer que un contrato de esa naturaleza haya existido jamás pues, en realidad, no hay testimonio alguno en la historia que certifique un pacto de ese carácter. Lo decisivo, para Kant, es que el contrato originario representa:

"... una *mera idea de la razón*, pero que tiene indudable realidad práctica, a saber, la de obligar a cada legislador para que dé sus leyes *tal como si éstas pudiesen haber nacido de la voluntad reunida de todo un pueblo* y para que considere a cada súbdito, en cuanto quiera ser ciudadano, como si hubiera estado de acuerdo con una voluntad general"¹⁶.

Como se sabe, las ideas de la razón a las que alude Kant son aquellas que en su *Crítica de la Razón Pura* jamás podrían ser objeto de una experiencia posible, y en consecuencia, tampoco podrían ser objeto de un conocimiento estrictamente científico. Esas ideas de la razón (la idea de Dios, la idea de mundo, la idea de sustancia, la idea de libertad, y al parecer también la idea de un contrato originario) constituyen, no obstante, un polo de atracción de la razón práctica (o *nóumeno*), que se dirige a ellas *como si* realmente existiesen y sobre las que funda todo el obrar moral. En la *Crítica de la Razón Práctica*, esas ideas aparecen como postulados del obrar moral, como demandas internas y constitutivas de la razón misma, cuya existencia es necesario presuponer para

15 ROUSSEAU, Jean-Jacques. Op. cit. Libro II, Cap. VII, pág. 85-86.

16 KANT, Immanuel. *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Nova, 1958. págs. 157-158.

que la razón práctica y con ella todo el obrar moral tenga sentido, aun cuando su existencia jamás será objeto de una posible demostración. De modo que aún cuando nunca podamos demostrar que en algún momento de la historia de la humanidad ha existido un gobierno de súbditos, deberíamos proceder como si eso fuera posible, o como si, en otras palabras, el gobierno de la voluntad general no encerrase una contradicción en sí misma y una absoluta falta de realismo histórico.

5. La necesidad de un cambio de perspectiva en la comprensión del poder

La pregunta que parecería lógico formularse tras la exposición y desarrollo del problema abordado en el marco de este trabajo, es qué debería hacerse frente a la idea de un Estado de Derecho fundada en la paradoja de la “soberanía popular”. Las respuestas que podrían bosquejarse aquí, a modo de conjeturas que tal vez podrían servir como hipótesis de trabajo para futuras investigaciones, deberían tener como denominador común la necesidad de adoptar una perspectiva más realista, y a la vez menos contra-intuitiva, en la intelección del problema central en cuya solución la filosofía política moderna no parece haber acertado demasiado: cómo se ejerce y en qué dirección circula efectivamente el poder en un Estado de Derecho.

Como se precisó al comienzo, dicha perspectiva no supone necesariamente la desarticulación de ninguna de las instituciones jurídicas que el Derecho Constitucional ha elaborado trabajosamente a lo largo de los siglos para limitar el poder de quien efectivamente gobierna. Las garantías pensadas en resguardo de un ejercicio constitucional del poder son, en efecto, conquistas de la modernidad que no deberían perderse, sino más bien re-significarse a la luz de ciertas claves filosóficas. Esas claves, que definirían una perspectiva más realista de la autoridad, serían algo así como ejes para el desarrollo de una teoría o filosofía del poder en el marco de un Estado constitucional de Derecho, y podrían señalarse al menos dos:

- 1) La intelección de que, a pesar del campo semántico negativo que lo rodea –fruto de la perspectiva del súbdito adoptada por la teoría política de la modernidad– el poder no es algo *malo* o *negativo* por naturaleza, ni algo

que pueda ser visto como la carencia o ausencia de un bien debido. Una teoría o filosofía del poder en sentido amplio no debería perder de vista fenómenos propios de la "política de masas" como el liderazgo popular, la estrategia comunicativa y la retórica *performativa* frecuentemente encarnados en las experiencias *populistas* –¿realmente enemigas del Estado de Derecho?– e ignorados en la *corriente principal* de la filosofía política moderna¹⁷. Tales fenómenos ponen de manifiesto aspectos ciertamente positivos del ejercicio del poder, que suponen –más allá de cualquier semantización benevolente– el dominio fáctico ejercido por el líder (y/o su élite gobernante) sobre la masa en virtud de ciertas disposiciones de la naturaleza humana –o como quiera llamárselas– que no serán eliminadas (al menos en el corto plazo) por la utopía de un paraíso terrenal sobreviniente al fin de la historia ni por las declaraciones sobre "la igualdad de todos los hombres ante la ley". Una filosofía que pudiese dar cuenta de la *diferencia* que anida en la relación fundante de lo político sería, al cabo, una filosofía *positiva* del poder.

