

Norberto Bobbio

In memoriam

Joaquín Migliore*

El viernes 9 de enero de 2004, a la edad de 94 años, murió en su ciudad natal de Turín el filósofo político Norberto Bobbio. Defensor del positivismo en el campo de la filosofía del derecho,¹ representante del pensamiento laico, enfrentado con Juan Pablo II en públicas polémicas,² mereció, con todo, que La Radio Vaticana y *L'Osservatore Romano* lo recordaran como “una de las figuras laicas más relevantes del siglo XX”.³

* Abogado (UBA) Profesor Titular del Instituto de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales (UCA) y Profesor de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho (Universidad Austral).

¹ Bobbio siempre consideró decisiva la influencia de Hans Kelsen en la formación de su pensamiento. “Dos pensadores han marcado en particular la trayectoria de mis estudios: el jurista Hans Kelsen, y el filósofo Thomas Hobbes. (...) Kelsen ocupa un lugar fundamental no sólo en mis estudios de teoría del derecho sino también en los de teoría política”. (BOBBIO, 1998:163/164)

² Podríamos recordar el debate a que dio lugar un reportaje que le hiciera, en diciembre del 2000, *La Stampa*, diario en el que colaborara durante muchos años como editorialista, cuando, en ocasión de criticar la elección de Tomás Moro como santo protector de los políticos afirmó: “Al margen de que con esta familiaridad con los santos, Juan Pablo II demuestra ser un perfecto Papa de la Contrarreforma, el hecho de que haya elegido como santo protector de los parlamentarios a Tomás Moro, decapitado por haber condenado el cisma de Enrique VIII, tiene algo de macabro y burlón”. (*La Stampa*, 2 de diciembre de 2000).

³ Cfr. Zenit, 2004-01-12, <<http://www.zenit.org>>.

Los méritos que permiten justificar dicha calificación son, sin duda, innumerables. Graduado en Filosofía y Derecho, profesor universitario durante toda su vida, dedicado a la enseñanza de la filosofía del derecho en Turín hasta 1972, primero y, luego, tras la creación de la Facultad de Ciencias Políticas, a la filosofía política,⁴ Bobbio alcanzó renombre mundial con libros tales como *Diccionario de Política*, escrito junto a Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino, *El futuro de la democracia*, *Liberalismo y democracia*, *Thomas Hobbes*, *Derecha e izquierda*, etc. Su preocupación por afianzar la democracia, y el intento de conciliar las libertades liberales con la justicia social (se consideraba a sí mismo un socialista liberal), lo llevaron, además de buscar respuestas en el terreno de la teoría, al compromiso práctico en la acción política, habiendo sido designado en 1984 senador vitalicio de la república italiana. Quisiéramos, con todo, recordarlo por tres de sus últimos escritos: *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, de 1994, *De senectute e altri scritti autobiografici*, de 1996 y, por último, su *Autobiografía*, de 1997, obras en la que su preocupación se dirige, tal vez por su cercanía a la muerte, hacia aquellas “grandes preguntas” que, trascendiendo la problemática política, signan la condición humana.⁵

La pregunta “sobre la presencia invencible del Mal en el mundo. Una de esas preguntas respecto a las cuales no alcanzamos a dar una respuesta a la luz de nuestra razón y que llamamos con una palabra sibilina ‘metafísicas’” (Bobbio, 1997a:229), sobre el porqué de la maldad y el sufrimiento, problema que desde Leibniz conocemos con el nombre de

⁴ La Facultad de Ciencias Políticas se instituyó en Turín 1969, habiendo sido titular de la cátedra de Filosofía Política Alessandro Passerin d'Entrèves, al que Bobbio sucede, tras su jubilación, en 1972.

⁵ “El creciente desinterés por las peripecias políticas cotidianas depende también de que me he encontrado cada vez más absorto en las reflexiones sobre los grandes problemas de la vida y la muerte, del bien y el mal” (BOBBIO, 1998: 276).

teodicea, constituye, sin duda, la preocupación que da unidad a estos últimos escritos. El tono que los caracteriza es, decididamente, pesimista. Pareciera en ellos acentuarse “la profunda convicción, que me ha acompañado toda la vida, de la radical inexplicabilidad e insuperabilidad del mal” (Bobbio, 1997b:191). “Personalmente -sostiene en su artículo *Pros y contras de una ética laica*, incluido en *Elogio della mitezza*- no dudo en afirmar que el mal ha prevalecido siempre sobre el bien, el dolor sobre la alegría, el sufrimiento sobre el placer, la infelicidad sobre la felicidad, la muerte sobre la vida. Naturalmente no sé dar una explicación de esta tremenda vicisitud de la historia del hombre. Suspendo el juicio sobre las explicaciones teológicas. Prefiero decir: no sé. No estoy en condiciones de dar una respuesta a la pregunta angustiada de por qué vivimos, sin haberlo pedido, en un universo en el que el pez grande tiene la necesidad para vivir de comerse al pez pequeño (es el clásico ejemplo de Spinoza) y el pez pequeño no parece tener otra razón de existir que aquella de dejarse comer. (...) A pesar de mi incapacidad para ofrecer una explicación sensata de aquello que ocurre y de por qué ocurre, me siento bastante tranquilo al afirmar que la parte oscura de esta historia es mucho más amplia que la clara” (Bobbio, 1997a:204).

