

CAPÍTULO QUINTO

HÉROES, SABIOS, REFORMADORES. UNIVERSAL Y PARTICULAR

Se uno è nazista, per esempio, posso dirgli che è diverso da me, e che mi fa orrore, e posso cercare di fargli vedere meglio le conseguenze delle sue azioni. Posso presentargli in modo suadente delle alternative, ma non posso fondatamente dirgli che è “irrazionale”, mentre io sono “razionale” (anche perché a ben vedere un nazista colto lo prenderebbe probabilmente per un complimento, come se gli si dicesse che è “antiborghese”).

Flavio BARONCELLI⁴²⁸

Cuando se le pidió que indicara al “padre” de la democracia, Jean-Pierre Vernant no eligió ni a Tesco ni a Solón, sino a Clístenes,⁴²⁹

⁴²⁸ “Si alguien es nazi, por ejemplo, puedo decirle que es diferente a mí, y eso me horroriza, y puedo intentar hacerle ver mejor las consecuencias de sus actos. Puedo presentarle alternativas de manera persuasiva, pero no puedo decirle correctamente que él es «irracional», mientras que yo soy «racional» (también porque, tras una inspección más cercana, un nazi educado probablemente lo tomaría como un cumplido, como si le dijeran que es «¿antiburgués?»”. Baroncelli, Flavio, “*Ética e razionalità. Un finto divorzio?*”, *cit.*, p. 131.

⁴²⁹ Vernant, Jean-Pierre, *Tra mito e politica*, *cit.*, p. 103. Esta tesis es compartida por Morgen Hansen quien, retomando a Herodoto, sostiene: “La constitución de Atenas fue una *demokratia* desde las reformas de Clístenes del 507 hasta la

un *reformador* cuya acción política estableció la igualdad de los ciudadanos en una *polis* en la que “todas las decisiones se toman en común”.⁴³⁰ A diferencia del *héroe* Teseo —iniciador de un orden que, según Aristóteles, “difiere poco de un orden monárquico”—, ⁴³¹ Clístenes estableció la *isonomía* (igualdad de derecho),⁴³² que Heródoto utiliza como sinónimo de democracia. De hecho, el prefijo *iso* recuerda alguna forma de igualdad, de regularidad, de la misma manera que hablamos de ello en matemáticas. A diferencia de las leyes de Solón —redactadas por el *nomothetes*⁴³³ que representa al “gran legislador”, una figura casi mítica que había hecho de un conjunto de facciones una comunidad política, gracias a su sabiduría y buena reputación—, las reformas de Clístenes fueron acompañadas por “nuevas formas de pensamiento, menos implicadas en creencias religiosas”.⁴³⁴

A la elaboración de un espacio más abstracto vinculado con la organización política, se le añade la creación de un tiempo cívico, donde se sitúa el calendario pritánico junto al calendario religioso. Organización política, espacio cívico, tiempo de la ciudad se miden y ordenan por números, según un sistema decimal

derrota en la guerra lamiaca del 322”. Hansen, Mogens Herman, *op. cit.*, pp. 61 y ss. Sobre la figura de Clístenes, véase, entre otros, Levêque, Pierre y Vidal-Naquet, Pierre, *Clisthène l'Athénien: essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI siècle à la mort de Platon*, París, Les Belles Lettres, 1964.

⁴³⁰ Herodoto, *op. cit.*, p. 80.

⁴³¹ Aristóteles, *Constitución de Atenas*, p. XLI.

⁴³² Según Hansen, “isonomía no significa igualdad ante la ley, sino igual derecho para todos los ciudadanos a ejercer sus derechos políticos”. Hansen, Mogens Herman, *op. cit.*, p. 485.

