

# A PROPÓSITO DE LOS CAMBIOS CONSTITUCIONALES: FILOSOFÍA POLÍTICA Y RÉGIMEN CONSTITUCIONAL

## ON THE PURPOSE OF CONSTITUTIONAL CHANGES: POLITICAL PHILOSOPHY AND CONSTITUTIONAL REGIME

*Eduardo Emilio Hernando Nieto*

Academia de la Magistratura

Orcid: 000-0001-9464-7224

<https://doi.org/10.24265/voxjuris.2021.v39n2.06>

[ehernandon@usmp.pe](mailto:ehernandon@usmp.pe)

Perú

Recibido: 5 de abril de 2021.

Aprobado: 19 de abril de 2021.

### SUMARIO

- ¿Qué es filosofía política?
- El régimen y la Constitución.
- La Constitución moderna y su reforma actual.
- Algunas conclusiones.
- Fuentes de información,

### RESUMEN

A raíz de las propuestas de una nueva Constitución o de reformas sustantivas en la misma, se hace necesario retomar el sentido original del concepto de Constitución que hunde sus raíces en la filosofía política clásica y su búsqueda del mejor régimen político a fin de poder evaluar con más cuidado que es lo que puede ocurrir cuando se busca apresurar cambios por la coyuntura política sin considerar estos aspectos vitales.

### PALABRAS CLAVES

Filosofía política, régimen político, democracia liberal, reforma constitucional.

### ABSTRACT

As a result of the proposals of a new Constitution or of substantive reforms in it, it is necessary to return to the original meaning of the concept of Constitution that sinks its roots in classical political philosophy and its search for the best political regime in order to

be able to evaluate with more careful what can happen when you seek to hasten changes due to the political situation without considering these vital aspects.

### KEYWORDS

Political philosophy, political regime, liberal democracy, constitutional reform.

### ¿QUÉ ES FILOSOFÍA POLÍTICA?

Se dice que el saber filosófico empieza con el asombro (Strauss, 2008) si esto es así, se entiende por qué hace mucho tiempo nos encontramos ante una crisis permanente de la filosofía y es que, en el mundo actual, el asombro no es precisamente una actitud que abunde.

Referirse entonces a un tema que parece olvidado y empezar por indagar sobre una rama particular de la filosofía, a saber, la filosofía política, puede ser una tarea no muy popular, aun cuando se reconozca el interés que pueda atraer una discusión en torno a la política, inclusive si se plantea desde un plano académico como lo podría hacer la Ciencia Política.

Ciertamente, hace muchos años el autor escribió un texto muy crítico respecto a la Ciencia Política (Hernando, 2002) a partir justamente de una defensa de la Filosofía Política y una mirada escéptica respecto al aporte real de la Ciencia Política moderna. El tiempo transcurrido ha servido para ratificarme en mis críticas de ese entonces y también me ha permitido ahondar en el conocimiento de

la filosofía política, a la luz de lo que fue el proyecto iniciado por Sócrates, quien según dice Cicerón “hizo descender la filosofía desde el cielo, quien la estableció en las ciudades, la introdujo además en los hogares y la obligó a interrogar la vida y las costumbres de los hombres, así como lo bueno y lo malo” (Strauss, 2006 a, 28).

Así pues, si la filosofía comienza con el asombro y con la curiosidad no resulta gratuita la interrogante que se planteó el profesor Leo Strauss (1899 – 1973) quien hace muchos años atrás publicó un ensayo muy significativo bajo el título ¿Qué es filosofía política? (Strauss, 2014) dedicado precisamente a aclarar algunos aspectos del llamado “problema de la filosofía política”.

