

## CAPÍTULO PRIMERO

### ARBITRARIO COMO IRRACIONAL

#### I. LA RAZÓN COMO LÍMITE AL PODER

La expresión “poder arbitrario” aparece a menudo en el discurso político desde un punto de vista normativo con connotaciones negativas. En los diccionarios de lengua italiana, bajo la entrada “arbitrario”, leemos: “no sostenido por ninguna norma, regla o ley; abusivo, injustificado”;<sup>47</sup> “que se mueve por arbitrio; elegido, establecido arbitrariamente. Sobre todo, en sentido negativo: irregular, despótico, caprichoso”;<sup>48</sup> en similar sentido hablamos de “decisión arbitraria (por extensión: irregular, ilegítima), búsqueda arbitraria...”.<sup>49</sup>

El lenguaje filosófico, aunque más controlado y preciso, está, muy a menudo, anclado en la dimensión valorativa de la definición de arbitrio: arbitrario es “un acto realizado sobre la base de un juicio exclusivamente personal de la situación”;<sup>50</sup> “las instituciones son justas cuando no se hace alguna distinción arbitraria entre las personas en la asignación de derechos y deberes fundamentales”;<sup>51</sup> “se considerará arbitraria una distinción cuan-

---

<sup>47</sup> Devoto-Oli, *Dizionario della lingua italiana*, Turín, Utet, 1997, p. 182.

<sup>48</sup> Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*, Turín, Utet, 2004, p. 611.

<sup>49</sup> De Mauro, *Grande dizionario italiano dell'uso*, Turín, Utet, 2000, p. 384.

<sup>50</sup> Bobbio, Norberto, “Legalità”, *cit.*, p. 526.

<sup>51</sup> Rawls, John, *Una teoría della giustizia*, trad. al italiano, Milán, Feltrinelli, 1982, p. 23. Más adelante: “La injusticia más evidente del sistema de libertad natural reside intuitivamente en el hecho de que permite que las cuotas distri-

do no sea posible señalar una razón evidente o funcional, conforme a la naturaleza de las cosas, razonable, pertinente y al menos no irrazonable, que permita justificarla”.<sup>52</sup>

Al buscar un ejemplo intuitivo de lo que comúnmente se entiende por la expresión “poder arbitrario”, podríamos referirnos a la ley electoral italiana que toma el nombre de su redactor, Roberto Calderoli, aprobada por el Parlamento algunos meses antes de las elecciones políticas de 2006. Esta ley se interpreta comúnmente como el intento de una mayoría en el poder para “limitar los daños” de una prevista derrota electoral”.<sup>53</sup>

En ese caso, sería sencillo relacionar la noción de *arbitrariedad* con las razones *particulares* que subyacen a esta decisión —en este caso la necesidad de una mayoría de no convertirse en minoría—. La dimensión particular de la acción política, sin embar-

---

butivas se vean excesivamente influenciadas por factores tan arbitrarios desde un punto de vista moral” (p. 75).

<sup>52</sup> Perelman, Chaïm, *Diritto, morale e filosofia*, trad. al italiano, Nápoles, Guida, 1973. p. 288. Más adelante: “el recurso al principio de igualdad ante la ley atañe a la aplicación de la ley, invoca el valor de la seguridad jurídica. Cuando se trata de no discriminación en la formulación del derecho, el valor que defiende es el de lo razonable, del rechazo de lo arbitrario, de la conformidad de las clasificaciones con los fines perseguidos. En estos dos casos, la igualdad de trato se presume justa, mientras que cualquier discriminación debe ser justificado”.

<sup>53</sup> Para un análisis más profundo, véase Renwick, Alan; Hanretty, Chris y Hine, David, “Partisan Self-Interest and Electoral Reform: The New Italian Electoral Law of 2005”, *Electoral Studies*, vol. 28, 2009; Cuono, Massimo, “Italians Do It Better? How Governability Challenged Representation in Italy’s Electoral Debates (1946-2012)”, *Representation*, vol. 48, núm. 2, 2012. El ejemplo de la ley Calderoli es muy útil, más allá de la cuestión general de la arbitrariedad como decisión descaradamente tomada para dar ventaja exclusiva a quien toma las decisiones. Esta ley aparece como irracional, incluso desde otros puntos de vista más específicos, por ejemplo, el primer conflicto que surgió tras las elecciones políticas de 2006 se refería a un problema de interpretación de la ley relativa a la asignación de ocho escaños en el Senado reclamados por los radicales. De hecho, la prisa con la que se redactó el texto dejó abiertas muchas cuestiones interpretativas relativas a la solicitud, lo que dio lugar a un litigio muy largo ante el Comité Electoral del Senado, el cual se resolvió hasta enero de 2008.

go, se refiere, al menos, a dos significados de *arbitrio* que, aunque están interconectados, son analíticamente distinguibles. Por un lado, es arbitraria la decisión que los anglosajones definirían como *unfair*, en tanto que altera las reglas del juego político en beneficio exclusivo de quienes, en ese preciso momento, tienen la fuerza para imponerse. Éste es el tema clásico de la *pleonexia* —ya presente en Platón y, posteriormente, tematizado en el libro V de la *Ética nicomaquea* de Aristóteles—,<sup>54</sup> es decir, de la arrogancia y la codicia como “vicios” de quienes quieren más de lo que merecen, exigiendo una ventaja indebida sobre los demás.

El problema de qué debe considerarse *debido* o *indebido* —es decir, cuál es una situación libre de discriminaciones y privilegios— conduce a la segunda acepción de arbitrariedad como característica de aquellas decisiones alejadas de cualquier posible justificación ofrecida para compartir, más allá de los límites de las *razones* particulares de los detentadores del poder. En estos términos, la arbitrariedad es la característica de quien “justifica” (pero en realidad “no justifica”) sus acciones a partir de un punto de vista estrictamente personal, sin defender la propia decisión, apelando a algún criterio o alguna regla general, sino de manera tramposa y recurriendo a lo que Rousseau definió como “razones engañosas” (*raisons spécieuses*). Así, de hecho, el “rico” del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* convence a los no propietarios —engañándolos— de abandonar el estado de naturaleza y establecer el estado civil:

---

<sup>54</sup> En el nuevo testamento la noción es retomada en la llamada parábola del “rico tonto/insensato”, que termina con la advertencia: “así es el que atesora y no se enriquece delante de Dios” (Lucas 12, 21). La influencia de los tratados antiguos y medievales sobre las virtudes también es muy relevante en la época moderna. Tanto es así que incluso Hobbes, al abordar el tema de las leyes naturales, afirma: “Distribuir cosas iguales es lo mismo que distribuir proporcionalmente. La observancia de esta ley se llama moderación, la violación pleonexia (codicia); los que la violan son llamados «inmoderados» e «indiscretos»”. Hobbes, Thomas, “De cive”, trad. al italiano, en Hobbes, Thomas, *Opere politiche*, Turín, Utet, 1988, III, 14, p. 124.

Después de haber expuesto a sus vecinos el horror de una situación que los armaba unos contra otros, que hacía que su posesión fuera tan onerosa como sus necesidades, en la que nadie encontraba seguridad ni en la pobreza ni en la riqueza, inventó fácilmente razones engañosas para llevarlos a su objetivo. “Unámonos, les dijo, para proteger a los débiles de la opresión, contener a los ambiciosos y asegurar que cada uno tenga posesión de lo que le pertenece: establezcamos sistemas de justicia y de paz, a los que todos estén obligados a conformarse, que no hagan distinciones entre personas, y que reparen de alguna manera los caprichos de la fortuna, sometiéndolo por igual a los poderosos y a los débiles a obligaciones mutuas. En una palabra, en lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, reunámonos en un poder supremo, que nos gobernará según leyes sabias, que protegerá y defenderá a todos los miembros de la asociación, repelerá a los enemigos comunes y nos mantendrá en armonía eterna”.<sup>55</sup>

En el razonamiento de Rousseau encontramos los dos significados de arbitrariedad, respectivamente relacionados con el problema de las decisiones “prepotentes” y de las elecciones “injustificadas”: el rico, que actúa exclusivamente para mantener sus privilegios —y, por tanto, en vista de sus intereses *particulares*— busca argumentos *generales* para justificar sus decisiones. Obviamente, las dos nociones no son fáciles de distinguir en situaciones concretas. En el caso de la ley electoral, por ejemplo, el objetivo de “favorecer a un partido” ciertamente no es reivindicado por quienes redactaron la ley, quienes en realidad ofrecen “razones” presentándolas, probablemente, de “buena fe” como compartibles por todos: en primer lugar, el efecto “positivo” sobre la gobernabilidad del sistema político; sin embargo, si lo observan quienes se consideran desfavorecidos por la ley, este argumento es sólo aparentemente *universal*, ya que el “interés general” que dicen querer proteger ocultaría los objetivos *particulares* de quienes buscan beneficiar a su propio partido.

---

<sup>55</sup> Rousseau, Jean-Jaques, “Discorso sull’origine dell’ineguaglianza fra gli uomini”, *cit.*, p. 148.

El panorama se complica a partir del hecho de que la referencia a la gobernabilidad constituye el argumento por excelencia de quienes defienden la expansión de los márgenes de acción del gobernante *libre* de restricciones (por tanto, literalmente márgenes de *arbitrio*). Tomemos como ejemplo el caso de la introducción en el discurso político de la figura del “gobernador regional”, caracterizado en el debate público en términos axiológicamente positivos para designar —en términos lexicalmente muy inadecuados y políticamente afortunados— al presidente de la junta regional a partir de una serie de reformas electorales y administrativas aprobadas durante la llamada “segunda república” italiana, a partir de la reforma del sistema electoral regional en 1995.<sup>56</sup> La figura del gobernador —importada del imaginario político estadounidense— remite precisamente a la dimensión *decisionista* del poder, que se basa en una concepción voluntarista de la *auctoritas*. Por un lado, la voluntad del gobernador que decide por sí solo se considera más adecuada para resolver problemas concretos con rapidez y eficacia, en armonía con la comunidad que administra; por otro lado, es igualmente claro que mientras mayor “márgen de discreción” (de arbitrio) tenga quien toma las decisiones, menos garantías habrá contra las decisiones “prepotentes” o “injustificadas”.

La figura del poder autocrático que se gobierna a sí mismo remite al debate sobre la relación entre *ratio* y *voluntas*.<sup>57</sup> En un escrito sobre la noción de justicia, Leibniz intenta responder “si la justicia es arbitraria”, entendida como una construcción sujeta a la voluntad *particular* y libre de toda restricción racional.