Son los eventos catastróficos los que, por lo general, señala Bobbio, dirigen nuestra atención hacia el problema del Mal. En el caso del siglo XX, es la historia, esa historia que para Hegel se presentaba como un “inmenso campo de ruinas”, la que suscita la pregunta. Auschwitz y la caída del muro de Berlín constituyen los escollos en los que parece naufragar todo intento de respuesta. “El primero ha representado un desafío sobre todo para el hombre de fe, el segundo, sobre todo para el hombre de razón. Han resonado en nuestros oídos repetidamente dos preguntas: ‘¿Por qué Dios no sólo ha callado, sino que ha consentido que la enorme masacre, sin precedentes en la historia por el número de las víctimas y la crueldad de los medios adoptados fuera consumada?’: ‘¿Por qué el más gran-

de movimiento que había pretendido emancipar al hombre del dominio del sufrimiento y de la alienación se ha convertido en su contrario, es decir, en un Estado políticamente despótico, económicamente ineficiente, moralmente abyecto?’ ” (Bobbio, 1997a:230). A ello se suma, en el caso del filósofo turinés, la experiencia de la vejez, magistralmente descrita en *De senectute*, la certeza de los límites y la cercanía de la propia muerte. Continuamos interrogándonos, señala en los párrafos finales de su *Autobiografía*, “exactamente igual que hace mil y dos mil años, repitiendo al infinito los mismos argumentos, haciéndonos siempre las mismas preguntas sin respuesta o con respuestas que no nos tranquilizan, como si estuviéramos de continuo inmersos en lo que los creyentes llaman el “misterio”, y los no creyentes el “problema” del Mal (...)” (Bobbio, 1998:284).

No cristiano, Bobbio rehúsa aceptar, ante la pregunta del por qué del sufrimiento, la explicación religiosa que apela a la idea de un primer pecado, de una culpa original.⁶ “[E]l mal tiene dos aspectos que, a pesar de que se suelen vincular a veces de forma injustificada, deben ser diferenciados con claridad. Estos son el Mal activo y el Mal pasivo. El primero es el que se hace, el segundo es el que se sufre. El Mal inferido y el Mal sufrido. En el concepto general del mal comprendemos dos realidades humanas opuestas: la maldad y el sufrimiento.

⁶ Leemos, por ejemplo, en la carta apostólica *Salvifici doloris*: “El mal, en efecto, está vinculado al pecado y a la muerte. Y aunque se debe juzgar con gran cautela el sufrimiento del hombre como consecuencia de pecados concretos (esto indica precisamente el ejemplo del justo Job), sin embargo, éste no puede separarse del pecado de origen, de lo que en san Juan se llama “el pecado del mundo”, del trasfondo pecaminoso de las acciones personales y de los procesos sociales en la historia del hombre. Si no es lícito aplicar aquí el criterio restringido de la dependencia directa (como hacían los tres amigos de Job), sin embargo no se puede ni siquiera renunciar al criterio de que, en la base de los sufrimientos humanos, hay una implicación múltiple con el pecado.” JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Salvifici doloris*, n°15.

Dos figuras paradigmáticas de estos dos rostros del mal. Caín y Job” (Bobbio, 1997a:232). He tratado de corregir, continúa, “el hábito mental que tiende a enlazar el mal inferido con el mal sufrido como si estuvieran en una relación de interdependencia, por la que el sufrimiento es interpretado como la consecuencia de una culpa. (...) Establecer un nexo entre sufrimiento y culpa es una cómoda solución para los interrogantes que suscita la presencia del mal, trátase de enfermedades o bien de catástrofes, de Auschwitz o de Sarajevo” (Bobbio, 1998:278). Además de negarse a vincular las nociones de pecado y sufrimiento, Bobbio rechaza la idea de redención y la apelación cristiana a la esperanza. “Uno de los entrevistadores de ayer me preguntó al final: ¿qué espera, profesor?” (comentaba al cerrar el congreso “Para una teoría general de la política” con el que se conmemoraba su 75º cumpleaños), “le respondí -continúa- [n]o tengo ninguna esperanza. Como laico, vivo en un mundo en el que la dimensión de la esperanza es desconocida. Preciso: la esperanza es una virtud teologal. Cuando Kant afirma que uno de los tres grandes problemas de la filosofía es “qué debo esperar”, se refiere con esta pregunta al problema religioso. Las virtudes del laico son otras: el rigor crítico, la duda metódica, la moderación, el no prevaricar, la tolerancia, el respeto a las ideas ajenas, virtudes mundanas y civiles” (Bobbio,1997b:137).