Desde un inicio el profesor Strauss establecía allí las bases de la filosofía política en el sentido de considerar que toda acción política estará siempre orientada a conservar algo o a cambiar algo -dicho de otra manera, a hacer un bien o evitar un mal- (Strauss, 2014). Por lo tanto, el tema de los valores (del bien y del mal) no podría ser ajeno al mundo de la filosofía política. Es en este punto crucial donde se abría la brecha entre la filosofía política y la ciencia política moderna, ya que esta última alentada por la separación hechos – valores (Behnegar, 2013) descartaba de plano la relación entre la política y lo bueno y más bien se dirigía a hurgar en el saber cómo y en el saber qué, es decir, en la descripción de un objeto y la determinación del mismo. La ciencia política puesta de esta forma ya no tenía que ver entonces con la búsqueda de la buena vida o con la definición de lo que significaría esto, ya que solo se trataría de determinar objetos (sean materiales lo cual correspondería a un saber fáctico o ideales; según se tratase de una ciencia formal) y analizar sus componentes.

Como lo sostenía también otro importante filósofo político, Eric Voegelin, (1901-1985) esta ciencia política descriptiva se manifestaba más bien en periodos de estabilidad, ya que en periodos de crisis surgía la “Ciencia Política” con mayúsculas, entendida aquí en el sentido de conocimiento, filosofía o saber político:

En un momento de crisis, cuando el orden de la sociedad vacila y se desintegra, los problemas fundamentales de la existencia política en la historia se perciben con más facilidad que en

periodos de estabilidad. Podría decirse entonces que, desde aquel momento, la limitación de la ciencia política a la descripción de las instituciones existentes y a la apología de sus principios – es decir, la degradación de la ciencia política a su consideración como criada de los poderes existentes – fue típica de las situaciones estables; mientras que su expansión a toda su grandeza como ciencia de la existencia humana en la sociedad y en la historia, así como los principios del orden en general, fue característica de las grandes épocas de la naturaleza. (Voegelin, 2006, 14)

A partir, entonces, de lo afirmado por el maestro Voegelin, se entendería por qué hoy la filosofía política clásica estaría en crisis, justamente porque vivimos para la mayoría de personas en una ilusión de progreso y de bienestar que impide que la mayoría tome consciencia de la naturaleza de la crisis que atravesamos, esto es algo que corresponde justamente a épocas marcadas por el nihilismo. Sin embargo, para una minoría si podría advertirse la gravedad de la situación y ellos si podrían comprender la naturaleza de la filosofía política.

Para Strauss, entonces, la filosofía política no sería otra cosa que la búsqueda del conocimiento político buscando transformar las opiniones políticas en conocimiento político (Strauss, 2014).

A tenor de lo que señala el profesor Strauss, la filosofía política se inicia a partir de la distinción entre *episteme* (conocimiento) y *doxa* (opinión), la filosofía consiste en sustituir estas opiniones en conocimiento y, en el caso específico de la filosofía política, dice Strauss (2014, 81-82) a propósito de la naturaleza de las cosas políticas:

Éstas son, por su propia naturaleza, susceptibles de aprobación o desaprobación, de elección y de rechazo, de elogio y derroche. En su esencia está el no ser neutrales sino el exigir la obediencia, la lealtad, la disposición y la estimación de los hombres. No es posible comprenderla como tales, o sea como cosas políticas, sino se toma en serio su implícita o explícita exigencia de ser juzgadas en términos de bondad o maldad. De justicia o injusticia, es decir, si no se las mide por algún que otro criterio de bondad o de justicia. Para juzgar correctamente es necesario conocer los verdaderos criterios de justicia. Si la filosofía política quiere hacer justicia a la materia o tema de que trata, debe esforzarse por conseguir un conocimiento genuino de estos

critérios. La filosofía política es el intento por conocer verdaderamente tanto la naturaleza de las cosas políticas como el orden político justo o bueno.