---

<sup>56</sup> Sobre el tema abordado rápidamente aquí, y sólo como ejemplo, me permito remitir a Cuono, Massimo, “Quel governatore celere e prossimo. Governabilità e federalismo nel sistema elettorale regionale”, en Vitale, Ermanno, (ed.), *Quale federalismo*, Turín, Giappichelli, 2011.

<sup>57</sup> Ver, Bix, Brian, “Will versus Reason: Truth in Natural Law”, en Pritzl, Kurt (ed.), *Positive Law, and Legal Theory Truth: Studies of a Robust Presence*, Washington D. C., Catholic University of America Press, 2009; Tuori, Kaarlo, *Ratio and Voluntas. The Tension between Reason and Will in Law*, Farnham, Ashgate, 2010.

Su respuesta es claramente negativa: “*Stat pro ratione voluntas*, mi voluntad ocupa el lugar de la razón, es propiamente el lema de un tirano”.<sup>58</sup>

El problema del carácter *particular* —no atribuible a ninguna norma— del poder *irracional* es, sin embargo, mucho más antiguo, y debe remontarse al menos al *Eutifrón* de Platón. En este diálogo, Sócrates plantea a Eutifrón la pregunta: “¿lo que es querido por los dioses es justo porque es justo, o es justo sólo porque es querido por los dioses?”.<sup>59</sup> El problema identificado por Platón resume la oposición entre racionalismo y voluntarismo,<sup>60</sup> que consiste en el desacuerdo entre quienes definen la justicia (o más generalmente un comportamiento moralmente aceptable) en relación con algún argumento racional o en virtud de la mera decisión de alguien —ya sea un dios, el gobernante, el pueblo o, más simplemente, el libre albedrío de un individuo.

Precisamente comentando el *Eutifrón*, Leibniz continúa su razonamiento contrastando a quienes basan “la bondad y la justicia” en “razones” que les son específicas, con quienes las basan en la “voluntad” y la “fuerza”:<sup>61</sup> esta última sería la opinión ilustrada por Platón en otro pasaje muy conocido. La definición de justicia como “la ventaja del más fuerte”,<sup>62</sup> propuesta por Trasí-

<sup>58</sup> Leibniz, Gottfried W., “Riflessioni sulla nozione comune di giustizia”, trad. al italiano, en Leibniz, Gottfried W., *Scritti politici e di diritto naturale*, Turín, Utet, 1951, p. 213. Leibniz toma la cita en latín de Giovenale, *Satire*, VI, 223.

<sup>59</sup> Platón, *Eutifrone*, trad. al italiano, Milán, Bompiani, 2001, 10a. Para un análisis de la relevancia del diálogo por el tema de la relación entre racionalismo y voluntarismo, véase Pievatolo, Maria Chiara, *L'Eutifrone di Platone*, 2010, disponible en: <http://btfp.sp.unipi.it/dida/eutifrone/index.xhtml>. Se traduce aquí el griego “hosiou” con “justo”, simplificándolo respecto a la traducción propuesta como más cercana a “pía” que será discutida en el apartado IV de este mismo capítulo.

<sup>60</sup> El término “voluntarismo” aparece relativamente tarde en el léxico filosófico, si bien connotando una posición mucho más antigua. Entre las primeras apariciones se encuentra el escrito de Ferdinand Tönnies sobre Spinoza de 1883, intitulado *Studie zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza*.

<sup>61</sup> Leibniz, Gottfried, *op. cit.*, p. 214.

<sup>62</sup> Platón, *Reppublica*, *cit.*, 339a. El argumento de Trasímaco se basa en la observación de que la pleonexia es una característica natural de los hombres,

maco a Sócrates en el primer libro de la *República*, es tomada por Leibniz como ejemplo de todas las teorías que consideran justo “aquello que de vez en cuando tiene el viento a su favor”.<sup>63</sup> El voluntarismo se caracteriza como la teoría de la autoridad típica del absolutismo; es decir, la doctrina quiere liberar a la *auctoritas* de cualquier obligación de justificar sus propias decisiones. Leibniz continúa: “Un famoso filósofo inglés, Thomas Hobbes, que se hizo famoso por sus paradojas, quiso defender en un momento la misma tesis que Trasímaco. Para él, Dios tiene derecho a hacer cualquier cosa porque es omnipotente. Pero esto es confundir al derecho con el hecho: en realidad, una cosa es lo posible y otra lo que se debe”.<sup>64</sup>

Según Leibniz, entonces, la *ratio* debe constituir un freno a la arbitrariedad de una *voluntas* particular. Aquí regresa el problema del doble significado —al menos intuitivo, y a menudo superpuesto— de la frase “voluntad particular”. En un primer sentido, el poder arbitrario se predica de aquellos que actúan en vista de su propio y único interés (particularmente como *prepotentes*), mientras que, en una segunda acepción, arbitraria es la conducta de quienes actúan movidos por un juicio exclusivamente personal del contexto (tanto particular como *injustificado*).

En este capítulo se intentará reflexionar sobre ese significado específico de “poder arbitrario” que se acerca al universo semántico evocado por la expresión “irracionalidad”, consciente de la polisemia de una noción compleja y ambigua como la de razón: razonar puede significar calcular, ordenar, reconocer o construir regularidades, evaluar la adecuación entre medios y fines, generalizar, universalizar, controlar las emociones, pero también pensar abandonando dogmas y supersticiones, en definitiva “pensar

---

al respecto véase Vegetti, Mario, “Il problema della giustizia nella Repubblica di Platone”, en Chiodi, Giulio Maria y Gatti, Roberto (eds.), *La filosofia politica di Platone*, Turín, Franco Angeli, 2008, pp. 29 y ss.; Vegetti, Mario, *Quindici lezioni su Platone*, Turín, Einaudi, 2003, pp. 90 y ss.

<sup>63</sup> Leibniz, Gottfried, *op. cit.*, p. 215.

<sup>64</sup> *Idem.*

por uno mismo”, según la máxima kantiana de la Ilustración.<sup>65</sup> A través de un análisis por diferencia con los conceptos de poder “insensato”, “discrecional” y “absoluto”, se resaltarán la conexión entre el problema de la arbitrariedad de las voluntades *particulares* y el de los límites al poder. Procederemos luego a reconstruir tres figuras específicas del poder irracional: el tirano *insensato*, que corre el riesgo de perder su trono porque es incapaz de utilizar la “razón instrumental”; el tirano *malvado*, que viola las “leyes de la moralidad racional” a las que se refiere la tradición del derecho natural; y el tirano *inflexible*, incapaz de escuchar las “razones de los demás”.

## II. PODER ARBITRARIO Y PODER LIMITADO

Al estudiar la noción de “poder arbitrario”, es útil proceder preliminarmente con el análisis por diferencia con conceptos similares, cuyos usos se superponen en gran medida en el lenguaje actual. La primera distinción que parece apropiado introducir es la que existe entre “poder arbitrario” y “poder insensato”. En la historia del pensamiento político es recurrente la reflexión sobre el problema del comando absurdo. Esta última noción se refiere a los límites fácticos de las decisiones, a los que se refiere el lema latino *ad impossibilia nemo tenetur*. Como aclara Spinoza: “si de hecho digo, por ejemplo, que tengo derecho a hacer lo que quiero de esta mesa, no quiero decir que tenga derecho a hacerla comer hierba”.<sup>66</sup> La literatura sobre el problema de la orden absurda se refiere a decisiones que no tienen ningún efecto posible sobre la realidad. Para subrayar la soberanía del Parlamento, un dicho inglés antiguo aludía que éste “puede hacer todo menos transformar a un hombre

<sup>65</sup> Kant, Immanuel, *Critica della facoltà di giudizio*, (1790), trad. al italiano, Turín, Einaudi, 1999, p. 130; Kant, Immanuel, *Antropologia pragmatica*, trad. al italiano, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 117.

<sup>66</sup> Spinoza, Baruj, *Trattato politico*, (1675/76), trad. al italiano, Pisa, Ets, 1999, IV, 4, p. 77.

en mujer”. A diferencia del absurdo de una orden, la arbitrariedad se atribuye más a menudo a una elección deliberada con efectos que son en su mayoría (considerados como) negativos, pero aún así “posibles”.

La cuestión se vuelve más compleja cuando nos preguntamos sobre las diferencias entre la noción de “poder arbitrario” y la aparentemente similar de “poder discrecional”, ambas utilizadas en muchos significados diferentes, a menudo implícitos en expresiones de naturaleza intuitiva o evocativa. Si observamos los usos predominantes de estas nociones, una pista sobre la oportunidad de distinguirlas se encuentra en el hecho de que, si bien la expresión “poder arbitrario” a menudo tiene una connotación negativa, la fórmula “poder discrecional” puede encontrarse en contextos axiológicamente neutrales. Por ejemplo, Bobbio afirma que “el principio de legalidad tolera el ejercicio discrecional del poder, pero excluye el ejercicio arbitrario”.<sup>67</sup> En el lenguaje común, discreción significa generalmente el “poder o [la] facultad que la ley se abstiene de definir, confiando su ejercicio a la discreción del titular o del magistrado, pero siempre dentro de los límites fijados por la ley”.<sup>68</sup>

No es casualidad que en el lenguaje jurídico se hable, principalmente, en relación con algunas de las prerrogativas del poder judicial,<sup>69</sup> como el reconocimiento de los atenuantes. En este sentido, la noción de discreción se acerca al significado etimológico más antiguo de arbitrariedad. En el *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Émile Benveniste remonta el término *arbiter* a la misma familia semántica que *iudex*, especificando, sin embargo, que

---

<sup>67</sup> Bobbio, Norberto, “Legalità”, *cit.*, p. 526.

<sup>68</sup> Devoto-Oli, *op. cit.*, p. 910.