⁴³³ Entre los diversos atributos que la literatura ha reconocido en Solón, uno de los siete sabios, está también el de árbitro entre las facciones en guerra que encarna los ideales de “justa medida y equilibrio”. Vernant, Jean-Pierre, *Tra mito e politica, cit.*, p. 101. Véase también Snell, Bruno (ed.), *I sette sapienti. Vite e opinioni*, (1971), trad. al italiano, Milán, Bompiani, 2005.

⁴³⁴ Vernant, Jean-Pierre, *Tra mito e politica, cit.*, p. 103.

que sustituye al cálculo duodecimal, aunque todavía anclado en la tradición.⁴³⁵

Al elegir a Clístenes, Vernant asocia el nacimiento de la “racionalidad occidental”⁴³⁶ a la forma de organización antigua de la *polis*. La noción polisémica y esquiva de “racionalidad” está contenida en el núcleo semántico del término *ratio*, con el que Cicerón tradujo el griego *logos*, y que remite al despliegue discursivo del pensamiento, asimilado, en primer lugar, al *cálculo* en cuanto conexión entre “elementos”, y a los “pasos” de un razonamiento. Mediante el establecimiento de reglas, que es la dirección principal de la filosofía práctica, tratamos de apretar y restringir lo contingente, lo irracional, lo particular, y, por tanto, los márgenes de la *arbitrio* de los gobernantes; incluso cuando se trata de “los muchos” de la teoría democrática antigua y moderna. La investigación y establecimiento de reglas está orientada a los intentos por imponer algún principio, norma, canon *universal*, bajo el cual se pueden reconducir los casos *particulares*. En esta acepción, “racionalidad” significa creación de un orden a través del cual la producción de reglas generales y *universales*: criterios y procedimientos con resultados predecibles, adoptados para “minimizar el riesgo de escuchar: «¿pero ¿qué te pasó por la mente?», y no poder responder más que a frases como «tenía ganas de hacerlo así», o: «así lo hacían nuestros viejos»”.⁴³⁷

Los proyectos de convivencia que son, en un sentido amplio, “regulares” —y obviamente “reguladores”—, a menudo se legitiman también en virtud de las promesas de mayor libertad y mayor igualdad: libertad frente al capricho y la violencia de déspotas sin *reglas*, y la igualdad como revocación y superación de antiguos

⁴³⁵ *Idem*.

⁴³⁶ *Ibidem*, p. 78. Para posiciones consonantes, pero no idénticas, véase también Vidal-Naquet, Pierre, *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico*, (1981), trad. al italiano, Milán, Feltrinelli, 2006, pp. 277 y ss.

⁴³⁷ Baroncelli, Flavio, “Etica e razionalità. Un finto divorzio?”, *cit.*, p. 129.

privilegios consolidados gracias a, por ejemplo, normas más *regulares*, más claras y más ciertas.⁴³⁸ El “mito” de la razón occidental se desarrolla junto con los intentos de idear formas de gobierno dotadas de una “racionalidad” intrínseca y de justificarlas como una afirmación de lo “universal”.⁴³⁹ reglas generales de un orden, cuya dirección axiológica tiende hacia una forma y un grado determinados de libertad e igualdad. En nuestro tiempo, la validez *erga omnes* de los derechos fundamentales es un buen ejemplo de la afirmación de la perspectiva normativa del paradigma universal: los derechos, de hecho, no son fundamentales porque estén fundamentados (o demostrados) de manera definitiva, sino más bien porque están atribuidos y garantizados a todos y no “caso por caso” o “clase por clase”.

En este sentido, el establecimiento del calendario *prítánico* por parte de Clístenes,⁴⁴⁰ en Atenas, destaca la relación entre los procesos de racionalización y los intentos de justificar nuevas formas de gobierno “más igualitarias”, menos contaminadas por privilegios y discriminaciones sedimentadas en el tiempo y menos comprometidas con las estructuras de poder tradicionales. Lo mismo podría decirse del calendario *republicano* aprobado por la *Convention nationale* durante el período posterior a la Revolución francesa,⁴⁴¹ o de la versión *soviética* del calendario juliano

⁴³⁸ “No hay peor enemigo para una ciudad que un tirano. Cuando las leyes no están en primer lugar, un solo hombre tiene el poder, él mismo hace la ley para sí, no existe igualdad en absoluto. En cambio, cuando hay leyes escritas, los pobres y los ricos tienen los mismos derechos. Para el más débil es posible responder al poderoso cuando éste lo insulta, y el pequeño, si tiene razón, puede vencer al grande”. (Eurípides, *Suplicantes*, 429-37).