Pero este rechazo de la esperanza no se limita al abandono de la confianza religiosa en una salvación trascendente, sino que su pesimismo histórico, “que se funda en la constatación del triunfo del mal sobre el bien, y nos deja siempre sin resuello en angustiosa espera de un mal cada vez peor” (Bobbio, 1997b:191), lo llevan a desechar, asimismo, la esperanza iluminista en una redención secular. En las antípodas de Condorcet, quién en el célebre último capítulo de su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos de la humanidad*, convencido de que “la buena moral del hombre, resultado necesario de su organización es, como todas las demás facultades, sus-

ceptible de un perfeccionamiento indefinido, y que la naturaleza enlaza, mediante una cadena indisoluble, la verdad, la felicidad y la virtud” (Condorcet, 1997:202), avizorara el cuadro de una especie humana “liberada de todas esas cadenas, sustraída al imperio del azar, así como al de los enemigos de sus progresos, y avanzando con paso firme y seguro por la ruta de la verdad, de la virtud y de la felicidad” (Condorcet, 1997:210), Bobbio, que carga con la trágica experiencia del siglo XX, descrea del futuro. “Al siglo XIX se le llamó con razón el siglo de la fe en el progreso indefinido. La confianza en la certeza del progreso nacía de la convicción de que progreso científico y progreso moral estaban estrechamente enlazados, que el progreso moral dependía de la difusión cada vez mayor del saber, que el avance de las luces y el avance de las costumbres marchaban a la par. Hoy ya no lo cree nadie. Hoy ya no tenemos aquella seguridad” (Bobbio, 1998:286).

¿Significa este abandono del optimismo y la confianza en el progreso la derrota definitiva del pensamiento de las luces? En nombre de los valores de la tolerancia y de la crítica, Bobbio se niega a sacar esta conclusión. “Ilustrado-pesimista” (Bobbio, 1997b:189/190), a pesar de lo paradójico que pueda parecer el intento de aunar ambas nociones, su obra presenta el contraste, nunca resuelto, “entre una vocación utópica y una profesión de realismo, y por ende entre la nobleza de los ideales perseguidos y la dureza de la realidad que los quebranta” (Bobbio, 1997b:188), aunque, al igual que los autores de la escuela de Frankfurt, que también intentarían conciliar el pesimismo con la adhesión a la filosofía del Iluminismo, la conciencia del fracaso y la magnitud del desencanto termina acercándolo al pensamiento de Schopenhauer, tanto por su desconfianza hacia la historia,⁷ cuanto por la convicción del sin sentido de la existencia individual, que de manera magistral describe en *De senectute*:

Recomiendo sobre todo el librito de Sandra Pertigiani, *Viejos*, cuya lectura me fascinó y trastornó al mismo tiempo, tan intensa y eficaz es la representación del mundo de los viejos en el asilo. Me hizo reflexionar sobre el tema de la vida y la muerte más que un ensayo filosófico. Los viejos que se confían a la autora carecen casi todos de esperanza. Ni siquiera aflora casi nunca la esperanza religiosa. Son, literalmente, desesperados. Escribe una viuda de ochenta y cinco años cuyo hijo ha muerto en una catástrofe: “La vida es siempre un error. Por nada del mundo volvería a vivirla (...) En ninguna parte existe una vida hermosa para nadie” (...).

Extrañamente, en estos testimonios no aparecen nunca las habituales actitudes ante la muerte: el miedo y la esperanza. Contra el miedo actúa el *taedium vitae*, que hace de la muerte una meta no temible sino deseable. A la esperanza, que puede socorrer al sufriente en situaciones que parecen desesperadas, y es la esperanza de sanar o de estar en camino hacia una nueva vida, se opone el *cupio dissolvi*, o sea el deseo de desmoronamiento, de no ser. *Taedium vitae* y *cupio dissolvi* no tie-

⁷ “Quien en tiempos de Schopenhauer (señala Max Horkheimer en un conocido artículo *Actualidad de Schopenhauer*), más aún, a fines del siglo XIX, hubiera osado predecir la historia tal como aconteció hasta el momento presente, hubiera sido denunciado sin duda como pesimista ciego. Schopenhauer fue un pesimista... clarividente. (...) Miraba la historia universal con desconfianza, denunciándola como “lo invariable y constantemente permanente”, en verdad como lo no histórico (...). El estado caótico de la sociedad, (...) “la lucha general para escapar de la miseria, la navegación que cuesta tantas vidas, el intrincado interés mercantil y finalmente las guerras motivadas por todo esto”, tiene por causa la codicia de esa superabundancia que ni siquiera hace feliz (...), semejante barbarie no puede eliminarse” Horkheimer, 1970).