<sup>69</sup> Véase, a título de ejemplo, Hawkins, Keith (ed.), *The Uses of Discretion*, Oxford, Clarendon Press, 2002; Lifante Vidal, Isabel, “Dos conceptos de discrecionalidad jurídica”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 25, 2002; Guastini, Riccardo, “Principi di diritto e discrezionalità giudiziale”, en Bessone, Mario (ed.), *Interpretazione e diritto giurisprudenziale. Regole, modelli, metodi*, Turín, Giappichelli, 2002.

los dos términos se refieren a figuras del juez en roles y atribuciones diferentes.<sup>70</sup> El *arbitrator* sería tanto “el testigo que asiste sin ser visto” como “el juez que decide en aquellos casos que no están previstos por la ley”. Este es uno de los usos jurídicos de “árbitro” como alguien que, designado por las partes de mutuo acuerdo, está investido del poder de sentencia firme y definitiva para resolver una disputa.<sup>71</sup> En estos términos, la diferencia entre discrecionalidad judicial y legislativa desaparece, ya que el juez crea la ley —o la norma individual— “a su propia discreción”. Este significado original de “arbitrario”, entonces, parece superponerse al de “discrecionalidad”. Luigi Ferrajoli, en su teoría del Estado constitucional de derecho, afirma que “el espacio privilegiado de la *discrecionalidad política*... es el de la legislación que implementa los derechos fundamentales”.<sup>72</sup> La discrecionalidad del legislador<sup>73</sup> cae en lo que Ferrajoli define como la “esfera de lo decidable”, es decir, en el campo de acción, delimitado por la ley (superior, es decir, constitucional), en el que el poder político encuentra su autonomía. Esto se opone al uso actual de la noción “arbitrario” como aplicable al poder que invade la esfera de “aquello que no se puede decidir”,<sup>74</sup> precisamente porque excede los límites

---

<sup>70</sup> Benveniste, Émile, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. al italiano, Turín, Einaudi, 1976, vol. 2, pp. 373 y ss.

<sup>71</sup> Sobre el tema de la neutralidad del “tercero juzgador”, véase Portinaro, Pier Paolo, *Il terzo. Una figura del politico*, Milán, Franco Angeli, 1986, pp. 89 y ss.

<sup>72</sup> Ferrajoli, Luigi, *op. cit.*, p. 76. Más adelante dice: “Son totalmente diferentes la discrecionalidad judicial y todas las funciones de garantía, que intervienen en esa actividad cognitiva específica que es la aplicación de la ley, tanto ordinaria como constitucional”.

<sup>73</sup> La “discrecionalidad legislativa” es un concepto al que también se hace referencia expresa en las decisiones judiciales. Por ejemplo, en la sentencia 53/1958 del Tribunal Constitucional italiano leemos: “la evaluación de la pertinencia de la diversidad de situaciones en las que se encuentran los sujetos de las relaciones a regular no puede dejar de estar reservada a la discreción del legislador, sin perjuicio de a la observancia de los límites establecidos en el primer párrafo del citado art. 3”.

<sup>74</sup> Ferrajoli, Luigi *op. cit.*, p. 304.

de los espacios “legítimos, discrecionales y autónomos”.<sup>75</sup> Esta última distinción permite aclarar la noción de un comando arbitrario como elección deliberada de un poder que no se considera (unívoca, clara y pacíficamente) autorizado para asumirlo.

Una tercera distinción analítica se refiere al vínculo de equivalencia tendencial (intuitiva) entre las nociones de “poder arbitrario” y “poder absoluto”, donde por absoluto se entiende un poder libre de restricciones superiores. El “despotismo ilustrado” es la categoría histórica que más que ninguna otra parece apoyar la tesis según la cual, las dos nociones son distinguibles tanto analítica como empíricamente. La elaboración teórica más coherente de esta posición se encuentra en el pensamiento fisiocrático del siglo XVIII. Le Mercier de la Rivière dice:

Para nosotros no hay término medio entre ser iluminados por la evidencia o ser abandonados a la ignorancia y al error. De aquí surgen dos tipos de despotismo: uno legal, fundado natural y *necesariamente* en la evidencia de las leyes de un orden esencial, y el otro arbitrario, formado por la opinión para servir a todos los desórdenes y a todos los errores a los que la ignorancia vuelve susceptible.<sup>76</sup>

Aquí la categoría de “despotismo legal” se opone a aquella del “despotismo arbitrario”, en cuanto a que el primero está fundado sobre la *evidencia* y el segundo sobre la *opinión*: “Euclides, que descubrió una vez por todas las reglas de la geometría que desde entonces todos seguimos necesariamente y sin rebelarnos ¿no es, tal vez, un déspota?”<sup>77</sup> El déspota iluminado, en resumen, es un soberano absoluto que gobierna “racionalmente”.

---

<sup>75</sup> *Idem.*

<sup>76</sup> Le Mercier de la Rivière, Pierre-Paul, “L’ordine naturale ed essenziale delle società politiche”, (1767), trad. al italiano, en Miglio, Bruno (ed.), *I fisiocratici*, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 164. Al propósito, véase Turchetti, Mario, *Tyrannie et tyrannicide de l’antiquité à nos jours*, París, PUF, 2001, pp. 653 y ss.

<sup>77</sup> Le Mercier de la Rivière, Pierre-Paul, *op. cit.*

Sin embargo, la raíz de la arbitrariedad del poder se ha visto a menudo en la categoría misma de absolutismo. Diderot, por ejemplo, sostiene que “[e]l gobierno arbitrario de un príncipe justo e ilustrado es siempre malo. Las virtudes son la más peligrosas y seguras de las seducciones”.<sup>78</sup> También John Stuart Mill aborda el tema en términos similares cuando dice que

se ha repetido durante mucho tiempo que, si se pudiera encontrar un buen déspota, la mejor forma de gobierno sería la monarquía absoluta... Tendríamos entonces, por un lado, un hombre dotado de una actividad intelectual sobrehumana y, por el otro, un pueblo mentalmente pasivo. Esta pasividad está implícita en el concepto de un poder absoluto.<sup>79</sup>

El problema está ya presente desde *La República* de Platón, citado por Kelsen para afirmar que “la idea de democracia implica la ausencia de líderes”.<sup>80</sup> Platón se pregunta cómo debe comportarse la ciudad con un hombre dotado de cualidades superiores, y sostiene: “nos postraríamos ante él como una persona sagrada, admirable y agradable, pero le diríamos que no existe, ni tampoco es lícito que llegue, a nuestra ciudad un hombre así. Y, habiéndole rociado la cabeza con mirra y coronado de vendas, le enviaremos a otra ciudad”.<sup>81</sup>

En la base de estas consideraciones está la creencia de que las (supuestas) virtudes de un déspota ilustrado no son, en absoluto, suficientes para garantizar a sus súbditos contra los abusos de su poder. Según Diderot, la condición previa de todo ejercicio arbitrario del poder reside en la posibilidad concreta de decidir sin

<sup>78</sup> Diderot, Denis, “Confutazioni di Helvétius”, (1773-78), trad. al italiano, en Diderot, Denis, *Scritti politici con le “voci” politiche dell’Encyclopédie*, Turín, Utet, 1967, p. 476.

<sup>79</sup> Mill, John Stuart, *Considerazioni sul governo rappresentativo*, (1861), trad. al italiano, Roma, Editori Riuniti, 1997, cap. III, p. 40.

<sup>80</sup> Kelsen, Hans, “Essenza e valore della democrazia”, (1929), trad. al italiano, en Kelsen, Hans, *La democrazia*, Bolonia, Il Mulino, 1998, p. 120.

<sup>81</sup> Platón, *República*, cit., 398a.

tener que responder ante nadie más que el propio juicio. Entre “poder arbitrario” y “poder absoluto” habría una conexión no analítica, sino probabilística, que se basa en experiencias históricas, entre las cuales los “despotismos ilustrados” no son más que raras excepciones. Para impedir decisiones arbitrarias no hay otro camino que limitar el poder, fijando sus límites, negando así su carácter absoluto.

La ideología liberal es la doctrina más radical y coherente del “poder limitado”. Los liberales de todas las especies y épocas tienen una visión del poder como un mal necesario, y, por tanto, promueven el ideal del poder limitado, de modo que “el fuego de la soberanía popular de Rousseau se diluye en el agua de la división de poderes de Montesquieu”.<sup>82</sup> Lo que tienen en común los liberales de ayer y de hoy —incluso quienes se autodenominan como tales— es la observación de que cualquiera que tenga un poder ilimitado a su disposición tenderá a utilizarlo para intereses particulares, siguiendo su propio capricho, tal como el tirano platónico descrito en el libro IX de la *República*. Según Montesquieu: “Es un hecho de experiencia eterna que todo hombre dotado de poder tiende a abusar de él y que su poder se expande en tanto no encuentre algún límite”.<sup>83</sup>

La creencia de que cada *voluntas* particular debe encontrar límites al ejercer su poder, y que el “Estado absoluto” es la premisa del “Estado tiránico” y “opresivo” es uno de los pilares del pensamiento liberal.<sup>84</sup> Cuando se critica a un poder, acusándolo de arbitrariedad, se hace para prescribir, con una especie de ar-

---

<sup>82</sup> Violante, Piero, *Lo spazio della rappresentanza. Francia 1788-1789*, (1981), Roma, XL, 2008, p. 129.

<sup>83</sup> Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, (1748), trad. al italiano, Turín, Utet, 1952, I, XI, 4, p. 274.

<sup>84</sup> Esto no quiere decir que las teorías políticas del poder limitado sean una invención moderna. Charles McIlwain, por ejemplo, ha destacado cómo tanto el antiguo paradigma del “gobierno de derecho” como el moderno del “Estado de derecho” pueden reintroducirse en la categoría de “constitucionalismo”. Véase McIlwain, Charles H., *Costituzionalismo antico e moderno*, (1947), trad. al italiano, Bolonia, Il Mulino, 1990.

gumento *ex negativo*, un modelo de Estado que impida las degeneraciones del poder a través de esas “leyes” y “frenos”<sup>85</sup> en ausencia de los cuales se cae en el despotismo *à la Montesquieu*. Desde el mundo antiguo: “¿y cómo no podría el gobierno monárquico ser rebelde”, pregunta uno de los dignatarios persas en el *lógos tripolitikós* de Heródoto, “si al monarca se le permite hacer lo que quiera sin responder ante nadie?”<sup>86</sup>

Llegados a este punto, parece posible recomponer las dos definiciones de voluntad particular anteriormente mencionadas, por un lado, como voluntad movida por intereses personales y, por el otro, como voluntad injustificada. La voluntad *libre* de restricciones —arbitraria porque sólo proporciona justificaciones *particulares* para sus acciones— es una condición necesaria (aunque no suficiente) para que el gobernante pueda actuar en su único interés. Frente a estos problemas, no es posible evitar la pregunta de quién puede legítimamente establecer estas restricciones y límites. Si respondemos que sólo puede ser otra voluntad “arbitraria” la que establezca los límites, inevitablemente se desencadenará un retroceso infinito. En la historia del pensamiento político es muy influyente la tesis según la cual la *ratio*, como tal, es una restricción a la *voluntas*, pero, si la *ratio* puede considerarse como la categoría general de restricciones a la *voluntas* para evitar que se vuelva “arbitraria”, en este punto la pregunta esencial es: “¿cuál *ratio*?” Un catálogo de posibles respuestas a esta última pregunta se puede obtener con la reconstrucción de posibles tipos ideales del tirano que actúa arbitrariamente<sup>87</sup> en las acepciones que más se acercan al problema de la irracionalidad.

