

X-54-146118-3

TESIS
UAM/56

-5- 67
TD
79

FILOSOFIA, CIENCIA Y DERECHO

EN

NORBERTO BOBBIO



Reg. F. D.
N.º 36.370

Tesis Doctoral que presenta Alfonso Ruiz Miguel, bajo la dirección del Profesor Dr. Elías Díaz, en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid, en diciembre de 1981.-

I N D I C E

<u>INTRODUCCION</u>	V
Advertencia sobre la notación	XVI
<u>PRIMERA PARTE: DE LA FILOSOFIA Y DE LA CIENCIA</u>	1
<u>CAPITULO I. LAS NUBES DE LA FILOSOFIA</u>	1
1. <u>Primeros vuelos por las cumbres filosóficas</u>	1
2. <u>La búsqueda de los primeros años de la postguerra</u>	50
3. <u>Un nuevo iluminismo</u>	73
4. <u>Encuentros y desencuentros con otras filosofías</u>	85
5. <u>Los balances de la "estación iluminista"</u>	127
<u>CAPITULO II. ¿QUE FILOSOFIA Y QUE CIENCIA?</u>	145
<u>APARTADO I. ¿QUE FILOSOFIA?</u>	147
1. <u>De la especulación a la positividad</u>	147
2. <u>Las primeras propuestas de una filosofía positiva: metodología, ideología y metafísica.</u>	158
3. <u>Filosofía como metodología y filosofía como concepción del mundo.</u>	180
4. <u>La filosofía positiva, entre el espiritualismo y la ciencia,</u>	204
5. <u>De la filosofía positiva a la ciencia</u>	237
<u>APARTADO II. ¿QUE CIENCIA?</u>	256
6. <u>La ciencia: caracterización general en la obra de Bobbio</u>	256

7. <u>Convención verificación y teoría de la verdad</u>	268
8. <u>La avaloratividad de la ciencia, entre el ideal último y - la esencia de lo científico.</u>	306
A) Los valores detrás de la ciencia	312
B) Los valores en la ciencia	322
a) Los valores antes de la ciencia	322
b) Los valores dentro de la ciencia	324
C) Los valores después de la ciencia	339
9. <u>A modo de valoración general</u>	348
 <u>SEGUNDA PARTE: DEL DERECHO</u>	354
 <u>CAPITULO III. LA METODOLOGIA DEL CONOCIMIENTO JURIDICO</u>	357
1. <u>Los estudios sobre el Derecho y la oposición entre filósofos y juristas</u>	357
2. <u>Descriptividad y prescriptividad en la metodología del conocimiento jurídico</u>	379
3. <u>La distinción entre jurisprudencia y teoría general del Derecho.</u>	390
4. <u>El problema de la ciencia en la jurisprudencia y en la teoría general del Derecho</u>	406
5. <u>La jurisprudencia propuesta por Bobbio</u>	437
 <u>CAPITULO IV. LA TEORIA GENERAL DEL DERECHO</u>	458
<u>APARTADO I. LA TEORIA DEL DERECHO PROPUESTA POR BOBBIO</u>	460
1. <u>Los primeros esbozos de una teoría del Derecho</u>	461
2. <u>Kelsenismo y formalismo jurídico</u>	473

3. <u>El normativismo frente a otras teorías jurídicas</u>	483
4. <u>El concepto de "positivismo jurídico"</u>	492
5. <u>De la crisis del positivismo jurídico a la superación de - la teoría exclusivamente formal</u>	502
APARTADO II. LA TEORIA DEL DERECHO REALIZADA POR BOBBIO	516
6. <u>De la norma al ordenamiento</u>	517
7. <u>El problema del voluntarismo jurídico</u>	532
8. <u>La coherencia y la plenitud en el Derecho</u>	563
9. <u>Entre el estatualismo legalista y el antiestatalismo no le- galista</u>	599
10. <u>El criterio de juridicidad de las normas</u>	625
11. <u>Derecho y fuerza</u>	637
12. <u>Breve resumen de la concepción bobbiana del Derecho</u>	666
<u>CAPITULO V. LA TEORIA DE LA JUSTICIA</u>	670
1. <u>¿Hay en la obra de Bobbio una teoría de la justicia?</u>	670
2. <u>Las tareas de la teoría de la justicia según Bobbio</u>	678
APARTADO I. LA METODOLOGIA DE LA TEORIA DE LA JUSTICIA	684
3. <u>La "gran división" entre hechos y valores</u>	684
4. <u>Los primeros esbozos de una teoría sobre los valores</u>	692
5. <u>El decenio de la postguerra, entre el racionalismo histori- cista y el emotivismo</u>	698
6. <u>Emotivismo y argumentación en los valores</u>	714
7. <u>El concepto y las críticas del iusnaturalismo y el proble- ma de la moralidad del positivismo jurídico</u>	741
8. <u>Intermedio sobre metaética y ética</u>	792

APARTADO II. LOS CONTENIDOS DE LA JUSTICIA	801
9. <u>Los primeros contenidos de la justicia en Bobbio</u>	803
10. <u>Libertad, igualdad y orden</u>	812
11. <u>Hacia la concreción de los contenidos de la justicia</u>	836
12. <u>La restricción del concepto de justicia y la tensión entre libertad e igualdad</u>	851
13. <u>A modo de recapitulación</u>	877
<u>CONCLUSIONES</u>	897
<u>BIBLIOGRAFIA</u>	912
A) BIBLIOGRAFIA DE BOBBIO	913
<u>Breve índice de escritos bobbianos más importantes</u>	914
<u>Bibliografía bobbiana general</u>	917
B) BIBLIOGRAFIA DE OTROS AUTORES	1069

INTRODUCCION

Sir James George Frazer comenzó a estudiar la ley que regulaba la sucesión en el sacerdocio de Diana en Aricia y publicó en 1890 dos volúmenes sobre el tema. Al cabo de veinticuatro años, como fruto de una obsesión continuada, habían aparecido de su pluma doce volúmenes más -- que desarrollaban el mismo problema: La rama dorada --que no en vano es una obra fundamental de la antropología cultural--. Sin querer llevar -- más allá de lo justo la --en este caso especialmente-- odiosa comparación, también quien esto escribe ha podido verse en algún momento con una obsesión semejante, acompañada además de un desasosiego por la eventual perpetuación del "ayudantazgo" académico que el profesor inglés difícilmente comprendería. La obsesión por profundizar, que puede llevarse casi -- hasta el infinito (es decir, al nunca acabar), era por añadidura extremadamente inconveniente para quien, como era mi caso, no había escogido un tema concreto que pudiera desmenuzarse en un buceo pretendidamente -- abismal, sino toda la obra de un autor que ha tratado de temas distintos, y con enorme profusión y variedad, en cada uno de los cuales podría procederse a la correspondiente profundización. La natural inclinación a lo absoluto que, por deformación profesional, ha de tener todo filósofo --aunque sea del Derecho-- y la relativa ingenuidad que acecha a todo principiante sobre sus deseos y posibilidades no han sido, afortunadamente, demasiado persistentes. Gracias a las realistas amonestaciones de quienes me han ayudado, no he perdido del todo la cordura hasta pretender hacer la obra fundamental, desde luego más modesta que la de Frazer, en materia de interpretación de un filósofo del Derecho por lo de más importante. Además, en los seis años largos que, con altos y bajos,

llevo con el tema he tenido tiempo de ir renunciando a tan exageradas - ilusiones. De ese tiempo que todo lo cura quisiera hablar en las pági-- nas que siguen.

Mis primeros contactos con la obra de Bobbio se produjeron ha-- cia 1974-75, en el último curso de la carrera, incitado a ello por las lecturas del curso-seminario de filosofía del Derecho que dieron al ali-- món en la Autónoma de Madrid Francisco Laporta, Liborio Hierro, Virgi-- lio Zapatero, Joaquín Almoguera y Alejandro Pedrosa. Fueron contactos - sobre todo jurídicos, también porque por aquellas fechas, y hasta sep-- tiembre de 1975, anduve ocupándome de la tesina de licenciatura: ésta - versaba sobre un tema tan estrictamente jurídico como "Los jueces en la creación del Derecho: un enfoque normativo", y en ella -siempre animado por la sagacidad intelectual de Liborio Hierro, que la dirigió efectiva-- mente- tuve en cuenta las aportaciones de Bobbio sobre el tema. No mu-- cho después, con el consejo de los compañeros del departamento y de su entonces todavía sólo "director espiritual", Elías Díaz, decidí sin mu-- chas dubitaciones escoger como tema de tesis doctoral el pensamiento de Bobbio en la idea de estudiar detalladamente su filosofía del Derecho - y, en especial, su teoría general del Derecho. En éstas me encontraba, leyendo y fichando los principales cursos jurídicos de Bobbio y algún - que otro artículo que me iba cayendo entre las manos, cuando descubrí - un Bobbio filósofo de la política con el que no contaba: a mediados de 1976 aparecieron los dos artículos fundamentales de la polémica Quale - socialismo? que en el departamento nos encargamos de traducir para la - revista Sistema. Hecho ya con la inestimable bibliografía de Carlo Vio-- li, que me dio exacta idea no sólo de la vasta parte de la obra bobbia-- na dedicada a temas no jurídicos sino también de la apabullante canti-

dad de sus escritos, aproveché un viaje realizado en las navidades de 1976-77 para pasar unos días en Turín y conocer a Bobbio. De aquel viaje, que es el comienzo de una admiración personal por él que no ha cesado, volví para España con una buena cantidad de libros y artículos, la mayoría de ellos generosamente ofrecidos por el mismo Bobbio.

El tiempo que siguió —siempre compartido con otros quehaceres— lo dediqué a la lectura y registro del material con que contaba, —sin acepción alguna de temas y hasta con evidentes síntomas de mayor inclinación hacia la filosofía política que hacia la jurídica. Claro que los tiempos, en España, no eran para menos, pues desde antes de las elecciones de junio de 1977 hasta la aprobación de la constitución en diciembre del año siguiente pasé mi momento de política activa, colaborando también en el asesoramiento de la ponencia socialista para la redacción de la carta constitucional. Cerrada esa etapa, más tranquilas —las aguas políticas —o, al menos, las mías—, volví a la exclusiva labor académica, en donde me esperaba una ya vieja investigación sobre la Junta para Ampliación de Estudios, becada en 1974 por la Fundación Juan March bajo la dirección de Francisco J. Laporta y con Virgilio Zapatero, Javier Solana y yo mismo como colaboradores; después de la larga recopilación de datos, la investigación exigía ya redacción y presentación, sólo cumplida en 1980.

Entre tanto, más o menos leídos y trabajados los libros y artículos traídos de la visita a Italia, de estudiar las ampliaciones de estudios de otros había de pasar a ampliar estudios yo mismo: se iba haciendo necesario estar una temporada en Italia para consultar bibliotecas, completar la bibliografía de Bobbio y añadir la de otros autores —que pudieran ayudar a enmarcar en el contexto cultural italiano la obra

del sujeto-objeto de la tesis. Gracias a una generosa ayuda de la Fundación Friedrich Ebert pasé en Turín el primer cuatrimestre de 1979, lo que, aparte de las sentadas compatibles con el horario de distintas bibliotecas, me permitió asistir al curso con el que Bobbio se despidió de la universidad, conversar varias ocasiones con él y, -en un plano - más general y dentro de los límites que cuatro meses imponen- conocer - un poco el ambiente intelectual y político piemontés y, en menor medida, italiano. Con sendos archivos repletos de fichas y con más libros y artículos que antes, volví a España a finales de abril del 79. En los meses siguientes redacté una memoria sobre el pensamiento político de Bobbio que publicó la Fundación Ebert y concluí una edición de artículos jurídicos de Bobbio que apareció a mediados de 1980 editada por Fernando Torres (cfr. RUIZ MIGUEL-79-1 y RUIZ MIGUEL-80). Sólo después de esto, en el curso 1979-80 -cuando comencé a encargarme de un curso teórico de "Derecho natural"-, pude terminar de trabajar el resto del material que había traído de Italia y, a partir del verano de 1980, empezar a redactar las páginas que siguen a esta introducción.

Abriendo ahora un paréntesis para los agradecimientos -que es uso acompañar de una exculpación ajena y de una autoacusación genérica por errores y omisiones que por supuesto hago-, muchas deberían ser las personas a citar. Desde el propio Norberto Bobbio, que no sólo me ha ofrecido su sabiduría y sus escritos sino hasta su casa y su amistad, - hasta Elías Díaz, que, además de maestro y amigo, ha dirigido la tesis desde una confianza nunca libre de un gran interés dignos de agradecimiento. Desde Joaquín Ruiz-Giménez -Don Joaquín para los que le conocemos por la universidad-, que también conmigo ha sido maestro de tolerancia y de bondad moral desde mi paso por el departamento de filosofía --

del Derecho de la Complutense el curso 76-77, hasta Gregorio Peces-Barba -también maestro en tantas cosas y amigo-, que no sólo ha leído y -- anotado cuanto le he dado sino que me ha animado con la insistencia que acostumbra usar con los doctorandos. Desde Francisco Laporta, cuya -- amistad y enseñanza ha sido cultivo de muchas tardes alegres y tristes, hasta Liborio Hierro, que me ha transmitido pasión intelectual incluso en duras pero gratificantes discusiones. Desde compañeros del departa-- mento, como Virgilio Zapatero, Eusebio Fernández, Joaquín Almuquera, Ma-- nuel Atienza, Juan-Carlos Bayón o Leticia Sánchez, que han participado en sesiones dedicadas a temas de la tesis, hasta amigos y profesores -- que me ayudaron en Italia, como Valeria Cova -esposa de Bobbio y partí-- cipe de su hospitalidad-, Renato Treves, Morris L. Ghezzi, Carlos y Ma-- bel Barbé, Luciano Vandelli, Tonia Maione... En fin, desde amigos y fa-- miliares que se han interesado por el trabajo, hasta Chus Iturralde -- -last but not least-, que ha pasado a limpio con su eficacia tantas ve-- ces demostrada el abultado número de páginas que el lector tiene segura-- mente en la mesa y no en las manos.

