



VOL: AÑO 3, NUMERO 7-8

FECHA: MAYO-DICIEMBRE 1988

TEMA: REFLEXIONES SOBRE MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD

TÍTULO: **En favor de Bobbio; entrevista con Michelangelo Bovero [*]**

AUTOR: César Cansino, Víctor Alarcón

TRADUCTOR: César Cansino

SECCION: Entrevistas

TEXTO

La revista NEXOS publicó en su número 122 un artículo de Perry Anderson titulado "Norberto Bobbio y la democracia moderna", el cual no fue muy bien recibido por cierta crítica. En esta entrevista, Michelangelo Bovero, coautor con Bobbio de varias obras y figura destacada de la Escuela de Turín, discute, además de otros tópicos de interés sobre filosofía política, la interpretación de Anderson.

P. Ud. es coautor con Norberto Bobbio de dos libros muy comentados en México: *Sociedad y Estado en la filosofía moderna* y *Origen y fundamentos del poder político*. ¿Cuál es la relación entre ambas obras y de qué manera se insertan en un proyecto intelectual personal y/o de la Escuela a la que Ud. pertenece, la de Turín?

R. Los trabajos referidos están estrechamente relacionados entre sí pues ambos se orientan hacia uno de los principales filones de investigación de la Escuela Turinesa: la recuperación y repensamiento de las lecciones de los clásicos, sobre todo de aquellos pensadores que están en los orígenes de la cultura democrática de la cual participamos. Nosotros consideramos que los principales fundamentos teóricos de la filosofía política que acompañan el desarrollo y las vicisitudes de la democracia moderna, se encuentran en el contractualismo, y es por este motivo que en el centro de estos ensayos aparecen las figuras del contractualismo moderno de Hobbes en adelante, aunque confrontadas con el modelo posterior, el hegeliano-marxiano, en una línea de desarrollo que, empero avanza hacia las posiciones más eminentes de la filosofía política internacional contemporánea.

P. En su respuesta anterior se sugieren algunos elementos de definición de la filosofía política en los que nos gustaría profundizar a partir de las siguientes consideraciones. Existe cierto consenso en que las dificultades de la filosofía están colocadas dentro de un plano de responsabilidad que va más allá de sus dificultades internas, las cuales se han exteriorizado y le obligan a tomar posiciones en tanto se parte de un sistema social de conocimientos. Quizá -y en esto nos gustaría obtener su comentario- uno de los escenarios conflictivos que en un momento dado acrecientan el abismo del quehacer comprometido sea el campo de lo político. ¿Qué condiciones estima Ud. como indicativas de esta paradójica asociación entre filosofía y política? ¿Sus distancias impedirían hablar entonces de la filosofía política como un "modo de hacer filosofía" o, por el contrario, la filosofía política constituye quizá la única posibilidad de reflexión totalizadora del mundo (a contra corriente de la especialización que sufre la filosofía desde hace algunos años) por cuanto implica una noción de racionalidad y una toma de posición ética y en ocasiones estética o metafísica?

R. Quien tenga un mínimo conocimiento del desarrollo de la filosofía política sabe que en estos casi tres mil años de pensamiento occidental, los grandes filósofos han sido siempre también filósofos políticos, lo cual no significa per se que sean filósofos empeñados en una acción política cualquiera, sino que la reflexión sobre el mundo político ha sido siempre una parte esencial de las grandes filosofías y también, paradójicamente, de aquellos filósofos que han teorizado explícitamente un alejamiento entre filosofía y política, de Demócrito en adelante. Ahora bien, ¿qué se entiende por el mundo político? Desde un punto de vista bastante limitado, el mundo político tiene que ver específicamente con la especialización y profesionalización de la política, fenómeno que es en realidad un producto demasiado tardío en nuestra historia. En una acepción técnica de este tipo, la política es solamente superficie: la política de los "especialistas" políticos. Desde otro punto de vista, que es el que yo comparto, el mundo político puede comprender ni más ni menos que las reglas de la convivencia, problema que recorre a las sociedades humanas de cualquier tiempo y lugar. En este sentido, un modo de pensar filosófico no puede dejar de ser también político, tomando en cuenta el problema de la convivencia. Las diversas filosofías, la cultura filosófica en general, aunque por vías tortuosas, han tenido siempre un valor político así como efectos políticos. Yo no creo, por último, que haya una relación paradójica entre filosofía y política pues considero inapropiada la imagen tradicional de un filósofo que se ocupa exclusivamente de las ideas: el mayor filósofo que se ha ocupado de las ideas "puras", Platón, es quizá también el más grande filósofo de la política.