nen nada que ver, a su vez, con el contemptus mundi de los místicos, para quienes la vida es igual de miserable pero la miseria no es fruto de un Dios indiferente o malvado, sino de una culpa, y el desprecio del mundo es “el trámite natural para ascender a Dios”. Ahora bien, para quien siente hastío de la vida y ansía anularse, la muerte es el suspirado descanso tras la ingente e inútil fatiga de vivir. Alguien ha escrito: “Mi fuerza vital está tan exhausta que ya no logra ver más allá del sepulcro, no logra ya temer o desear nada sino la muerte. No puedo concebir un dios tan despiadado que despierte a uno que está durmiendo a sus pies muerto de cansancio” (Bobbio, 1997b:36/39).⁸

Es la conciencia de este sin sentido último de la existencia, la que permite entender el tono melancólico que manifiestan estos últimos escritos de un hombre afortunado (“no puedo negar -afirmaba al cumplir ochenta años- que he sido un hombre afortunado”) (Bobbio, 1997b:152) que, como pocos, alcanzara fama y público reconocimiento. “He aludido a muchos modos de vivir la vejez. Alguien podría preguntarme: “Y tú,

⁸ Algunos textos de Schopenhauer tienen una profunda analogía con los planteos de Bobbio. “Es inútil considerar la existencia como otra cosa más que como un camino errado; toda ella lleva este sello. La salvación consiste en hallar el buen camino (...). El único o fin que podemos señalar a la existencia es el de convencernos de que valdría más no existir” (Schopenhauer, 1976:329). “La calma y la paz que se dibujan en la faz de la mayoría de los muertos parece tener este origen. El fin del justo es, por lo general, tranquilo y sereno; pero morir voluntariamente, morir con alegría, morir dichoso, es el privilegio del resignado, de aquel que repudia o niega la voluntad de vivir. Sólo él desea la muerte realmente y no sólo en apariencia; sólo él no necesita de la permanencia de su persona ni la requiere. Renuncia voluntariamente a la existencia, tal como nosotros la conocemos. La que será dada en cambio, a nuestros ojos en la nada (...). el budismo lo llama Nirvana, quiere decir extinción” (Schopenhauer, 1976:317).

¿cómo la vives?”. (...) Diré con una sola palabra que tengo una vejez melancólica, entendiendo la melancolía como la conciencia de lo no alcanzado y de lo ya no alcanzable. Se le ajusta bien la imagen de la vida como un camino, en el cual la meta se desplaza siempre hacia delante, y cuando crees haberla alcanzado no era la que te habías figurado como definitiva. La vejez se convierte entonces en el momento en el cual tienes plena conciencia de que no sólo no has recorrido el camino, sino que ya no te queda tiempo para recorrerlo, y debes renunciar a alcanzar la última etapa” (Bobbio, 1997b:42/43).

El otro punto capital que distingue el pensamiento de Bobbio de la filosofía de las luces, además de la certeza de que resulta imposible triunfar definitivamente sobre el mal, es la convicción de que la lucha contra éste, no ha de librarse primariamente en el terreno de la política, puesto que, fundamentalmente, nos encontramos ante un problema de índole *moral*. Según Ernst Cassirer, con la filosofía del siglo XVIII se produjo un giro decisivo en la manera de plantear el problema de la teodicea, correspondiendo a Rousseau el mérito de haber esbozado la nueva formulación; pues el ilustre ginebrino habría sido el primero “que levanta el problema por encima del ser *individual* y lo orienta de una manera cierta y expresa hacia el ser *social*. (...) ‘Me di cuenta -nos dice en sus *Confesiones*- que todo depende radicalmente del arte política y que sea cualquiera la postura en que nos coloquemos, cada pueblo no será más que aquello que haga de él su forma de estado” (Cassirer, 1981:177). Al igual que Voltaire y los enciclopedistas, Rousseau se opone a la idea de pecado original. Su tesis “de que los movimientos primeros de la naturaleza humana son siempre inocentes y buenos se halla en abrupta contradicción con todo lo que las Sagradas Escrituras y la Iglesia enseñan acerca de la naturaleza del hombre” (Cassirer, 1981:179). ¿Cómo explicar entonces la evidencia de la presencia del mal? Rousseau contesta a esta pregunta con su doctrina de la naturaleza y del estado de naturaleza. “En todo juicio que hagamos sobre los