<sup>85</sup> Montesquieu, *op. cit.*, p. 66.

<sup>86</sup> Herodoto, *Storie*, trad. al italiano, Milán, Mondadori, 2000, p. 80.

<sup>87</sup> El uso de la figura del “tirano” es aquí puramente evocativo y se vincula a los usos consolidados de una noción utilizada como estigma del poder de manera constante a lo largo de la historia del pensamiento político. Además, la singular declinación de “tirano” recuerda la prevalencia en la historia de figuras únicas que han desempeñado estos roles, pero experiencias como la de los “treinta tiranos” en Atenas o expresiones como “despotismo de la mayoría”

### III. EL TIRANO INSENSATO

La racionalidad instrumental es el primer límite posible al poder de las voluntades particulares. En este caso, “racionalidad” significa la adecuación de los medios a los fines: “si quieres  $x$  entonces debes  $y$ ”, tanto en el sentido de la regla “pragmática” como en el de la “técnica”.<sup>88</sup> Criticando a quienes “cuando dicen «racional», quieren decir «bueno», «moderadamente generoso», «como yo», «que enorgullezca a mi padre y a mi madre» y otras cosas igualmente reconfortantes”,<sup>89</sup> se podría decir que quienes se comportan racionalmente, tienen “necesidades, gustos, valores, objetivos

---

(Montesquieu), atestiguan que estos términos son aplicables mucho más allá de los regímenes monocráticos; por ejemplo, sobre el problema de la teoría democrática del “pueblo soberano” como sujeto colectivo que se comporta estúpidamente, *cfr.* el capítulo cuarto de Pazé, Valentina, *In nome del popolo. Il problema democratico*, Roma-Bari, Laterza, 2011. Sobre la noción de tiranía, véase, a modo de ejemplo, Turchetti, Mario, *op. cit.*; Strauss, Leo, *La tirannide: saggio sul Gerone di Senofonte*, (1948), trad. al italiano, Milán, Giuffrè, 1968; Tabacco, Raffaella, *Il tiranno nelle declamazioni di scuola in lingua latina*, Turín, Accademia delle Scienze, 1985; Baron, Hans, *La crisi del primo Rinascimento italiano: unanesimo civile e libertà repubblicana in un'età di classicismo e di tirannide*, (1955), trad. al italiano, Firenze, Sansoni, 1970.

<sup>88</sup> En la *Fondazione della metafisica dei costumi* ([1785], trad. al italiano, Roma-Bari, Laterza, 1997), Kant distingue los “imperativos categóricos” de los “hipotéticos”. Éstos últimos “representan la necesidad práctica de una acción posible como medio para obtener algo más que se quiere (o que es posible querer)” (p. 59). Éstos se distinguen, a su vez, en “imperativos hipotéticos técnicos” específicos del arte e “imperativos hipotéticos pragmáticos” específicos del bienestar (p. 65); las primeras son verdaderas “reglas de habilidad”, las segundas son “consejos de prudencia” (*idem*). De esta distinción se deriva la diferencia entre reglas técnicas y reglas pragmáticas.

Ambos tienen una estructura hipotética, pero difieren según si el antecedente consiste en una meta considerada objetiva (r. pragmática) o subjetiva (r. técnica). Véase, entre otros, Conte, Amedeo G., “Materiali per una tipologia delle regole”, *Materiali per una storia della cultura giuridica*, núm. 15, 1985; Azzoni, Giampaolo M., *Cognitivo e normativo: il paradosso delle regole tecniche*, Turín, Franco Angeli, 1991; Gometz, Gianmarco, *Le regole tecniche. Una guida refutabile*, Pisa, Ets, 2008.

<sup>89</sup> Baroncelli, F., “Razionali, troppo razionali. Lo scontro tra mito e ragione nell’analisi delle elezioni americane”, *Diario*, 26 de noviembre de 2004, p. 36.

y eligen los medios que razonablemente —incluso para quien no comparta los objetivos— parecen adecuados para el propósito. Con la evidente falibilidad de las cosas humanas”.<sup>90</sup> El gobernante tonto, imprudente y desconsiderado se comporta arbitrariamente porque es incapaz de calcular los efectos de sus propias acciones.

Para reconstruir un modelo de gobernante “limitado” por la racionalidad instrumental, resulta útil el examen del papel de las leyes de la naturaleza en la teorización moderna más famosa del absolutismo, la de Thomas Hobbes.<sup>91</sup> Las *leges naturae* —tal como se enumeran tanto en el *De cive* como en el *Leviatán*— corresponden a las leyes morales, tanto en la tradición del antiguo derecho natural como para todos los autores posteriores del racionalismo moderno. La teoría hobbesiana puede definirse como derecho natural en relación con, al menos, tres aspectos. En primer lugar, es un “hecho” que todos los hombres quieren salvar su vida, así como quieren evitar el dolor físico. Este hecho es “natural” en el sentido de que se encuentra sin distinción en todos los seres humanos. Esta observación constituye el punto de partida de la larga cadena de razonamientos a través de los cuales se construye la teoría del Estado civil de Hobbes.

En segundo lugar, hay una ley “natural” que consiste en las prescripciones de la recta razón como facultad común a todos los hombres: “La recta razón es, por así decirlo, una ley que también puede llamarse «natural», porque forma parte de la naturaleza humana al igual que cualquier otra facultad o sentimiento. Ahora bien, la ley natural es, si se quiere definirla, un dictado de la recta razón”.<sup>92</sup> En tercer lugar, la conservación de la vida se configura

---

<sup>90</sup> *Idem.* En *Razionalità ed equilibrio riflessivo nell'argomentazione giudiziale* (Turín, Giappichelli, 2008), Giorgio Maniaci reconstruye un concepto de racionalidad práctica formal y limitada, donde por “formal” entiende el análisis de los medios y nunca de los fines de la acción, y por “limitada” entiende el hecho de que estos medios no siempre deben considerarse óptimos, sino más bien suficientes.

<sup>91</sup> Sobre este tema permito remitir a Cuono, Massimo, “Assoluto ma non arbitrario? Potere legittimo e leggi di natura in Hobbes”, *Materiali per Una Storia della Cultura Giuridica*, vol. 43, núm. 1, 2013.

<sup>92</sup> Hobbes, Thomas, *op. cit.*, p. 97.

como un “derecho natural subjetivo”: la libertad de cada persona de “utilizar su propio poder como quiera para la conservación de su naturaleza, es decir, de su vida”.<sup>93</sup> “Natural” para Hobbes es, por tanto: *a)* el hecho por el cual todos los seres humanos quieren preservar su vida; *b)* su derecho a defenderla, y *c)* la ley de la razón que prescribe los medios adecuados para esta defensa.<sup>94</sup>

Las leyes de la naturaleza encajan en este marco y se presentan como tales ante todo en el estado de naturaleza, donde nadie correría peligro si fueran respetadas por todos. Sin embargo, “las leyes de la naturaleza (como la *justicia*, la *equidad*, la *modestia*, la *misericordia* y, en definitiva, *hacer a los demás lo que nos gustaría que nos hicieran a nosotros*) en sí mismas, sin el terror de algún poder que las haga observar, son contrarias a las pasiones naturales, que nos llevan a la parcialidad, al orgullo, al espíritu de venganza y similares”.<sup>95</sup> En el estado de naturaleza, entonces, no es *prudente* que el individuo siga aquellos preceptos cuya observancia universal podría garantizar la convivencia pacífica. De hecho, de nada sirve respetar el precepto *pacta sunt servanda* si no se puede confiar en las pasiones o la miopía ajena, “arriesgando el fin de la vasija de barro entre las de hierro”.<sup>96</sup> Según Bobbio, el Estado hobbesiano es aquel en el que “sería el colmo de la imprudencia seguir las reglas de la prudencia”.<sup>97</sup>

Se podría pensar, entonces, que la tarea del soberano es aterrorizar para hacer cumplir las leyes de la naturaleza que su mandato hace positivas; sin embargo, la institución del Estado civil no

---

<sup>93</sup> Hobbes, Thomas, *Leviatano*, (1651), trad. al italiano, Roma-Bari, Laterza, 2008, XIV, p. 105. En el “De cive” se lee: “el primer fundamento del derecho natural es que cada uno protege su propia vida y sus miembros lo mejor que pueda” (p. 87).

<sup>94</sup> Para Hobbes “razón” significa “cálculo” y un “razonamiento” no es otra cosa que una “conexión entre términos”: *Ratiocinatio est computatio* (Hobbes, Thomas, *De corpore*, [1655], trad. al italiano, en Hobbes, Thomas, *Opere, cit.*, p. 71).

<sup>95</sup> Hobbes, Thomas, *Leviatano, cit.*, p. 139.

<sup>96</sup> Véase Vitale, Ermano, *Hobbes y Kant*, Turín, Giappichelli, 1993, p. 70.

<sup>97</sup> Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo, *Società e Stato da Hobbes a Marx*, Turín, Clut, 1973, p. 52.

coincide necesariamente con la positivización de las leyes de la naturaleza: en él todas las reglas ordenadas por el soberano son válidas, independientemente de su contenido. Según Hobbes, de hecho, la *lex naturalis* está planteada por la razón y sólo es válida para la conciencia, mientras que la *lex civilis* (artificial) —el derecho en sentido estricto— está planteada por el poder político y vincula las acciones de los sujetos: “Estos dictados de la razón se llaman leyes de la naturaleza. Aunque es así impropia, ya que no son más que conclusiones o teoremas sobre lo que conduce a la conservación y defensa de los hombres, mientras que la ley es propiamente la palabra de quien ostenta el imperio sobre los demás”.<sup>98</sup> La diferencia con otros sistemas de derecho natural consiste en la inversión de la relación entre obligación interna y obligación externa: las leyes establecidas por la razón sólo son válidas en el *fuero interno*, las leyes establecidas por el poder político son válidas en el *fuero externo* y, por tanto, tienen un valor incondicional. La observancia de las leyes de la naturaleza es, pues, potencialmente *peligrosa* en el estado de naturaleza, incluso *injusta* en el estado civil si entra en conflicto con una conducta prescrita por el derecho positivo.