Por lo que respecta a la segunda parte de la pregunta, se sugiere que la filosofía se encuentra actualmente de frente a un proceso de fragmentación y especialización, lo cual quizá corresponde a un proceso de fragmentación del mundo real, a una dispersión de los ámbitos de realidad; estamos pues en presencia de una fragmentación en lo real y en lo ideal. Se sugiere también en la pregunta una implícita paradoja: una situación en la cual una parte de la filosofía, la filosofía política, que siempre ha sido considerada no como la parte principal o más relevante de la filosofía, se ha vuelto probablemente aquella parte que tiene el chance de una recomposición del saber filosófico en una perspectiva unitaria sobre el mundo. Conviene hacer un paréntesis al respecto: yo no creo en la posibilidad de una comprensión global del mundo, no creo que hoy las filosofías de cualquier corriente o matriz puedan pretender ofrecer algo que se asemeje a un sistema del mundo, como podían darlo las filosofías del siglo XIX; nuestra realidad se ha vuelto demasiado compleja y complicada en los nexos puestos entre realidad e ideal, entre las cosas y el pensamiento, para que una filosofía cualquiera pueda pretender una interpretación global del mundo. En todo caso, hecha esta observación, la particular relevancia de la filosofía política puede ser empíricamente verificada: el específico género de filosofía que hoy en el mundo captura la atención de la cultura en general es precisamente la filosofía política; son las filosofías políticas concurrentes en el debate filosófico sobre el mundo político. Esto no corresponde necesariamente a una relevancia de lo político en cuanto tal en el mundo; yo no soy un marxista economicista u ortodoxo ni mucho menos, pero considero válido, desde el punto de vista occidental, que lo económico tiene aún un amplio primado y dominación sobre el planeta. Con todo, considero que el nivel político de la realidad es el nivel del chance, el terreno sobre el cual se enfrentan los partidos por el porvenir, su creciente relevancia tiene complicados nexos con el madurar de la modernidad. Por lo que respecta al crecimiento de importancia de la filosofía política, éste probablemente corresponda, precisamente, a la demanda de sentido sobre nuestras existencias, y por ello está a la base de cualquier otra forma de hacer filosofía, o de cualquier otro objeto de la filosofía. Quizá en esto radica la particular relevancia de la filosofía política en la cultura contemporánea.

P. Nos gustaría orientar estas primeras reflexiones hacia el terreno, nada fácil, de las funciones actuales de la filosofía política. Como sabemos, la modernidad implica

desarrollo tecnológico, certidumbre, eficacia, planeación, ingeniería social, se trata de la política como técnica de la que hacía Ud. referencia, mientras que la filosofía política se inserta en el terreno del deber ser. La oposición de ambas pretensiones parece irreconciliable. Sin embargo, en su libro *Origen y fundamentos del poder político*, se busca establecer un diálogo que concilie e involucre con rigurosidad, una propuesta de definición (de la que no están ausentes las grandes preocupaciones éticas del hombre), frente a su referencia factual dadora de sentido. ¿Qué nos puede comentar al respecto? ¿En qué términos es posible la conciliación de una filosofía política eficaz y que además no renuncie a la problemática ética del hombre?

R. Sobre todo, debo precisar en qué consiste nuestro modo de interpretar -hablo de la Escuela de Turín en general- la filosofía política. La filosofía política que hoy en el mundo captura mayormente la atención, la de matriz angloamericana, coincide efectivamente con un modo de hacer filosofía que descansa en una vertiente prescriptiva, normativa; es una filosofía ética de la política. Ahora bien, desde nuestro punto de vista, ésta es solamente una dimensión de la filosofía política. Para nosotros la filosofía política no renuncia y no puede renunciar a su tarea primera que es la clasificación y definición de conceptos, entendidos como instrumentos de interpretación del mundo, antes que de valoración o prescripción sobre el mismo. De esta manera, el sentido de estudiar los orígenes clásicos de la filosofía política moderna, vale decir, el contractualismo moderno, no es solamente prescriptivo, sino que antes que nada tiene el sentido de recuperar una concepción del mundo, el carácter categorial fundamental de un modelo conceptual (o de muchos modelos conceptuales alternativos que debaten entre sí), que esté en condiciones de restituírnos la imagen más adecuada, más realístamente eficaz, de lo que el mundo es.

Ahora bien, como lo ha explicado Norberto Bobbio desde hace muchos años, en el contractualismo moderno encontramos, antes que cualquier otra cosa, el nacimiento de un modo específico de interpretar, de entender, la realidad humano-social y política, que se dirige hacia lo que Bobbio llama una concepción individualista de la sociedad, donde por individualismo no se debe entender como primordial una asunción de valores, sino una descripción de un hecho: la emancipación del individuo de dependencias comunitarias, de organismos sociales. Esto es antes que cualquier otra cosa, un hecho que después deviene fuente de valores, pero que puede devenir también fuente de no-valores o de valores negativos, es decir, de este mismo hecho derivan tanto el posible desarrollo de la democracia en su positividad de valores, como, por otra parte, el desarrollo degenerativo, axiológicamente negativo, de la mercantilización universal. Por eso, debe quedar claro que la filosofía política como la entendemos nosotros no es exclusivamente un discurso normativo, sino, antes que nada, un discurso interpretativo, de construcciones y redefiniciones de conceptos útiles para interpretar el mundo. Ninguna valoración o ninguna preescrición tiene una plausibilidad cualquiera si no está fundada sobre un sistema categorial adecuadamente interpretativo, es decir, que esté en condiciones de interpretar el mundo de manera persuasiva.