Mi primer proyecto al comenzar a redactar la tesis era presen-- tar unitariamente todo el pensamiento de Bobbio profundizando en algu-- nos aspectos, tratando de encuadrarlo en la historia intelectual italia-- na y hasta pretendiendo descubrir la última nuclear alma bobbiana. En -- este último aspecto el atractivo vértigo del último sentido me había -- aquejado, especialmente a partir de mi estancia en Italia, cuando descu-- brí, al lado del Bobbio jurídico y del Bobbio político, un tercer Bob-- bio, que podría llamarse cultural: era el Bobbio -en Turín casi institu-- ción, para bien y para mal- que había sido amigo de Cesare Pavese y per-- tenecía a una generación privilegiada, discípula de Croce y de Solari, que continuó el prestigio cultural que al Piemonte habían dado hombres

como Piero Gobetti o Luigi Einaudi. En algún momento pensé que todos — los elementos podían encajar como en un concierto barroco, evitando el árido estudio de filosofía del Derecho o de filosofía política para hacer latir a una personalidad en sus distintas manifestaciones. En algún momento posterior pensé también —y este pensamiento ha prevalecido— que tal pretensión resultaba más propia de una novela que de una tesis doctoral. Esa novela entre lo psicológico y lo teórico —que, por supuesto, no voy a escribir— era la ilusión de decirlo todo de todo, de llegar al fondo de las cosas, de entrar en lo insondable. Pero, claro, el todo — del todo, el fondo, lo insondable sólo existen en nuestra imaginación, y, eso, en particulares momentos hinchados de optimismo. Cuando se trata no de imaginar sino de contar hay que ser más modesto, quizá porque la teoría no participa tanto del orgullo literario y artístico.

Además, la realidad, como suele ser de rigor, ha vencido a — las primeras ilusiones. Era una realidad en forma de páginas que iban — creciendo en número, a las que se iban añadiendo digresiones, precisio nes y, en suma, páginas de ampliación. Y eran páginas que, a pesar de — su número, se iban quedando cortas respecto al contenido de lo que pretendía decir cuando hice el enésimo índice inmediatamente anterior a la redacción. Así que, al final, la limitación se ha impuesto también me— diante un corte en el tema, práctica por demás habitual —según se cuenta— en tesis doctorales. Quizá más adelante, ya sin tantas premuras aca démicas —y salvo aparición en el BOE de una de esas convocatorias que — prometen la perennidad del funcionariado—, me anime a dar una visión — más amplia de todo el pensamiento bobbiano que no incurra en la obse— sión novelesca.

Por si el encuentro con la dura realidad fuera poco, la ilu— sioriedad de las primeras pretensiones ha ido apareciendo también en —

forma de progresivo conocimiento de la propia ignorancia. Mientras escribía el trabajo he ido siendo consciente en muchas ocasiones de mis lagunas en el conocimiento de la historia italiana, general y cultural, de la limitación de mis saberes teóricos y filosóficos, en fin, de la imposibilidad de acceder a personalidad última alguna, comprendida la de uno mismo. No digo esto en son de disculpa ni de autocrítica: no se trata de una autoacusación, habitualmente humilde, sino de una constatación, quien sabe si orgullosa, del fracaso de un sueño de la razón -la razón fantástica, no la razón dormida-, del que uno no sabe si consolarse con la goyesca apelación a los monstruos o con la común imposibilidad de lo absoluto. Con las dos cosas tiene que ver cierta filosofía, que, aparentemente humilde, descubre cierto orgullo en ir tanteando poco a poco sin pretender encontrar soluciones definitivas que al fin suelen revelarse monstruosas. Después de todo, el socrático "sólo sé que no sé nada" era tan orgulloso que pretendía saber más de lo que se creía saber: así se dice que nació la filosofía, el amor al saber, frente a la sofística, la sabiduría. Pero no hace falta despreciar a los sofistas -sabios que no creían tanto en lo absoluto- para consolarse: después de despertar de la ensueñación uno se da cuenta de que el sueño puede incitar más al afán de saber que al saber ya consagrado.

De modo que lo que después de tanta fantasía ha quedado es un estudio en el que se tratan las opiniones de Bobbio sobre la filosofía, la ciencia y el Derecho. La teoría política, la teoría de la cultura, la historia y la filosofía de la historia y otros temas varios tocados por él, cuando no han sido brevemente señalizadas sus direcciones, han quedado sin más en la cuneta. Terminado el trabajo, me doy cuenta de que -una idea prevista para la "novela" ha permanecido en la tesis, aunque se

trate de un canon metodológico muy propio también de la teoría: he mantenido, quizá contra viento y marea a veces, la presuposición de que en la obra de Bobbio puede entresacarse una cierta unidad a pesar de las discor-dancias temporales y temáticas. Comprendo que la presuposición puede ser perfectamente gratuita, pues el hecho de que algo esté escrito por la mis-ma persona no prueba nada sobre el problema de la pervivencia de la identidad. O, por lo menos, si no se quiere entrar en profundidades metafísicas, es claro que no hay necesidad de presuponer un hilo conductor único y férreo que lime los cambios de opinión o de perspectiva en el tiempo y que aúne las distintas preocupaciones de un autor: se puede cambiar hones-tamente de opinión sin más, como se puede gustar a la vez de cosas tan he-terogéneas como los toros y la música sin tener que poner de acuerdo amba-s aficiones. En mi descargo, sólo cabe decir que con tal aspiración a la un-idad no me alejo tanto de siglos de tradición teórica y científica, cuyo demonio ha sido siempre poner orden en la panoplia de la realidad, — que parece ser desordenada y variopinta.

Para no abandonar el relativo tono justificatorio que inopinada pero inevitablemente ha ido adquiriendo esta introducción, debo añadir que el alto número de páginas que han resultado se debe posiblemente a mi mayor predisposición y facilidad para el análisis que para la síntesis. — Según los gustos, habrá quien tome esto como un inconveniente o como una ventaja: para mí, a pesar de la envidia por aquello de lo que se carece, la ventaja de este método está en presentar los problemas paso a paso y poco a poco y en dejar hablar espaciosamente al autor estudiado, que, en este caso, es preferible al comentador. Podría añadir también que el dar la palabra a Bobbio en numerosas ocasiones se explica por la difícil acce-sibilidad de muchos de sus escritos, pero la última y más profunda razón

está seguramente en una pasión —no exenta de pathos— por Bobbio y por su obra que, de no sentirse —aun en grados menores—, convertirá la parsimonia en premiosidad. No hay culpables en ningún caso, pero mi obligación —es avisar y, si acaso, remitir únicamente a las conclusiones.

No creo necesario justificar además esa cierta pasión por el sujeto de la investigación, que si escogí como tema debió ser entre otras cosas por una primitiva y congenial atracción. Con todo, no he dejado de rendir cierto tributo al síndrome que —según cuentan las crónicas universitarias— suele aquejar a todo doctorando ya entrado en años de tesis: el paso del amor absoluto, ya que no a un odio paralelo, si a un amor más terrestre, con sus más y sus menos, y, lo que es más importante y hasta valioso, a un cierto distanciamiento crítico de él. Algún beneficio había de producir el dedicar tanto tiempo a madurar y a dejar caer la fruta. Además, como con razón suele decirse en estos casos, ser crítico con un autor que ha pretendido siempre servir a la verdad es la manera de ser más fiel al sentido de su obra: ningún buen maestro debe verse reflejado en sus discípulos que son meros repetidores, porque —dado que nadie es perfecto— éstos suelen exacerbar los defectos de aquél. Después de lo cual —casi no vale la pena añadir que aliento el deseo de que mis críticas no sean del todo impertinentes y mis repeticiones recaigan en lo virtuoso.

Nada del anterior y relativo distanciamiento crítico, sin embargo— ha impedido que se cumpliera el dicho de San Juan de la Cruz: "Las inclinaciones y afectos del maestro fácilmente se imprimir en el discípulo" ("Avisos y sentencias espirituales", VI, 190). Tanto más cuanto que —Bobbio es un autor vivo —¡afortunadamente!— y de un país en muchos aspectos similar al nuestro. Es verdad que quien trabaja sobre un autor vivo —



se arriesga al juicio más autorizado y más difícilmente rebatible. Woody Allen y Alan Wood (la similitud de los nombres es casual) ilustran al respecto: el primero, por aquella escena inolvidable de la cola del cine en Annie Hall en la que el macluhaniano es desmentido por McLuhan; el segundo, biógrafo de Bertrand Russell y sobrevivido por éste, por no haber podido ver las correcciones que el biografiado le hizo. Pero estos son riesgos - que pueden asumirse gustosamente a cambio de la proximidad de las ideas - debatidas. Además, la contemporaneidad de un autor no ha de confundirse - con la actualidad, como si cualquier tiempo pasado -al contrario que en - las Coplas- fuera peor. A evitar esa confusión ha contribuido la pasión de Bobbio por la historia y ese talante humilde que le ha hecho confesar que mantiene "un cierto temor reverencial frente a las imponentes construcciones de los grandes filósofos del pasado, a los que he admirado pero frente a los que me he sentido siempre demasiado pequeño para tener el - atrevimiento de imitarles" (B. 80-1, p. 12).

Afortunadamente, y quizá más por la fortuna que por la conciencia, he tenido la suerte de poder seguir así el consejo de José Bergamín:

"Procura que tus maestros
no sean nunca los vivos
que no escuchan a los muertos".

Por eso, estudiar a un filósofo que se considera pequeño puede ser enriquecedor para alguien que se considera más pequeño todavía y - que, en tiempos que no están para grandes filosofías, ha aprendido a -- amar la claridad, a envidiar la agudeza, a alabar la sensatez, a comprender el valor de la crítica y del análisis a rebajar humos teóricos, a valo

rar el trabajo y la disciplina, a quitar importancia al relumbre mundano... Así puede haberse cumplido en mí un pensamiento de Guido Calogero - contenido en una respuesta a Bobbio y que tiene como referencia a Benedetto Croce- con el que me agrada concluir esta introducción:

"Solo estudiando y comprendiendo a otros se adquiere poco a poco la virtud de pensar por sí mismo; ésta, me parece, es una de las cosas más serias que nos ha podido enseñar nuestro común padre Don Benedetto" (CA-LOGERO-69-2, p. 341).

Madrid, noviembre de 1981

Advertencia sobre la notación

He seguido el sistema de notación autor-fecha -dentro del texto, entre paréntesis y con remisión a la bibliografía final- y las escasas notas a pie de página que se encuentran son acotaciones o advertencias marginales. La simbolización seguida para las citas puede ejemplificarse del siguiente modo: (cfr. B. 53-16, ahora, por donde cito, en B. 55-1, p. 467; sobre ello ver MARXISMO, p. 22; SCARPELLI-53-1, p. 32 y TREVES-68, passim). Las explicaciones que siguen deben permitir interpretar sin dificultad una cita como la anterior.

a) Cada escrito se cita primero por el apellido de su autor; sin embargo, en el caso de la obra de Bobbio, el apellido se ha reducido a una B. y, en los libros de varios autores, se ha transformado en la primera palabra significativa del título del libro.

b) Cuando existe en la bibliografía más de un escrito de un autor, se añade en segundo lugar la fecha de edición del texto citado, siempre reducida a las dos últimas cifras: así -53 corresponde a 1953 y -68 a 1968.

c) Cuando existe en la bibliografía más de un escrito de un autor del mismo año, se añade en tercer lugar un número convencional por el que el escrito se ordena en la bibliografía de ese autor y año.

d) Después de citado un escrito, se añade la página o el epígrafe a que se remite, salvo que el escrito citado se contenga en una sola página o que se cite la totalidad del escrito y por comodidad no se añada el passim o salvo que se cite por una edición posterior (ver la aclaración siguiente).

e) Cuando un escrito se encuentra editado varias veces se ci-

ta siempre y en primer lugar la primera edición, aunque no haya sido utilizada (cuando se ha podido consultar se cita también la página), y en segundo lugar también la edición más completa y moderna, con la página correspondiente en todo caso; si se han consultado, se citan también, entre las dos anteriores, otras ediciones intermedias. De existir diferencias entre las varias ediciones de un mismo texto que se hayan podido constatar se advierte a continuación, bien de manera genérica cuando las diferencias son de estilo, bien expresamente cuando puedan ser de fondo.

f) En los textos literalmente citados que pueden encontrarse en traducción castellana he tendido a utilizar ésta, remitiendo también a la página correspondiente.

g) En los textos literalmente citados los subrayados son del autor del texto y únicamente cuando se especifica especialmente se trata de subrayados míos.

En cuanto a la bibliografía, a la que remiten las anotaciones a que se refiere lo anterior, se encuentra al final y se divide en dos grandes partes: en primer lugar se enumera la bibliografía de Bobbio y en segundo lugar la de otros autores. En la de Bobbio, la enumeración es primero por años y después, dentro de cada año, numéricamente correlativa. En la bibliografía de otros autores, manteniéndose cuando es preciso el mismo criterio anterior, la primera ordenación es alfabética.

PRIMERA PARTE

DE LA FILOSOFIA Y DE LA CIENCIA

C A P I T U L O I

LAS NUBES DE LA FILOSOFIA

1. Primeros vuelos por las cumbres filosóficas

Es casi un dicho popular que los filósofos están en las -
nubes. Algo menos drásticamente, el propio Bobbio ha utilizado —
una metáfora similar al comparar la práctica de la filosofía con
la permanencia en "las cumbres perennemente cubiertas por las nu-
bes" (Cfr. B. 65-1, p. 6). En estas metáforas se concede que el -
filósofo ocupe una muy alta posición, pero se supone que mira des-
de tan alto que no consigue ver la tierra. Lo que hay detrás de -
tales imágenes es un cierto rechazo de la filosofía, que en el ca-
so de Bobbio se ha manifestado algunas veces incluso como negación de toda filosofía. Sin embargo, en los años de su formación intelectual, antes de negar más de tres veces a la filosofía tras el canto del gallo de la liberación del fascismo, Bobbio hizo sus primeros vuelos por las cumbres de la filosofía. A veces se niega con más fuerza lo que antes se ha afirmado firmemente; como -
ha escrito Borges: "En Alejandría se ha dicho que sólo es incapaz de una culpa quien ya la cometió y ya se arrepintió; para estar libre de un error, agreguemos, conviene haberlo profesado" ("La -
busca de Averroes", en El Aleph, 2ª ed., Madrid, Alianza-Emecé, -
1972, p. 101).

