

# ¿GOBIERNO DE LOS SÚBDITOS? ALGUNAS PARADOJAS EN LA FORMULACIÓN DE MODELOS PARA EL SECTOR PÚBLICO DE PAÍSES EMERGENTES

Dr. Carlos Diego MARTÍNEZ CINCA  
Prof. Titular Efectivo de *Filosofía* (LA – LE)  
Facultad de Ciencias Económicas  
UNCUYO

## 1. Introducción

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”. 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 contra-intuitivos 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 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 graves fenómenos como la *corrupción* y la *anomia social* que afectan tanto el funcionamiento de la “democracia deliberativa” como la

dinámica propia del sector público y que, en última instancia, resultan inconsistentes con algunos de los axiomas de los que parte la corriente principal de la teoría política moderna (la infalibilidad de la voluntad general, por ejemplo). 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 para el presente proyecto.

Por consiguiente, el presente trabajo pretende analizar, desde una perspectiva crítica, algunas de las paradojas presentes en la formulación de modelos para el sector público procedentes de la corriente principal de la teoría política moderna.

### **1.1. ¿Por qué es importante el presente tema de investigación?**

Una de las principales contribuciones de esta corriente a los estudios sobre el sector público 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 a dicho sector en la mayoría de los países emergentes (como la corrupción y la anomia social), parten de los axiomas postulados al seno de dicha corriente y reproducen las paradojas latentes en sus propuestas esenciales. En consecuencia, resulta imperioso revisar sus postulados a los efectos de ajustar los modelos normativos y descriptivos del sector público que se derivan de ella.

La investigación que se pretende llevar adelante en el marco de este trabajo no procura cuestionar ni el Estado de Derecho ni los axiomas en los que éste se funda, sino más bien ajustar los modelos a una hipótesis de base que, en principio, se presenta como la dimensión genuina de la organización y administración del sector público: el ejercicio del gobierno fundado en un amplio espectro de *virtudes* propias del arte de gobernar. En ese sentido, el arte de un buen gobierno se distanciaría notablemente de la cruda lógica del poder visualizada por la tradición política moderna. Si la hipótesis se tiene por corroborada al menos en forma parcial (hasta donde puede ser corroborada una hipótesis en las ciencias sociales), la presente investigación habrá

contribuido de manera modesta a gestar un cambio en las futuras generaciones de administradores del sector público en la medida en que sus principales destinatarios serán los alumnos de grado que cursan la asignatura *Filosofía* en ambas Licenciaturas (Administración y Economía)

## **1.2. ¿De qué hipótesis parte la presente investigación?**

La presente investigación parte de una hipótesis central: 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 carecen de las competencias básicas para el ejercicio del gobierno. En otras palabras, se trataría de una paradoja que reinvertiría la relación fundante de lo político, pues siguiendo esa lógica se procuraría construir la soberanía desde abajo hacia arriba, es decir, desde los súbditos hacia el soberano.

Frente a esto, la lógica política que anima los procesos de organización y administración del sector público sería, antes bien, una lógica de tipo descendente, pues procedería de abajo hacia arriba, 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 otros<sup>1</sup>. Estos autores habrían formulado modelos más ajustados a la dinámica propia del sector público. 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* por diversas razones que serán analizadas, aunque de manera tangencial, en el presente trabajo.

En consecuencia, y dada la importancia de clarificar el cometido central que el presente trabajo persigue, podríamos concluir nuestra introducción afirmando que la hipótesis de base de la que se sirve la presente investigación podría separarse, analíticamente, en las siguientes componentes o hipótesis secundarias:

---

<sup>1</sup> 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, Ma. Idoya (eds.): *Ius et Virtus en el Siglo de Oro*. Pamplona, EUNSA (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, vol. 126), 2011, págs. 93-105.

1ª) La teoría política moderna habría reinvertido la relación fundante de lo político (y por consiguiente de la dinámica inherente al sector público) al plantear una soberanía de carácter ascendente, desde los súbditos hacia el gobernante.

2ª) 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 problemas estructurales que afectan hoy al sector público de gran parte de los países emergentes (como la corrupción y la anomia social).

3ª) 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 diagnóstico más adecuado de las causas que generan los problemas estructurales anteriormente mencionados.

## **2. Desarrollo**

Como es sabido, la noción de un Estado o Imperio del 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 modernidad 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 pretenden “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 el presente trabajo pretende demostrar, 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 más tarde se montarían 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 argumentaré 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 termina 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 que poseemos de lo político nos 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 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 seguiré 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, mostraré 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 convivencia 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, mostraré 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 es por sentido común la única perspectiva posible de lo 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, como 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, en el balance conclusivo, intentaré 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 propia de lo político. Dicha perspectiva no puede ser otra

que la de quien detenta efectivamente la autoridad. El “divino” Platón, 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 todas sus preocupaciones, 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.