P. Aprovechando la distinción que Ud. ha marcado entre definición de conceptos y prescripciones valorativas, quisiéramos preguntarle lo siguiente. En su libro *Sociedad y Estado en la filosofía moderna* se demarcan los condicionamientos sociales de la especificidad de los términos en sí -sociedad y Estado- y, por otra parte, profundiza en la problemática que se presenta cuando los conceptos se convierten en realidad social. El recorrido emprendido en esta obra es en esencia teórico: de rescate conceptual y de encuadre filosófico, aunque de ningún modo se niegue realidad y concreción al Estado y a la sociedad. En efecto, en cada época y en cada coyuntura surgen palabras claves: crisis, modernidad, progreso, democracia, etcétera, que implican una visión del mundo. Ahora bien, si persistimos en las posibilidades de los conceptos en cuanto constructores de prácticas sociales, ¿qué tipos de éticas sociales son importantes en nuestras sociedades

modernas en el sentido de permitir reconstruir y explicar los consensos históricos?, ¿qué referentes sociales deben considerarse para reconstruir una tal sociabilidad?, ¿cómo influyen estas éticas en teorías practicables en la construcción de nuevos sujetos sociales?

R. Una observación previa. He señalado alguna vez que en general los intelectuales, en especial aquella categoría de intelectual que se llama filósofo, son afectos a una especie de delirio que consiste en creerse los grandes profetas incomprendidos. Las cosas, obviamente, no son así. No creo ni mucho menos que la filosofía sea una especie de río que corre a un lado de la realidad social y que no tiene nada que ver con ella; por el contrario, en toda época, las filosofías se vuelven de alguna manera, por vías tortuosas y a través de mil mediaciones, un mensaje influyente y, precisamente porque las suyas son vías tortuosas, sufren distorsiones en su incidencia, cuestión que da una medida de la necesaria modestia que se debe tener en este terreno.

Ahora bien, con respecto a qué éticas sociales son practicables hoy, encuentro implícita en la pregunta una referencia a Habermas que en buena medida perfila una solución. Genéricamente, considero bastante fácil, para quien conoce los principales desarrollos de la filosofía política contemporánea, tematizar una cierta vertiente que se podría llamar de la filosofía del diálogo, donde diálogo se vuelve una palabra clave en cuanto ejemplifica la búsqueda de un consenso racional (en lo personal, más allá de las modas, yo me considero un racionalista, y digo más allá de las modas porque el racionalismo ha perdido terreno hoy; pese a ello, considero que el posmoderno irracionalista sí es una moda, mientras que el racionalismo no). La palabra clave del diálogo indica en realidad, tanto un método como una sustancia. El método del diálogo es el referente filosófico, la vertiente filosófica de la democracia como método o del método democrático, que consiste en hacer expresar y en hacer dialogar las posiciones, más que en las imposiciones de una posición sobre otras.

Pero el diálogo es también una sustancia, y explicar esta cuestión nos lleva al problema que aquí implícitamente se ha sugerido: el problema de la modernidad, que es un tema que recorre largas zonas de la filosofía política de los últimos años y del cual hay aún muchas ideas confusas. Por lo que a mí respecta, defino la modernidad como el nacimiento de las oscilantes visicitudes del sujeto; definición que creo es en parte la de Habermas en su libro *Discurso filosófico de la modernidad*. Habermas dice buscar una superación de la filosofía del sujeto que podría pasar de los impedimentos filosóficos hacia una propuesta de la acción comunicativa. Ahora bien, considero que la propuesta habermasiana de la acción comunicativa es quizá tan sólo una versión más, una enésima versión de la filosofía del sujeto, y que modernidad y filosofía del sujeto son dos términos no indivisibles. La modernidad principia y termina con la filosofía del sujeto. Naturalmente esto implica la apertura de un abanico de posibilidades sobre el modo en que se interpreta el ser del sujeto; no hay un sólo modo de entender esta cuestión. Considero por último, que la interpretación más adecuada tanto a los problemas como a las esperanzas que pueden abrirse a nuestro tiempo, va en una línea bastante cercana a la habermasiana y que se podría denominar de un "neoiluminismo", una forma de racionalismo desencantado, laico (entiendo que el iluminismo del siglo XVIII se fundaba sobre el racionalismo confiado en el progreso y que el neoiluminismo ha perdido esta ilusión), se trata de una línea que pueden compartir muchas filosofías, muchas interpretaciones, las cuales pueden después diferenciarse entre sí sobre cuestiones también importantes. Por lo que a mí respecta, definiendo una forma de racionalismo rigurosamente individualista, lo cual significa que no creo en la prevalencia de las así llamadas formas de vida comunitaria sobre la capacidad de crítica individual, y cuyo éxito está precisamente en la búsqueda, mediante el diálogo, del consenso sobre -fundamentalmente- el modo de entender el estado del mundo y el modo de juzgarlo. La filosofía política en la promoción

de esta ética del diálogo, tiene antes que nada la tarea de clarificar los problemas a través de la precisión de categorías que, parafraseando a Wittgenstein, tienen una cierta fricción con la realidad.