Cabe destacar en esta afirmación de Strauss lo importante que resulta la idea del orden político justo o bueno, es decir, aquel orden que por naturaleza sería el más justo en todo tiempo y lugar (Strauss, 2008), así, en la medida que todas las controversias políticas se refieren a cosas buenas o justas, la filosofía política clásica debía de guiarse por consideraciones respecto a la bondad o a la justicia (Strauss, 2007 a). En este sentido, como bien anota Strauss es imprescindible distinguir lo que es filosofía política de lo que significa pensamiento político, así como toda filosofía política es pensamiento político no todo pensamiento político resultaría siendo filosofía política (Strauss, 2014), destacándose precisamente el hecho que el pensamiento político es ajeno a la distinción entre conocimiento y opinión. El que es pensador político no está interesado en defender determinado orden político siendo su medio de expresión los textos legales o discursos públicos, en cambio el filósofo político se expresa en tratados y su objetivo es la verdad (Strauss, 2014).

Pero, el gran tema de la filosofía política no puede ser otro que la ciudad y el hombre (Strauss, 2006). Hablar del hombre es referirse también a su naturaleza y es ésta la que marca el sentido de lo que realmente debemos entender por conocimiento político, así dentro de la filosofía política clásica, el conocimiento de la política comienza con el conocimiento del hombre y su naturaleza, por eso es que no resulta extraño encontrar este conocimiento no solamente en los clásicos tratados de filosofía política<sup>1</sup> – caso *La República* de Platón o *La Política* de Aristóteles– sino en las grandes obras y autores de la literatura clásica, por ejemplo está el caso del dramaturgo inglés William Shakespeare en cuya obra encontramos personajes sumidos en grandes dilemas de trascendencia ética desde

1 Precisamente, esto marca la diferencia entre la filosofía política clásica respecto de la filosofía política moderna, en esta última ya no se establece la relación entre el hombre y la naturaleza sino se marca una separación que termina apuntalando el camino del individualismo como se refleja por ejemplo en textos como el *Leviathan* de Hobbes, o *El Príncipe de Maquiavelo*, por ejemplo respecto a Hobbes, señala Strauss, (2006, 21) “Hobbes fue el primero en experimentar la necesidad de buscar una nuova scienza del hombre y el Estado y tuvo éxito en su búsqueda. Sobre esta nueva doctrina se asienta expresa o tácitamente todo el pensamiento moral y político ulterior.”

Ricardo III hasta Yago pasando por el conocido carácter de Hamlet (el arquetipo de la duda), de hecho, tanto en la tragedia como en la comedia (donde se desempeña Shakespeare) hallamos algo que resulta inevitable, la imperfección de la conducta humana “la tragedia nos alerta sobre el peligro que trae el anhelo por la distinción que estimula a alcanzar la excelencia, el mismo que en ocasiones puede llevar al hombre a transgredir los límites de los órdenes morales, políticos y sagrados confundiendo *hybris* (orgullo) con firmeza heroica” (Berns, 2000, 43).

La naturaleza humana se encuentra entonces en una permanente tensión y esto se manifiesta en una serie de conflictos internos que deben de ser resueltos a fin de alcanzar una decisión aceptable y correcta. Es en este sentido entonces que se ratifica la idea que el conocimiento político y, por ende, la filosofía política, pertenece al ámbito de la racionalidad práctica. Es decir, la filosofía política estaba orientada a encontrar la solución más acertada ante alguna situación de conflicto o ante algún dilema. “A causa de su relación directa con la vida política, la filosofía política clásica era en esencia práctica” (Strauss, 2007, 118), en este mismo sentido, la filosofía política no estaba abocada a describir o comprender la realidad política sino a guiar las conductas de forma correcta.