Es cierto que Bobbio inicia sus estudios universitarios -
en 1927 en la facultad de Derecho y que, terminada esa carrera, -

se inscribe en la facultad de Filosofía y Letras animado por la — idea de dedicarse a la enseñanza de la historia (B. 79-25). Curiosamente, sin embargo, la historia no será especial objeto de sus — preocupaciones en los primeros años y el Derecho será considerado por él más desde el punto de vista filosófico que desde el jurídico. Su primera tesina de licenciatura —dirigida por el titular de filosofía del Derecho de la facultad de Turín, Gioele Solari, y — leída en 1931— se titulaba "Filosofia e dogmatica del diritto", y —según confesión del propio Bobbio, porque no fue publicada— estaba inspirada en la filosofía de Giovanni Gentile (Cfr. B. 77-3, p. 16). Por su parte, la tesina de filosofía, leída en 1933 con Annibale Pastore, tuvo por objeto la filosofía de Edmund Husserl. Dos — años después, Bobbio obtenía la "libera docenza" para una disciplina híbrida pero, sobre todo entonces, de fuerte carácter filosófico: la filosofía del Derecho.

Las preocupaciones filosóficas de Bobbio, no obstante, no se centraron nunca detenidamente en la filosofía pura entendida en sentido estricto. Más bien, se trata de un ejercicio de filosofía aplicada al Derecho y a la sociedad, tanto en los aspectos epistemológicos y metodológicos como en los de contenido, a partir de — ciertas filosofías generales y no específicamente jurídicas o sociales. Es el caso de los intentos bobbianos de aplicar al estudio del Derecho y de la sociedad la filosofía idealista italiana de — Croce y de Gentile o la fenomenología de Husserl y, más tarde, el caso de la recepción crítica del existencialismo como filosofía social. Y, en efecto, Idealismo italiano, fenomenología y existencialismo serán las corrientes filosóficas con las que Bobbio estará —

en mayor contacto durante el primer decenio de su actividad académica, que comienza en 1934.

El punto de partida de Bobbio fue el idealismo italiano, - primero en su versión crociana y después en su versión gentiliana. Del primer crocianismo no hay constancia en los textos de Bobbio, porque -según ha contado él mismo- data de sus años del liceo, - cuando leyó los primeros libros de Croce, del Croce teórico del arte y crítico literario en concreto (cfr. B. 64-7, p. XIV). El propio Bobbio ha reconocido que perteneció "a una generación naturaliter crociana. Eramos crocianos (digo con intención crocianos, no - idealistas (*) con la misma seguridad y con la misma ingenuidad -

(*) Al decir esto cita Bobbio en nota el escrito de Croce "Una denominazione filosofia da abbandonare. L'idealismo". Es cierto que una palabra tan cargada de significados diferentes como "idealismo" es de resbaladiza utilización, pero creo que puede insistirse en - hablar de idealismo para señalar la filosofía no sólo de Gentile - sino también de Croce porque, aparte de ser una denominación usualmente aceptada y de que el citado escrito de Croce es posterior a la influencia a la que aquí se alude, hay caracteres generales comunes a la filosofía italiana -y también de la Europea continental del primer tercio del siglo XX- que entran muy bien en la genérica denominación de idealismo: fue esa una época en Italia de restauración antipositivista que primó el "espíritu" sobre la naturaleza, la vida o la historia sobre la razón, las ciencias humanas - sobre las naturales, y que tendió a reducir toda la realidad a las ideas que los hombres se forman sobre ella, en lo que precisamente consistía el Espíritu, como conjunto de valores culturales que la historia habría ido desarrollando en el hombre y depositando en el hombre pensante y culto, precisamente el filósofo.

con la que la generación de nuestros padres había sido positivista" (B. 62-11; ahora, por donde cito, en B. 64-1, p. 72). Pero se trató de una influencia que debió dejar huellas duraderas:

"La iniciación a Croce ofrecía un criterio indiscutible para distinguir de manera algo sectaria (no puedo negarlo) a los iluminados de los que andaban a tientas en — las tinieblas, a los espíritus modernos de los superados, a los liberados de los sueños dogmáticos de los que estaban todavía enredados en las telas de araña del conformismo religioso, del positivismo, del cientismo, del filologismo, y así sucesivamente. Más que una doctrina — la única teoría crociana conocida entonces por nosotros era la del arte como intuición — el crocianismo era un método, en el sentido fuerte de vía regia del verdadero conocimiento (...). La autoridad de Croce era indiscutida: armados de sus conceptos, nos sentíamos superiores a nuestros mismos maestros, que no los habían — aceptado o los habían rechazado desdeñosamente. Croce — era la voz del tiempo: estar del lado de Croce quería — decir estar en la corriente de la historia" (B. 64-7, — pp. XIV-XV).

Y, sin embargo, el primer trabajo teórico de Bobbio, como se ha dicho líneas arriba, se inspiraba en la filosofía de Giovanni Gentile. Esta influencia puede parecer extraña porque, como el propio Bobbio ha escrito refiriéndose a los años de alrededor — de 1930, "mientras la influencia de Gentile iba restringiéndose cada vez más al interior de la escuela, a sus discípulos directos, — especialmente después de la adhesión al fascismo, la influencia de Croce se había extendido, difundido y era todavía fuertísima" (B. 75-2, p. XVII). Sin embargo, también el mismo Bobbio escribiría en 1949 — un año más cercano a esta etapa — que en la época de sus estu

dios universitarios era a Croce y a Gentile "a quienes más viva se dirigía nuestra atención", precisando a continuación que "en aquellos años, ocuparse de filosofía quería decir haber leído algún libro, o incluso sólo pocas páginas, del uno o el otro de los dos — maestros del idealismo" (cfr. B. 49-2; ahora, por donde cito, en B. 64-1, p. 148).

Por lo demás, pueden darse tal vez dos razones que expliquen la influencia de Gentile en Bobbio, a pesar de no haber pertenecido a su escuela. En primer lugar, la filosofía de Gentile partía de una epistemología que reducía toda la realidad, incluso de la de los individuos externos, al yo pensante, al acto de la conciencia; una solución así pudo revestir cierto atractivo para Bobbio, pues, como años después confesaría, "la realidad me pareció siempre espesa, densa, inaccesible, y por eso me inclinaba al solipsismo en los años de la adolescencia" (B. 64-7, p. XX). Una segunda razón —quizá más dudosa en concreto, porque la tesis de Bobbio no parecía referirse a este tema, pero probablemente operante en general— puede estar en que Gentile, desde presupuestos ideológicos bien diferentes a los de Solari, llegaba a consecuencias similares en su filosofía social, concibiendo al Estado como una realidad que supera a los individuos pero que vive en ellos; Solari, que defendía una filosofía idealista de carácter socialista, tenía en cuenta a Gentile en sus clases (cfr. B. 49-2; ahora, por donde cito, en B. 64-1, p. 148), y es por tanto posible que la influencia de Gentile pueda explicarse derivadamente por la influencia de Solari. (cfr. sobre todo ello, idem; TREVES-52, passim; y —

SCARPELLI-54, passim). Esta última influencia, si se quiere seguir preguntando ulteriormente, fue en cambio primaria en Bobbio, como congenial a su carácter. Según diría años más tarde, Gioele Solari "tenía el nombre de un profeta y el aspecto de un patriarca" (B. - 67-3, p. 37), encontrándose en "la parte que todavía hoy creo más noble de la tradición cultural turinesa de aquellos años de espera" (ibidem, pp. 37-38).

El interés inmediatamente posterior de Bobbio por la fenomenología le sirvió, según ha dicho posteriormente, para liberarse de la "llamarada actualista" (cfr. B.67-3, p. 37). Quizá, en vez de liberación sería mejor hablar de una superación del actualismo gentiliano. Ya en general puede anotarse que Gentile y Husserl tendían a dar una respuesta similar al problema del conocimiento, que fundaban, con similares consecuencias solipsísticas, en el acto de la conciencia. Pero, además, en el campo de la filosofía jurídica y social, los dos primeros escritos de Bobbio revelan una aceptación de la tendencia fenomenológica que desarrollaba en nuevos campos y con elementos diferentes el mismo espíritu antinaturalista - (es decir, crítico del positivismo decimonónico) y antiformalista (como oposición, sobre todo, al neokantismo) que animaba al idealismo gentiliano. El mismo Bobbio confirma esta tesis del desarrollo, mejor que la de la superación, cuando en 1953 escribe refiriéndose a sus primeros estudios:

"Por mi parte, al dirigirme en aquellos años, por una no bien consciente curiosidad intelectual, a la fenomenología, había descubierto en el acto de la conciencia, del que tanto hablaba la filosofía gentiliana, - una riqueza de momentos y también de problemas de los que en nuestra educación actualista habíamos quedado sin sospecha" (B. 53-12, p. 10).

Aparte de esa curiosidad intelectual, que Bobbio ha mantenido siempre, la razón inmediata de su investigación sobre la fenomenología la ha atribuido él mismo a razones académicas, en concreto a las sugerencias de Annibale Pastore, que había realizado un seminario sobre el tema (B. 79-24). Producto de esa investigación fue L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica (ver B. 34-2), que es el primer libro de Bobbio. En él —después de las críticas a todos los seguidores de Husserl, que no habrían captado el verdadero espíritu de la fenomenología, y al propio Husserl de las primeras obras— hace Bobbio una defensa de Husserl de la Formale und transzendente Logik, que es de 1929, y de las Méditations cartésiennes, que son de 1931. De la fenomenología husserliana de esta fase, entonces la última, destaca Bobbio su fundamentación del mundo desde la conciencia en un "idealismo trascendental constitutivo" de raíz cartesiana; tal filosofía habría logrado superar las demás filosofías, particularmente el criticismo neokantiano, mediante la afirmación de las bases gnoseológicas de una ciencia primera y universal —la fenomenología, precisamente— no apoyada sobre ningún dogma metafísico (cfr. ibidem, caps. I y III, esp. pp. 17-19).

Cuando se lee este libro de Bobbio, parece evidente que su primordial preocupación teórica es de carácter epistemológico, o, para mantener la terminología entonces al uso, gnoseológico. A partir de esa fundamentación, que exigía aceptar que el verdadero conocimiento es captación de esencias por medio de la intuición eidética, Bobbio intentaba en los dos últimos capítulos aplicar su in-

terpretación de la filosofía de Husserl a la filosofía jurídica y social: con ello defendía la fundación de una sociología y de una jurisprudencia (*) eidéticas, es decir, ciencias puras que superarían tanto la ciencia de hechos naturalistas como la teoría formalista de Kelsen (cfr. ibidem, pp. 67 y 128).

La ciencia pura husserliana era en realidad una nueva filosofía que pretendía superar al positivismo y al criticismo kantiano. En este sentido es significativo que en el libro de Bobbio haya numerosas referencias a la necesidad de superar la metafísica — en nombre de la ciencia pura fenomenológica (cfr. ibidem, pp. 22, 53, 101, 126 y 151). Ahora bien, Bobbio reconocía también que en Husserl había un método científico y una posición metafísica, que era positivamente valorada por aquél (cfr. ibidem, pp. 20-21). La metafísica fenomenológica sería aceptable y necesaria en la medida en que superaba el "dogmatismo especulativo o metafísico" (ibidem, p. 22), porque no sería una "especulación metafísica tradicional" — (ibidem, p. 150; cfr. también p. 44). Como explicaba Bobbio en su artículo sobre "La filosofía de Husserl e la tendenza fenomenologica", la exigencia de descubrir la esfera eidética propia de la fenomenología evitaría tanto las posiciones metafísicas tradicionales (con preocupaciones extrateóricas, éticas o religiosas) como las actuales (personalistas, historicistas y escépticas), en nom—

(*) Mientras no se advierta en contrario, por 'jurisprudencia' entiendo siempre ciencia del Derecho, en el sentido estricto de dogmática jurídica.

bre de una metafísica presentada como ciencia (cfr. B.35-1, pp. 1-2).

En L'indirizzo fenomenologico..., además, esta insistencia en el rechazo de la vieja metafísica en nombre de la avaloratividad de la ciencia pura —aunque en general este tipo de relaciones son siempre discutibles— podía coincidir en concreto, en aquellos años, con una criticable apoliticidad. En parte, el propio Bobbio inclina a ver esta conexión, no tanto por su declarada intención de "despojarse de todo interés mundano" (B. 34-2, p. 148 cfr. también pp. 14 y 19), sino sobre todo por su aceptación, en su valor polémico contra Kelsen, de la teoría de Rudolf Smend sobre el Estado como integración social a través de la persona del Führer (cfr. ibidem, pp. 62-63, y nota). No es, en absoluto, que con ello se hiciera Bobbio defensor o cómplice de la teoría de Smend, a la que por el contrario criticaba severamente (cfr. ibidem, pp. 60-61), sino que simplemente, en cuanto "historiador", declaraba no poder "dejar de entender y justificar el valor histórico de una reacción contra el vacío formalismo kelseniano" (ibidem, p. 63, nota).

Esta posición bobbiana parece reflejar una escasa sensibilidad hacia la relevancia del nazismo, entonces desde hacía poco tiempo en el poder, y, más en general, del fascismo italiano. En realidad, como el propio Bobbio ha confesado, su primera actitud frente al fascismo fue más bien pasiva:

"Crecido en un ambiente burgués-patriótico, entre quienes habían resistido al fascismo (y yo tuve la fortuna de que algunos estuvieran entre mis profesores de li—

ceo y de universidad) y quienes habían cedido, durante largo tiempo no estuve convencido de que tuvieran razón los primeros. Era propenso a darles la razón en el plano moral pero no en el político" (B. 55-9; ahora, — por donde cito, en B. 55-1, p. 198).

Hay, pues, una cierta distancia en el Bobbio de los 23-24 años respecto al antifascismo, aunque no debe olvidarse que el — primer decenio del régimen mussoliniano no fue tan cruda y clara— mente violento como el segundo. En realidad, se trataba de la distancia de quien, no comprometido con el fascismo, no se había comprometido todavía con el antifascismo militante. Y, de hecho, cuando el 15 de mayo de 1935 la policía fascista arresta al grupo turinés de "Giustizia e Libertà" (*) y, con él, al propio Bobbio, le — incluyen por su amistad con los demás arrestados para salir de la prisión a la semana por no haber desarrollado ninguna actividad política (B. 79-25). La posición de Bobbio no se diferenciaba de la de algunos de sus amigos, como Pavese o Giaime Pintor, que descubrirían la política más tarde (cfr. TURI, p. 246). Precisamente de Pavese y de Pintor, Davide Lajolo, el mejor biógrafo de Pavese, es

(*) "Giustizia e Libertà" era un grupo antifascista, de orientación socialista liberal, creado en 1929 tras la fuga de la isla de Lipari de Carlo Rosselli, Nitti y Lussu (cfr. LUSSU, pp. 173 y ss). El grupo de Turín de este movimiento había sido constituido, entre otros, por el mayor amigo de Bobbio, Leone Ginzburg, que moriría, detenido por los alemanes, en febrero de 1944. El arresto de 1935, que no comprendió a Ginzburg, ya en prisión desde hacía más de un año, afectó a unas doscientas personas, entre ellas Vittorio Foa, Giulio Einaudi, Cesare Pavese y Carlo Levi, todos ellos amigos, o — compañeros de Bobbio (cfr. ZUCARO, pp. XXXV-XXXVII).

cribiría después algo también aplicable a Bobbio: pronto comprendían "que los intelectuales que buscaban la evasión del fascismo a través de una vía autónoma en el mundo del arte y de la cultura no podrían salvarse" (LAJOLO, p. 243).