P. Su referencia a la democracia como método y como sustancia nos da una pauta para introducir otro ámbito de reflexiones. En uno de sus últimos artículos, "Los fundamentos filosóficos de la democracia", [**] Ud. confirma la importancia referencial de la democracia en nuestras sociedades modernas. Es la democracia probablemente la ética practicable por excelencia en el sentido sugerido en la pregunta anterior. El texto aludido a nuestro parecer sugiere una idea recurrente en su obra: la lógica de la democracia supone iusnaturalismo, supone la recuperación de la idea de "dignidad infinita" de los hombres. Dentro de esta lógica, nos gustaría escuchar su opinión sobre el significado de refundar las democracias modernas con base en el criterio de dignidad humana o dignidad política, cuestión que en muchos ámbitos permanece aún como una pretensión o una aspiración.

R. El problema es extremadamente difícil. La idea que está a la base de una concepción lato-sensu democrática es, por un lado, una idea normativa y, por el otro, de una condición indispensable. En otras palabras, no existe democracia sin afrontar el reconocimiento de la dignidad potencial del individuo en cuanto tal. Sabemos muy bien, por otra parte, que los individuos, los hombres en general, no actúan todos conforme a una dignidad potencial. Ahora bien, ¿qué cosa quiere decir dignidad humana? La expresión es éticamente moderna, la dignidad ha sido teorizada desde el complejo y rico movimiento humanista, en particular del humanismo italiano, como la característica del ser humano en sí mismo; esto es, en su pura idea más allá de la empiria, como rasgo fundamental de la humanidad. El más claro ejemplo de la teorización del valor y significado de la dignidad humana en los umbrales de la edad moderna, lo encontramos en el humanista italiano Pico de la Mirandola quien, en 1490, escribió un tratado sobre la dignidad del hombre, donde dignidad significa el lugar o el rango o la posición de un determinado ente. La posición del hombre venía entendida aún en este esquema premoderno del humanismo como la posición que el hombre tiene en el universo por Dios creado. ¿Cuál es esta posición? Tal y como era conceptualizada retóricamente por el humanismo, es una posición extraordinaria: es la posición de un sujeto, de una criatura que tiene la capacidad exclusiva no sólo de conocer todo lo real, de conocer el orden del universo, sino la capacidad de cambiarse en cualesquiera de los lugares del universo. El famoso discurso de Pico de la Mirandola sobre la dignidad del hombre tiene un pasaje muy bello que dice: "en virtud de la libertad, tú, hombre, podrás hacerte similar a las bestias o similar a los ángeles". La dignidad humana es, en suma, aquella posición que no es fija, es decir, es la capacidad de darse a sí mismo su propia posición. En una fórmula de este género están ya implícitos un gran número de problemas filosóficos muy difíciles de desarrollar. En la vertiente política, uno de los desarrollos coherentes en esta posición es precisamente el contractualismo; vale decir, el mundo de las relaciones humanas no es un mundo que tenga un orden natural inmodificable precedente a la voluntad de los individuos, sino que es un mundo que puede ser plasmado, creado, construido, por los individuos mismos, mediante actos de voluntad racionales. La función del contrato social es exactamente ésta; es la idea de una arquitectura, de un proceso realizado mediante cálculos racionales de los individuos, y su significado elemental es: los individuos en tanto respeten entre sí su propia dignidad, sólo pueden consentir en aquellas relaciones inter-individuales que ellos mismos han querido con base en una consideración racional de sus propios intereses y necesidades. Esta es la idea elemental, no la solución del problema, es cuando mucho la impostación de muchísimos otros problemas; abre una amplia gama de posibilidades dentro de las cuales está el desarrollo de la democracia moderna como problema, de sus vicisitudes y contradicciones. Democracia no es una palabra mágica, es un problema. La democracia es también una condición irrenunciable para los hombres modernos que han visto reconocida su dignidad en las Cartas de los Derechos, sin

embargo, este valor irrenunciable de la democracia no coincide de por sí con la plena realización de todos los valores. Un procedimiento democrático es una forma que realiza en sí la dignidad política humana del hombre, pero a través de este procedimiento pueden transcurrir efectos perversos o miles de problemas que son, precisamente, aquéllos que a distintos niveles tienen las democracias contemporáneas. Desde mi punto de vista, el fundamento conceptual de una teoría de la democracia está en el pensamiento clásico y sobre todo en el extraordinario discurso de Pericles, narrado por Tucídides. En México, a propósito, ha sido traducido un ensayo de Norberto Bobbio ("La ideología europea") [***] en el que se presenta muy bien la extraordinaria modernidad del discurso de Pericles; esto es, los elementos de una teoría individualista de la democracia. Esto no significa que estén aquí las respuestas a todos los problemas, son tan sólo indicadores de una concepción, de una perspectiva sobre el mundo, que tendrá después en su desarrollo, en su practicabilidad, una infinidad de problemas. El desarrollo de una teoría de la dignidad humana pasa a través del desarrollo del contractualismo moderno y entra en tensión con el historicismo del siglo pasado. Emerge de aquí una vertiente política -y aquí empleo una metáfora de Bobbio- que podría ser sintetizada como el gran conflicto entre liberalismo y socialismo.