Quien detenta el poder político, sin embargo, se encuentra en la condición del estado de naturaleza, incluso en el estado civil. El soberano es, de hecho, *legibus solutus*, es decir, libre de las leyes civiles válidas para los súbditos en el *fuero externo*. Esto no implica que las leyes naturales dejen de ser válidas para él en el *fuero interno*.<sup>99</sup> Así como los ciudadanos respetan el derecho positivo por miedo a ser sancionados, el miedo a perder el trono debería, según Hobbes, llevar al soberano a respetar el derecho natural. Éste es, por ejemplo, el significado de la ley VI de naturaleza del *De cive*, según la cual “al vengarse, es decir, al imponer

---

<sup>98</sup> Hobbes, Thomas, *Leviatano*, cit., p. 130

<sup>99</sup> Bobbio, Norberto, “Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes”, (1954), en Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*, Turín, Einaudi, 2004, pp. 134 y ss.

castigos, no hay que preocuparse por el mal pasado, sino por el bien futuro”.<sup>100</sup> Las leyes de la naturaleza aconsejan entonces al soberano recurrir a los medios más racionales para lograr el objetivo de mantener su poder, evitando así el desorden. La violación de estos preceptos implicaría la pérdida de poder por parte del soberano y, por tanto, el riesgo de volver al estado de naturaleza, representado para Hobbes por la guerra civil.

El soberano hobbesiano no debe respetar la ley natural por algún principio moral abstracto o deber religioso,<sup>101</sup> sino porque esta actitud es más *racional* respecto al objetivo de mantener la paz —un interés común para los gobernantes que quieren preservar el trono y los gobernados que desean salvaguardar su propia vida—.<sup>102</sup> La experiencia de la primera revolución inglesa constituye para Hobbes el mejor ejemplo para describir la guerra civil como “un panorama de todo tipo de injusticia y de todo tipo de *locura* que el mundo era capaz de ofrecer”.<sup>103</sup>

---

<sup>100</sup> Hobbes, Tomas, “De cive”, *cit.*, p. 122. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la interpretación última de las leyes naturales siempre recae en el soberano: la definición de “mal pasado” y “bien futuro” es, de hecho, una de las prerrogativas que hace que la soberanía sea absoluta. Sin embargo, esto no significa que la interpretación también se guíe por la restricción prudencial del mantenimiento de la paz. Al respecto, véase Warrender, Howard, *Il pensiero politico di Hobbes* (1957), trad. al italiano, Roma-Bari, Laterza, 1974, pp. 88 y ss.; Watkins, John, *Hobbes's System of Ideas*, (1965), Aldershot, Gover, 1989, pp. 109 y ss.; Wolin, Sheldon, *Politica e visione. Continuità e innovazione nel pensiero politico moderno*, (1960), trad. al italiano, Bolonia, Il Mulino, 1996, pp. 383 y ss.

<sup>101</sup> Sobre el problema de los deberes morales del soberano hobbesiano, véase Zagorin, Perez, *Hobbes and the Law of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 2009, pp. 84 y ss.

<sup>102</sup> Nótese que en la historia de la filosofía, el catálogo de invectivas contra esta posición es muy largo, por ejemplo, hablando del mismo tema en Maquiavelo, todavía en 1958 Leo Strauss afirma que “la condición indispensable de cualquier análisis «científico» es entonces la obtusidad moral”. Strauss, Leo, *Pensieri su Machiavelli*, (1958), trad. al italiano, Milán, Giuffrè, 1970, p. 3.

<sup>103</sup> Hobbes, Thomas, *Behemoth, ovvero il Lungo Parlamento*, (1668), trad. al italiano, Roma-Bari, Laterza, 1979, p. 5, las cursivas son mías. Sobre el tema, también véase Bodei, Remo, *Geometria delle passioni... cit.*, pp. 83 y ss.; Holmes,

Independientemente de los juicios de valor que se puedan hacer, la campaña rusa de Napoleón, como la de Hitler, fueron “errores de cálculo” estratégicos. La noción de arbitrariedad como característica de aquel poder que se comporta con necesidad, sin preocuparse por las consecuencias de sus actos, aunque evoca la arrogancia a la que a menudo remiten los usos de la expresión “poder arbitrario”, no parece agotar los múltiples significados normalmente atribuidos a los límites de la mera voluntad *particular* del gobernante. La noción más intuitiva de “poder arbitrario”, de hecho, se refiere al gobernante que persigue sus propios intereses particulares, explotando su papel público en su beneficio. En este caso, el tirano “interesado” no es nada tonto, sobre todo si se asume como definición mínima de “estupidez” la irónicamente propuesta por Carlo Cipolla, según la cual “una persona estúpida es aquella que causa daño a otra persona o a un grupo de personas sin obtener, al mismo tiempo, alguna ventaja para sí mismo o, incluso, sufriendo una pérdida”.<sup>104</sup>

#### IV. EL TIRANO IMPÍO

Dado que la razón instrumental por sí sola no parece agotar el problema de la irracionalidad de las decisiones de voluntades particulares —al menos en el significado de “prepotentes”—, es útil recurrir a la literatura sobre la razón como legisladora moral. Un segundo modelo de poder arbitrario en tanto que irracional es el del gobernante que desprecia las leyes morales implementadas por el derecho natural antiguo y moderno. En este sentido, la noción de ley natural adquiere un significado parcialmente diferente al hobbesiano. Si para Hobbes es un hecho natural —en el sentido de empíricamente observable— que todo el mundo quiera salvar su vida, para los autores más estrictamente iusnaturalistas —de

---

Stephen, *Passioni e vincoli. I fondamenti della democrazia liberale* (1995), trad. al italiano, Turín, Comunità, 1998, pp. 100 y ss.

<sup>104</sup> Cipolla, Carlo Maria, *Allegra ma non troppo*, Bolonia, Il Mulino, 1988, p. 58.

Locke a Kant, pero no faltan ejemplos entre los pensadores contemporáneos— existe una parte del derecho que “no es obra del hombre” y que no es determinada por este.<sup>105</sup>

Ese “derecho natural” es considerado axiológicamente superior respecto a las leyes civiles artificiales; es decir, obra del hombre. En este punto, la distancia entre Hobbes y Locke es clara. Estas teorías del derecho natural resuelven la relación entre *ratio* y *voluntas*, optando por la superioridad indiscutible de la razón para legislar sobre cualquier voluntad,<sup>106</sup> ya que la primera sería capaz de discriminar— con un método no muy diferente al científico— el bien del mal en el ámbito moral. Según John Locke: “a partir de proposiciones autoevidentes, a través de consecuencias necesarias, no menos irrefutables que las de las matemáticas, se podrían extraer todas las medidas del bien y del mal, si alguien se aplicara a esta ciencia con la misma imparcialidad y atención que pone en la otra”.<sup>107</sup> Cualquier persona que no siga las leyes de la razón es, en estos términos, inmoral, en un significado cercano a la noción de *anosion* utilizada por Platón en el *Eutifrón*, y que se encuentra en el *impius* latino y en el impío castellano. El impío es aquél que no respeta los deberes religiosos los cuales, en una concepción cívica de la religión, terminan por coincidir con los deberes familiares y/o políticos hacia la comunidad y la ciudad.<sup>108</sup>

---

<sup>105</sup> Bobbio, Norberto, “*Giusnaturalismo e positivismo giuridico*”, Turín, Comunità, 1965, p. 186. En este sentido, Bobbio afirma que el derecho natural no es una moral, sino una teoría de la moralidad: lo que los autores del derecho natural tienen en común no es, de hecho, la convergencia sobre ciertos principios morales, más bien “una concepción objetivista de la ética, es decir, decir una característica que ya no concierne al contenido de las máximas, sino a la forma en que se fundamentan” (p. 185).

<sup>106</sup> Sobre la relación entre autoridad y razón, véase Preterossi, Geminello, *Autorità*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 70 y ss.

<sup>107</sup> Locke, John, *Saggio sull'intelletto umano*, cit., p. 663.

<sup>108</sup> Vegetti, Mario, “L'uomo e la religione”, en Vernant, Jean-Pierre (ed.), *L'uomo greco*, Roma-Bari, Laterza, 1991.

A pesar de las profundas diferencias,<sup>109</sup> la confianza en la razón como instrumento para fundamentar las verdades morales es un elemento común en el derecho natural antiguo y moderno: la recta *ratio* —el *orthós lógos* del libro VI de la *Ética nicomaquea* de Aristóteles— es la fuente de la ley justa. En este sentido, se sostiene que el derecho natural está constituido por la *dictamina rectae rationis*, en un intento de fundar el derecho (objetivo, como conjunto de normas) “sobre fundamentos más sólidos y menos aleatorios que la voluntad del superior, ya sea ese Dios, el príncipe o el pueblo”.<sup>110</sup> La violación de las leyes de la naturaleza por parte del gobernante constituye, en algunas condiciones, la justificación de la desobediencia, como en el caso del “llamado al cielo” de Locke:

Y cuando el conjunto del pueblo, o un solo hombre, es privado de su derecho, o es sometido al ejercicio de un poder privado de derecho, y no tiene atractivo en la tierra, entonces tiene su libertad de apelar al cielo... No está en poder de un hombre someterse a otro, ni darle la libertad de destruirlo... Y nadie piensa que este derecho constituye una causa continua de desorden, porque no es ejercido hasta que el inconveniente sea tan grave, que la mayoría lo sienta y lo padezca, y señale la necesidad de remediarlo.<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> Leo Strauss, por ejemplo, describe el iusnaturalismo de esta manera: “existe una diferencia de principio entre la concepción moderna y tradicional del derecho natural. El derecho natural tradicional es, ante todo y sobre todo, una «norma y medida» objetiva, un orden vinculante que precede y es independiente de la voluntad humana, mientras que el derecho natural moderno es, o tiende a ser, ante todo y sobre todo, una serie de «derechos», de reivindicaciones subjetivas, que se originan en la voluntad humana”. Strauss, Leo, “La filosofía política di Hobbes”, (1936), trad. al italiano, en Strauss, Leo, *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino, Argalia, 1977, p. 120.