Siguiendo este razonamiento se puede encontrar entonces una analogía importante entre la política y la naturaleza humana, ya que mientras que en las ciudades a menudo se producen conflictos entre los muchos y los pocos (Aristóteles, 1999, 222) quienes finalmente luchan por el poder, igualmente al interior de un hombre se puede hallar también una pluralidad de sentimientos que en determinadas circunstancias entran en tensión y se trata entonces de lograr controlar la situación y resolver tal dilema como lo comentábamos a propósito de Shakespeare. Decía Strauss (2007 a, 109):

Del mismo modo puede decirse que el método de la filosofía política clásica estaba presente en la propia vida política. Esta se caracteriza por conflictos entre hombres que defienden pretensiones opuestas (...) El conflicto exige un arbitraje, una decisión inteligente que otorgue a cada parte lo que en realidad merece. En alguna medida, el material requerido para esta decisión lo proporcionan las propias partes enfrentadas y la insuficiencia misma de este material parcial – una insuficiencia que se debe, como es obvio, a

su origen partidista – señala el camino para que el árbitro lo complete. El árbitro *par excellence* es el filósofo político.

Incluso hoy en días es fácil encontrar filósofos que no siguen la visión straussiana, que reconocen que en esencia la justicia, que es inseparable de la política como señalaba Strauss, es siempre conflicto, por que la ciudad es plural (Hampshire, 2002) y por eso mismo podíamos encontrar alusiones directas a este problema propio de la vida colectiva en obras clásicas de la teoría política como *El federalista*, en especial en su famoso número X donde se abordaba el problema de las facciones y la manera como nunca podrían ser eliminadas sino solamente controladas. (Hamilton, Madison & Jay, 2012)

## EL RÉGIMEN Y LA CONSTITUCIÓN

En este línea de discurso es destacable señalar el rol determinante que jugará a partir de este momento el concepto de régimen político<sup>2</sup> (forma que adopta la ciudad), el mismo que se complementa con la materia o contenido (pueblo), estableciendo así una relación directa entre uno y otro: “régimen es el orden, la forma que da a una sociedad su carácter. Es, por consiguiente, una determinada forma de vida” (Strauss, 2014, 118). Todas las leyes nacen con el régimen y los legisladores tendrían que legislar en función al régimen que correspondiese lo cual nos llevaría necesariamente a considerar la existencia de una pluralidad de regímenes que se reflejarían también en la pluralidad de leyes.

Ahora bien, siendo una característica la pluralidad de regímenes políticos como lo señala Aristóteles<sup>3</sup> entonces la pregunta que

cabe plantearse sería respecto a cuál podría ser el mejor régimen político y cuál debería ser el fin de los hombres que guían los destinos de la ciudad. Ciertamente, tal pregunta también sería la pregunta natural propia de la filosofía política como lo sostuvo Strauss (2014).

Ahora bien, al formular la interrogante respecto a cuál puede ser el mejor régimen político, es decir, el mejor régimen para todo hombre en cualquier tiempo o lugar, dicha pregunta implicaría el reconocimiento de la existencia de regímenes buenos y malos, a los cuales se los calificaría de esa manera en función a sus fines, es decir, que aquellos calificados como buenos se orientarían a favor del bien común mientras que los malos tenderían a un bienestar particular.

En este sentido, y como es lógico suponer al encontrarse tal variedad de regímenes, debemos determinar a uno de ellos como el mejor, sin embargo, tal régimen óptimo dependería de una serie de coincidencias de factores que difícilmente podrían darse en la práctica, por ejemplo -señala Strauss- la coincidencia en una misma persona de filosofía y de poder político, dependiendo en último término de la suerte (Strauss, 2014). Sin embargo, si el concepto de régimen óptimo no parece tan complicado en su determinación, no es el caso del término “buen ciudadano” que parece problemático, ya que según Aristóteles un buen ciudadano podría ser un hombre que sirve con honestidad a su país no importando que régimen tuviera y en otra definición parece referirse a la integración entre el concepto de buen ciudadano y de buen régimen, así un buen ciudadano en determinado régimen -por ejemplo en la Rusia stalinista- no sería necesariamente bueno en otro. (Strauss, 2014) Distinto -añade Strauss- es el caso del buen individuo que es el mismo siempre y en todo lugar. Este buen individuo será el que conforme el buen régimen, y se lo asocia con la virtud, que a diferencia del concepto de patria posee una superior dignidad (Strauss, 2014).