hombres tenemos que distinguir con muchísimo cuidado si nos referimos al hombre de la naturaleza o al hombre de la cultura, si lo aplicamos al *homme naturel* o al *homme artificiel*. (...) *Tout est bien* -así comienza Rousseau su Emilio- *en sortant des mains de l'Auteur des choses; tout dégénère entre les mains de l'homme*" (Cassirer, 1981:180). Pero, "por lo mismo que esta culpa pertenece a este mundo y no al otro, y no antecede a la existencia histórico-empírica de la humanidad, sino que ha nacido dentro de ella, así también la solución y liberación habrá que buscarlas en este terreno". La importancia de su teoría ético-política reside en que "coloca la responsabilidad en un lugar donde nunca, antes de él, había sido buscada; su auténtica significación histórica y su valor sistemático consisten en haber creado un nuevo sujeto de imputación, que no es el hombre individual, sino la sociedad humana" (Cassirer, 1981:180). Por ello, "si desaparece la forma coactiva de la sociedad que conocemos y tenemos en su lugar una nueva forma de comunidad ético-política, una comunidad en la que cada uno, en lugar de estar sometido al arbitrio de los demás, obedezca tan solo a la voluntad general que él conoce y reconoce como propia, entonces habrá llegado la hora de la salvación" (Cassirer: 1981:181). Lejos de depositar tanta confianza en la política, Bobbio parece insinuar en sus últimos escritos, que la raíz última de los problemas es *personal*. "Siempre he estado convencido, lo repito una vez más pero ya lo había dicho mucho antes el viejo Montesquieu -señala en las páginas finales de su *Autobiografía*-, de que el fundamento de una buena república, antes aún que las buenas leyes, es la virtud de los ciudadanos. Que quede bien claro: no me opongo en principio a la reforma de la Constitución. Combato la ilusión constitucionalista según la cual, una vez borrada la vieja constitución y dado vida a una Constitución nueva y flamante, los italianos vivirán, finalmente felices y contentos" (Bobbio, 1998:281).

No se trata, pues, de rechazar la política, sino de cobrar

conciencia de sus límites. “No se puede cultivar la filosofía política -afirma en *Elogio de la mansedumbre*- sin intentar entender lo que está más allá de la política, sin adentrarse, insisto, en la esfera de lo no-político, sin establecer los límites entre lo político y lo no-político. La política no lo es todo. La idea de que todo sea política es simplemente monstruosa” (Bobbio, 1997a:57). Es esta exploración de los ámbitos que la trascienden lo que lo lleva al “descubrimiento” (Bobbio, 1997a:58) de la virtud de la *mitezza* (mansedumbre).⁹ De entre las virtudes que nos ha legado la tradición, sostiene Bobbio, cabe distinguir entre virtudes *fuertes* y virtudes *débiles*. Existen, por un lado, “virtudes como el coraje, la firmeza, la valentía, la audacia, la prudencia, la generosidad, la liberalidad, la clemencia, que son típicas de los poderosos (también podríamos llamarlas virtudes regias o señoriales, y quizás también, sin malicia, aristocráticas), esto es, de aquellos que tienen el oficio de gobernar, mandar dirigir” (Bobbio, 1997a:55). Pero existen, además, junto a ellas, virtudes “como la humildad, la modestia, la moderación, la vergüenza, el pudor, la castidad, la continencia (...) y principalmente la mansedumbre, la dulzura y la templanza, que son propias del hombre privado, del insignificante, del escondido, de aquel que en la jerarquía so-

⁹ Pese a la nota de los traductores (cfr. P.42/43), no nos parece adecuada la elección del término *templanza* para traducir *mitezza*. En castellano, la virtud de la templanza alude directamente a la moderación del apetito concupiscible, valga decir, que la templanza ordena nuestra tendencia a los placeres sensibles, y si bien la humildad es considerada, tradicionalmente, una parte de dicha virtud, al traducir *mitezza* por templanza no se alcanza a transmitir el significado de expresiones como “Bienaventurados los mansos” (Mateo V,4) (la vulgata dice *mites*), o “*mite* (*manso* y no templado), como un cordero”. El Diccionario Devoto-Oli define *mitezza* como: “Comportamento o atteggiamento ispirato a un senso di paziente e benevola umanità: m. di carattere; la m. dei vincitori. Docilità, mansuetudine: la m. dell’ agnello. (Dizionario Devoto-Oli della lingua italiana, Casa Editrice Felice Le Monnier S.p.A., Firenze, 1990). La palabra *mansedumbre* nos parece más adecuada, y es la que utiliza, por otra parte, Ester Benitez en su traducción de la *Autobiografía*.

cial está debajo” (Bobbio, 1997a:56). “Llamo a estas virtudes *débiles* -aclara- no porque las considere inferiores o menos útiles y nobles, y por lo tanto menos apreciables, sino porque caracterizan aquella otra parte de la sociedad donde están los humillados y los ofendidos, los pobres, los súbditos que jamás serán soberanos” (Bobbio, 1997a:56). Ahora bien, “en reacción a la sociedad violenta en la que estamos obligados a vivir”, Bobbio elige como su virtud a la mansedumbre, “[v]irtud no política (...) [o], más aún, en el mundo ensangrentado de los grandes (y pequeños) poderosos, la antítesis de la política” (Bobbio, 1997a:65).