<sup>110</sup> Bobbio, Norberto, “Diritto e ragione”, (1987), en Bobbio, Norberto, *Contributi ad un dizionario giuridico*, Turín, Giappichelli, 1994, p. 301.

<sup>111</sup> Locke, John, “Secondo trattato sul governo”, *cit.*, p. 356. Sobre el apelo al cielo y el derecho de resistencia, véase también los capítulos XVIII e XIX del *Segundo tratado*. Más sobre el tema, Vitale, Ermano, *Difendersi dal potere. Per una resistenza costituzionale*, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 33 y ss.

La pretensión de una moral *more geometrico demonstrata* —ya que se basa en principios morales que se creen *verdaderos*— es el hilo conductor del derecho natural y del pensamiento contractualista, que encuentra su máxima elaboración en el pensamiento kantiano, según el cual las opiniones éticas, aunque diferentes desde el punto de vista epistemológico de las verdades de la ciencia, serían predicables de verdad o falsedad. Sin embargo, el antidogmatismo de la Ilustración —encarnado por la razón *pura* (teórica)— contrasta, según algunos, con las certezas morales —de la razón (pura) *práctica*.

Evariste Gamelin y Brotteaux des Ilettes son dos personajes de *Los dioses tienen sed*, de Anatole France. Durante el período del terror jacobino, uno es un joven seguidor de Robespierre, el otro un noble reaccionario decaído. Haciendo cola para conseguir pan, hablan de revolución, de dios y de la razón. El joven jacobino exalta el proyecto de instaurar el culto público a la *razón*; el anciano, ateo y antirrevolucionario, responde: “amo la razón, pero no amo el fanatismo. La razón nos guía y nos ilumina, pero cuando hayan hecho una divinidad, ella les cegará y llevará al crimen”.<sup>112</sup> En nombre de la razón, éste es el problema de Brotteaux, acabaremos justificando las brutalidades que se han perpetrado en nombre de dios en los siglos pasados. El noble, antirrevolucionario y ateo (Robespierre, como Rousseau, consideraba el ateísmo una perversión aristocrática), muestra la aporía de la razón ilustrada que se vuelve absoluta: la luz que acaba cegando,<sup>113</sup> como en la famosa afirmación hegeliana:

---

<sup>112</sup> France, Anatole, *Gli dei hanno sete*, (1912), trad. al italiano, Turín, Einaudi, 1975, pp. 56-57. La cita se encuentra en Bodei, Remo, *Geometria delle passioni...* *cit.*, p. 480.

<sup>113</sup> Remo Bodei señala cómo las más diversas formas de restauración, desde el Termidor, son incapaces de borrar los resultados de la revolución, aunque representen la desilusión de la utopía más radical. Napoleón es, al mismo tiempo, emperador y codificador de la legalidad moderna; tirano, pero también promulgador de aquel Código Civil considerado uno de los documentos fundamentales del “Estado de derecho”. En cuanto a los Borbones restaurados, su poder no durará más de quince años, como ya les ocurrió a los Estuardo en el siglo XVII.

...es fácil darse cuenta de que en la claridad absoluta no se ve ni más ni menos que en la absoluta oscuridad; y que tanto una como la otra son una visión pura, un no ver nada. La pura luz y la pura oscuridad son dos vacíos que son lo mismo. Sólo en la luz determinada —y la luz se determina en la oscuridad—, o sea sólo en la luz oscurecida se puede distinguir algo. De igual manera, sólo se distingue algo en la oscuridad determinada —y la oscuridad está determinada por la luz— o sea, sólo en la oscuridad iluminada.<sup>114</sup>

Mucho antes de Kant y Hegel, por otra parte, ya se había hecho una crítica fundamental al cognitivismo racionalista que reconocía la posibilidad de que la razón práctica demostrara las normas morales. En el tercer libro del *Tratado sobre la naturaleza humana* de Hume, leemos: “Algunos filósofos se han esforzado laboriosamente en difundir la opinión de que la moralidad es susceptible de demostración. Y aunque ninguno de ellos ha podido avanzar siquiera un solo paso en estas demostraciones, dan por sentado que esta ciencia pueda llevarse hasta una certeza igual a la de la geometría y el álgebra”.<sup>115</sup> Incluso “la diosa de la razón”, dice Bobbio, “ha sido destronada”.<sup>116</sup>

Las reflexiones de Hume, por cierto, fueron tratadas por sus contemporáneos como posturas de ateos y libertinos, interesados exclusivamente en su beneficio particular. Sin embargo, estas tesis estaban destinadas al éxito en el siglo XX, convirtiendo a Hume en el padre del no cognitivismo ético, como aquella doctrina que se opone a las tesis de quienes creen que los valores, como los

---

Según Bodei, “junto al miedo más abyecto, la «gran esperanza» también termina con el Termidor. Al menos temporalmente, todos los “ciudadanos” vuelven a su lugar; se reestructuran las jerarquías sociales, se reconvierten las expectativas y los deseos. Pero nada, para bien o para mal, podrá volver a ser lo que era”. Bodei, Remo, *Geometria delle passioni... cit.*, p. 513.

<sup>114</sup> Hegel, Georg W. F., *Scienza della logica*, (1812), trad. al italiano, Bari, Laterza, 1968, vol. I, p. 83.

<sup>115</sup> Hume, David, “Trattato sulla natura umana”, (1739), trad. al italiano, en Hume, David, *Opere*, Roma-Bari, Laterza, 1971, vol. I, p. 490

<sup>116</sup> Bobbio, Norberto, “Diritto e ragione”, *cit.*, p. 305.

hechos, están sujetos a demostraciones y no a argumentaciones; lo que los convierte en verdaderos o falsos y no simplemente en compartibles o no compartibles, compartidos y no compartidos. Para los no cognitivistas, por el contrario, querer demostrar una convicción moral, en virtud de un teorema de la razón correcta, equivale a confundir hechos con valores, demostraciones físicas con elecciones humanas.<sup>117</sup>

La noción de arbitrariedad que se desprende de los escritos de los autores de derecho natural, los cuales ven la moralidad racional como el principal límite al poder político, requiere la asunción de una perspectiva cognitivista de la moralidad, que contrasta los principios éticos *universales* con la voluntad *particular* de los gobernantes. Esta perspectiva, sin embargo, tropieza con dos tipos de problemas: por un lado, en la figura del tirano *impío*, la noción de poder arbitrario se confunde y se superpone con la categoría, mucho más amplia, de mal gobierno —la *disnomia* opuesta a la *eunomia* del famoso discurso de Solón—, haciéndole perder su especificidad.

Por otro lado, no es inusual en la historia encontrar cognitivistas éticos y estudiosos del derecho natural que utilizan argumentos morales para legitimar la expansión de los márgenes de *arbitrio* del poder. Sin recurrir de nuevo a ejemplos tomados de la literatura fisiocrática, basta pensar en las expresiones tomadas del lenguaje moral —desde el “eje del mal” hasta los “estados canallas”— con las que la administración Bush defendió la ampliación del Poder Ejecutivo en la época del *Patriot Act*.<sup>118</sup> Además,

---

<sup>117</sup> Sería imposible ofrecer aquí una discusión exhaustiva de las diferentes posiciones que comúnmente reciben el nombre de “no cognitivismo ético”. Al respecto, véase, entre otros, Hare, Richard M., *Scogliere un'etica*, (1997), trad. al italiano, Bolonia, Il Mulino, 2006; Lukes, Steven, *Moral Relativism*, Londres, Profile, 2008; Mindus, Patricia, *A Real Mind*, Dordrecht, Springer, 2009, pp. 86 y ss.; Le-caldano, Eugenio, *Etica*, Turín, Utet, 1995, pp. 98 y ss.; Mura, Vigilio, “Promemoria sul relativismo dei valori”, en Sau, Raffaella (ed.), *Revival religioso, relativismo, populismo. Opportunità o sfide per la democrazia?*, Turín, Franco Angeli, 2011.

<sup>118</sup> A propósito, véase Bernstein, Richard, *The Abuse of Evil. The Corruption of Politics and Religion since 9/11*, Cambridge, Polity, 2005. En este ensayo, el autor

ya en 1683 Pierre Bayle advertía contra la confianza excesiva en las verdades morales absolutas: “el fanatismo es ciertamente mil veces más desastroso; porque el ateísmo no inspira pasiones sangrientas, pero el fanatismo sí. El ateísmo no sirve de freno a los crímenes, pero el fanatismo empuja a cometerlos”.<sup>119</sup> Un no cognitivismo más sobrio desde un punto de vista ético abre el camino al problema de las diferentes posibles razones como argumentos para justificar las decisiones.

## V. EL TIRANO INFLEXIBLE

En una tercera acepción, serían arbitrarios (*irracionales*) los actos del gobernante que es incapaz de tomar en consideración las “razones” de los demás. Después de dictar la sentencia de muerte a Antígona, en la famosa tragedia de Sófocles, Creonte es “llamado a la razón” por su hijo Hemón:

Padre, la razón (*fren*) es el bien supremo que los dioses han concedido al hombre... La ciudad lamenta que esta chica, la más inocente de todas las mujeres, deba sufrir la muerte más indigna por tan noble acto... no, no te encierres en la idea de que sólo lo que dices es recto y nada más. Aquellos que suponen que siempre tienen razón, o que piensan que poseen una lengua y un alma superiores, una vez examinados a fondo revelan su vacío interior. Es un honor para un hombre, por sabio que sea, seguir aprendiendo sin encerrarse en la obstinación... Tu sabes bien cómo los

---

propone abandonar el modelo interpretativo huntingtoniano de los conflictos contemporáneos, reemplazando el choque de civilizaciones entre diferentes culturas por el choque de mentalidades transversales a diferentes realidades culturales: el conflicto entre el “deseo de lo absoluto” y el “falibilismo pragmático”.

<sup>119</sup> Bayle, Pierre, *Pensieri sulla cometa*, (1683), Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 48. Análogamente, según Baroncelli: “La intolerancia no suele surgir de la falta de valores, ni de la indiferencia, sino de la floreciente proliferación de «cosas en las que creer» y de juicios de valor esparcidos generosamente por todas partes y por las más variadas razones”. Baroncelli, Flavio, *Il razzismo è una gaffe. Eccessi e virtù del “politically correct”*, Roma, Donzelli, 1996, p. 95.