2 Es también como anota Aristóteles, la organización de las magistraturas según las superioridades y diferencias de las partes, La Política, Libro IV, 1290 a5- 6

3 Dice Aristóteles:

La causa de que existan varios regímenes es que toda ciudad tiene un número grande de partes. En primer lugar, veremos que todas las ciudades están compuestas de familias, luego, a su vez, de esa multitud necesariamente, unos son ricos, otros pobres y otros de posición media, y de los ricos y los pobres, los primeros están armados y los segundos sin armas. Vemos también que del pueblo unos son campesinos, otros comerciantes y otros obreros manuales. Y entre los notables existen diferencias según su riqueza y la magnitud de sus bienes (...) Además de las diferencias basadas en la riqueza está la que se basa en el linaje y en la virtud o en cualquier otro factor semejante del que hemos dicho al tratar la aristocracia, que es un elemento constitutivo de la ciudad. Allí explicamos de cuántas partes consta necesariamente toda ciudad. De estas partes, unas

voces participan todas en el gobierno, otras menos y otras más. Así pues, es evidente que necesariamente deben existir varios regímenes, diferentes entre sí por su forma, puesto que estas partes difieren por su forma. Un régimen es en efecto, la organización de las magistraturas, y éstas todos las distribuyen según el poder de los que participan de ellas o según alguna igualdad común a ellos, me refiero, por ejemplo, a los pobres o a los ricos, o en común a ambos. Es necesario, por consiguiente, que los regímenes sean tantos cuantas son las organizaciones según las superioridades y las diferencias de las partes. La Política, Libro IV, 3- 6 1289b - 1290a

Ahora bien, volviendo a la clasificación aristotélica si los denominados buenos regímenes, aquellos que buscan el bien de todos, podían ser de varias clases, es decir, podía ser el gobierno de uno, de algunos y de muchos (Aristóteles, 1999)<sup>4</sup>, siendo conocidos en su condición de buen gobierno, es decir, a favor de los muchos y los pocos, como la monarquía, la aristocracia y la *Politeia* o Constitución respectivamente, entonces sería también muy necesario el poder definir cuál entre todos estos buenos sería el mejor o si es que es posible establecer un régimen distinto que pueda ser calificado como tal. En todo caso, se entendería que el mejor régimen sería el más justo. (Bates, 2003, 92). Usualmente se ha considerado que sería la aristocracia el régimen más justo (Bates, 2003) como se señala en el libro 7 de *La Política*, sin embargo, también se menciona el caso de la reunión -paradójicamente- de dos malos regímenes, a saber, la democracia y la oligarquía, que llegarían a configurar a la República (régimen, Constitución o *Politeia*). Y es que si consideramos que la prudencia o moderación no es una cualidad que abunde, entonces la posibilidad de encontrar a un grupo amplio o reducido de personas que puedan sacrificar sus intereses particulares a favor de los intereses de toda la colectividad, resultaría algo difícil de materializar, en todo caso, lo más realista sería encontrar personas que actúan en su favor, y si en las ciudades encontramos regularmente la presencia de los pocos que buscan su interés de minoría (oligarquía) y que basan su estatus en la riqueza, y los muchos que actúan también al servicio de sus beneficios (democracia) entonces el juntar ambos regímenes en uno solo lograría que se satisfaga el interés de todos y que de alguna manera ambos se neutralizaran, permitiendo así la aparición de un mejor régimen político fruto de la unión entre la democracia y la oligarquía, esto es la República (Aristóteles, 1999)<sup>5</sup>

Sin embargo, habría que precisar que, en *La Política*, nunca se hizo mención al concepto de régimen mixto o de Constitución mixta que para muchos intérpretes de Aristóteles vendría a ser el mejor régimen, un estudioso del tema el profesor Clifford Angel Bates Jr, (Bates, 2003, 102) es enfático al afirmar esto:

En la reciente literatura académica sobre el pensamiento político aristotélico ha habido una creciente tendencia a tratar su “*Politeia*” o el llamado “Régimen mixto”, como su enseñanza política central sobre el mejor régimen. Pero, esta visión – así como su visión tradicional de la *Politeia* como una alternativa al mejor régimen- no es solamente una mala interpretación de las enseñanzas políticas aristotélicas, sino una mala interpretación del texto. Esta ignora o pasa por alto el plausible argumento a favor de la democracia –el gobierno de los muchos– pero restringido por la ley como en el mejor régimen.