⁴³⁹ De manera emblemática Hegel siempre indica “el Estado” como “lo universal”.

⁴⁴⁰ Meritt, Benjamin D., *The Athenian Year*, Berkeley, University of California Press, 1961.

⁴⁴¹ El tiempo racionalizado del calendario republicano es el equivalente al espacio racionalizado del *Rapport sur l'établissement des bases de la Représentation proportionnelle* de Sieyès, en el que proponía dividir Francia en 80 cuadrantes iguales (*départements*), a su vez divididos en 9 cuadrados (*comunas*), divididos también en 9

introducida unos años después de la Revolución de octubre, que pretendía oponer el calendario *universal*, lo regular, lo ordinario-ordenado y lo cierto, frente a lo particular, lo excepcional, lo extraordinario y lo arbitrario.

Pero ¿la historia de las instituciones políticas está realmente marcada por una sucesión de calendarios, uno más “racional” que el otro? ¿Puede realmente considerarse el proceso reconstruido por Max Weber del “desencanto”⁴⁴² como superación y autosuperación de las diversas formas de racionalización, como el camino progresivo hacia la reducción definitiva de lo particular dentro de lo universal? En la culminación de muchos procesos, desde la *polis* hasta el derecho romano, desde las revoluciones científica, industrial y política hasta el Estado burocrático moderno, según algunos intérpretes, el “constitucionalismo de los derechos y de la democracia” representaría incluso el objetivo de este proceso de “racionalización” de las formas de convivencia. En el lado opuesto encontraríamos a los totalitarismos del siglo XX, monumentos del solo *arbitrio*, del permanente estado de excepción y de máxima discriminación, así como por estas razones, obstáculos y errores del progreso racional.

Para formular la pregunta es inevitable volver a reflexionar sobre el vínculo entre racionalidad y universalidad, en oposición a lo que hasta ahora se ha designado como la dimensión *particular* de la política. Weber ya señaló que la racionalización no coincide inevitablemente con la imposición de lo *universal*: argumentó, por ejemplo, que “la «objetividad» y la «especialización» no se identifican necesariamente con el dominio de la norma ge-

cantones. A propósito, véase Violante, Piero, *op. cit.*; Goldoni, Marco, *La dottrina costituzionale di Sieyès*, Firenze, Firenze University Press, 2009, p 88.

⁴⁴² Al respecto, véase Schluchter, Wolfgang, *Lo sviluppo del razionalismo occidentale: un'analisi della storia sociale di Max Weber*, (1979), trad. al italiano, Bolonia, Il Mulino, 1987; Schluchter, Wolfgang, *Il paradosso della razionalizzazione. Studi su Max Weber*, (1980), trad. al italiano, Nápoles, Liguori, 1987, pp. 150 y ss.; D'Andrea, Dimitri, *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, Roma, Carocci, 2005, pp. 161y ss.

neral y abstracta”.⁴⁴³ Además, al analizar los procesos de racionalización del aparato público, le pareció claro que las promesas de igualdad (al menos de igualdad formal) y de liberación del arbitrio de los detentadores de diferentes fuentes de poder no se cumplen automáticamente sin que se ponga en discusión la orientación “racional” de los propios dispositivos y aparatos.