- 2) La necesidad de volver a leer y meditar gran parte de esa literatura tardo-medieval y renacentista contenida en los "espejos de príncipes", donde numerosos autores surgidos de una época de crisis y a caballo entre dos mundos, comprendieron la urgencia de re-educar a los príncipes en el ejercicio del poder, mirando no tanto las condiciones que hacen posible un estado ideal, cuanto las condiciones psicológicas y las capacidades que se exigen de un gobernante para conducir, incluso, "un pueblo de demonios"¹⁸. La necesidad de una relectura semejante radica, en gran medida, en que la llamada *corriente principal* de la filosofía política moderna se entendió a sí misma no como una *superación*, sino como una *negación* de aquella tradición. La conciencia de una ruptura oclusiva con la perspectiva

17 Para una comprensión del origen y del alcance de este rechazo a una *política de masas*, véanse los dos primeros capítulos de LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: FCE, 2015.

18 Para una sucinta comprensión del contenido, del alcance y de los propósitos de los "espejos de príncipes" como género político del Barroco Español, puede consultarse HUBENÁK, Florencio. "El antimaquiavelismo de Ribadeneyra en la educación de príncipes". En: CORSO DE ESTRADA, Laura – ZORROZA, María Idoya (eds.). Op. cit. págs. 127-142.

cratológica que lo precedió es bien patente en Hobbes, y ha sido puesta claramente de manifiesto por uno de sus más conspicuos lectores mediante un pormenorizado análisis de sus textos políticos, incluso de los textos menos conocidos¹⁹. Resulta ocioso resaltar aquí la importancia de hacer pie en las negaciones y en las rupturas más que en las continuidades a fin de comprender lo *tácito*, lo que subyace como lo no-dicho en la tarea del pensar.

Ahora bien, ¿constituyen estas claves filosóficas una corroboración de la hipótesis de partida? En otras palabras, ¿ellas son pruebas suficientes de que un enfoque del poder basado en las virtudes o competencias propias del buen gobierno (exigible tanto de los príncipes renacentistas como de los gobernantes del siglo XXI), resultaría un enfoque más adecuado para el tratamiento de los grandes problemas que un Estado de Derecho enfrenta hoy como desafío? No tiene sentido discutir aquí hasta qué punto pueden ser probadas las hipótesis en los modelos teóricos de las ciencias sociales, pero sí tendría sentido ensayar algunas argumentaciones o demostraciones ostensivas, basadas en la observación de algunos fenómenos propios de nuestro entorno político que mostrarían las ventajas de aplicar el enfoque postulado.

En primer lugar, los Estados que han mejorado en los últimos años sus índices de transparencia, credibilidad internacional y seguridad jurídica, son aquellos que han favorecido de una u otra manera la formación de sus funcionarios y empresarios en las llamadas “Escuelas de Buen Gobierno” (o *Governanza*), sobre todo si los programas de estas escuelas contemplan la enseñanza de “buenas prácticas” o “competencias de gobierno”, como también se las suele llamar. Tales programas buscan educar al futuro soberano (y a los que lo acompañarán en la tarea de gobernar) en el ejercicio de la transparencia, en la capacidad de argumentar sobre distintos cursos de acción en el terreno de la razón pública y no en el terreno de la maquiavélica “razón de estado” (o razón de “establo”, como la llamaba pedro de Ribadeneyra²⁰). La mentira, el engaño, la simulación,

19 Véase STRAUSS, Leo. *La filosofía política de Hobbes: su fundamento y su génesis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

20 Véase HUBEŇÁK, Florencio. Op. cit. pág. 130.

y todas las falsas artes que propone la maquiavélica razón de estado, pudieron tener un relativo éxito (y aún eso habría que probarlo) en un mundo en el que el nivel moral de los pueblos era más bien bajo y el acceso general a la información relativa a los actos de gobierno era bastante escaso. En nuestro tiempo, la ciudadanía está mucho más informada y capacitada para ejercer un adecuado control sobre los actos de gobierno. El candidato que miente en su campaña para acceder al poder y finge tener "un mapa del delito", cuando asume y queda evidenciado su engaño, experimenta una crisis de gobernabilidad cuyo origen reside en la mentira de la que se valió para acceder al poder. Ejemplos abundan en nuestra reciente historia política. Por consiguiente, si una de las exigencias fundamentales para gobernar es la transparencia del discurso y de las acciones, dicha transparencia condice mejor con un modelo de virtudes propia de los gobernantes que con un modelo de "razón de estado" fundado en la voluntad de poder, y en la ignorancia y temor de los súbditos.