Y lo comprendieron. En Bobbio, de 1935 hasta el comienzo de la guerra mundial, puede observarse un progresivo paso hacia el antifascismo militante, que puede relacionarse mediatamente con su gradual abandono posterior de la fenomenología como una doble toma de conciencia, paralela al proceso de su madurez, de los límites de la pretensión, ciertamente algo ingenua, de fundar una filosofía -objetiva tan pura que pudiera estar por encima del bien y del mal político. El mismo Bobbio, aunque a otros propósitos y más en general, vendría a plasmar su propia biografía, reconociendo el carácter de maduración de estos años, en un texto de 1974:

"Todos los que han hecho largos viajes (*) (...), han hecho un viaje desde la tosquedad y desde el conformismo mental propios de la adolescencia -tal vez de una adolescencia prolongada, como es la que se vive en un régimen de sofocamiento de las ideas, de censuras caprichosas, de propaganda obsesiva y exclusiva- hasta la inteligencia, hasta la consciencia de sí mismo, hasta la claridad racional, desde la presuntuosidad de la ignorancia hasta la modestia de quien comienza a comprender algo del mundo que le circunda, desde la eferescencia, no sabría decir si más ingenua o más idiota, hasta la seriedad" (B. 74-13, p. 660).

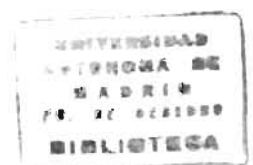
(*) La expresión "largo viaje" se refiere en general al paso desde una primitiva adhesión al fascismo hasta una actitud antifascista, y el hecho de que esté más o menos acuñada en Italia indica un fenómeno bastante usual. La expresión, si no estoy errado, procede de un ensayo de Ruggero Zangrandi -fascista disidente de joven y más tarde, antes del fin del fascismo, militante comunista-, precisamente titulado Il lungo viaggio - (Torino, Einaudi, 1948).

Con todo, detrás de la ingenua avaloratividad fenomenológica propugnada por Bobbio había también un compromiso cultural serio. En ese mismo compromiso, solo o junto al compromiso político antifascista, estaban muchos de los compañeros y amigos de la generación turinesa de Bobbio, que en aquel momento hervía muy influido por el liberalismo radical de Piero Gobetti (*) y por el liberalismo más conservador, pero también antifascista, de Benedetto Croce. En este ambiente, Giulio Einaudi creó su casa editorial a finales de 1933 y ya al año siguiente aparecía publicada en ella, completamente renovada, la vieja revista La Cultura. La revista, de cuyo comité directivo formó parte Bobbio (cfr. TURI, p. 238 y B. 77-2, p. 67), duró poco más de un año, al decir del propio Bobbio "hasta que el régimen guiñó un ojo" (B. 77-2, p. 66). Aunque según Gabriele Turi su orientación se distinguió del crocianismo por su neta referencia al iluminismo (cfr. TURI, p. 241), el testimonio de Bobbio en su libro Trent'anni di storia della cultura a Torino (1920-1960) es más matizado:

(*) Piero Gobetti es un caso excepcional de precocidad intelectual: nacido en Turín en 1901, fue un propagandista cultural y político de influencia en los años alrededor del asentamiento del fascismo. Muerto en París a los veinticuatro años, en febrero de 1926, fundó tres revistas Energie Nuove, La Rivoluzione liberale e Il Baretto, colaboró en la revista de Gramsci Ordine Nuovo y publicó un libro, de sorprendente penetración, titulado Le rivoluzioni liberale. — Saggio sulla lotta politica in Italia (ver GOBETTI). Su influencia fue muy grande entre los jóvenes turineses de "Giustizia e Libertà" y otros cercanos a ellos, a través de Augusto Monti, un profesor de instituto de tendencia socialista liberal también influido por Croce. Augusto Monti fue profesor en el Liceo Massimo d'Azeglio y formó una "confraternità" de ex-alumnos de la que formaban parte, entre otros, Leone Ginzburg, Bobbio, Cesare Pavese, Vittorio Foa, Tullio Pinelli, Franco Antonicelli, Massimo Mila junto a quienes asistían a veces a sus reuniones Giulio Carlo Argan, Federico Chabod, Giulio Einaudi, Renzo Guia y Ludovico Geymonat (cfr. LAJOLO, pp. 92, 95 y 97-98; ZUCARO p. XXXII; y TURI, pp. 201-202).

"No era una revista de tendencia: mientras los más jóvenes eran crocianos de más o menos estricta observancia, Cajumi [que fue su director ejecutivo] era un anticrociano apasionado y visceral (sfegato e fegatoso)" (B. - 77-2, p. 68).

Puede reconocerse a Bobbio, en ese momento con veinticuatro años, entre esos jóvenes más o menos crocianos (cfr. LAJOLO, pp. - 97-98). Porque, en efecto, el cientifismo que Bobbio defendía desde la fenomenología no dejaba de conectar -aun en un sentido amplio- con la actitud del Croce que hacia los años de la guerra europea -había declarado aborrecer al "mal filósofo" y amar al "no filósofo" (cfr. CROCE-22, p. 156) y que ya en 1930 había mostrado su --aversión hacia la filosofía "del Filósofo, del puro, del sublime - Filósofo, de quien despreocupado de las cosas pequeñas, está atento a resolver el gran problema, el problema del Ser" (CROCE, "Il - 'Filósofo'", en Ultimi saggi, Bari, Laterza, 2ª ed., 1948, p. 386; cit. por Bobbio, en B. 62-11; ahora, por donde cito, en B. 64-1, - p. 71). Es verdad que detrás de la posición de Croce había una --consideración de la ciencia histórica inexistente en la fenomenología, pero también conectaba con el filósofo idealista italiano una preocupación epistemológica similar a la del Husserl de la época --seguida por Bobbio: era común -dentro de todas las diferencias de contenido, y, especialmente, de la distinta valoración de la historia- la aversión al naturalismo, la distinción entre la verdadera ciencia, filosóficamente fundada, y las "ciencias" impuras, y, sobre todo, la conversión de la filosofía en epistemología, en él --sentido de que era la filosofía la llamada a fundar todo el saber



y a ordenar los distintos conocimientos (cfr. sobre esto GARIN-77, pp. 66-67 y 107-110). Así pues, lo que Bobbio recogía de Husserl - podía no distorsionar respecto al ambiente crociano italiano y es, tal vez, parte de un primer vuelo por cumbres de un mismo macizo filosófico.

Este vuelo todavía continuará por unos años, porque aunque Bobbio irá liberándose de la fenomenología mediante sucesivas revisiones de uno u otro aspecto de esa dirección filosófica, lo hará progresiva y gradualmente. Además, al lado de ese progresivo abandono de la fenomenología no habrá un tan rápido abandono de la inquietud filosófica. Las publicaciones sobre temas jurídicos de los primeros cuatro años se condensan en un librito sobre Scienza e -- tecnica del diritto (ver B. 34-3), en un artículo sobre la teoría de la institución (ver B. 36-2) y en cinco reseñas a distintos libros (ver B. 35-1, B. 36-8, B. 37-3, B. 37-4 y B. 37-7). Pues -- bien, salvo excepciones confirmatorias, todos estos escritos tra-- tan del tema jurídico desde el punto de vista epistemológico suministrado por la filosofía general (*). Scienza e tecnica del di- -- ritto, escrito en verano de 1934 con objeto de obtener la "libera docenza" (cfr. B. 79-25), era una aplicación a la epistemología ju-- rídica de los principios gnoseológicos de la fenomenología, que im-- plicaban una crítica a la teoría de los pseudo-conceptos de Croce (cfr. B. 79-25, passim y pp. 18-19), y el artículo sobre la teoría

(*) Esta preocupación epistemológica no era, ni mucho menos, priva-- tiva de Bobbio, sino más bien una tendencia de la filosofía jurídi-- ca del tiempo, como el propio Bobbio ha recordado, por ejemplo en B. 77-3, pp. 16-17.

de la institución, titulado "Istituzione e diritto sociale (Renard e Gurvitch)", insistía especialmente en la crítica a esa dirección por permanecer "en la esfera científica esencialmente naturalista", sin haber logrado acceder "al problema filosófico del Derecho" (cfr. B. 36-2, p. 31).

Bobbio, después de obtener la "libera docenza" hace también su elección por la filosofía jurídica y en 1935 recibe el encargo de filosofía del Derecho en la Universidad de Camerino. Con ello desechaba Bobbio su primitiva idea de dedicarse profesionalmente a la historia. Digo "profesionalmente" a propósito, porque la historia —sobre todo la historia de las ideas— ha sido sin duda uno de sus amores constantes, como se manifiesta tempranamente en las lecturas que Bobbio recensiona (ver, por ejemplo, B. 36-6, B. 36-9, B. 36-10, B. 37-5 y B. 37-6), en numerosos escritos posteriores, algunos de ellos cursos académicos (por destacar algunos de estos escritos, véase B. 41-2, B. 46-1, B. 47-1, B. 57-1, B. 63-1, B. 65-1, B. 69-3, B. 71-1, B. 73-1, B. 76-2, B. 77-2), e, incluso, en la perspectiva histórica muchas veces tenida en cuenta en otro tipo de estudios. Una vez más, aparte de los motivos ligados a la inclinación natural de Bobbio, Croce y su insistencia historicista pueden estar detrás de este amor bobbiano. Como puede estar detrás también su profesor de filosofía del Derecho primero y maestro después, Gioele Solari, cuya mayor dedicación fue la historia de las ideas.

La influencia de Solari, además, explica la elección de Bobbio en favor de la filosofía del Derecho. Una elección en la que al comienzo debió primar más la filosofía que el Derecho, pues

como ha escrito Bobbio, las lecciones de Solari fueron

"un punto de encuentro de los jóvenes que, no demasiado inclinados a las profesiones o carreras a las que conducía la carrera de leyes, buscaban en los estudios universitarios la revigorización y la extensión de su horizonte cultural más allá y como continuación de la enseñanza humanista del liceo" (B. 49-2; ahora, por donde cito, en B. 64-1, p. 148; cfr. también TREVES-52 p. 178).

Muchos jóvenes se sintieron tocados por la intransigencia moral y por la escuela de liberalismo de Solari e hicieron su tesis con él (cfr. ibidem, pp. 151-153; ver también B. 53-3, ahora, por donde cito, en B. 64-1, pp. 191-192) y, dentro de ellos, algunos, como Renato Treves o el mismo Bobbio, llegaron a optar por seguirle en su misma materia.

Precisamente por la mayor preocupación filosófica que jurídica en el Bobbio de estos años, tal vez pueda sostenerse la hipótesis de que la liberación del "encantamiento" fenomenológico no fue acompañada de una paralela liberación del fondo idealista crociano que alentaba en el ambiente turinés de aquellos años. Es curioso que las primeras distancias de la fenomenología tomadas por Bobbio aparecen ya en un artículo de 1935, dedicado a "La filosofia di Husserl e la tendenza fenomenologica", en el que Bobbio reconocía que el intento husserliano se resolvía en una metafísica presentada como ciencia (cfr. B. 35-1, p. 2), de "valor puramente ideológico" (ibidem, p. 14), que, contra las intenciones de su patrocinador, no habría logrado salvar un punto de partida dogmático y, por tanto, no habría podido constituir una ciencia rigurosa

(cfr. ibidem, p. 17). Sin embargo, Bobbio no valoraba tan negativamente estos aspectos, como habría hecho el año anterior, porque -- terminaba su artículo distinguiendo entre la tendencia fenomenológica como exigencia de teoriedad y la fenomenología de Husserl como metafísica a revivir en uno mismo (cfr. ibidem, p. 18).

Pero mientras en ese artículo Bobbio parecía poner en cuestión ya la metafísica husserliana, no por ello iba a emprenderla -- con toda metafísica. En una reseña de 1936 sobre un libro de Renato Treves, las críticas de éste al neokantismo jurídico, y a Kelsen en particular, eran laudatoriamente saludadas por Bobbio apelando a la necesidad de "afrentar los problemas eternos e ineliminables de una metafísica del espíritu" (cfr. B. 36-8). Parece que estos cambios en la consideración de la metafísica se producen por un cambio en el entendimiento del significado de esa palabra, aunque es muy difícil decir en qué sentido. Es de sospechar, tal vez, que se manifiesta aquí tal vez la influencia del idealismo crociano. No en vano Bobbio ha podido decir posteriormente, refiriéndose al período entre 1922 y 1938, que Croce

"fue verdaderamente el gran inspirador de aquellos -- años. ¿Quién de nosotros no recuerda que los libros -- de Croce se pasaban de mano en mano, que nos reuníamos para discutirlos y que cuando él, en persona, -- venía a Turín, se quedaba en la casa del afortunado -- amigo que le recibía para verle, para escuchar su palabra?" (B. 49-2; ahora, por donde cito, en B. 64-1, p. 151).