Las obras recientes de Béatrice Hibou que dialogan con las posiciones de Weber —y las actualiza— destacan cómo el modelo de racionalidad que orienta los procesos regulatorios y de burocratización característicos de lo que se suele llamar era neoliberal, tiene implicaciones muy desiguales, al menos desde el punto de vista social. Según Hibou, frente a un orden hiperracional obsesionado con supuestas verdades *técnicas* —de la economía, pero también podría decirse, por ejemplo, de la neurociencia o del nutricionismo—⁴⁴⁴ se producen efectos masivos de indiferen-

⁴⁴³ Weber, Max, *op. cit.*, vol. II, p. 292. Lo mismo parece ser cierto para lo que Norbert Elias definió como el proceso de “civilización”. El hecho de que “cada individuo se vea obligado a regular cada vez más su comportamiento, cada vez más diferenciado, más regular y más estable” significa que “el entrelazamiento de relaciones se vuelve tan complicado y vasto, la tensión impuesta por la necesidad de comportarse «correctamente» se vuelve tan fuerte que en el hombre, junto con un aparato de autocontrol consciente y un aparato de autocontrol que funciona a ciegas y automáticamente: este mecanismo crea, contra cada desviación del comportamiento habitual en la sociedad, una barrera de pesadas angustias”. Elias, Norbert, *Potere e civiltà*, (1969), trad. al italiano, Bolonia, Il Mulino, 1983, p. 303.

⁴⁴⁴ “Antes, el autoritario decía: «si te pilló haciendo algo que a mi parecer es pecado, te castigo porque Dios me dio esta tarea». Hoy, el autoritario pasa por apelaciones al cálculo de la utilidad social. Una idea —para ser honesto— mucho menos clara que la de Dios, y que hoy es el camino principal para hacer creer a la gente que está permitido prohibir por ley o de otro modo sólo para desaconsejar o desalentar tal o cual otro comportamiento individual. Háganos caso. En todas partes se cantan odas al libre mercado y en todas partes los Estados siempre intervienen de manera más invasiva en la vida privada. ¿Dónde está el límite al derecho del Estado a intervenir en nuestros hábitos? Un día pronto la Nutella será clasificada como droga y será obligatorio hacer *jogging*. Y todo gracias a datos incontrovertibles”. Baroncelli, Flavio, “Lo stile parascientifico è la retorica più efficace”, (1995), en Baroncelli, Flavio, *Mi manda Platone*, Génova, Il Melangolo, 2009, p. 130.

cia social en virtud de los cuales nos vemos llevados a descuidar toda posible perspectiva valorativa de tipo universalista.⁴⁴⁵

La introducción de la regularidad, además de no siempre ir en la dirección correcta de igualdad, puede (incluso) ser el origen de estados de excepción que no son regulares en absoluto. Como señala Norbert Elias, la reforma del calendario juliano puede (también) interpretarse como un movimiento estratégico de César —para uso (también) del sector privado o *particular* del gobernante— para quitarle el “poder sobre el tiempo” al colegio sacerdotal que lo controlaba y lo anunciaba:

Sin embargo, cuando Julio César asumió el poder, descubrió que el calendario romano había sido distorsionado. En la época de la Roma republicana, el control del tiempo y su anuncio eran, de hecho, prerrogativas de un colegio de sacerdotes encabezado por el *Pontifex maximus*. Sin embargo, el calendario no permaneció inmune a finales de la república, al ser uno de los reguladores de las relaciones sociales para los efectos de las luchas de poder. Los grupos interesados, al parecer, habían presionado a los sacerdotes para que alargaran o acortaran ciertos años. Las dificultades para correlacionar los fenómenos naturales y los fenómenos sociales, sumadas a las consecuencias de las luchas de poder, habían hecho que el calendario se volviera muy confuso. César, quien era en realidad un dictador, ordenó una reforma radical del calendario.⁴⁴⁶

Lejos de oponerse al mero *arbitrio* del estado de excepción permanente, la introducción —y en este caso la imposición— de la regularidad puede utilizarse para legitimar la transformación de una dictadura comisaria a una soberana. Las grandes novelas distópicas del siglo XX han tematizado ampliamente el problema

⁴⁴⁵ Hibou, Béatrice, *La bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, París, La Découverte, 2012; Hibou, Béatrice (ed.), *La bureaucratisation néolibérale*, París, La Découverte, 2013.