### **2.1. 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...*”<sup>2</sup>

Sin embargo, ese pasaje del capítulo XVIII está precedido no solamente por todo un capítulo anterior 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,

---

<sup>2</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatán (O la Materia, Forma y Poder de una República Eclesiástica y Civil)*. México, FCE, 2004 (Cap. XVIII). Citado en MARTINEZ CINCA, Carlos Diego. *Selección de Textos*. Mendoza, Facultad de Ciencias Económicas (UNCuyo), 2013, pág. 61.

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*”<sup>3</sup>

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 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”<sup>4</sup>.

Los individuos así representados están presentes en su representante. Por esa razón, cualquier cosa que hiciera 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 ellos<sup>5</sup>. 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,

---

<sup>3</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatán* (Cap. XVIII). Citado en MARTINEZ CINCA, Carlos Diego. *Selección de Textos de Filosofía Social y Política*. Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras (UNCuyo), 2015, pág. 75.

<sup>4</sup> Cf. HOBBS, Thomas. *Leviatán* (Cap. XVIII). Citado en MARTÍNEZ CINCA, Carlos Diego. *Selección de Textos de Filosofía Social y Política*, pág. 84.

<sup>5</sup> 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.

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 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 guerra<sup>6</sup>. 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 padres<sup>7</sup>. Los padres pueden dejar morir a su hijo, incluso pueden provocar su muerte. En ningún caso el hijo 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 es 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,

---

<sup>6</sup> FOUCAULT, Michel. Defender la Sociedad. Citado en MARTÍNEZ CINCA, Carlos Diego. Selección de Textos de Filosofía Social y Política, pág. 84.

<sup>7</sup> Cf. HOBBS, Thomas. *Leviatán* (Cap. XVIII). Citado en MARTÍNEZ CINCA, Carlos Diego. Selección de Textos de Filosofía Social y Política, pág. 75.

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 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 me resulta posible extenderme sobre otras consideraciones, pero me bastará señalar aquí 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”<sup>8</sup>

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”<sup>9</sup>. 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.

## **2.2. El estado de derecho 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, 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

---

<sup>8</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatán* (Cap. XI). Citado en MARTÍNEZ CINCA, Carlos Diego. *Selección de Textos de Filosofía Social y Política*, pág. 66.

<sup>9</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatán* (Cap. XII). Citado en MARTÍNEZ CINCA, Carlos Diego. *Selección de Textos de Filosofía Social y Política*, pág. 67.

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”<sup>10</sup>

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 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

---

<sup>10</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *El Contrato Social*. Buenos Aires, Losada, 1998 (Libro I; Cap. VII). Citado en MARTÍNEZ CINCA, Carlos Diego. *Selección de Textos de Filosofía Social y Política*, pág. 129.

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”<sup>11</sup>

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 *ve*. 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”<sup>12</sup>

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”<sup>13</sup>

Obviamente si ésa 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

---

<sup>11</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *El Contrato Social* (Libro III, Cap. IV). Citado en MARTÍNEZ CINCA, Carlos Diego. *Selección de Textos de Filosofía Social y Política*, pág. 136.

<sup>12</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *El Contrato Social* (Libro II, Cap. VI). Citado en MARTÍNEZ CINCA, Carlos Diego. *Selección de Textos de Filosofía Social y Política*, pág. 133.

<sup>13</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *El Contrato Social* (Libro II, Cap. VII). Citado en MARTÍNEZ CINCA, Carlos Diego. *Selección de Textos de Filosofía Social y Política*, pág. 133

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 después de haberla sometido a los sufragios libres del pueblo”<sup>14</sup>

Por último, en la paradójica idea de una soberanía ascendente, de un gobierno de súbditos, hacía falta dar una 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”<sup>15</sup>

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

---

<sup>14</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *El Contrato Social* (Libro II, Cap. VII). Citado en MARTÍNEZ CINCA, Carlos Diego. *Selección de Textos de Filosofía Social y Política*, pág. 133.

<sup>15</sup> Kant, Immanuel. *Filosofía de la Historia* (Trad. de Emilio Estiú), Buenos Aires, Nova, 1958, págs. 157-158.

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 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.

### **3. Algunas conclusiones parciales**

¿Qué deberíamos hacer frente a una filosofía del Estado de Derecho fundada en semejante contradicción? Creo que deberíamos cambiar nuestra perspectiva. Como dije al comienzo, haremos bien en no desmontar ninguna de las instituciones jurídicas que dos siglos de Derecho Constitucional han elaborado trabajosamente para limitar el poder de quien efectivamente gobierna. Pero haríamos también muy bien en advertir algunas cosas más urgentes, a saber:

1) 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 por naturaleza, ni algo que pueda ser visto como la carencia o ausencia de un bien debido. No me refiero sólo a la autoridad: me refiero exactamente al poder, es decir, al dominio fáctico que ejerce un hombre sobre otro en virtud de una autoridad que tiene su fuente en la ley natural misma.

2) Que necesitamos 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 urgente necesidad 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 gobernar, incluso, “un pueblo de demonios”<sup>16</sup>.