Luego el mismo Bates agrega que esto se debería a una confusión al hacerse una interpretación anacrónica de la constitución mixta en la Edad Media con el pensamiento político de Aristóteles (Bates, 2003) , pues efectivamente la noción de Constitución mixta se popularizó en la Edad Media como un reflejo de la representación corporativa que existía en la sociedad medieval (Fioravanti, 2001) pero esto no tenía que ver de forma directa con lo que sería el mejor régimen político en la concepción de la filosofía política.

Si seguimos entonces la lectura de Bates, inspirada en la filosofía straussiana, entonces reconoceríamos que en el mundo moderno el mejor régimen sería la democracia liberal (democracia y gobierno de la ley) por ser la forma de gobierno con un mayor aporte de la filosofía política pre moderna (Zuckert M & Zuckert C., 2014) y entre las principales características que encontraríamos en la democracia liberal y que serían deudoras de la filosofía política serían, en primer lugar, la idea del gobierno limitado, que es una necesidad ante la inevitable existencia de conflictos al interior de la ciudad. Tales conflictos deberían ser resueltos en todo caso por algún sabio capaz de conocer tanto sobre lo general como también respecto a casos particulares, esto ya sería hartamente complicado de que pudiese darse en la realidad, pero si fuese posible quedaría la duda de que los ciudadanos accedieran a que resuelva sus problemas, de allí que lo mejor sería trasladar a la ley su solución, esto sería el gobierno limitado por la ley (Zuckert M & Zuckert C., 2014); por otro lado, el otro nexo con la filosofía política presente en la democracia liberal (Strauss, 2007 b) podría corresponder a la forma clásica de régimen mixto que, como señalamos, no significaba lo mismo que la constitución mixta del medioevo:

4 Libro III, 1279 a 11 – 1279b 7.

5 Libro IV, 1293b

Los clásicos no se hacían sobre la probabilidad de que una aristocracia genuina alguna vez se hiciera real. Para todos los fines prácticos, les bastaba con un régimen en el que los señores compartieran su poder con el pueblo de modo tal que el pueblo eligiera entre los señores, a los magistrados y a los miembros del consejo, y que les exigiera una rendición de cuentas al finalizar su mandato. Una variación de esta idea es el concepto de régimen mixto, en el que los señores forman un Senado que, por dirigir las fuerzas armadas de la sociedad, ocupa una posición clave entre la asamblea popular y un monarca elegido o hereditario. (Strauss, 2007 b, 32-32)

De esta forma se reconocía el vínculo aun cuando también se tenía claro que una cosa era el régimen mixto de la filosofía política y otro el régimen republicano moderno, pues esta última contaba con ciertos componentes inexistentes en el mundo de la polis, la soberanía del pueblo, el principio de igualdad (el derecho a la igualdad), o el pluralismo, por lo que en el contexto del régimen antiguo se articulaba un sistema de participación de los ciudadanos, dividiéndose la participación en el poder entre las mayorías y las minorías dándose controles mutuos, no existía entonces en este mejor régimen político una división del poder como lo tendrá la Constitución moderna, “el régimen mixto combinaba un poder no dividido pero si con una población dividida entre los pocos y los muchos; la división de poderes combinada un poder gubernamental dividido con una población no dividida” (Schambra, 1992, 61), finalmente, el mejor régimen en la antigüedad vendría a ser el gobierno de la mayoría bajo el control de la ley, (Bates, 2003) la democracia liberal de hoy sería también el gobierno de la mayoría pero bajo el control de los derechos de las minorías. (Rawls, 1971, Dworkin, 1977, Nino 1989)