P. Ha tocado Ud. un tema largamente debatido desde hace muchos años, el de la relación entre liberalismo y socialismo. La concepción de Bobbio en particular, ha sido cuestionada recientemente por una cierta crítica marxista encabezada por Perry Anderson. Nos gustaría escuchar su opinión al respecto dada su cercanía intelectual con Bobbio. Es quizá conveniente recordar que para Anderson cualquier acercamiento con el marxismo desde el liberalismo político a la manera de Bobbio, resulta infortunado y contradictorio. Anderson señala que el realismo político, de origen conservador, sustentado por Bobbio, demuestra estar abierto tanto a discursos socialistas como conservadores, tanto revolucionarios como contrarrevolucionarios. ¿Qué opina al respecto?

R. Cuando leí este artículo de Anderson, sobre el cual espero escribir una respuesta mucho más meditada que la opinión que pueda dar ahora, me causó bastante sorpresa, porque Anderson demuestra en la primera parte de su artículo un conocimiento bueno, si bien a grandes líneas, del desarrollo intelectual de Bobbio, sobre todo en los años de su formación. Sin embargo, este conocimiento inicial demostrado va a terminar en un análisis fragmentario de algunas de las cosas más recientes de Bobbio interpretadas con categorías a mi parecer inadecuadas, como si Anderson leyese las últimas obras de Bobbio con unos ojos deformantes. Para ejemplificar esta especie de sorpresa que a mí y a otros amigos nos ha causado la lectura de Anderson, podría decir lo siguiente: cuando salió en Italia la segunda edición, con veinte años de distancia de la primera, de Política y cultura, la famosa recolección de ensayos de Bobbio de las cuales Anderson cita algunos, la revista Rinascita (la revista de cultura del Partido Comunista Italiano, vale decir, de aquél partido que había sido el interlocutor de Bobbio en la polémica de los años cincuentas) publicó una reseña de este libro en la cual uno de los exponentes más prestigiados de la intelectualidad comunista, Massimo Boffa, reconocía que los ensayos de Bobbio sobre el problema teórico de la relación entre libertad, democracia y socialismo, ameritaban la máxima atención política. [*4] De esta reseña se deduce que los marxistas italianos, en una época en la que el marxismo -los años setentas- era ampliamente hegemónico en la cultura italiana, reconocían la validez crítica de las observaciones de Bobbio hechas veinte años antes a la cultura marxista de entonces y al jefe del marxismo occidental, Palmiro Togliatti, secretario del más grande partido comunista de Europa Occidental. Este es solamente un ejemplo que puede dar la medida de cuán extraña resulta una lectura como la de Anderson.

P. Nos gustaría insistir en esta polémica pues consideramos esclarecedor establecer las líneas del debate. Con respecto al problema de la democracia, el Bobbio que emerge en

la lectura de Anderson es un Bobbio contradictorio, es un Bobbio primordialmente liberal, con simpatías progresistas, pero cuyo socialismo se desvanece, pues los referentes implícitos en esta suerte de "socialismo-liberal" no pueden permanecer unidos y Bobbio se inclina por el liberalismo que hoy camina hacia el conservadurismo. Para Anderson, la confluencia de corrientes paradójicas en Bobbio está en la base de sus imprecisiones: se defiende la democracia representativa, al tiempo que se observan sus limitaciones reales hoy; se critica una democracia directa, al tiempo que se habla de la necesidad de una cada vez más amplia democratización social; se defiende la democracia liberal (y su vigencia) como el único medio para acceder al socialismo, al tiempo que se plantea un socialismo cuyo proyecto de democratización social es prácticamente imposible de lograr. En suma, para Anderson, la crítica bobbiana al orden político se torna insustancial: ¿la democracia representativa -pregunta Anderson a un Bobbio- está destinada a ampliarse o a contraerse?, ¿se debe combatir o se debe defender?, etc. En lo personal, no compartimos las ideas de Anderson. En el futuro de la democracia se presenta una preocupación central que Anderson pierde de vista: la complejidad por elaborar un consenso alrededor de una definición básica de la democracia y los problemas actuales para la consolidación y la permanencia de un sistema de relaciones políticas, de respetos recíprocos y de normas reconocidas: la democracia como método, en suma. Y lejos de lo que plantea Anderson, el formalismo de esta definición no es una posición conservadora a ultranza; lo que para Anderson es un defecto, en realidad es una virtud, pues una tal pretensión sienta las bases para un manejo claro y unívoco del término, como para la convergencia de distintas posiciones políticas en torno de un acuerdo mínimo que permita, sin sacrificar los programas respectivos, la convivencia y la competencia racional entre las fuerzas involucradas. Y por último, respecto a la crítica de Anderson a un Bobbio contradictorio y paradójico que camina hacia el conservadurismo, consideramos que es precisamente su realismo político el que le permite visualizar opciones futuras de convergencia de democracia formal y sustancial en el socialismo, que el marxismo ortodoxo no ha sabido resolver. Hay pues en Bobbio un contacto plausible entre el conjunto de las libertades individuales básicas con un proyecto de transformaciones sociales, sin vulnerar las reglas políticas prefijadas anteriormente (opciones-disensos, rotación en el poder, etcétera). Las libertades individuales, la libertad negativa, resultan imprescindibles entonces para cualquier proyecto democrático y para el establecimiento de un Estado alejado de la tentación totalitaria (característica de los socialismos reales). Al conferirle mayor importancia a las libertades "formales" que la asignada por el marxismo ortodoxo, Bobbio visualiza un camino de encuentro entre democracia y socialismo. La democracia directa generalizada es hoy una quimera, aunque Anderson pretenda ver lo contrario. ¿Cuál es su opinión sobre estos puntos en los que nos hemos extendido aquí?