Desde luego, Croce debe estar detrás del progresivo paso -- de Bobbio hacia el antifascismo militante, aunque, naturalmente, --

tuvieron que influir otros variados factores. Así, desde Camerino Bobbio entrará en contacto con dos profesores antifascistas que — ejercerán sobre él una influencia decisiva: Aldo Capitini y Guido Calogero, quienes —especialmente a partir de 1937 (cfr. RAGGHIANI p. 296)— defenderían una orientación política denominada "liberal-socialismo". Entre este movimiento y "Giustizia e Libertà", más ligada al "Socialismo liberale" de Carlo Rosselli (Socialismo liberale es el título de un libro suyo: ver ROSSELLI), había en principio diferencias de procedencia política, socialista en este último y — liberal en el primero (cfr. RAGGHIANI, pp. 322-327 y VALIANI, pp. 18-26). También las diferenciaba la impronta moral-religiosa que Capitini daría al liberalsocialismo, consagrada en su libro Elementi di un'esperienza religiosa (Bari, Laterza, 1937). Pues bien, Bobbio sufrió la influencia de esta corriente comenzando su militan—cia en un antifascismo de motivación fundamentalmente ética, que — recogía también el influjo de Croce y de su "religión de la libertad" (*) (cfr. B. 79-25; sobre Capitini, puede verse B. 75-7; sobre la influencia de Croce en el antifascismo hay también varios textos de Bobbio: B. 52-10, p. 289; B. 53-13, también, por donde cito, en B. 54-2, pp. 87-88; y, por fin, B. 53-10, ahora, por donde cito, — en B. 55-1, pp. 113-114).

También debe anotarse como factor relevante en este proceso la participación de Bobbio a partir de 1935 en el consejo di—

(*) "La religione della libertà" era el título del primer capítulo de la Storia d'Europa nel secolo decimonono, publicada en 1932 — (ver CROCE-32).

rectivo de la Rivista di filosofia, inspirada desde 1927 por un -- profesor neokantiano, Piero Martinetti, que era un símbolo de oposición ética al fascismo desde su expulsión de la cátedra en 1931 por haberse negado, junto con otros once profesores, a prestar juramento de fidelidad al fascismo. Además, la Rivista di filosofia fue uno de los reductos en los que conocidos filósofos antifascistas como Croce, De Ruggiero, Solari, Antonio Banfi o Alessandro Levi, pudieron seguir publicando sus escritos (cfr. TANNENBAUM, p. - 383, que lo toma de un libro de Garin que no he podido ver). En su incontaminación con el fascismo, la Rivista di filosofia realiz-- ría así su "obra de resistencia" (cfr. B. 64-8, ahora, por donde - cito, en B. 64-1, p. 107), en la que también Bobbio participó.

A todo esto, el fascismo iba mostrando cada vez más clara-- mente su rostro belicista e imperialista: de octubre de 1935 a ma-- yo de 1936 se produce la invasión y conquista de Etiopía por la -- Italia mussoliniana, que después de la victoria proclamó el impe-- rio. Justamente en 1936 creo que puede detectarse en los escritos de Bobbio una clara distancia respecto del fascismo. Se trata de -- una recensión a un libro de Walter Witzgenmann, que pretendía hacer de Vico, a través de Sorel, un precursor del fascismo. Con la vela da ironía que los tiempos consentían, escribía Bobbio que el desti no de Vico

"de hacer de precursor de cuantas tendencias se suceden en la historia del pensamiento de un siglo a esta parte y el destino del Fascismo de encontrar precursores en -- cada ángulo del universo y en cada fragmento de la his-- toria del pensamiento era natural que tuvieran que coin cidir uno u otro día (...); ... ninguna duda de que el

autor esté en el buen camino para entender al verdadero Vico sin preconceptos, ¡y al verdadero Fascismo! — Lástima: ya que Witzernmann se demuestra ferviente admirador de Vico y diligente estudioso de su obra, en — cuanto que no se contenta con copiar juicios de otros, como les ocurre a menudo a los extranjeros que se ocupan de Vico, sino que busca, leyendo directamente el — texto, de darse cuenta de él: pero esta vez, hay que — decirlo, la cuenta no cuadra" (B. 36-6, pp. 305-306).

No obstante, un escrito que ha ofrecido algún problema interpretativo respecto a la posición de Bobbio ante el fascismo es el libro L'analogia nella scienza del diritto, publicado en 1938. En lo que aquí interesa este estudio venía a hacer una cerrada defensa del logicismo interpretativo en el Derecho, según el cual la sentencia sería un silogismo —con lo que se oponía a una tesis de Guido Calogero— y la analogía una operación estrictamente lógica — en la que no cabría hablar de creación jurídica sino solamente de interpretación extensiva (cfr. B. 38-1, pp. 132-134 y 139-151). — Bobbio llevaba su tesis a la mayor coherencia cuando concluía que, al ser la analogía una regla lógica derivada de la razón, su aplicación no podía ser excepcionada por las normas jurídicas en los — casos tradicionales del Derecho excepcional y del Derecho penal. — Bobbio se daba perfecta cuenta de que esta consecuencia podría ser malinterpretada como una justificación de la creación judicial de los sistemas penales soviéticos y nazi y por ello precisaba claramente que tales casos no constituyeran aplicación del principio de — la analogía sino simples formas de libertad judicial (cfr. ibidem, pp. 202-206).

Sobre el valor ideológico de estas tesis, Ricardo Guastini ha hablado no hace mucho tiempo en términos algo simplistas. A partir de la idea de que las teorías del Derecho cumplen siempre una función prescriptiva y de que, detrás de ellas, pueden encontrarse actitudes ideológico-políticas, Guastini aplica al libro de Bobbio el criterio del liberalismo-iliberalismo (cfr. GUASTINI-76 pp. 513 y 569-591). La idea fundamental de Guastini es que, aun siendo liberal todo el substrato teórico que Bobbio emplea en su estudio (de fensa del silogismo judicial, certeza del Derecho y de la analogía, superación del legalismo, entonces al servicio del fascismo), — ciertas consecuencias de su teoría, y en concreto la descalificación de la posibilidad de prohibir legalmente la analogía en el — campo penal, en el contexto fascista "asumían un signo político objetivamente reaccionario, y ciertamente, en todo caso, iliberal, — contra las evidentes intenciones del autor" (ibidem, p. 590). Más aun, el libro de Bobbio —calificado como muestra "quizá de singular ingenuidad política" (idem)— "podía presentarse entonces como la racionalización (...) de las ideologías y de las prácticas autoritarias corrientes en el régimen", en la medida en que el fascismo ya desatendía en aquellos años, "al menos en línea de tenden—cia", la prohibición de la analogía en materia penal (cfr. ibidem, p. 591).

No es cuestión de entrar aquí en la ambigüedad de la palabra "liberalismo" ni de insistir mucho en la idea de que la relación entre teorías e ideologías es más compleja de lo que sugieren estas tesis. Pero la prueba de que esta relación no es tan directa —

está en que también la doctrina de Calogero de la creación judicial combatida por Bobbio puede conducir a resultados no liberales. Guastini piensa que la doctrina de la creación judicial responsabiliza a los jueces, lo que es ciertamente tan innegable como que los resultados políticos de esa responsabilización pueden ser iliberales. Lo mismo ocurre con la doctrina de Bobbio, que responsabiliza sobre todo al legislador. La realidad es sin duda más complicada que las fórmulas, porque el problema es que tanto la doctrina de la creación judicial como la del silogismo pueden cumplir según los casos funciones liberales o autoritarias: todo depende de cómo sean los jueces y de cómo sean las leyes. Lo malo del caso es que el fascismo las leyes eran autoritarias y los jueces, en su mayoría, serviles; y con leyes y jueces semejantes cualquier teoría es inútil. Claro, que de observaciones semejantes la única conclusión lógica, que Guastini no saca, sería que en tiempos semejantes no deben hacerse teorías jurídicas y que para ser liberal sólo cabía luchar directamente con el fascismo. Sin embargo, viviendo desde cerca y no a distancia en un régimen fascista, es el caso que, en una posición más próxima a la realidad que a las consecuencias lógicas, tanto Bobbio como Calogero además de dedicarse a la teoría se oponían también al fascismo. Y de la casualidad de que los dos oponentes en esta discusión teórica estaban juntos, en el mismo movimiento, en su lucha política contra el fascismo.

Por lo demás, cuando se establecen relaciones entre teoría e ideología hay que tener en cuenta las posiciones expresamente ideológico-políticas expresadas por el autor en cuestión. En escri

tos de 1938 Bobbio manifestaba claramente, para quien supiera -- leer, su actitud de oposición a los movimientos nazi y fascista. -- Hay que tener en cuenta que para esas fechas Alemania estaba siendo cada vez más un modelo para Italia de sus peores lacras: el espectro del racismo comenzaba ya a azotar a la península (*). En es

(*) A título indicativo, y por su interés histórico, diré que el primer decreto italiano de carácter racista se dictó en 19 de abril de 1937 (convertido en ley el 30 de diciembre). En su artículo único esta disposición castigaba con reclusión de uno a cinco años al "ciudadano" italiano que tuviera "relación de índole conyugal" con "persona súbdita del Africa oriental italiana o extranjera perteneciente a población que tenga tradiciones, costumbres y conceptos jurídicos y sociales análogos a los de los súbditos del Africa -- oriental italiana" (PONTE, p. 1510; cfr. también FUBINI, p. 1412 -- los subr. son míos). La legislación antisemita no comenzaría hasta septiembre de 1938, cuando el decreto de 5 de septiembre prohíbe enseñar y aprender en establecimientos oficiales a "personas de raza judía" y el de 17 de noviembre los matrimonios entre personas de raza aria y de otras razas, aparte de limitar varios derechos para los judíos (cfr. para estos decretos y otros posteriores, PONTE, pp. 1510-1532). Sin embargo, ya anteriormente se había prelu-- diado el desencadenamiento racista: véase el espeluznante "manifiesto di la razza", redactado por un grupo de profesores universitarios con el que se abría el primer número de la revista La difesa della razza, fechado el 5 de agosto de 1938; los enunciados de sus diez puntos, que se comentan por sí solos, rezaban así: "1. -- Las razas humanas existen.-- 2. Existen razas grandes y razas pequeñas.-- 3. El concepto de raza es puramente biológico.-- 4.-- La población de la Italia actual es de origen ario y su civilización es -- aria.-- 5.-- Es una leyenda la aportación de masas ingentes de hombres en tiempos históricos.-- 6. Existe hoy una pura 'raza italiana'.-- 7. Es tiempo de que los italianos se proclamen francamente -- racistas.-- 8. Es necesario hacer una neta distinción entre los mediterráneos de Europa (occidental) por una parte y los orientales y africanos por otra.-- 9. Los judíos no pertenecen a la raza italiana.-- 10.-- Los caracteres físicos y psicológicos puramente europeos de los italianos no deben ser alterados de ningún modo" (ibidem, pp. 1507-1509).

te ambiente, Bobbio publicaba en el número de abril-junio de la Rivista di filosofia un artículo sobre "La personalità di Max Scheler" en el que, refiriéndose a la defensa que el autor alemán hizo de la guerra europea, la encajaba históricamente observando que -- "no hay nunca en él la presuntuosidad y la estrechez moral del racista" (B. 38-3, p. 111). A ello añadía la siguiente crítica, no -- por velada menos dura, hacia la Alemania nazi:

"El tiene fe en los jóvenes y no sabe que son precisamente ellos, a los que él habla en la postguerra, los que traicionarán sus aspiraciones: 'El movimiento de la juventud alemana --había escrito Scheler (A.R.M.)-- me parece ya desde ahora maduro para comprender que ni las lamentaciones, ni el amargarse, ni el asperecerse, ni el gritar, ni mucho menos el llamado activismo sin objeto, gesticulante y exterior, vuelven el alma tranquila, fuerte, libre y pronta frente a los hechos, sino una nueva, sistemática autodisciplina del espíritu en cada individuo' (Scheler: Schriften zur Soziologie, vol. I, p. X). Scheler --concluía Bobbio-- no era buen -- historiador; pero evidentemente tampoco era mejor profeta" (B. 38-3, p. 114).

Al lado de ello, Renato Treves ha recordado recientemente "la solidaridad de Bobbio en 1938, el año en que por las leyes raciales dejé familia, maestros, amigos y partí para la Argentina en busca de trabajos" (TREVES-1).

Esta radicalización del régimen fascista debió de ser decisiva para dar un paso más en la lucha contra él. El mismo Bobbio -- ha escrito que es de 1938 a 1940 cuando se produce en él "el primer compromiso antifascista serio" (B. 76-17, p. 1328). Unos años, por cierto, de los que también datan sus contactos con opositores

como Piero Calamandrei, Alessandro Levi, Cesare Luporini o Luigi Russo (cfr. idem). Por fin, y quiero recogerlo aquí por su referencia a España, Bobbio recibió por entonces el ejemplo de un amigo - de su juventud, Renzo Giua, que huido de Italia en 1934, vino a España con las Brigadas Internacionales para morir en combate aquí, - en febrero de 1938, después de haber sido herido dos veces (así lo recordó Bobbio en la emotiva introducción a la conferencia que dictó en el Congreso de los diputados en su visita a España en octubre de 1978, de la que tengo cinta magnetofónica),

Así pues, parece inaceptable sugerir que L'analogia nella logica del diritto mantiene alguna relación con veleidad iliberal alguna. Lo que sí había en cambio en ese libro era, de nuevo, motivos que denuncian la influencia de Croce en el pensamiento bobbio, aunque no se trate de una influencia directa y completamente determinante. Por un lado, Bobbio no había prescindido todavía de los presupuestos epistemológicos de sus primeros escritos fenomenológicos, manteniendo la distinción entre ciencia y técnica del Derecho (cfr. B. 38-1, pp. 1 y 128-129). Por otro lado, más que una recepción sin más de elementos de la filosofía jurídica de Croce, lo que habría es una recepción crítica de la filosofía general crociana: se diría que lo que Bobbio parece hacer en L'analogia nella logica del diritto es aplicar al Derecho la filosofía sobre la historia de Croce, desechando su filosofía jurídica. Se trata de una corrección a Croce con ideas del propio Croce.

Bobbio recogería el historicismo crociano para aplicarlo - al Derecho, precisamente contra la concepción voluntarista propia

del positivismo jurídico, también asumida por Croce (cfr. CORRADINI, pp. 38-39). Frente al voluntarismo pone Bobbio "la perenne exigencia de la razón en el Derecho", precisando que "para nosotros - racionalidad quiere decir esencial y exclusivamente historicidad; en el mundo del espíritu no hay otra racionalidad que la que se manifiesta en su mismo hacerse; el espíritu no tiene otras razones - que su historia" (B. 38-1, p. 114). Por el contrario, la concepción voluntarista sería antihistórica y negaría la posibilidad de racionalizar lo jurídico (cfr. ibidem, pp. 115-116).