⁴⁴⁶ Elias, Norbert, *Saggio sul tempo*, (1984), trad. al italiano, Bolonia, Il Mulino, 1986, p 227.

de la comprensión de los espacios de libertad dentro de procedimientos estandarizados y regulares con resultados predecibles. El lema orwelliano “la libertad es esclavitud” ejemplifica muy bien la crítica a la hipertrofia del aparato burocrático, racional y despersonalizado puesto en marcha por las sociedades de control.⁴⁴⁷

La relación compleja y ambivalente de la regularidad con la igualdad y la libertad nos lleva entonces a cuestionar el problema de las relaciones entre universales y particulares. Esto es lo que hace Hegel al describir la aceleración de los procesos de racionalización, secularización y burocratización, propios de la modernidad:

El pensamiento se había extendido por todo el universo, se había adherido a todo, lo había investigado todo, insertado en todo sus formas, reducido todo a un sistema, de modo que en cada campo había que proceder según sus determinaciones, no según un simple sentimiento, la costumbre o el sentido práctico, sino según la inmensa inconsciencia de los hombres llamados prácticos. Incluso en la teología, la política y la respectiva legislación, al determinar los fines del Estado, en las industrias, en la mecánica, siempre hay que proceder por disposiciones generales, es decir, racionalmente. Tan es así que incluso oímos hablar de cervecerías racionales, de fábricas de ladrillos racionales.⁴⁴⁸

⁴⁴⁷ Nótese que el problema ya está tematizado —de forma menos catastrofista— en las proféticas páginas weberianas sobre la jaula de acero como destino de la modernidad; sigue siendo insuperable la imagen de los “últimos hombres” como “especialistas sin inteligencia, buscadores de placeres sin corazón”. Weber, Max, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, (1904-05), trad. al italiano, en Weber, Max, *Sociologia delle religioni*, Turín, Utet, 2008, p. 332. Sobre este texto, véase D'Andrea, Dimitri, *op. cit.* No es posible reconstruir aquí las múltiples interpretaciones de la relación entre los totalitarismos del siglo XX y la hipertrofia del control burocrático-racional, entre los que destacan los de Arendt y la Escuela de Frankfurt. Al respecto, véase Forti, Simona, *Il totalitarismo*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

⁴⁴⁸ Hegel, Georg W. F, *Lezioni di storia della filosofia*, (1832), trad. al italiano, Firenze, La Nuova Italia, 1967, vol. 3, p. 341. La revalorización de los “hombres prácticos” no es un tema nuevo ni siquiera en la modernidad. Según Kant, por

El “simple sentimiento” corresponde al paradigma de lo particular, el cual podría considerarse típico del *héroe* Teseo que sigue la inclinación natural y funda el orden en la sangre. Las “disposiciones generales” son más bien características del paradigma de lo universal que orienta la acción del *reformador* Clístenes, y le lleva a instituir la *isonomía*. Al *sabio* Solón, el *legislador* que soluciona las discordias entre las facciones y establece el “gobierno de las leyes”, no le hace falta ninguna de estas características. A través de la oposición sugerida por Hegel entre “simple sentimiento” y “disposiciones generales” es posible tematizar el problema de la inverosimilitud de reducir completamente lo particular a lo universal sin incurrir en resultados paradójicos. La ambigüedad de la relación entre regularidad e igualdad, los riesgos para la libertad constituida por estructuras férreas de regulación y, más en general, la nunca completa reducibilidad de la *voluntas* a la *ratio*, representan entonces tres constataciones inevitables que llevan a reconsiderar la complejidad de los usos políticos de la oposición entre lo *universal* y lo *particular*.⁴⁴⁹