R. La pregunta que han realizado ameritaría una discusión punto por punto, y yo me limitaré tan sólo a esbozar algunas ideas. En uno de los pasajes probablemente más críticos de su artículo, Anderson busca una respuesta a la pregunta: ¿Cuál es el socialismo de Bobbio?, y señala que este socialismo se "desvanece" y no se encuentra qué cosa es. A mí me gustaría preguntar a Anderson la misma cuestión: ¿cuál es el socialismo de Anderson?, pues en ningún momento de su artículo se sugiere una idea original al respecto, ni adelanta alguna observación sobre la imagen tradicional del propio socialismo. Evidentemente el concepto de socialismo para Anderson no es problemático. La impresión que tengo en función de los conceptos por él empleados es que no tenía dudas sobre la coherencia y la validez de los elementos básicos de la doctrina socialista tradicional. No es así para Bobbio, pero tampoco, considero, para la mayoría de los marxistas hoy. Del mismo modo, Anderson demuestra mantener una visión demasiado tradicional, simplista y reduccionista, de la lógica de las relaciones entre liberalismo y democracia. Evidentemente, Anderson piensa que la democracia liberal es algo que coincide con la democracia representativa y, ambas, con la sociedad burguesa, etc. La

reflexión de Bobbio parte propiamente de la problematización de todos estos conceptos y de su relación entre sí: parte de dudas y no de certezas, y difícilmente puede ser reconducida dentro de etiquetas un poco escleróticas como aquellas de "liberal" o "socialista" en el sentido en que las usa Anderson. ¿Qué significa decir que Bobbio es un liberal? El liberalismo es una cuestión muy compleja, pero podemos dividirlo en dos grandes categorías: Liberalismo económico y liberalismo ético. El liberalismo económico es aquel que coincide con lo que en italiano se llama liberalismo, vale decir, con la apología de la sociedad de mercado, de la competencia perfecta, etcétera, que hoy en día es, ciertamente, el movimiento político vencedor en el frente internacional; me refiero al neoliberalismo conservador. El liberalismo ético, por su parte, es la teoría política de los derechos individuales y de los límites del poder. Yo desafío a quien sea a repetir hoy, después de la experiencia de los totalitarismos, las críticas del marxismo tradicional contra los derechos individuales; este marxismo, que veía en la teoría de los derechos individuales simplemente la ideología de la burguesía, hoy, afortunadamente, ha terminado su tiempo. No creo que exista actualmente ninguna tradición aceptable de teoría política que no incorpore en su discurso una teoría del valor de los derechos individuales. En este sentido, cualquiera de nosotros es liberal, en este sentido meramente ideal que no tiene nada que ver con el neoliberalismo conservador; antes bien, es la precondition de cualquier posición progresista, de cualquier cosa que se pueda decir progresista. En este sentido, precisamente, Bobbio es liberal, en el sentido de las grandes tradiciones de los derechos individuales. Pero los mismos derechos individuales son fuente de problemas. Lo que resulta bastante extraño es que Anderson parece reprochar a Bobbio su capacidad de ver "realistamente" los problemas de nuestra democracia, pero esto es un mérito y de ninguna manera un defecto.

Con respecto a la otra vertiente, el significado de socialismo, Bobbio ha escrito hace algunos años una serie de artículos donde señala que la interpretación del socialismo en la cual se reconoce es aquella de la superioridad de un cierto valor de igualdad sobre el valor de la libertad individual. Esto no significa que la libertad individual se convierta en un no-valor, en un valor negativo, significa que permanece como un valor de base que, sin embargo, debe ser englobado y transformado dentro de una visión que se funda sobre razones de igualdad. La superioridad de la tradición ideal del socialismo sobre la del liberalismo radica en la superioridad del valor igualdad sobre el valor libertad, en el sentido en que la igualdad es un valor ulterior respecto de la libertad. En este sentido Bobbio es socialista: hacer cuentas hoy con la herencia ideal del socialismo significa plantearse el problema de una siempre difícil reinterpretación, de frente a las nuevas situaciones sociales, del valor igualdad (en términos de justicia social, pero también de distribución del poder), en su practicabilidad y compatibilidad con la libertad individual. Esta es una tarea sumamente difícil que continuamente se presenta de frente a cambios sociales. En un sentido crítico y racional, reclamarse a la herencia ideal del socialismo implica hoy una reproposición del problema de los valores últimos y de su compatibilidad entre sí en el interior de una tradición, sin presuponer conceptos cosificados o esclerotizados.