Por lo demás, quedaban en este libro otras trazas de la filosofía crociana, como la común idea de Croce y Bobbio de que la interpretación jurídica no es una reproducción mecánica pero tampoco arbitraria (cfr. ibidem, pp. 133-134 y CORRADINI, pp. 86-89) o como la posición bobbiana sobre el Derecho natural, en donde Bobbio aceptaba, aun precisándolo, el rechazo crociano del iusnaturalismo (cfr. CORRADINI, pp. 39-43) al decir que, si no fuera "demasiado comprometido" se podría hablar del Derecho natural como fundamento de la analogía (cfr. B. 38-1, p. 121); para precisar inmediatamente:

"Ahora bien, si se quiere ver hasta el fondo el significado eterno y siempre emergente del Derecho natural, nos daremos cuenta de que hablar de Derecho natural no quiere ya decir hipostasiar un Derecho ideal sobre un plano deontológico de absoluta supremacía, sino más -- bien simplemente introducir la exigencia de la razón - en el Derecho" (ibidem, p. 122).

Al lado del diálogo con la filosofía crociana, Bobbio continuará por las mismas fechas su liberación de la corriente fenomeu

nológica. En una nota de 1938 sobre una nueva revista yugoslava, - Philosophia, que publicaba el artículo de Husserl "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie", Bobbio venía a pedir la última ayuda a la fenomenología, pero mostraba a la vez su impaciencia por la falta de resultados de esta dirección filosófica:

"Después de las Méditations Cartésiennes, que llevaban por subtítulo 'Introduction à la phénoménologie' se esperaba legítimamente la 'phénoménologie'; pero ha salido en cambio este nuevo ensayo que lleva como subtítulo: 'Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie'. Después de tantos años seguimos todavía en la introducción. Hay que decir que la posición de un pensador como Husserl, que se preocupa sobre todo de salvar la universalidad de la razón humana, en este momento en que la filosofía oscila entre un dogmatismo religioso y un insolente irracionalismo, no es muy fácil ni muy cómoda; pero este permanecer continuamente al pie de la montaña no es ciertamente un alentamiento a subir a ella para quien todavía espera un gufa" (B. 38-6, p. 189).

Muerto Husserl en 1938, Bobbio escribe en seguida su necrología, destacando tanto el valor racionalista de su filosofía como su crítica al positivismo y al naturalismo (cfr. B. 38-9, pp. 367-368). Señalaba Bobbio también que los dos movimientos que le tenían por maestro no continuaban en realidad su mismo camino: por un lado, la escuela fenomenológica se había dispersado, y, por otro lado, la filosofía existencialista se había desligado del racionalismo husserliano (cfr. ibidem, p. 365)

Dentro de los numerosos escritos relacionados con la filo-

sofía general de los dos años siguientes -la mayoría de ellos re-
censiones-, hay algunos que se refieren a la fenomenología en una
actitud bifronte que si parecía aceptar las críticas de Temuralp a
Husserl

- "al poner de relieve la unilateralidad de la tesis que
hace del método descriptivo el método exclusivo de la
investigación fenomenológica, el absurdo de esa 'falta
de presupuestos' por la que la fenomenología se distin-
guiría de las demás ciencias, y, en fin, todas aque-
llas dificultades insuperables y aquellos errores irre-
ductibles en que cae Husserl por no haber reconocido -
límites a la cognoscibilidad y por haber expulsado tam-
bién la irracionalidad de su sistema" (B. 39-4, p. --
281)-

segua defendiendo a la vez al "Husserl genuino" de la tendencia -
al rigor científico:

"El fenomenologismo, es decir, la escuela de Husserl,
parece ahora un acontecimiento lejano y ha pasado en -
general bajo silencio. Pero en cambio permanece bien -
vivo Husserl..." (B. 40-1, p. 37);

y añadía Bobbio que en Italia estaba prevaleciendo "una interpreta-
ción metafísica de la filosofía de Husserl" llevando el interés a
partes no esenciales a su filosofía, como el método de la reduc-
ción fenomenológica o el reencuentro de la conciencia absoluta, en
vez de al "Husserl de la 'filosofía como ciencia rigurosa', que -
era sin embargo el Husserl genuino" (ibidem, p. 39).

Esa defensa de la filosofía "científica" husserliana, fren-
te a una interpretación "metafísica", no implicaba ninguna oposi-
ción al pensamiento idealista en favor del pensamiento científico.

En escritos de fechas próximas hay una clara defensa de la filosofía, entendida como pensamiento especulativo, antinaturalista y -- hasta "metafísico". Puede verse en este sentido una reseña a un libro de P. A. Sorokin en la que Bobbio, poniendo de relieve la -- perspectiva naturalista de aquél (cfr. B. 39-7, p. 341), continuaba la crítica de escritos anteriores a la sociología naturalista -- (cfr. B. 38-5, p. 162 y B. 39-7) para terminar justificando, más -- que explicando, el fracaso de estos estudios en Italia cuando escribía:

"Es natural, por tanto, que las doctrinas expuestas en este libro sean las que, aun desde distintos puntos de vista, han reducido el hombre y la sociedad a hecho na tural, aprisionándolos en un ciego y a veces mortificante determinismo; y son precisamente esas doctrinas las que, por efecto de la reacción idealista contra el positivismo han vuelto impopular la sociología en Italia" (ibidem, p. 342; subr. míos).

Véase también la crítica a la teoría institucional de Renard por -- su "escasamente aguerrido espíritu especulativo" (B. 40-2, p. 106) o la mitigación de la crítica a dos libros de René Lacroze, de los que escribía Bobbio:

"En la visión meramente naturalista que predomina en -- estos dos libros, religión, arte, actividades espirituales, vienen reducidas a funciones psicológicas y -- por tanto minimizadas; pero no falta la inquietud meta física con esa nucleación del estado primordial de la angustia que se cierne sobre todo el estudio como el -- límite del saber psicológico y a la vez como el aparecer del misterio" (B. 40-7, p. 158).

Por lo demás, la gran influencia del idealismo en Bobbio -- quedaba bien manifiesta en una reseña a un libro de Arthur Lie-

bert sobre Die Krise des Idealismus, del que recogía laudatoriamente estas ideas:

"Así pues, la oposición de idealismo y realismo no es una oposición de dos corrientes filosóficas: la única filosofía posible es el idealismo, y el realismo no es más que un momento teórico siempre superado por la libre creatividad del espíritu, en el que se desarrolla la filosofía, es decir, el idealismo. Con los conceptos de libertad, de historia y de crisis inmanente se cierra el libro, que está noblemente agitado por un apasionado ardor teórico y guiado por una firme fe en la libertad del pensamiento y por tanto del filosofar" (B. 40-6, pp. 308-309).

En 1940-41, en sus primeras Lezioni di filosofia del diritto, Bobbio hace de manera expresa una crítica al método de la intuición eidética, rechazándolo ya francamente (cfr. B. 41-1, pp. 18-19), -- con lo que prescindía de uno de los pilares básicos de la fenomenología. Junto a ello, sin dejar de tomar ciertas distancias respecto del idealismo italiano de Croce y Gentile en cuanto al lugar de colocación del Derecho en las categorías del espíritu (cfr. ibidem, pp. 8-12), es de advertir en varios puntos la influencia del pensamiento de Croce, de quien acepta varios planteamientos, como la idea de que no hay más Derecho que el Derecho positivo (cfr. ibidem, pp. 43-44), o de que la sentencia es mandato concreto (cfr. ibidem, p. 137), o la definición de la norma como volición de una clase de acciones (cfr. ibidem, p. 197) o, por fin, la analogía entre norma y concepto como "indicio de un profundo paralelismo entre actividad teórica y actividad práctica, consideradas como las dos activida-

des típicas del Espíritu" (ibidem, p. 199). Como se apreciará, además, la indefinición del pensamiento bobbiano era en estos años bien fuerte, pues no siempre la continuidad de una influencia doctrinal se refiere a los mismos temas.

En 1940, además, hay una interesante reseña que sirve para calibrar la distancia de Bobbio respecto del actualismo de Gentile, al que se diría que mira como un hermano extraviado. Se trata de la reseña a un libro de gentiliano Giuseppe Saitta, titulado La personalità umana e la nuova coscienza illuministica, que al decir de Bobbio parecía abrir la edad de una nueva "apologética del neo-humanismo" (B. 40-9, p. 152), pero desde una perspectiva individualista (cfr. ibidem, pp. 153-154). Bobbio no dudaba en criticar —curiosamente, utilizando la primera persona del plural— esta mezcla entre actualismo e iluminismo:

"en la actual confusión de las lenguas, ¿deberemos incluir entre los híbridos connubios también el de activismo e iluminismo?. Nosotros, que somos en general los epígonos del romanticismo, por aquello que de turbio y de descompuesto ha permanecido en nuestro alma (y en el libro de Saitta, me parece, de ello ha quedado algo), ¿nos proclamamos ahora iluministas?. No se trata solamente de un deseo y de una esperanza a las que damos valor de realidad? Está bien el anti-escolasticismo y el anti-tradicionismo, la religión natural y la fe en el progreso; pero la lucha contra la razón abstracta, contra la nivelación democrática, la exaltación del sentimiento, el sentido heroico de la vida, la apoteosis de la racionalidad de lo real ¿son tal vez también motivos iluministas?" -- (ibidem, p. 154).

La conclusión de Bobbio, al lado de la crítica implícita en las palabras anteriores, era sin embargo más bien condescendiente:

"nadie podrá apartarse de estas páginas, que sin embargo están llenas de noble y valeroso ímpetu, ricas de espiritualidad abierta y libre de prejuicios, sin pensar que en ellas, a pesar del fervor racionalista, el irracionalismo ha hecho su nido. Y es precisamente en este sentido, como libro de las tentaciones del irracionalismo, en el que es una experiencia de nuestro tiempo. Después de todo, es también la experiencia de un hombre — que piensa libremente: bien venido pues" (idem).

La cuestión del irracionalismo será desarrollada por Bobbio a partir de 1941 en sus primeros escritos amplios sobre el existencialismo, que conectaba an parte con algunas derivaciones actualistas. Desde 1938 pueden rastrearse referencias al existencialismo en los escritos de Bobbio, destacando, desde la primera cita en la necrología de Husserl, la interpretación del existencialismo como oposición al racionalismo (cfr. B. 38-9, p. 365). En una recensión de ese mismo año a La vita come ricerca del discípulo de Gentile Ugo - Spirito, Bobbio se preguntaba críticamente:

"Frente a este racionalismo agotado, porque la máquina dialéctica no funciona y no fabrica las síntesis en serie, frente a esta actitud que no es de escepticismo — sólo porque se deja encantar todavía por palabras como mito, ideal, fe, etc., ¿deberemos reconocer al fin que la filosofía moderna está obligada a encontrar refugio y salvación en el irracionalismo?" (B. 38-8, p. 261).

Parecía anunciar Bobbio así la pronta entrada del existencialismo en el mundo cultural italiano, que se produciría de la mano de Nicola Abbagnano —quien en 1939 publicaría La struttura della esistenza— y de Luigi Pareyson —quien en 1940 publicaría La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers—, aunque tal introducción no ten

dría tan fuertes matices irracionalistas. Ya en 1939 se continúa ad virtiendo la preocupación de Bobbio por esta corriente filosófica - en algunas lecturas recensionadas por él que se refieren a Kierkegaard (ver B. 39-6 y B. 39-8), a una obra de Jaspers sobre Descartes (ver B. 39-13) y a un libro sobre la educación y el existencialismo (ver B. 39-9). Pero es en 1941, como se decía, cuando Bobbio enfrenta el tema en varios artículos, revelando la situación de crisis política, filosófica y personal que no podía dejar de producir una época tan lacerante como la de una guerra mundial provocada por el imperialismo nazi.

Recuérdese que en esa guerra Italia entra el 10 de junio de 1940. Es por entonces cuando el movimiento liberalsocialista comienza a plantearse su conversión en partido político, un paso que hasta un Congreso celebrado en Asis en mayo de 1940 no se había dado - por las indicaciones en contra de Aldo Capitini (cfr. VALIANI, pp. 32-34). En ese congreso se ha situado el fin del aislamiento del movimiento, pues en él se produce la unión con otros grupos de orientación similar más o menos dispersos en Italia (cfr. idem y RAGGHIANI, pp. 300-301). Fue a partir de ese momento cuando se intentó aunar fuerzas, trabajar en la organización, redactar un programa, hasta que, aprobado éste en julio de 1942, se produce la constitución efectiva del Partito d'Azione, en el que confluye también "Giustizia e Libertà" (cfr. VALIANI, pp. 35-43 y RAGGHIANI, p. 318). A estas alturas, Bobbio participó activamente en la extensión del movimiento liberalsocialista en la zona de Padua, en donde era profesor

desde 1940. En esa ciudad, cuya universidad fue según Bobbio "uno - de los centros más activos" de la resistencia (B. 54-11; ahora, por donde cito, en B. 64-1, p. 287), Bobbio captó para el movimiento a estudiantes y jóvenes profesores como Fernanda Maretici, Dolcini, - Tònolo, Enrico Opocher, Mario del Pra... (cfr. RAGGHIANI, p. 290).

Al poco de comenzada la guerra mundial para Italia, según - me contó el mismo Bobbio, el antifascismo se encontraba muy difundido en la universidad, pues el contacto con los estudiantes, "que -- eran enviados a una guerra absurda", en muchos casos sin retorno, - produjo un fuerte impacto (B. 79-25). Por último, cuando se constituyó el Partito d'Azione, Bobbio fue uno de ~~los~~ fundadores -junto - con Ugo La Malfa, Luigi Cosattini y otros- de la sección véneta, en una reunión realizada en Treviso en octubre de 1942 (cfr. B. 48-15, p. 15; ahora también en B. 64-1, p. 301).

Junto a estas decisiones prácticas, bien comprometidas, Bobbio no olvidó su labor teórica, que en el campo filosófico le ocupó estos años especialmente con la filosofía existencialista. Aunque - el existencialismo alemán ha sido acusado de "asalto a la razón" -- que preparó el triunfo del nazismo (así, la notoria crítica de Lukács: cfr. LUKACS, cap. IV, VI), sería exagerado generalizar ese -- juicio a todo existencialismo, como especialmente el francés o el - italiano. Siempre se podrá decir que éstos no son verdaderos existencialismos, pero para no perderse con las definiciones, lo cierto es que en esos países hubo filosofías con caracteres típicos del -- existencialismo. Y, en realidad, era hasta cierto punto natural que

algunos motivos del existencialismo, con su reivindicación de lo individual frente a lo colectivo, con su sentimiento del apartamiento, de la soledad, de la angustia frente a los caminos seguros y trillados, con su apuesta incondicional por la vida frente a las fórmulas racionalistas, dieran suficientes motivos de atracción a quienes sufrían un régimen totalitario que entraba en una sangrienta guerra - ante la que ya no eran respuesta suficiente ni la vieja confianza iluminista ni las repetitivas fórmulas del idealismo, convertido en una escolástica más.