Se trata de comprender, pues, que la política no puede prescindir de la moral, que en la lucha contra el mal, la sola política no resulta suficiente. “Lo importante es que, partiendo de la constatación del mal radical, se esté de acuerdo en pensar que la única antítesis del mal, el único intento de superarlo, sea investigar en la creación de la vida moral, en la que consisten la unicidad y la novedad del mundo humano” (Bobbio, 1997a:223). Esta preocupación por la moral, en alguna medida, mitiga el positivismo de sus primeros años,¹⁰ permite entender su afirmación de que, en última instancia, el derecho es un problema de *conciencia*,¹¹ y explica por qué, en ocasión de agradecer el premio que en 1989 le otorgara la Sociedad Europea de Cultura (institución que él mismo ayudara a crear),

¹⁰ Es sabido que, aún en su etapa más netamente positivista, aquella en la que se dedicara a la filosofía del derecho, Bobbio distinguió entre un positivismo ideológico, un positivismo teórico y un positivismo metodológico, adhiriendo, sin reservas, solamente a este último (Cfr. Bobbio, 1997c). En su filosofía más tardía parece alejarse de sus primeras posiciones. “Reconozco -aclara al comentar las ponencias presentadas en unas jornadas de estudio dedicadas a su pensamiento- puntos débiles de mis construcciones teóricas, en particular un positivismo demasiado rígido, en su mayoría abandonado hoy, en lo que atañe al problema de la validez de las normas jurídicas, y un historicismo demasiado seguro de sí en lo que al fundamento de los derechos del hombre atañe”. En “Respuesta a los críticos”, (Bobbio, 1997b:180).

Bobbio insistiera en recordar que la inspiración fundamental de la SEC fue la de ser “una fuerza no política, (...) una fuerza moral”, capaz de contraponer, de este modo, “la razón de Estado a la razón de la conciencia” (Bobbio, 1997b:144).

El esfuerzo moral parece, sin embargo, condenado al fracaso de antemano. Difícilmente podemos hablar en este terreno de progreso (“al progreso moral no le acomoda ninguno de los atributos de la aceleración, de la imparabilidad, de la irreversibilidad que convienen al progreso técnico-científico”) (Bobbio, 1998:283), ni siquiera estamos absolutamente seguros de que nuestras soluciones sean las correctas (“Todavía no se ha inventado la ciencia del bien y del mal. No hay problema moral y jurídico, no hay problema de reglas de comportamiento, de disciplina de nuestra conducta que no plantee diversas y contrarias soluciones”) (Bobbio, 1998:285). Ello no parece ser, sin embargo, una razón suficiente para dejar de luchar. Alejándose de este modo del quietismo de Schopenhauer, Bobbio parece acercarse a la figura de la *rebelión*, tal como la definiera Albert Camus en *El Mito de Sísifo* (“Vivir es hacer vivir el absurdo. Hacerlo vivir es, ante todo, mirarlo. (...) Una de las únicas posiciones filosóficas coherentes es así la rebelión. Ella es un confrontamiento perpetuo del hombre y de su propia oscuridad. Es la exigencia de una imposible transparencia. (...) No es aspiración, no tiene esperanza. Esta rebelión no es más que la seguridad de un destino agobiador, menos la resignación que debería acompañarle”) (Camus, 1973:162), y en *El hombre Rebelde*: “La rebelión nace del espectáculo de la

¹¹ “La lección de Solari (asevera al preguntarse sobre los aspectos de ruptura y de continuidad en su manera de enseñar la teoría general del derecho respecto de la de Gioele Solari, maestro al cual sucede en la cátedra en 1948) que en la medida de mis fuerzas traté de transmitir también a través de mi enseñanza, es la que él mismo llamaba la función civil que la filosofía del derecho debe tener, al alzar los problemas de naturaleza política a cuestiones filosóficas y, en último extremo, a cuestiones de conciencia” (Bobbio, 1998:162).

sinrazón ante una condición injusta e incomprensible. Pero su impulso ciego reivindica el orden en medio del caos y la unidad en el corazón mismo de lo que huye y desaparece. Grita, exige, quiere que cese el escándalo y que se fije finalmente lo que hasta aquí se escribía sin tregua sobre el mar” (Camus, 1973:594).