Concuerdo plenamente con el análisis que han realizado Uds. Sólo agregaría algunas cosas teniendo como referencia los últimos escritos de Bobbio y que probablemente no se conocen todavía en México. La relación entre democracia, liberalismo y socialismo constituye un nudo de problemas difícilísimos sobre el cual Bobbio ha trabajado prácticamente toda la vida. No se puede recurrir, por lo mismo, a algunas definiciones estereotipadas de democracia liberal, de democracia directa, etc. Un defecto de imprecisión en Anderson consiste, a mi parecer, en confundir el gran problema de la democracia representativa -con sus límites y con las dificultades que encuentra- con la perspectiva de una prolongación de la democracia. La prolongación de la democracia representativa no coincide en absoluto con la democracia directa; son dos problemas

conceptualmente distintos y no se trata de hacer prevalecer uno por sobre el otro. Democracia representativa y democracia directa difieren como dos métodos de tomar decisiones. Se pueden aportar elementos a favor de uno o del otro, pero son, de cualquier forma, dos métodos distintos de tomar decisiones. La democracia política y la democracia social son, por el contrario, dos niveles de decisión diferentes: cuando Bobbio habla en un ensayo citado por Anderson de ampliación de la democracia o de democratización social, esto no tiene nada que ver con la democracia directa; Bobbio sostiene que se debe pensar si una radicalización de la democracia no debe ir más allá de la pura y simple arena política, esto es, de las decisiones políticas; si el método democrático -que puede ser representativo o directo, lo cual es otro problema- debe ser extendido más allá del puro y simple ámbito político de decisiones parlamentarias hacia otros ámbitos de decisión, como por ejemplo decisiones en la fábrica, en la escuela, etc. Si no se entiende que son dos problemas distintos, el del método de decisión y el de los niveles en los que se debe decidir, se equivocan las conclusiones.

Por lo que respecta al supuesto resultado conservador de la impostación de Bobbio, puedo referir uno de sus últimos escritos, una reseña dedicada al libro de Sartori, *Theory of Democracy revisited*, donde Bobbio objeta algunas cuestiones de sustancia a Sartori reprochándole el no ir a las raíces de la crisis moral que la democracia atraviesa hoy. Debo decir antes que "realismo político" no significa conservadurismo, significa sencillamente no cerrar los ojos a los problemas que la realidad presenta, significa tener la clara noción de las dificultades que encuentra el proceso de democratización hoy. Tener noción de un problema es la primera premisa para buscar unas soluciones, pero no prejuzga de hecho la dirección en la cual estas soluciones habrán de buscarse. Un pensamiento político cualquiera que prescindiera del imperativo de rendir cuentas de las cosas como son, no puede más que permanecer en el estado de la pura utopía. Un aspecto del realismo de Bobbio ha sido siempre -incluso en algunos ensayos que el propio Anderson cita- constatar (una constatación no implica de por sí un juicio de valor ni positivo, ni negativo) que la democracia como método, con sus valores, la encontramos realizada solamente en las sociedades de mercado, en las sociedades capitalistas; por fuera de esta sociedad se constata de facto que no existe democracia en un sentido aceptable. Con todo, esto que Bobbio ha llamado el "abrazo entre sociedad de mercado y democracia" en la reseña citada a Sartori, puede ser interpretado como un "abrazo vital", en el sentido en que la sociedad de mercado ha consentido la vía difícil, con todos sus defectos, de la democracia, pero puede ser interpretado también -según Bobbio- como un "abrazo mortal", en el sentido en que la sociedad de mercado sofoca la democracia o induce en ésta las degeneraciones, la mercantilización universal, del bajo gobierno, de los poderes ocultos, que conocemos en la realidad práctica de las democracias occidentales. Este es el gran dilema de nuestro tiempo: la relación entre democracia y sociedad de mercado. ¿Si puede ser verdad, como constatación de hecho, que la sociedad de mercado es aquella que ha consentido la democracia como nosotros la conocemos hoy, es quizá también verdad que llegado a un cierto nivel de desarrollo, la sociedad de mercado puede ser el "killer" de la democracia?; ¿la mercantilización universal que es producida por la sociedad de mercado al mayor desarrollo, es quizá el obstáculo principal frente al cual se encuentra cualquier proceso de ulterior democratización o de una efectiva democratización? Este es el problema que Bobbio sugiere al final de esta reseña a Sartori. No me parece que haya prueba más evidente de que el camino de Bobbio va en dirección diametralmente opuesto al del neoliberalismo conservador.

P. Usted ha preparado un libro, *Ricerche politiche*, [*5] sobre pensadores políticos contemporáneos y que al parecer tuvo una excelente recepción en Italia. Al respecto queremos dirigir esta última pregunta. Mucho se ha discutido acerca de que si una ética practicable dentro de las sociedades actuales enfrenta como impedimentos de peso, la ausencia de referentes axiológicas y, al mismo tiempo, de lenguajes discursivos

convincientes, para su entendimiento colectivo, lo que ha traído como resultado un incremento de actitudes de rechazo e irracionalidad hacia conceptos y categorías anteriormente funcionales e institucionalizados (v. gr. la búsqueda del bien común, la generación de crecimiento económico, impulsar el progreso tecnológico, etcétera). Ante un futuro cada vez menos intuible, ¿cabría suponer que una ética comunicativa (Habermas) sea un paso decisivo para promover los consensos sociales que hoy hacen falta?, ¿cómo entender en este contexto el problema de la complejidad decisional (Luhmann) y el de un nuevo contrato social que a la base ponga la justicia (Rawls)?