Al reconstruir la trama de las teorías sobre los límites y vínculos de la “política de lo particular”, en este trabajo también se han analizado las aporías de tales visiones, tomando como parámetros tres conceptos “universales” de diversas maneras: *razón*, *ley* e *igualdad*. Se habló del poder *irracional* como poder *libre* de actuar, siguiendo únicamente su propio *arbitrio*.⁴⁵⁰ El antiguo derecho natural y las modernas teorías iusracionalistas constituyen las principales respuestas contra los abusos del poder irracional,

ejemplo, “una vez que se perdió el significado original de sabiduría de vida perseguido metódicamente, el nombre de filosofía fue pronto reivindicado como un adorno del intelecto de pensadores fuera de lo común, para quienes representó una especie de revelación de un misterio”. Kant, Immanuel, “D’un tono da signori assunto di recente in filosofia”, (1796), trad. al italiano, en Kant, Immanuel, *Scritti sul criticismo*, Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 257.

⁴⁴⁹ Ver, por ejemplo, Baccelli, Luca, *Il particolarismo dei diritti. Poteri degli individui e paradossi dell’universalismo*, Roma, Carocci, 1999.

⁴⁵⁰ Capítulo primero.

caprichoso e inconstante. Pero la metaética cognitivista a la que necesariamente se inclinan, y que termina superponiendo la racionalidad a la justicia *moral*, corre el riesgo de conducir a resultados no menos despóticos que los que se querían evitar.⁴⁵¹

El poder *ilegal* fue analizado, sobre todo, desde el punto de vista de desviaciones de la formación de leyes como normas generales y abstractas; en oposición a la particularidad y concreción de los decretos.⁴⁵² También en este caso surgió tanto la insuficiencia del criterio de forma para definir la no arbitrariedad de la decisión del gobernante ya sea la irreductibilidad de cualquier caso particular a la regla general —que dio origen a una interminable literatura sobre equidad—,⁴⁵³ o como “bastón de la justicia para los casos concretos”.⁴⁵⁴

El poder que *discrimina* fue, a su vez, definido a través del análisis del problema de la *relevancia* entre las connotaciones que caracterizan a determinada categoría (lógica y luego) jurídica, y el tratamiento correspondiente *en* la ley (que tiene forma general y abstracta).⁴⁵⁵ La *arbitrariedad* de una norma que sólo prohíbe a las personas pelirrojas ocupar cargos públicos —aunque no es difícil mostrar ejemplos más realistas— no parece enteramente controlable mediante el uso de un criterio controvertido como es el de la *relevancia*, que difícilmente permite rastrear de manera perentoria la frontera entre “discriminación arbitraria” y “distinción legítima”.⁴⁵⁶

Finalmente, se plantearon críticas a ciertas formas recientes de cognitivismo ético en el capítulo dedicado a las teorías neoconstitucionalistas de la “razonabilidad del derecho”. En este capítulo se destacó la dificultad y los riesgos inherentes a la búsqueda de nuevas direcciones políticas tan “universalistas” que

⁴⁵¹ Capítulo cuarto, apartado IV.

⁴⁵² Capítulo segundo.

⁴⁵³ Capítulo cuarto, apartado III.

⁴⁵⁴ Perelman, Chaim, *La giustizia, cit.*, p. 61.

⁴⁵⁵ Capítulo tercero.

⁴⁵⁶ Capítulo cuarto, apartado II.

pretenden eliminar cualquier posibilidad de arbitrariedad.⁴⁵⁷ En resumen, incluso un obstinado defensor de lo universal no puede dejar de reconocer que lo particular tiene sus “razones”, que en última instancia son irreducibles. Si lo *universal* es el paradigma de una igualdad progresiva a través de la “norma”, el de lo *particular* es —incluso antes que el tipo de poder arbitrario que decide caso por caso— el modelo individualista radical, que quiere seres humanos (ante todo) libres (también) de volverse desiguales,⁴⁵⁸ irregulares, diferentes. Libre albedrío, incluso antes que el poder arbitrario.