árboles que se doblan ante los arroyos crecidos por las inundaciones invernales conservan sus ramas, mientras que los que resisten acaban desarraigados con todas sus raíces. Y del mismo modo, el marinero que mantiene las velas demasiado apretadas, sin aflojarlas nunca, hace que el barco vuelque y se encuentra navegando con la quilla al revés. Vamos, ríndete y concédele algún cambio a tu alma.<sup>120</sup>

En palabras de Hemón se pueden encontrar tres órdenes de argumentación: la apelación a los valores, la llamada a la prudencia y la invitación a la flexibilidad. Primero, cuando se refiere a la “muerte más indigna por un acto tan noble”, Hemón argumenta en términos de la “injusticia” del mandato de su padre, sin dejar lugar a la posibilidad de errores de juicio, tratando a Creonte como un *tirano impío*. En segundo lugar, la referencia a la fragilidad de los árboles —*topos* del pensamiento filosófico—<sup>121</sup> es una invitación a la prudencia para prevenir los riesgos de un *tirano insensato* que, insensible a la disidencia de la ciudad, corre el riesgo de rebelarse. En tercer lugar, la exhortación a encontrar el “coraje” para conceder a la propia “alma un cambio”, propone tomar en consideración y sopesar los argumentos y las “razones” de otros, representados aquí por la disidencia de la ciudad. En este caso no se trata del dilema moral que recorre toda la tragedia, del conflicto entre la ética de los principios de Antígona — que *debe* respetar las leyes tradicionales y enterrar el cuerpo de su hermano— y la ética de responsabilidad de Creonte — que *debe* mantener el orden y hacer cumplir las leyes positivas—. La flexibilidad es, más bien, el antídoto contra el *impío* que, escuchando a

---

<sup>120</sup> Sófocles, *Antigone*, 680. Al respecto, véase, por ejemplo, Ost, François, *Mosè, Eschilo, Sofocle. Alle origine dell'immaginario giuridico*, (2004), trad. al italiano, Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 207 y ss.

<sup>121</sup> Es muy conocido el uso que hace Pascal de esta metáfora: “El hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una vara que piensa. No es necesario que todo el universo se arme para destruirlo: basta un vapor, una gota de agua para matarlo”. Pascal, Blaise, *Pensieri*, (1669), trad. al italiano, Turín, Einaudi, 1962, 377, p. 161.

los demás, puede “seguir aprendiendo sin obstinarse” y contra el *insensato/tonto* que corre el riesgo de perder su trono por su obstinación al no cuestionar la propia voluntad, “aflojando las velas” como el marinero de la metáfora.

La arbitrariedad del mando de un *tirano inflexible* se opone a la noción de “razonabilidad”, muy popular en la literatura política y jurídica contemporánea. “Ser razonable”, afirma Nicola Abbagnano, “significa, en el lenguaje común, tomar conciencia de las circunstancias y de las limitaciones que conllevan con la renuncia a una actitud, teórica o práctica, de absolutismo”.<sup>122</sup> La actitud “antiabsolutista” del intérprete razonable de la ley en los Estados constitucionales es, según Gustavo Zagrebelsky, la templanza de quien tiene en cuenta las “razones de los otros”:

La problemática coexistencia entre los diversos aspectos constitutivos del derecho (derechos, justicia, ley), y la adecuación entre casos y normas exigen una actitud espiritual particular por parte de quienes trabajan jurídicamente. Esta actitud, que está íntimamente relacionada con el carácter práctico del derecho, se denomina “razonabilidad” para aludir siempre a la necesidad de un espíritu de “adaptación” de alguien respecto de algo o alguien más con el fin de evitar conflictos mediante soluciones que satisfagan a todos en la mayor medida que lo permitan las circunstancias. “Razonable”, incluso en el lenguaje común (“¡sé razonable!”), es aquel que se da cuenta de la necesidad, en vista de la convivencia, de llegar a “composiciones” en las que quepan no una, sino muchas “razones”.<sup>123</sup>

La referencia a alguna forma de “razonabilidad” para encontrar soluciones a controversias en sociedades plurales también une las dos teorías de la razón práctica más influyentes después de la Segunda Guerra Mundial: *la razón pública* de Rawls y *la razón discursiva* de Habermas.<sup>124</sup> Conviene señalar, en primer lugar, que

<sup>122</sup> Abbagnano, Nicola, *Dizionario di filosofia*, Turín, Utet, 1998, p. 896

<sup>123</sup> Zagrebelsky, Gustavo, *Il diritto mite*, Turín, Einaudi, 1992, p. 203.

<sup>124</sup> Este no es el lugar para reconstruir las características específicas de las dos teorías, su evolución interna y sus relaciones mutuas, documentadas por

las posiciones de Rawls y Habermas difieren de la de Zagrebelsky, quien, en el pasaje citado, habla de soluciones “razonables” que “satisfagan a todos en la mayor medida que lo permitan las circunstancias”. En cambio, la teoría del “consenso por intersección” de Rawls sirve para encontrar acuerdos, excluyendo del debate público posiciones “irrazonables”,<sup>125</sup> mientras que, según Habermas, la expresión “razonable” debe considerarse un “predicado de la validez de los enunciados normativos”.<sup>126</sup>

Lo que es particularmente relevante para las consideraciones sobre la relación entre *ratio* y *voluntas* son algunos rasgos comunes a las dos construcciones filosóficas. Para Rawls, la teoría de la “justicia como equidad” en sus diversas formulaciones tiene como condición necesaria previa la actitud “razonable” de los ciudadanos de las democracias constitucionales contemporáneas. Esto “subyace al deseo de participar en una cooperación justa como tal, y a hacerlo a condición de que otros, en igualdad de condiciones, puedan previsiblemente hacerlo”.<sup>127</sup> La ética del discurso habermasiano, por otra parte, se centra en el supuesto de que la “validez” de una norma moral depende de las limitaciones iniciales del procedimiento discursivo racional mediante el

---

uno de los debates filosóficos más interesantes de los últimos años: Habermas, Jürgen, “Per la critica del liberalismo politico di John Rawls”, trad. al italiano, *Micromega. Almanacco di Filosofia*, núm. 5, 1995; Rawls, John “Risposta a Jürgen Habermas”, trad. al italiano, *Micromega. Almanacco di Filosofia*, núm. 5, 1995. Para una reconstrucción de las líneas principales de los dos caminos filosóficos, véanse los dos primeros capítulos de Ferrara, Alessandro. *Giustizia e giudizio*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

<sup>125</sup> Rawls, John, *Liberalismo politico*, (1993), trad. al italiano, Turín, Comunità, 1999, p. 31. A propósito, véase Vitale, Ermanno, *Liberalismo e multiculturalismo. Una sfida per il pensiero democratico*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 77.

<sup>126</sup> Habermas, Jürgen, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, (1996), trad. al italiano, Milán, Feltrinelli, 1998, p. 80. Sobre la aplicabilidad del concepto de “validez”, tanto a la razón práctica como la teórica, véase Habermas, Jürgen, *Teoria della morale*, (1991), trad. it Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 135 y ss.

<sup>127</sup> Rawls, John, *Liberalismo politico*, *cit.*, p. 58. Véase también Rawls, John, *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, (1997), trad. al italiano, en Rawls, John, *Il diritto dei popoli*, Turín, Comunità, 2001, pp. 220 y ss.

cual se formula.<sup>128</sup> Para Habermas, el término “validez” es sinónimo de aceptabilidad universal en una perspectiva deontológica y cognitivista.

El principio de universalización es un principio moral imparcial que reconoce una norma como válida en el caso en que “todos pueden aceptar *libremente* aquellas consecuencias y efectos secundarios que se espera que se deriven, para la satisfacción de los intereses *de cada individuo*, de la observancia *universal* de la norma discutida”.<sup>129</sup> Tanto en el pensamiento de Rawls como en el de Habermas, están presentes juicios sobre la “racionalidad” de los *finés*, partiendo del supuesto de que la elección en torno a valores últimos no es, ni debe ser, de tipo emocional.<sup>130</sup> La “justicia como equidad” da como resultado la formulación de principios de justicia,<sup>131</sup> con miras al buen orden de sociedades com-

---

<sup>128</sup> En relación con la noción habermasiana de “racionalidad formal”, véase Habermas, Jürgen, *Diritto e morale*, (1986), trad. al italiano, en Rawls, John, *Morale, diritto e politica*, Turín, Comunità, 2001; Petrucciani, Stefano, *Introduzione a Habermas*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 139 y ss.

<sup>129</sup> Habermas, Jürgen, *L'etica del discorso*, (1983), trad. al italiano, Roma-Bari, Laterza, 1985, p. 103. La teoría habermasiana ha sido revisada y modificada a lo largo de los años por su propio autor. En *Hechos y normas*, por ejemplo, el principio de universalización (U) se incluye en un principio discursivo más general. Según el llamado principio D, “sólo son válidas aquellas reglas de acción que todos los posibles interesados puedan aprobar participando en el discurso racional”. Habermas, Jürgen, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, (1992), trad. al italiano, Milán, Guerini, 1996, p. 131. Así, en la *Teoría de la moral*: “Llamamos universalista, finalmente, a una ética que sostiene que este principio moral [el principio U] (o uno similar) no sólo expresa las intuiciones de una cultura específica o de una época específica, sino que se aplica universalmente”. Habermas, Jürgen, *Teoria della morale, cit.*, p. 8.

<sup>130</sup> Sobre el complejo problema de la racionalidad de los fines, véase Frankena, William K., *Etica. Un'introduzione alla filosofia morale*, (1973), trad. al italiano, Turín, Comunità, 1996, pp. 163 y ss.