En Italia, con todo, la vivencia del existencialismo, probablemente por las personas que estuvieron detrás de su importación, recibió caracteres específicos en buena parte ajenos al significado puro del existencialismo heideggeriano o jaspersiano. Allí, el movimiento típicamente romántico y asocial que era en Alemania la filosofía de la existencia, se manifestó paradójicamente como reacción c ontra el idealismo en nombre de exigencias realistas y humanistas, al igual que, también paradójicamente aunque más tarde, su desenvolvimiento constituyó una restauración de la fe racionalista, si bien una fe menos absoluta y una razón menos abstracta que la fe en la - razón dieciochesca (cfr. sobre todo ello GARIN-55, pp. 464-481 y GA RIN-56, pp. 212-216).

Puede decirse que, junto con el idealismo italiano y la fenomenología, la tercera influencia filosófica importante de estos - primeros años en Bobbio es la filosofía existencialista, por lo demás tan ligada en sus orígenes a la fenomenología. El propio Bobbio ha recordado posteriormente esta influencia al decir que La struttu-

ra della esistenza de Nicola Abbagnano fue para él "un meteorito — llovido del cielo" (B. 67-3, p. 15). Sin embargo, la influencia es relativa: es cierto que Bobbio va a mostrar, especialmente de 1941 a 1944, una preocupación muy notable por los temas de la filosofía existencialista, pero ya desde el principio se puede advertir una — doble actitud de atracción y rechazo hacia esa filosofía en su conjunto. En todo caso, en 1941 domina más la atracción que el rechazo para ir creciendo este último hasta ser prácticamente total en 1944, pero sin que nunca hubiera por parte de Bobbio una rendición incondicional a los postulados existencialistas. Incluso cuando la atracción es mayor, creo que no se produce como aceptación global de los postulados y de las consecuencias de esta filosofía, sino únicamente como coincidencia en parte de los motivos suscitados por algunos, no por todos, de los autores ligados al existencialismo.

Esto es ya bien bien claro en el primero de los escritos — largos publicado por Bobbio sobre el tema, titulado "La filosofía — della esistenza in Italia", que es un comentario a una traducción — de un libro de Jaspers y a los dos libros citados de Pareyson y — Abbagnano (ver B. 41-1). En este escrito, los motivos de atracción puede cifrarse en la interpretación bobbiana del existencialismo como antiescolasticismo, que superaría la polémica entre idealistas y realistas, cargados de esquemas cerrados, sistemáticos y dogmáticos (cfr. ibidem, pp. 112-113); como forma moderna de humanismo enfrentado al tecnicismo y a la tendencia a la colectivización mecánica, que restauraría la conciencia ética individual; como "un despertar y una indicación" universalista "frente al falso universal del cien

tismo y del sociologismo" (ibidem, p. 114); y, en fin, como conciencia de "una época de extravío" en la que "adquiere valor de enseñanza y de exhortación la moral de la aceptación consciente y animosa de la propia situación" (ibidem, p. 120, todos los subrayados anteriores son míos).

Pero también pueden apreciarse motivos de rechazo —quizá, todavía, más bien sólo de distanciamiento— cuando después de haber señalado el parentesco entre el existencialismo en filosofía con el —decadentismo en arte (cfr. ibidem, p. 111), Bobbio destacaba la imposibilidad de recrear la experiencia filosófica de un Jaspers, — "que a veces se sumerge en palabras mágicas, que tienen un mero valor sugestivo, y que a veces se complace en fórmulas que suscitan —no convencido asentimiento sino oscura emoción" (ibidem, p. 118). — El párrafo final del escrito resaltaba como ningún otro el distanciamiento de Bobbio respecto del existencialismo:

"... el existencialismo se actúa como una progresiva reducción en esquemas filosóficos de la originaria inspiración religiosa de Kierkegaard (...). Esta originaria experiencia va disipándose en el paso de Jaspers a Heidegger y de Heidegger a Abbagnano; y precisamente en este gradual debilitamiento conceptual de un drama personal, en este lento entibiarse de un vivo fuego emotivo, se delinea el camino inevitable de una filosofía que no reconociendo intervalo entre el filosofar y el existir, sino identificando la filosofía con la existencia que —filosofa, permanece en un primer tiempo oscilante entre el filosofema que oscurece el esfuerzo de la existencia y la existencia que se venga del filosofema haciéndolo deslizarse en la paradoja, y al final cae en la parte —de la filosofía" (ibidem, p. 122).

Concluía Bobbio vaticinando que, al reducir la vida a la fi losofía, el existencialismo caminaba o a su resolución o a la derrota (idem) y una actitud semejante se manifestaba en un escrito pu-- blicado a los pocos meses, "Persona e società nella filosofia dell' esistenza". En este artículo Bobbio recogía el tema, tan querido en tonces para él, de la persona como mediación entre individuo y socie dad (cfr. B. 41-5, passim). Allí escribía que

"nuestra actitud frente al existencialismo quiere mantenerse lejana tanto de los fervores juveniles como de — las regañinas seniles, y quiere presentarse simplemente como una toma de contacto realizada con el objeto de es cucharlo en las sugerencias y en las sugerencias que — suscita" (ibidem, p. 15).

De esas sugerencias y sugerencias recogía Bobbio el tema de la persona y apreciaba en el paso de Kierkegaard a Heidegger, de — Heidegger a Jaspers y de Jaspers a Berdiaev, una progresiva toma de conciencia de la exigencia de la socialidad, aun permaneciendo "la inicial inspiración profundamente antisocial, que es el sello co— mún de todos los existencialismos" (cfr. ibidem, p. 16). Bobbio con cluía su estudio constatando la "instauración del problema social a través del concepto de persona" (ibidem, p. 28) que estaría presen— te en Jaspers y, sobre todo, en Berdiaev, para intentar "superar el dualismo, propio de los filósofos existencialistas, entre la socie dad como degradación y la comunidad como elevación" (ibidem, p. 29), en una consideración de la sociedad como la trama sobre la que se — teje la comunidad de las personas y la comunidad como el cemento en el que se edifica la sociedad (cfr. ibidem, p. 30). Lo aquí mas des

tacable de todo esto es que Bobbio reproduce su anterior tesis sobre la persona intentando superar la concepción social existencialista desde dentro de ella o, al menos, discutiéndola con sus mismos elementos.

En escritos sucesivos, de 1941 y 1942, Bobbio enfrentará especialmente el tema de la relación entre existencialismo y racionalismo, y en ellos los motivos de rechazo, creo, van tomando la delantera sobre los motivos de atracción. En el primero de estos escritos, dedicado al tema de la elección, de la alternativa, en la filosofía existencialista ("Temi della filosofia esistenziale, 1) - L'alternativa") señala Bobbio, aceptando la tesis de un artículo de Annibale Pastore, que el existencialismo no es una filosofía irracionalista pero sí antirracionalista, en cuanto que, contra lo que sus paladines creen, no combate la razón sino el racionalismo (cfr. B. 41-6, p. 263). Con ello el existencialismo quedaba salvado como filosofía, como tendencia a teorizar y a razonar, pero las frases finales denunciaban la necesidad de superarlo:

"corriente dolorosamente viva, porque lo que de turbio lleva detrás es lo turbio de nuestro tiempo, del cual debemos liberarnos no ya por la vía de la inerte desesperación o del estéril tormento o de la acción total, sino una vez más por la antiquísima y siempre nueva —vía de la purificación racional y de la claridad interior" (ibidem, p. 270).

Donde quedaba claro no sólo el rechazo de la angustia, sino sobre todo por dónde iba esa antiquísima vía, era en un escrito del año siguiente, que continúa el anterior, dedicado esta vez precisa-

mente a la inseguridad humana a partir de un libro de Peter Wust — ("Temi della filosofia esistenziale. 2) L'«insecuritas humana»"). — En este escrito concluía Bobbio reconociendo que la época era de inseguridad: por un lado, de incertidumbre en la vida teórica, que — con el decadentismo existencialista habría visto ofuscado el gusto por la claridad iluminista y habría reavivado la pasión por los mitos y las supersticiones; por otro lado, de inestabilidad en la vida práctica, manifestada en el retorno del hombre al primitivismo — del estado de lucha permanente que sólo producirá anhelos utópicos o insinceros de nuevos órdenes. Uniendo inseguridad y dogmatismo fi— defista como polos de la crisis, le parecía a Bobbio cada vez más — claro que el elemento fundamental de tal crisis era el anti-ilumi— nismo:

"Es la crisis del iluminismo que se nos esta revelando cada vez con mayor claridad en sus extremas consecuencias teóricas y prácticas y que no puede ser resuelta más que volviendo a coger los hilos interrumpidos de — aquel pensamiento que con poderoso esfuerzo humano, y nada más que humano, nos ha dado al final del siglo — XVIII la Critica de la razón pura y las Declaraciones de derechos, antídoto aquella del dogmatismo y éstas — del retorno del hombre primitivo en la vida espiritual y civil" (cfr. B. 42-4, p. 214).

Se trataba, pues, de restablecer la confianza en la razón y en el hombre, sin recurrir a la desesperación vitalista ni abandonarse a la esperanza religiosa: de ahí el "nada más que humano". En tre ambos extremos se proponía por Bobbio un rescate del iluminismo kantiano y liberal, cuya función de oposición al fascismo imperante

es tan clara que no merece ahora mayor insistencia. Lo que sí merece la pena destacar, en cambio, es la revisión que la referencia a la Crítica de la razón pura implicaba del planteamiento general de 1935, cuando Bobbio aceptaba la fenomenología como superación del - criticismo kantiano. Había de llegar el existencialismo, hijo pródigo de la fenomenología, para que Bobbio diera un salto atrás que -- era un paso adelante. Era el paso adelante que Piero Gobetti había anticipado perspicazmente en 1924 con palabras que ahora valían también para Bobbio:

"No se comprende nada del nuevo pensamiento de los jóvenes si no se advierte que nuestra formación espiritual - ha sido en algún sentido interrumpida y afligida por el fascismo, que nos ha obligado a una cerrada y severa -- austeridad, a un donquijotismo desesperadamente serio y antirromántico, como si nos hubiéramos convertido en -- los paladines de la civilización y de las tradiciones" (GOBETTI, p. 3).

Ideas semejantes a las del artículo anterior se reproducen en una conferencia de 1942 sobre "Libertà e azione nella filosofia di Carlo Jaspers", en la que Bobbio venía a dar por concluso su nunca muy fuerte encantamiento existencialista. A pesar de que aprovechaba positivamente al existencialismo para dar por válido en él lo que en Italia se echaba más en falta por aquellas fechas, la libertad, Bobbio hacía el balance de su experiencia con esa filosofía -- cuando decía que "el hablar de ella o el escribir, es decir, el tocarla con las manos, era quizá el único modo de liberarse de ella" (B. 43-2, p. 11). Y el balance, en realidad, resultaba negativo: --

"Para expulsarla, en suma, era necesario haber sufrido antes su con-
tagio" (idem). Como diría Cesare Pavese en su diario, el 22 de no-
viembre de 1945, "no nos liberamos de una cosa evitándola, sino —
atravesándola" (PAVESE, p. 392). La conclusión de Bobbio era que

"no nos parece vano el intento de entenderla [la filoso-
fía de la existencia] en su esfuerzo de sinceridad y en
su tensión no resuelta, una vez indicada y por tanto —
vuelta inofensiva la atmósfera decadentista en la que es
tá envuelta, y una vez conquistado, si bien fatigosamen-
te y superando la inicial desconfianza, su genuino signi-
ficado especulativo, de filosofía que al poner la angus-
tia como principio y el naufragio como meta final de la
metafísica, trata de salvar la existencia humana como va
lor en su originaria e irreductible libertad" (B. 43-2,
p. 30).

Aunque los escritos filosóficos de estos años se refieren —
sobre todo al existencialismo, no deja de haber planteamientos e in
dicaciones filosóficas en los estudios de teoría del Derecho. Así,
en las segundas Lezioni di filosofia del diritto, que corresponden
al curso de 1941-42, Bobbio reafirmaba su distanciamiento del exis-
tencialismo, precisamente por su irracionalismo, cuando, tras citar
a Heidegger, escogía entre la actitud mística y la empirista, la ac
titud racional, "que es nuestro modo de concebir la filosofía y la
vida" (cfr. B. 42-2, p. 37). Junto a ello, Bobbio sostenía allí que
la crisis de la filosofía del Derecho había sido superada gracias —
al idealismo, que "representa en la moderna cultura italiana la res
tauración de la dignidad y de la nobleza de la filosofía" (ibidem,
p. 28). Más ampliamente, en La consuetudine come fatto normativo, —

un libro publicado en 1942, dedicaba el primero de sus trece capítulos al tema metodológico de "las modernas orientaciones en la ciencia jurídica" (es el título del capítulo; B. 42-1, p. 1). Y en él se hacía una explícita e incondicional alabanza de la nueva posición de Croce, que era el idealismo rescatado por Bobbio, mientras se criticaba sin ambages el neokantismo y la fenomenología: del historicismo absoluto de Croce se dice que es un "fecundo y vasto movimiento de reforma" (cfr. ibidem, p. 8) y del neokantismo y de la fenomenología que "el uno por causa de una demasiado rígida preocupación formalista, el otro por causa de un intransigente apriorismo, se han cerrado la vía a un contacto profundo y vivificante con la experiencia jurídica" (ibidem, p. 9). En cuanto a la filosofía existencial, escribía Bobbio, muy críticamente, que

"no ha ejercido hasta ahora, o quizá no puede ejercer por falta de intrínseco valor constructivo y de claridad moral y mental, influjos precisos sobre la metodología de las ciencias y se cierra cada vez más en una pesimista contemplación de la muerte o en una renuncia a la universalidad, estimulada como está por una vocación religiosa que no ha conseguido todavía elevarse a pensamiento" (idem).

Por esta época, Bobbio tenía perfectamente clara su opción por el racionalismo: en una carta a Giulio Einaudi, escrita entre 1942 y 1943, Bobbio desaconsejaba la edición de un libro por su escasa profundización teórica, a pesar de reconocerle el valor de

"estar inspirado en un alto sentido religioso y moral, y desarrollar una concepción racional de la vida religiosa, huyendo del invadente irracionalismo" (cit. — por TURI, p. 290).