En el segundo episodio de la famosa trilogía cinematográfica *Matrix*, el arquitecto —representación comprensible para los humanos de la máquina demiúrgica que diseñó y programó el sistema de control total de *Matrix*— revela al protagonista que el programa sólo puede funcionar si se hace imperfecto mediante la inserción de un defecto en el sistema, que no es otra cosa que la posibilidad de elección, reconocida a algunos individuos: los únicos libres.⁴⁵⁹ En *Matrix*, la libertad es necesaria para hacer posible al sistema, porque sin ella —es decir, sin lo particular, lo incontenible, lo contingente— el programa perfectamente racional no sería creíble y, por tanto, eficaz: “La primera Matrix que diseñé fue absolutamente perfecta: una obra de arte, impecable, sublime. Un triunfo sólo igualado por su monumental fracaso. Ahora me resulta evidente la inevitabilidad de su destino, como consecuencia de la imperfección intrínseca del ser humano”.

Aún así. El espíritu (y espero que la letra) de este trabajo sigue siendo sospechoso y hostil hacia la “política de lo particular”

⁴⁵⁷ Capítulo cuarto.

⁴⁵⁸ De este contraste se derivan, al menos en parte, las críticas hegelianas a las aporías del modelo contractualista, en el que la “voluntad general” es a la vez “voluntad común” y “voluntad universal-racional”; al respecto, véase Preterossi, Geminello, *La política negata, cit.*, p. 42 y ss.

⁴⁵⁹ Esta reflexión siguió a una discusión con Camilla Emmenegger, Francesco Gallino, Daniele Gorgone y Stéphane Haber, al margen del Primer Seminario Teórico Ítalo-Francés Crítica, celebrado en Turín en septiembre de 2013.

y favorable a la “política de lo universal”. Las decisiones políticas sólo pueden ser tomadas por seres humanos, y esto implica márgenes de arbitrio que ninguna ley general o regla racional puede comprimir hasta el punto de anularlos. Sin embargo, los *valores* se derivan (cada vez más) a menudo del *hecho* de la imposibilidad de reducir completamente lo particular a lo universal, según el esquema más clásico de la falacia naturalista. Es un *hecho* que la progresiva ampliación de los derechos fundamentales y sus garantías es un proceso complejo y nunca exento de sombras. Es un *hecho* que estas garantías son, y sólo pueden ser, siempre el resultado de batallas políticas y no de manifestaciones racionales. Estos *hechos*, sin embargo, no debilitan las razones para la defensa del paradigma universal, entendido como una barrera a las decisiones tomadas caso por caso por el gobernante sin límites y sin restricciones, incluso si se admiten y conceden todas las advertencias ilustradas anteriormente.

Para comprender la fortuna de las razones de lo particular en las últimas décadas, es emblemático el ejemplo de la llamada “guerra contra el terrorismo”. Los partidarios de las más diversas suspensiones de los derechos fundamentales en nombre de la seguridad en Estados Unidos, primero por Bush y luego por Obama, han acusado a los defensores del Estado de derecho de “legalismo liberal”.⁴⁶⁰ Los *legalistas liberales* son aquellos que defienden las libertades fundamentales y los principios básicos del garantismo penal, acusados de idealistas impotentes ante la amenaza terrorista,⁴⁶¹ pero ¿qué es este tema sino una actualiza-

⁴⁶⁰ Posner, Eric A. y Vermeule, Adrian, *Terror in the Balance: Security, Liberty and the Courts*, Nueva York, Oxford University Press, 2007, pp. 216 y ss.; Posner, Eric A. y Vermeule, Adrian, *The Executive Unbound: After the Madisonian Republic*, Nueva York, Oxford University Press, 2010.