Ahora bien, según Vattimo, es esta experiencia del fracaso la que, fundamentalmente, ha obligado a nuestro siglo a replantearse el problema religioso. “La filosofía de la religión de nuestro siglo es prioritariamente “existencialista”: mientras santo Tomás y la Edad Media pensaban probar la existencia de Dios a partir del orden del mundo, el pensamiento religioso moderno busca las pruebas de Dios, sobre todo, en la precariedad y tragedia de la condición humana, al encontrar, naturalmente, mucho material para la propia reflexión especialmente en tantos clamorosos “fracasos” de la razón moderna: Auschwitz, por un lado, y la destrucción del colonialismo eurocéntrico, por otro, han hecho insostenible la ideología del progreso; y hoy, las muchas contradicciones de la ciencia-técnica, desde la devastación ecológica hasta los recientes problemas de la bioética, parece que nos deban hacer reconocer a todos que “ahora ya sólo un Dios puede salvarnos”, como dice Heidegger en una famosa entrevista de los últimos años, publicada póstumamente” (Vattimo, 1996:103/104). Es la experiencia del límite la que incita al salto de fe. “La tesis pascaliana de la apuesta (...) representa quizá la única gran alternativa, hasta ahora, a los *preambula fidei* de la tradición tomista” (Vattimo, 1996:109). También Bobbio acepta que es, tal vez, esta conciencia del fracaso lo que explica “el renacimiento de la religiosidad, en todas sus formas, las nobles y las menos nobles. El predicador religioso ofrece una esperanza, intenta resucitar aquel dios cuya muerte había anunciado Nietzsche” (Bobbio, 1998:286). Es, esta, creemos, la opción de Ernesto Sábato, reacio, como Bobbio, a aceptar la idea de un progreso inmanente, pesimista y que, sobre todo en sus

últimas obras, parece haberse centrado, como él, en el problema del sufrimiento. “Hemos fracasado sobre los bancos de arena del racionalismo demos un paso atrás y volvamos a tocar la roca abrupta del misterio”, con esta cita de Urs von Balthasar, inicia el epílogo de su obra *Antes del fin*, al que titula “Pacto entre derrotados”. “Yo también -leemos allí- tengo muchas dudas, y en ocasiones llego a pensar si son válidos los argumentos con que he intentado hallar sentido a la existencia. Me reconforta saber que Kierkegaard decía que tener fe es el coraje de sostener la duda. Yo oscilo entre la desesperación y la esperanza, que es la que siempre prevalece, porque si no la humanidad habría desaparecido, casi desde el comienzo, porque tantos son los motivos para dudar de todo. Pero por la persistencia de ese sentimiento tan profundo como disparatado, ajeno a toda lógica -¡qué desdichado el hombre que sólo cuenta con la razón!-, nos salvamos, una y otra vez (...)” (Sábato, 1998:207).

Ajeno a las certezas de la fe (“[h]e tenido siempre un gran respeto por los creyentes, pero no soy un hombre de fe. La fe, cuando no es un don, es un hábito; cuando no es un don ni un hábito, deriva de una fuerte voluntad de creer. Pero la voluntad empieza donde la razón acaba: yo me he detenido antes”) (Bobbio, 1997a:221), Bobbio rehúsa dar el salto (“lo que no he conseguido aceptar, por mi culpa, lo reconozco, es truncar la discusión bruscamente recurriendo al argumento pascaliano de la apuesta”) (Bobbio, 1997b:54). Pero, a diferencia de los pensadores ilustrados, conoce, además, los límites de la razón (“[m]e es también completamente extraña la fe en la razón. No he tenido nunca la tentación de sustituir el dios de los creyentes por la Diosa Razón. Para mí, nuestra razón no es una luz; es una lucecita”) (Bobbio, 1997a:221), es por ello que su filosofía parece terminar en un interrogante (“todo razonamiento mío sobre una de las grandes preguntas termina casi siempre exponiendo la gama de las posibles respuestas o planteando todavía una gran pregunta”) (Bobbio, 1997a:46).

En un famoso fragmento de sus *Pensamientos*, Pascal distinguía, dentro de los “no persuadidos”, entre “aquellos que trabajan con todas sus fuerzas para instruirse y aquellos otros que viven sin tomarse la pena de pensar en ello” (Pascal, 1955:4). Lejos de la indiferencia postmoderna, creemos que estos últimos escritos de Bobbio, tienen, en primer lugar, el mérito de colocarnos ante aquellas preguntas que signan la condición humana, y que han sido la raíz de toda gran filosofía.¹² En segundo lugar, si los miramos desde una perspectiva cristiana, su valor reside en que no rehuyen confrontarse con la fe, ya que “a pesar de permanecer dentro del umbral que el uso de la razón no permite atravesar” Bobbio está convencido (y valga, nuevamente, la comparación con Camus) de “que en una edad en la que el progreso técnico, irresistible e irreversible, pone a disposición del hombre instrumentos que han aumentado su posibilidad de convertirse en amo, (...) es necesario no dejar que decaiga el diálogo entre pensamiento laico y