<sup>131</sup> Como es sabido, el primer principio de justicia establece que “toda persona tiene igual derecho al más amplio sistema total de iguales libertades fundamentales compatible con un sistema similar de libertades para todos”; el segundo que “las desigualdades económicas y sociales deben ser: a) en beneficio de los menos favorecidos, de manera compatible con el principio de ahorro justo, y b)

plejas y plurales. La “ética del discurso”, por otra parte, llega a la elaboración de limitaciones formales sobre los procedimientos discursivos, cuya universalidad, neutralidad e inclusividad serían garantía del éxito de la deliberación, y no sólo, como podría pensarse, de igualdad formal en el acceso a las decisiones públicas.<sup>132</sup>

Estas posiciones recuerdan el modelo de *razón argumentativa*, cercano a la retórica de los antiguos, mirado con recelo por los científicos modernos<sup>133</sup> y reimpuesto en el debate filosófico, especialmente con el movimiento alemán de la llamada “rehabilitación de la filosofía práctica”.<sup>134</sup> La racionalidad argumentativa —que, sin embargo, no coincide perfectamente con la razón pública rawlsiana, ni con la razón comunicativa habermasiana— puede interpretarse como un proceso de justificación de ciertos supuestos que consiste en aducir “azones”,<sup>135</sup> en el sentido de argumentos y no de demostraciones para sustentar una tesis. Estas “razones” se parecen a las “creencias y certezas del sentido común” de las que habló Wittgenstein o al “conocimiento práctico” de los neoaristotélicos de la escuela heideggeriana. En la teoría jurídica contemporánea, estas son, más bien, las herramientas de la llamada “teoría de la argumentación jurídica”, que se inspira en los estudios de Perelman,<sup>136</sup> donde razones argumenta-

---

vinculadas a cargos y puestos abiertos a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades”. Rawls, John, *Una teoría della giustizia*, cit., p. 255.

<sup>132</sup> Sobre el tema de los llamados “falsos procedimentalismos”, véase Pintore, Anna, *I diritti della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 76 y ss.

<sup>133</sup> Según Jean-Pierre Vernant (*Tra mito e politica*, Milán, Raffaello Cortina, 1998), “esta razón verbal es a menudo justificable, por no decir teológica. En lugar de investigar la realidad para establecer hasta qué punto nuestras teorías dan cuenta, asumimos la tarea de elaborar, en el nivel del discurso, un argumento al final del cual todos los problemas parecen resueltos y todas las contradicciones eliminadas o superadas” (p. 81).

<sup>134</sup> Véase, Riedel, Manfred, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, Rombach, 1972-74.

<sup>135</sup> Atienza, Manuel, *El derecho como argumentación*, Barcelona, Ariel, 2006, pp. 203 y ss.

<sup>136</sup> No estamos argumentando aquí que la elaboración que hace Wittgenstein del concepto de “seguir una regla” sea equivalente a la hermenéutica de

tivas y persuasivas significan precisamente aquellas “pruebas” que son irreductibles a evidencia demostrativa. Parafraseando a Perelman, Silvia Zorzetto sostiene: “la tesis central de la nueva retórica afirma que lo razonable es, ante todo, lo que suscita la adhesión del público universal, lo que persuade al público, privilegiado imaginado por el orador (*retore*) como un compuesto de individuos razonables. Aquí razonabilidad y persuasión son, por así decirlo, dos caras de la misma moneda”.<sup>137</sup>

Las distintas teorías que recurren a la razón argumentativa tienen, entonces, dos consecuencias frecuentes. Por un lado, proponen dejar de lado, si no archivar, la razón demostrativa en favor de formas de “lógica no deductiva”.<sup>138</sup> La racionalidad rigurosa como instrumento de razonamiento político no parece capaz de garantizar la coexistencia pacífica de intereses y valores muy diferentes, como ocurre en las democracias contemporáneas.<sup>139</sup> Por

---

Gadamer o la “nueva retórica” de Perelman. Estas teorías difieren profundamente si observamos las implicaciones tanto epistemológicas como morales; el horizonte común, sin embargo, es una profunda desconfianza hacia la posibilidad de utilizar la racionalidad científica y demostrativa en el campo práctico. Cualquiera que esté familiarizado con el pensamiento de Wittgenstein sabe que las reflexiones de las *Investigaciones filosóficas* se basan en las conclusiones del *Tractatus Logico-Philosophicus*, donde se excluye la posibilidad de utilizar la lógica deductiva en todos los campos no estrictamente científicos. La lapidaria conclusión de su obra más famosa afirma: “sobre todo lo que no se puede hablar, hay que callar”.

<sup>137</sup> Zorzetto, Silvia, *La ragionevolezza dei privati. Saggio di metagiurisprudenza esplicativa*, Milán, Franco Angeli, 2008, p. 20.

<sup>138</sup> Sobre el problema de las consecuencias de los términos de “politización del derecho” de tales procesos, véase Zamboni, Mauro, *Law and Politics: A Dilemma for Contemporary Legal Theory*, Dordrecht, Springer, 2009, pp. 132 y ss.

<sup>139</sup> Las tesis del “hecho del pluralismo” y la del “consenso por intersección” se explican por Rawls de la siguiente manera: “La sociedad democrática moderna no sólo se caracteriza por un pluralismo de doctrinas integrales religiosas, filosóficas y morales, sino también por un pluralismo de doctrinas integrales incompatibles pero razonables. Ninguna de estas doctrinas es universalmente aceptada por los ciudadanos; ni se puede esperar que en un futuro previsible alguna de ellas, o cualquier otra doctrina razonable, sea jamás afirmada por todos, o casi todos, los ciudadanos. El liberalismo político supone que, para los propósitos de la po-

el otro lado, se propone la reconstitución de nuevos criterios, los cuales se agrupan bajo la fórmula de “razonabilidad”, para identificar reglas y principios con miras a la mejor forma posible de convivencia.

El gobernante razonable, que toma decisiones con flexibilidad y escuchando las razones de los demás, estaría entonces dotado de aquellas virtudes de las que, según Hemón, Creonte carecía: prudencia y justicia (moral). La prudencia de quienes escuchan el disenso para no comportarse tontamente y correr el riesgo de perder el trono, y la justicia de quienes comprenden las *verdades* morales a través de la discusión. La figura del tirano *inflexible* parece, pues, sufrir los mismos problemas teóricos ya observados en los casos del *insensato* y del *impío*. Si la flexibilidad se considera una mera exhortación a escuchar a los demás —desde los asesores hasta los súbditos y los votantes— la razonabilidad parece un concepto demasiado incomprensible en comparación con el de arbitrariedad que no contempla el caso del gobernante *astuto*, pero interesado en su propio beneficio. Si, en cambio, la flexibilidad es la actitud y disposición de quien usa la *razón* pública o discursiva, intentando encontrar las soluciones *correctas* a los problemas políticos junto con los demás —cayendo en nuevas formas de cognitivismo ético—,<sup>140</sup> el arbitrio se confunde con

---

lítica, una pluralidad de doctrinas integrales razonables, pero incompatibles es el resultado normal del ejercicio de la razón humana dentro de las instituciones libres de un régimen democrático constitucional”. Rawls, John, *Liberalismo político*, cit., p. 5. A propósito, véase Päivänsalo, Ville, *Balancing Reasonable Justice. John Rawls and Crucial Steps Beyond*, Aldershot, Ashgate, 2007; Sala, Roberto, *La verità sospesa. Ragionevolezza e irragionevolezza nella filosofia politica di John Rawls*, Nápoles, Liguori, 2012.

<sup>140</sup> A propósito del cognitivismo rawlsiano, véase Estlund, David, “The Inularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth”, *Ethics*, vol. 118, núm. 2, 1998. Para una interpretación de las tesis rawlsianas desde una perspectiva pragmática y no cognitivista, véase Rorty, Richard, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, (1984), trad. al italiano, en Rorty, Richard, *Scritti filosofici*, Roma-Bari, Laterza, 1994, vol. I; Bernstein, Richard, *La nuova costellazione. Gli orizzonti etico-politici del moderno/postmoderno*, (1991), trad. al italiano, Milán, Feltrinelli, 1994, sobre todo el capítulo 8.

el *mal gobierno*, y el gobernante que quiere ser libre de coacciones y límites acaba coincidiendo con la figura clásica del *tyrannus quoad exercitium* que resume todo tipo de vicio e inmoralidad.

Además —este es quizás el aspecto más relevante del éxito de las teorías políticas y jurídicas vinculadas a la noción de “razonabilidad”—, el gobernante más *flexible* es a menudo el que exige mayores márgenes de arbitrio para sí mismo.<sup>141</sup> De hecho, el uso de la expresión “razonabilidad” aparece frecuente para indicar el comportamiento del poder eficiente,<sup>142</sup> que decide rápidamente y caso por caso, según las necesidades concretas del momento; aquél que *hace*, respondiendo rápidamente a las peticiones particulares de los gobernados.<sup>143</sup>

La reconstrucción aquí preparada de las figuras del gobernante *insensato* —que relaciona mal fines y medios—, del gobernante *impío* —que no sigue los dictados de la moral racional— y del gobernante *inflexible* —que ignora las razones de los demás— muestra los problemas de las teorías sobre las limitaciones impuestas a la toma de decisiones políticas. De hecho, la idea de que la *ratio* es una restricción a la *voluntas* particular del tirano se presta a la crítica de aquellos que creen que incluso el más *inteligente*, *piadoso* y *flexible* de los gobernantes es llevado a actuar arbitrariamente siguiendo sus propias motivaciones particulares —en el doble sentido de “prepotentes” e “injustificadas”—. Si su decisión no está, de

<sup>141</sup> Greppi, Andrea, *La democracia y su contrario. Representación, separación de poderes y opinión pública*, Madrid, Trotta, 2012, pp. 99 y ss.

<sup>142</sup> Hablando de la retórica neoconservadora contemporánea, Ota de Leonardis señala que hoy “se subrayan los límites de la regulación estatal, su hipertrofia, su alejamiento de los ciudadanos y la irracionalidad del criterio de racionalidad en el que se basa”. De Leonardis, Ota, *In un diverso welfare. Sogni e incubi*, Milán, Feltrinelli, 2002, p. 10.

<sup>143</sup> Sobre los usos en el lenguaje político de términos como “flexibilidad” o “prudencia” y su vínculo con la ampliación de los márgenes de arbitrariedad de los tomadores de decisiones públicas, véase Bono, Irene, *In nome della società civile. Un caso di sviluppo partecipato in Marocco*, Milán, Guerini, 2010, p. 142. De manera similar, ver el uso que hace Béatrice Hibou de la noción de *arrangement* en Hibou, Béatrice, *Anatomie politique de la domination*, París, La Découverte, 2011, pp. 35 y ss.

algún modo, restringida no sólo por la racionalidad, la moral o (al menos) la razonabilidad, sino por un vínculo más efectivo, como la ley, por ejemplo, el soberano absoluto —como el hobbesiano limitado sólo por la prudencia— siempre podría terminar preguntándose, como Lady Macbeth, “What need we fear who knows it, when none can call our power to accompt?”<sup>144</sup>

---

<sup>144</sup> “¿Qué debemos temer si alguien lo sabe, cuando nadie puede invocar nuestro poder para cumplirlo?”. Shakespeare, William, *Macbeth*, V, 1.