## LA CONSTITUCIÓN MODERNA Y SU REFORMA ACTUAL

De acuerdo a lo señalado la democracia liberal de la actualidad guarda vínculos con la filosofía política y su ideal del mejor régimen político, sin embargo, es evidente también las diferencias sobre todo en lo que significa el considerar estos dos elementos que definen al constitucionalismo moderno, los derechos y la división de poderes como lo expresaba el artículo 16 de la Declaración francesa de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789

(Bellamy, 1996). En el caso de la doctrina de la separación de poderes si bien es una fórmula distinta a la Constitución mixta, puede conectarse con el componente democrático, en la medida que incluye a la representación del pueblo, considerada como la forma moderna de la democracia, es decir, la democracia representativa (Hamilton, A; Madison, J. & Jay, J., 2012; Bellamy, 1996). En relación al gobierno de la ley y el principio de autoridad, éste sí quedaría mellado por los derechos individuales, que además aparecen claramente por encima del componente democrático (Bellamy, 2007; Waldron, 2005) generando una distorsión que incluso constitucionalistas contemporáneos intentan revertir planteando reformas en la Constitución a fin de potenciar la democracia y generar un equilibrio con el componente de los derechos, enfocándose precisamente en la llamada “sala de máquinas” de la Constitución, es decir, aquella parte que tiene que ver con la organización del poder y su ejercicio democrático. (Gargarella, 2014).

Si se evalúa esto en el contexto latinoamericano habría entonces una corriente que apunta a lograr cambios en la Constitución, sobre todo en el aspecto de la distribución del poder, en el sistema de controles y en la representación, como bien lo explicita el profesor Roberto Gargarella (2020, 19):

Nuestro esquema institucional actual se revela como “un traje chico” absolutamente incapaz de abarcar al cuerpo que pretende abrigar. Y no hay reforma de la ley electoral o reconstrucción de los partidos que sea capaz de remediar esta debacle. La presente crisis institucional resulta agravada (pero no causada) por la presencia de funcionarios “pocos virtuosos” o “corruptos”: estas lamentables consecuencias (que, no por azar, vemos repetidas en las geografías más diversas) son solo el subproducto de un sistema que falla tanto en la representación en el sistema de controles.

La propuesta de académicos solventes como Gargarella, intentan entonces actualizar la representación para que se adecue a contextos plurales y de multiplicidad de identidades -a diferencia de las sociedades del siglo XIX y XX por ejemplo- así como también darle más mecanismos de control del poder a las mayorías, todo esto suena razonable dentro de las posibilidades -y limitaciones- de la democracia liberal moderna y sería también una manera de recordar aun la influencia de la

filosofía política a pesar de todo, en la medida que se considera el componente sustantivo o material del régimen, es decir, el pueblo.

Empero, también encontramos otras voces que ya no abogan por una reforma en el sentido de la propuesta de Gargarella sino más bien un cambio radical, el cual se ubicaría mejor dentro de lo que podríamos llamar el constitucionalismo ideológico (Hernando, 2016), prácticamente se intentaría refundar las Repúblicas (si hablamos del caso de Latinoamérica) al calificarlos como modelos fracasados. Serían pues propuestas extremas que claramente desconocen las bases filosóficas e incluso teológicas de la Constitución antigua y moderna y, por lo tanto, dejarían de lado lo esencial de la democracia liberal (el sentido de Strauss), es decir, la naturaleza humana y la búsqueda del mejor régimen político, sustituyéndolo por componentes más bien de carácter económico, pues la prioridad estaría dada en cambios al sistema económico y un relajamiento de la autoridad del Estado de Derecho a favor de distintas causas partidarias.