R. La perspectiva habermasiana, aunque muy importante, muy discutida y muy debatida, es en realidad una propuesta minoritaria en la cultura europea. Con respecto a la última fase de la teorización de Habermas, no concuerdo con su énfasis excesivo en la estructura pragmática de la interacción lingüística. Con todo, independientemente de este desacuerdo y de la distinta impostación de mi búsqueda, seguramente se debería decir que Habermas está sobre aquella vertiente que se puede llamar neoiluminista en la cual yo mismo me reconozco. Ahora bien, la de Habermas es una propuesta minoritaria porque las filosofías o las políticas o las filosofías políticas progresistas (progresistas entendido en el sentido de la promoción y realización de valores ampliamente compartidos), han pasado en el siglo XX a través de la hegemonía del marxismo, el cual hoy en día (como sabe cualquiera que vive en el continente europeo, pero no, paradójicamente, quien vive en los Estados Unidos), padece una crisis colosal que prácticamente lo ha desaparecido del debate teórico-político. El lugar del marxismo se lo han turnado posiciones filosóficas de vez en vez racionalistas o irracionistas, o bien extremadamente tecnológicas o despersonalizadas (es el caso de Luhmann). En el estado actual de las cosas, la propuesta de una filosofía política racionalista, aunque también discutida, no es una propuesta vencedora, y es Habermas principalmente el que está dirigiendo en Alemania una batalla defensiva para reivindicar aún la validez de una tradición, la gran tradición racionalista del pensamiento occidental, hoy en notoria desventaja. Considero que hay tantos problemas (problemas conceptuales) en una propuesta neo racionalista, en un neo iluminismo político, como problemas hay en la democracia. Son problemas infinitos. Con todo, no creo que haya una respuesta convincente a nuestros problemas políticos y filosóficos por fuera de la democracia, así como del racionalismo, de una cualquier forma de racionalismo, no simplemente funcionalista, con todas sus vicisitudes.

La propuesta teórica de Luhmann, por su parte, puede ser configurada como el límite extremo de la vertiente "fría" de la modernidad. Yo tiendo a distinguir modernidad de modernización: modernización son los procesos objetivos que han llevado a la configuración actual de relaciones sociales, v. gr. la industrialización, el urbanismo, etcétera; mientras que la modernidad tiene que ver con los valores y los significados, es una cuestión hasta cierto punto ambigua. Por debajo de la construcción teórica de Luhmann existe una Weltanschauung, una metafísica, tácita o expresa, de la despersonalización o de la pérdida de la subjetividad. Esto es un resultado paradójico de ciertos desarrollos de la modernidad, pues ésta coincide con el nacimiento y desarrollo de la subjetividad, pero también con la crisis de la subjetividad misma. Como dice muy bien Habermas respecto a Luhmann -crítica que comparto casi punto por punto-, el resultado perverso de la modernización es asumido por Luhmann como un simple dato de hecho; es una premisa banal donde los procesos sociales son todos procesos sin sujeto. En un mundo como éste, es claro que existen solamente problemas técnicos de decisión y no problemas políticos y mucho menos éticos de democracia, pero si el mundo camina bajo el signo de un puro problema de eficiencia, tendríamos la configuración de un futuro en el cual no desearíamos vivir.

Por lo que concierne a Rawls, no considero que haya dado una investigación extraordinaria; creo que su gran función, por la resonancia que ha tenido y sobre todo por

el debate que ha propiciado, ha sido la de conjugar una cierta recuperación de un modo de pensar los problemas políticos, el del contractualismo, de donde nace el tronco de la democracia moderna (que en Turín estudiábamos mucho tiempo antes que Rawls), con el problema de la justicia. Ahora bien, como ha escrito Bobbio, esto es un grandísimo chance, vale decir, a través de una rediscusión de los clásicos problemas de la justicia dentro de esquemas conceptuales contractualistas, está la posibilidad de una recuperación de toda la mejor tradición del pensamiento socialista; en otras palabras, la reflexión sobre el problema de la justicia abre la posibilidad para la investigación filosófico-política de matriz democrática, de una conjunción con la herencia ideal de valores de todo el movimiento obrero socialista. Esta posibilidad que nosotros observamos en la conjunción de contractualismo más justicia no era, probablemente, la intención de Rawls, aunque desde el punto de vista de los europeos éste es un camino que se puede dar. El autor italiano más cercano a las posiciones rawlsonianas, Salvatore Veca, quien tiene una estrecha relación con la Escuela turinesa, ha retomado sobre esta vía el grandioso proyecto, en términos ideales, de lo que había sido en el ámbito de la resistencia italiana al fascismo, la propuesta de un socialismo-liberal o de un liberal-socialismo.

Turín, 22 de junio de 1988.

CITAS:

[*] Traducción del italiano de César Cansino.

[**] Ponencia presentada en el Coloquio Internacional "Teoría Política y Democrática" organizado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, en octubre de 1987.

[***] Publicado en Nexos No. 124, abril de 1988, pp. 35-42.

[*4] Boffa, M. "La política e la cultura" en Rinascita, 29 de noviembre, 1974. No. 47, p. 37.

[*5] Bovero, M. (comp.). Ricerche politiche. Milano, II, Saggiatore, 1982.