⁴⁶¹ Un apologista particularmente inescrupuloso de estas posiciones argumentó, en tono entusiasta, que “la nuestra es la era postliberal en la que el poder del ejecutivo prevalece sobre el marco de reglas que debería contenerlo, en la que el presidente decisor prevalece sobre la *rule of law*... Frente a la amenaza del terrorismo, la democracia estadounidense ha ido más allá de los límites del

ción de las razones de los partidarios, antiguos y modernos, de la “política de lo particular”? Las posiciones de quienes defienden la representación *universal* de las reglas del Estado de derecho han sido criticadas mediante argumentos típicos de la defensa del *gobierno de los hombres*: que sería más eficaz *que la ley* para afrontar la emergencia, precisamente porque la emergencia vive de la contingencia, de la excepcionalidad, de la *particularidad*.

Aunque pueda parecer históricamente inapropiado, fácilmente se podría establecer un paralelo entre las críticas vertidas al llamado “legalismo liberal” y otras muy similares tildadas de “normativismo judío”⁴⁶² en la época del nazismo. El paradigma de lo universal —el gobierno *regular* de normas generales y abstractas— y el paradigma de lo particular —el gobierno *libre* de decidir caso por caso— son, en sí mismos, en su respectivo estatus conceptual, dos modelos teóricos alternativos, aunque en la práctica política siempre se confunden y se superponen. Quienes defienden lo *universal* se verán llevados a tener una concepción pesimista del poder y querrán siempre que éste sea lo más limitado, constreñido y regulado posible. Quienes están del lado de lo *particular* preferirán un poder más libre —incluso uno que abuse de sus propias prerrogativas—, pero por esta razón (se dice) es más eficiente.

No es difícil identificar cuál de los dos modelos ha tenido mayor éxito en estos años. Cuando Barack Obama logró imponer su plan de reforma sanitaria, fue acusado de haber abierto una brecha en el sistema de libertades estadounidense que habría llevado al Estado a imponer todo tipo de obligaciones de gasto a los ciudadanos. Al comportarse un poco como el *reformador* Clístenes, extendiendo el derecho a la salud a todos los ciudadanos, Obama vivió una espeie imaginativa de ridículo, el cual circuló durante los meses en que la reforma fue examinada por el Tribu-

legalismo liberal al conferir poderes especiales a su presidente en calidad de jefe”. Regazzoni, Simone, *op. cit.*, p. 75.

⁴⁶² Fraenkel, Ernest, *Il doppio stato...*, *cit.*, p. 180.

nal Supremo estadounidense: según algunos comentaristas, si la Corte hubiera declarado la constitucionalidad de la reforma de Obama, habría reconocido como constitucional una ley hipotética que pretendía imponer la compra obligatoria de brócoli.⁴⁶³ Al contrario, Obama recibió un aplauso (casi) unánime cuando declaró la ejecución de Bin Laden como un acto de *justicia* (sin “debido proceso”). Sin embargo, ¿no sería más correcto hablar de *venganza*?⁴⁶⁴ Todos aclamaron al presidente que se había comportado casi como el héroe Teseo quien, eligiendo el *garrote* como arma, mató a Sinis “de la misma manera en que [éste le] había quitado la vida a muchas personas”.⁴⁶⁵

⁴⁶³ Sobre la llamada “Analogía del brócoli” y sobre el resultado de la controversia ante la Corte que vio una victoria parcial para la administración Obama, véase Froomkin, Dan, “The «Broccoli Horrible»: Obama Loses the Broccoli Battle, But Wins the War”, *HuffPost*, 28 de junio de 2012.

⁴⁶⁴ Sobre la relación entre venganza y justicia, véase Miller, William I., *Occhio per occhio*, (2007), trad. al italiano, Turín, Utet, 2008; Ost, François, *op. cit.*, p. 125 y ss.

⁴⁶⁵ Plutarco, *op. cit.*, 8, 2.