## CONCLUSION

Después de este recorrido por los fundamentos de la filosofía política clásica y sus conexiones y diferencias con la democracia liberal y el constitucionalismo, se debe observar con cuidado cualquier propuesta de reforma o de cambio en la Constitución. Sobre todo, esta última con una mayor preocupación aun, pues respondería no a argumentos políticos -en su sentido original- sino más bien a intereses partidarios y, lo más preocupante, exhibiría una gran ignorancia respecto a las raíces y desarrollo del régimen constitucional. La propuesta de reforma, en todo caso, podría intentar aproximar la Constitución actual con sus fundamentos filosóficos políticos.

## FUENTES DE INFORMACIÓN

Aristóteles (1999) *La Política*. Madrid: Gredos.

Bates Jr, C. (2003) *Aristotle's "Best Regime", kingship, democracy, and the rule of law*. Baton Rouge, Louisiana State University

Behnegar, N. (2003) *Leo Strauss, Max Weber and the Scientific Studies of Politics*. Chicago: Chicago University Press.

Bellamy, R. (1996) *The Political Form of the Constitution: The separation of powers, rights and representative democracy*. En: Bellamy R. & Castiglione, D. *Constitutionalism in Transformation: European and theoretical perspectives*. Oxford: Blackwell.

Bellamy, R. (2007) *Constitucionalismo político, una defensa republicana de la constitucionalidad de la democracia*. Madrid: Marcial Pons.

Berns, L. (2000) *Trascendence and equivocation: some political theological and philosophical themes in Shakespeare*. En: Alvis, J. y West, T.G. *Shakespeare as Political Thinker*, Wilmington, Delaware: ISI Books.

Dworkin, R. (1977) *Taking rights seriously*. Cambridge, Mass: The Belknap Press, Harvard University Press.

Fioravanti, M. (2001) *Constitución, de la antigüedad a nuestros días*. Madrid: Trotta.

Gargarella, R. (2014) *La sala de máquinas de la Constitución, dos siglos de constitucionalismo en América Latina*. Buenos Aires: Katz.

Gargarella, R. (2020) *La derrota del derecho en América Latina, siete tesis*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Hampshire, S. (2002) *La justicia es conflicto*. Madrid: Siglo XXI

Hamilton, A; Madison, J. & Jay, J. (2012) *El federalista*. México: FCE.

Hernando, E. (2002) *Deconstruyendo la legalidad: ensayos de teoría legal y política*. Lima: PUCP.

Hernando, E. (2016) *Constitucionalismo latinoamericano: de la Constitución Filosófica a la Constitución Ideológica, Diversidad, Dic 2015 – Jun 2016, # 11 – Año 7*

<http://www.diversidadcultural.net/articulos/nro011/11-06-Prof-Eduardo-Hernando-Nieto.pdf>

Nino, C S (1989) *Ética y derechos humanos*. Barcelona, Ariel.

Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge Mass: The Belknap Press Harvard University Press.

- Schambra, W. (ed) (1992) *As Far as Republican Principles Will Admit, essays by Martin Diamond*. Washington D.C: The American Interprise Institute.
- Strauss, L. (2008) *Estudios de Filosofía Política platónica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Strauss, L. (2006 a) *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz.
- Strauss, L (2006 b) *La filosofía política de Hobbes, su fundamento y su génesis*. México: FCE.
- Strauss, L. (2014) *¿Qué es filosofía política? y otros ensayos*. Madrid: Alianza.
- Strauss, L. (2007 a) *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Strauss, L. (2007 b) *Liberalismo antiguo y moderno*. Buenos Aires: Katz.
- Voegelin, E. (2006) *La nueva Ciencia Política*. Buenos Aires: Katz.
- Waldron, J. (2005) *Derecho y desacuerdos*. Madrid: Marcial Pons.
- Zuckert M & Zuckert C. (2014) *Leo Strauss and the problem of political philosophy*. Chicago: Chicago University Press.