3) Que como académicos comprometidos con el bien común, alguna responsabilidad tenemos en la formación de nuestros futuros gobernantes, y por lo tanto, en la generación de aquellas condiciones y capacidades que exige el poder. Luego de haber vivido tres años en la vecina República de Chile en el marco de una estancia posdoctoral, me he convencido de la urgente necesidad de fundar escuelas y programas de gobierno que, como ocurrió en los últimos treinta años del país transandino, algún impacto positivo tuvieron en la mejora del nivel político de sus gobernantes. Sin duda todo Sócrates tiene su Alcibíades. Pero mientras sigamos orientando nuestra mirada sólo a las garantías e instituciones de un Estado ideal de Derecho, es probable que a la política la sigan manejando sólo los descendientes de Alcibíades.

Ahora bien, ¿prueban estas conclusiones parciales nuestra hipótesis de partida? En otras palabras, ¿existen pruebas de que un enfoque del sector público basado en las virtudes o competencias propias del buen gobierno (exigible tanto de los príncipes renacentistas como de los gobernantes del Siglo XXI), constituye de por sí un enfoque más adecuado para el tratamiento de los grandes problemas que afectan a los países emergentes, como la corrupción y la anomia, entre otros? No tiene sentido discutir aquí hasta qué punto pueden ser probadas las hipótesis en los modelos teóricos de las ciencias sociales (y la política, tanto como la economía, pertenecen a este tipo de ciencias), 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 países emergentes que han mejorado en los últimos años sus índices de transparencia, credibilidad internacional, seguridad jurídica y nivel de inversiones favorecido por un adecuado “clima de negocios”, 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*). Los programas de estas escuelas están basados, en su mayoría, en modelos de virtudes 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

---

<sup>16</sup> 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 HUBEŇÁK, Florencio: “El antimaquiavelismo de Ribadeneira en la educación de príncipes”, en CORSO DE ESTRADA, Laura – ZORROZA, Ma. Idoya (eds.): *Ius et Virtus en el Siglo de Oro*. Pamplona, EUNSA (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, vol. 126) 2011, págs. 127-142.

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 Ribadeneira<sup>17</sup>). La mentira, el engaño, la simulación, 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 entre muchas otras competencias que el soberano debe poseer) parece constituir el único dique posible a la siempre recurrente tentación del *populismo* en el sector público de los países emergentes. No corresponde abrir el espacio a una nueva discusión en estas conclusiones, por consiguiente, bastará señalar que el *populismo* es una tendencia inveterada de nuestras democracias latinoamericanas en las que de tiempo en tiempo se depositan todas las esperanzas en la redención que traerá bajo el brazo un líder, caudillo o conductor del pueblo<sup>18</sup>. Puesto que en dichas 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, un modelo de auto-limitación basado en la educación *moral y principista* del gobernante parece 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

---

<sup>17</sup> Véase HUBEŇÁK, Florencio: “El antimachiavelismo de Ribadeneira en la educación de príncipes”, en CORSO DE ESTRADA, Laura – ZORROZA, Ma. Idoya (eds.): *Ius et Virtus en el Siglo de Oro*. Pamplona, EUNSA (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, vol. 126) 2011, pág. 130.

<sup>18</sup> Véase, a modo de ejemplo, ZANATTA, Loris. *El populismo*. Buenos Aires, Katz, 2013.; WIŇAZKY, Miguel. *Critica de la razón populista*, Buenos Aires, Planeta, 2015.

en las constituciones escritas. No se trata, por cierto, de sustituir un modelo por otro, sino de complementarlo. Como señalé al comienzo, el antídoto necesario para los males que el populismo engendra no parece residir en la desarticulación de ninguna de las instituciones del Estado de Derecho que a lo largo de algunos siglos de “modernidad” se han elaborado, por fortuna, para la protección de los súbditos. Más bien el remedio parece estar en la educación y capacitación tanto profesional como moral de los llamados a ocupar los cuadros de gobierno en una república. Ésa es la función que han venido desplegando exitosamente a lo largo de las últimas décadas las llamadas “Escuelas de Gobierno y Políticas Públicas” basadas en principios de gobernanza que se imparten en diversos programas de posgrado a quienes de hecho gobiernan o pretenden acceder a cargos de gobierno. No puede exigirse obligatoriamente a los partidos políticos que envíen sus cuadros a capacitarse a dichas escuelas porque ello obligaría, previamente, a reformar algunas leyes de rango constitucional. Pero ya es bastante con que la academia y la ciudadanía, dos de los grandes pilares de la opinión pública, cobren conciencia de su importancia y favorezcan su “necesidad moral”. *Mutatis mutandis*, las palabras del autor de la *República* parecen, por cierto, haber conservado alguna vigencia a lo largo de los siglos:

“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”<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> PLATÓN. *Epístola VII* (326<sup>b</sup>). Citado en SABINE, George. *Historia de la Teoría Política*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pág. 54.