¹² Sostiene, por ejemplo, la encíclica *Fides et Ratio*, N° 26: “La verdad se presenta inicialmente al hombre como un interrogante: ¿tiene sentido la vida? ¿hacia dónde se dirige? A primera vista, la existencia personal podría presentarse como radicalmente carente de sentido. No es necesario recurrir a los filósofos del absurdo ni a las preguntas provocadoras que se encuentran en el libro de Job para dudar del sentido de la vida. La experiencia diaria del sufrimiento, propio y ajeno, la vista de tantos hechos que a la luz de la razón parecen inexplicables, son suficientes para hacer ineludible una pregunta tan dramática como la pregunta sobre el sentido.” \$Q”²⁶ A esto se debe añadir que la primera verdad absolutamente cierta de nuestra existencia, además del hecho de que existimos, es lo inevitable de nuestra muerte. Frente a este dato desconcertante se impone la búsqueda de una respuesta exhaustiva. Cada uno quiere —y debe— conocer la verdad sobre el propio fin. Quiere saber si la muerte será el término definitivo de su existencia o si hay algo que sobrepasa la muerte: si le está permitido esperar en una vida posterior o no. Es significativo que el pensamiento filosófico haya recibido una orientación decisiva de la muerte de Sócrates que lo ha marcado desde hace más de dos milenios. No es en absoluto casual, pues, que los filósofos ante el hecho de la muerte se hayan planteado de nuevo este problema junto con el del sentido de la vida y de la inmortalidad”. 26 (Cf. Carta ap. *Salvifici doloris* (11 de febrero de 1984, 9: AAS 76 (1984), 209-210).

pensamiento religioso” (Bobbio, 1997a:46). Por último merece reconocimiento, en una época en que la filosofía política pareciera elevar a la categoría de programa el “permanecer en la superficie, filosóficamente hablando”, este preguntar que vincula la problemática política con los grandes temas de la filosofía tradicional. Recordando a su maestro Gioele Solari, al que sucediera en la cátedra de Filosofía del Derecho, Bobbio decía en su *Autobiografía*: “Los cursos de Solari se habrían adecuado perfectamente a una facultad de Filosofía. Por lo demás, la facultad jurídica turinesa era, por aquellos tiempos, una escuela con grandes tradiciones humanísticas (...). Cuando sucedí a Solari (en 1948), inauguré un tipo de enseñanza de la teoría general del derecho que consideraba más pertinente para una facultad de Derecho que se estaba tecnicizando cada vez más. Insistí en señalar la profunda diferencia entre la filosofía del derecho de los filósofos y la filosofía del derecho de los juristas” (Bobbio, 1998:161). Hacia el final de sus días (tal vez porque, como afirmara Platón al comienzo de una de las obras capitales de la filosofía política de todos los tiempos “cuando un hombre empieza a pensar que va a morir, le entra miedo y preocupación por cosas por las que antes no le entraban, (...) y ya por la debilidad de la vejez, ya en razón de estar más cerca del mundo de allá, empieza a ver las cosas con mayor luz”),¹³ su opción parece ser la contraria, cultivando una filosofía de la política más cercana a los filósofos que a los políticos o, podríamos decir, más cercana a todo hombre que se atreve a preguntar por lo esencial.

¹³ PLATÓN, *República*, Libro I, V.

Bibliografía

- BOBBIO**, Norberto, 1997a (1994), *Elogio de la templanza y otros escritos morales*, Madrid: Edición temas de hoy.
- 1997b (1996), *De senectute*, Madrid: Taurus.
- 1997c, *El problema del positivismo jurídico*, Coyoacán: Ediciones Coyoacán.
- 1998 (1997), *Autobiografía*, Madrid: Taurus.
- CAMUS**, Albert, 1973, *Obras completas*, T.II, México: Aguilar.
- CASSIRER**, Ernst, 1981, *Filosofía de la Ilustración*, México: F.C.E.
- CONDORCET**, 1997, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano y otros textos*, México: F.C.E.
- HORKHEIMER**, Max, 1979, *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*, Buenos Aires: Sur.
- PASCAL**, Blas, 1955, *Pensamientos* (Edición Port Royal), Barcelona: Editorial Iberia.
- SÁBATO**, Ernesto, 1998, *Antes del fin*, Buenos Aires: Seix Barral.
- SCHOPENHAUER**, Arthur, 1976, *La estética del pesimismo*, Barcelona: Labor.
- VATTIMO**, Gianni, 1996, *Crear que se cree*, Buenos Aires: Paidós.