En segundo lugar, un enfoque orientado al desarrollo de virtudes propias del arte de gobernar (transparencia, idoneidad, equidad, razonabilidad, capacidad discursiva, empatía y sensibilidad social entre muchas otras competencias que el soberano debe poseer) parecería constituir un buen contrapeso a un tipo de exceso que podría denominarse la "tentación *demagógico-populista*". Aunque no corresponde abrir el espacio a una discusión teórica que superaría el objeto de este trabajo (y en todo caso esa discusión habría que darla ulteriormente a la luz de las dos claves filosóficas antes dichas), conviene señalar aquí (sólo a modo de bosquejo) que con la expresión *demagogia populista* se podría identificar la hipertrofia de una teoría y de una práctica positiva del poder, es decir, el desarrollo anómalo (anómalo por exceso) de una forma de entender y de ejercer el poder que al cabo de su recorrido histórico exige el depósito de todas las esperanzas políticas en la redención que trae bajo el brazo un líder, caudillo o conductor del pueblo²¹. Puesto que en las democracias "jóvenes" la frágil estructura tradicional del Estado de Derecho parece siempre dispuesta a ceder ante la presión que en forma conjunta ejercen las demandas populares y el carisma político del líder,

21 La estrecha relación entre la tentación *demagógico-populista* y el discurso escatológico del nacionalismo católico ha sido puesta de manifiesto, entre otros, por ZANATTA, Loris. *La larga agonía de la Nación Católica. Iglesia y dictadura en la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana, 2015.

un modelo de auto-limitación basado en la educación *moral* y *principista* del gobernante parecería más adecuado para la preservación de la república que su alternativa moderno-ilustrada: la limitación del poder por obra de la “voluntad popular” y de los resguardos jurídicos que dicha voluntad ha consagrado en las constituciones escritas.

Ciertamente la pretensión de someter la política (y los políticos) a un baño de filosofía constituye un exceso de idealismo que la experiencia histórica ha revelado como inútil, pero quizás, *mutatis mutandis*, las observaciones del autor de la *República* sigan siendo una provocación necesaria para emprender el camino sugerido:

“El género humano no verá días mejores hasta que adquiera autoridad política la raza de quienes siguen recta y auténticamente la filosofía, o hasta que la raza de los gobernantes se convierta, por alguna suerte divina, en estirpe de verdaderos filósofos”²².

6. Bibliografía

- FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. España: Fondo de Cultura, 2000.
- FOUCAULT, Michel. “Clase del 4 de febrero de 1976”. En: *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- HOBBS, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: FCE, 2004.
- HUBENÁK, Florencio. “El antimaquiavelismo de Ribadeneyra en la educación de príncipes”. En CORSO DE ESTRADA, Laura – ZORROZA, Ma. Idoya (eds.).
- KANT, Immanuel. *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Nova, 1958.
- LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: FCE, 2015.
- PLATÓN. *Epístola VII (326^b)*. Citado en SABINE, George. *Historia de la Teoría Política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *El Contrato Social*. Buenos Aires: Losada, 1998.

22 PLATÓN. *Epístola VII (326^b)*. Citado en SABINE, George. *Historia de la Teoría Política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994. pág. 54.

STRAUSS, Leo. *La filosofía política de Hobbes: su fundamento y su génesis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

WEINACHT, Paul-Ludwig. "Virtudes de príncipes católicos y protestantes en la época de la Reforma en Alemania". En: CORSO DE ESTRADA, Laura – ZORROZA, María Idoya (eds.). *Ius et Virtus en el Siglo de Oro*. Pamplona: EUNSA (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, vol. 126), 2011.

ZANATTA, Loris. *La larga agonía de la Nación Católica. Iglesia y dictadura en la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana, 2015.