También en 1.942, en un artículo histórico sobre "La filosofía del diritto in Italia nella seconda metà del secolo XIX", se congratulaba Bobbio, en una perspectiva mucho más filosófica —y de filosofía idealista, para más datos— que teórico-jurídica, de la superación a principios de siglo de la despreocupación especulativa del positivismo (cfr. B. 42-3, p. 33). Por fin, el artículo sobre "La filosofía del diritto di Julius Binder" parecía mirar con buenos ojos la que Bobbio consideraba doble acción de este autor en el restablecimiento de la filosofía como buen antídoto contra "el enciclopedismo y la superficialidad de los positivistas, sociólogos y teóricos generales del Derecho" y en la introducción del método dialéctico frente al neokantismo; la inspiración, puede decirse sin temor, era idealista y más aún cuando Bobbio lamentaba también que el influjo de las filosofías neohegelianas de Croce y Gentile se hubiera resuelto sobre todo en una concepción normativa del Derecho en la que no habría lugar para una dialéctica que captara la experiencia jurídica concreta (cfr. B. 43-1, p. 97).

Estos escritos indican que, una vez superada la influencia de la fenomenología, la filosofía idealista italiana siguió siendo la mayor inspiradora del pensamiento filosófico del Bobbio de estos años. Fue esta una influencia que siguió conviviendo con la leve —eclosión existencialista y que volvía a aparecer en el libro dedicado a esta corriente en 1944: La filosofía del decadentismo (*). Ya

(*) Este libro (ver B. 44-1), en su "Premessa" y en los capítulos I y IV, recoge prácticamente completa la primera de las dos partes —del ya visto "Libertà e azione nella filosofia di Carlo Jaspers" —

la caracterización del existencialismo como filosofía de la crisis mediante la sugestiva comparación entre el arte y la filosofía hecha en el capítulo II puede indicar un motivo de inspiración crociana. Pero la positiva valoración de la filosofía de Croce era expresa cuando Bobbio consideraba al historicismo como la

"Única dirección de pensamiento que, poniéndose en la vía no de una inerte reproducción sino de un desarrollo y de un perfeccionamiento de la mejor tradición - del siglo precedente, se había demostrado, por lo menos en Italia, suscitadora de energías intelectuales, liberadora de viejos y siempre nuevos errores, clarificadora en cada esfera de la cultura" (B. 44-1, p. - 19; trad. cast., p. 20).

Confirma expresamente esta idea de la permanencia del idealismo crociano por encima del existencialismo, una recensión a sendos libros sobre Berdiaev y Heidegger en la que escribía Bobbio:

"El historicismo no tiene nada que temer de la brutal sinceridad heideggeriana porque se encuentra en otro camino, el de la razón; mientras que el existencialismo sube desde las oscuras fuerzas de la pasión" (B. - 44-7, p. 100).

(cfr. B. 43-2, pp. 11-18). Advierto también aquí que la traducción castellana de este libro, titulado El existencialismo -que, publicada en 1949 y continuamente reeditada por el Fondo de Cultura Económica debe de estar muy difundida (ver B. 49-1)-, no corresponde en su totalidad a la versión de la edición italiana de 1944, porque esta última fue revisada por Bobbio para su traducción inglesa, publicada en 1948, introduciendo numerosos cambios en el cap. VIII y haciendo nuevo en su mayor parte el cap. IX. La traducción española - se hizo sobre el texto italiano utilizado para la traducción de esa nueva edición inglesa y, además lleva en apéndice un artículo sobre

Después del curso de 1941-42 y hasta las siguientes Lezioni di filosofia del diritto inmediatamente anteriores a la liberación, la actividad teórica de Bobbio disminuye palmariamente, hasta el punto de que puede decirse que La filosofía del decadentismo es el único escrito importante de ese interregno. Se trataba de una época más apropiada para la conspiración política que para la tranquilidad del estudio. Recuérdese que, con Italia en la guerra, el 25 de julio de 1943 cae Mussolini, a quien el rey sustituye por el militar conservador Badoglio; éste firma el armisticio el 8 de septiembre y dos días después se produce la ocupación alemana de las principales ciudades italianas, mientras Mussolini, liberado por los nazis a la semana siguiente, proclama la República Social Italiana en directa sujeción al mando alemán. El 7 de diciembre de 1943 Bobbio, que enseñaba todavía en Padua y que se había casado seis meses antes con Valeria Cova, era arrestado y trasladado a la cárcel de Verona como sospechoso de actividades antifascistas; en particular, por sus contactos con Concetto Marchesi, profesor comunista que fue rector de la Universidad de Padua hasta 1943 y miembro del "Comitato veneto di liberazione nazionale". Bobbio fue liberado a los casi cuatro meses, a finales de febrero de 1944, aunque la experiencia fue sin duda de las que afianzan la fe en el valor de la libertad. El propio Bobbio ha hecho un dibujo de aquellos meses que merece ser reproducido:

"El decadentismo de Sartre" que no me consta haya sido publicado en Italia. Naturalmente, para la aproximación histórica que aquí se está haciendo, se toma como base el texto de 1944, haciéndose las oportunas observaciones en los casos en que hay cambios, referidos siempre a la traducción española.

"Dos o tres días después [del arresto] el secretario federal de Padua, que me había arrestado, volvió a Verona y con los ojos fuera de las órbitas me echó en cara que el traidor Marchesi se había quitado la máscara. Pensando que yo era su cómplice, me dijo, para asustarme, que había hecho arrestar a mi mujer (lo creí por algunos días, pero luego supe que no era cierto) y que ni yo ni mi mujer saldríamos vivos de sus manos si no le revelaba dónde se había escondido Marchesi. Dije que no lo sabía (y era cierto). Dije que conocía vagamente a Marchesi y que no había oído hablar nunca de esa proclama (*) (y era falso). Me dejaron en paz por algunos días: después volvieron a molestarme una mañana con la amenaza de una ejecución inmediata. Como resistía trataron de ablandarme: me soltarían si yo les ponía sobre el rastro de Marchesi. Repetí que no sabía nada y que no podría hacer nada" (B. 64-6, p. 5).

Junto a lo anterior, en una reciente entrevista recordaba Bobbio también que "(e)n la cárcel de Verona teníamos a cada momento acciones de represalia, tal vez por la muerte de algún jerarca fascista" (B. 79-17, p. VI).

A estas alturas, no es extraño que La filosofía del decadentismo sea una amplia crítica del existencialismo, sobre todo desde la perspectiva de su filosofía política y social. Ante una época de crisis —comenzaba Bobbio— hay dos salidas filosóficas típicas: el decadentismo y el manierismo; el primero, personificado en la filosofía existencialista, asume la crisis angustiosamente y se regodea en ella, mientras que el segundo, identificado con la filosofía académica —en la que Bobbio debía incluir tanto al espiritualismo tomista como a la escuela gentiliana—, encubre la crisis por medio de

(*) Se trataba de una proclama antifascista que Marchesi había lanzado en diciembre de 1943.

la retórica (cfr. B. 44-1, pp. 13-31; trad. cast., pp. 16-29). Tras señalar los motivos decadentistas del existencialismo, entre los — que es de destacar la crítica del hermetismo como rasgo antiilumi— nista, muestra Bobbio la concepción existencialista del hombre y su posición respecto a la moral, destacando su gratuidad desde un punto de vista teórico (cfr., ibidem, p. 52-73, esp. p. 66; trad. cast., pp. 42-56, esp. p. 51).

La mayor insistencia de este estudio, más radicalizada que en escritos anteriores, estriba en la descripción de las filosofías de Heidegger y de Jaspers como radicalmente individualistas y anti-sociales (cfr. ibidem, pp. 75-88; trad. cast., pp. 57-66). Tal filosofía, añadía Bobbio, carece del "sentido de lo social", cuando es precisamente en ese sentido social, propio del historicismo idealista o del materialismo histórico, en donde la "generación de aislados y de dispersos" que se ha sentido inclinada hacia el existencialismo debe buscar la redención que la libere de la crisis (cfr. ibidem, p. 88, trad. cast., p. 66). Por ello el penúltimo capítulo los dedica Bobbio a relatar la radical "apoliticidad" del existencialismo, en el sentido de que carecería de una respuesta al problema de la unión entre individuo y sociedad (cfr. ibidem, pp. 99-101; no recogido en la trad. cast.): ni Heidegger ni Jaspers plantearían el problema del "socio" en la única vía según Bobbio posible, que es — la de la sociedad como colaboración entre personas (cfr. ibidem, p. 104; en la trad. cast., con cambios, p. 81); así, el existencialismo no sería una filosofía que integrara la política, sino que la —

añadiría o la superpondría para dar de ella una justificación postuma (cfr. ibidem, p. 105; no recogido en la trad. cast).

El último capítulo es el único claramente constructivo, en contraste con los anteriores, que son fundamentalmente críticos (*). Bajo el título de "Personalismo viejo y nuevo" se desarrolla en él la idea de que es necesario recuperar la vieja ética personalista - kantiana e iluminista, con una renovación que acepte las justas críticas del historicismo y del sociologismo al abstractismo racionalista (cfr. ibidem, pp. 110-112 y 118): desde el motivo iluminista de la "humanización de la persona", rectificado por la conciencia de la historicidad de los valores morales, concluye Bobbio proponiendo la vía de "un nuevo y reforzado racionalismo que tenga por guía no la razón abstracta sino la razón histórica", una vía -reconocía- que no compete al individuo aislado sino a la colectividad - (cfr. ibidem, pp. 118-124).

La vía que la colectividad debía abrir hacia el racionalismo era la victoria sobre el fascismo y la ocupación alemana de Italia. Y, efectivamente, la Resistencia no cesó en su lucha en el norte de Italia hasta el final de la guerra, pues aunque Roma fue liberada el 5 de junio de 1944, la avanzada de los aliados, apoyados por los antifascistas italianos, estuvo detenida desde septiembre de ese año en la llamada "línea gótica" -que dividía el norte y el sur desde Pisa a Rimini- hasta la liberación de Bolonia el 21 de —

(*) Es en este punto en donde puede observarse una mayor diferencia entre la edición de 1944 y la segunda redacción para su versión inglesa y castellana. Este capítulo final está totalmente cambiado en esta segunda redacción, que continúa los motivos críticos del con—

abril de 1945. En este período, y, más exactamente, hasta el 25 de abril, que es cuando se produce en el norte la insurrección general que cierra la guerra, Bobbio continuó su actividad política representando al Partido d'Azione en un "Fronte degli intellettuali" y en un "Comitato di liberazione della scuola", constituidos en 1944 por el Comitato di Liberazione Nazionale del Piemonte (cfr. B. 78--32, passim). Pero con la liberación se abría una época histórica -- distinta.

2. La búsqueda de los primeros años de la posguerra

El momento de la liberación fue vivido por los intelectuales italianos que habían estado en la Resistenza en un "clima de espera y de esperanza" (GARIN-62, p. 491). Acababan los sufrimientos del fascismo y de la guerra y parecía abrirse una nueva época, que, en las ilusiones de la primera hora, se creía que inmediatamente -- abriría el paso al cumplimiento de los ideales por los que se había hecho la Resistenza. La fecha de la liberación --aunque lo que después resultó no correspondió del todo a las primeras esperanzas-- es en todo caso una línea divisoria de dos épocas. Muchos años más tarde Bobbio ha reconstruido esa línea como una división de su propia vida

junto del libro. No conozco la razón de este cambio, que puede residir tanto en el intento de mantener el tono crítico del conjunto como --quizá más probablemente-- en una menor seguridad de Bobbio sobre la alternativa propuesta en 1944.

"por una profunda fractura entre un antes y un después, [... siendo] el momento de la fractura como el momento del renacer, del emerger de un mundo nuevo —desde la guerra, ¡y qué guerra!, a la paz, desde un mundo de terror a un mundo de esperanzas y de proyectos para el porvenir..." (B. 74-13, p. 655).

Esta fractura entre el pasado fascista y la Italia democrática no se produjo sólo en el plano político, sino también en el — cultural. Lo que no quiere decir, naturalmente, que el cambio cultural se manifestara tajantemente en una fecha bien determinada, como si de pasar una hoja de un libro se tratara.

El cambio, aunque más acelerado, fue también gradual en el propio Bobbio. En una de mis conversaciones con Bobbio (B. 79-24), hablando de la evolución de su pensamiento, especialmente filosófico, desde los años del fascismo en adelante, me decía que el cambio, la "svolta", se produjo hacia 1943, cuando comenzó a preparar la — edición de unos escritos de Carlo Cattaneo a los que en seguida me referiré. Es indudable que esa edición, con la introducción que — Bobbio escribió para ella, señala uno de los momentos importantes — en su evolución intelectual, especialmente por el descubrimiento de un filón en el pensamiento italiano que había estado oculto bajo el predominio del idealismo. Sin embargo, me resisto a aceptar que esa edición sea el momento decisivo que pueda marcar el momento del cambio. Creo, incluso, que es muy difícil señalar un momento como decisivo y más bien preferiría hablar de una liberación gradual de la — filosofía profesada anteriormente sin ningún momento concreto de — ruptura. Ello, porque, como se verá en este epígrafe durante los —

primeros años que siguieron a la liberación, Bobbio mantendrá una preocupación filosófica que no puede considerarse en ruptura con el pasado, sino más bien en diálogo crítico entre las viejas posiciones y otras nuevas, en una búsqueda, tardía en su consumación, de un camino de salida de la crisis.

La edición de escritos de Carlo Cattaneo, titulada Stati Uniti d'Italia, puede considerarse, junto con la anterior propuesta en La filosofía del decadentismo de establecer un racionalismo renovado, como una manifestación más de esa búsqueda de una vía de salida de la crisis. En realidad, ya desde los últimos años del fascismo Bobbio venía proponiendo una superación de la filosofía italiana oficial y entre 1943 y 1945 había escrito a Banfi a propósito de una proyectada "Biblioteca di cultura filosofica", que Bobbio mismo había preparado para la editorial Einaudi en 1941- que era preciso reunir una colección

"de libros representativos de aquella filosofía constructiva (contrapuesta a la filosofía especulativa) que la filosofía italiana oficial, y la propia historia de la filosofía escrita por los escritores oficiales, ha ignorado casi siempre y que es al fin y al cabo la única filosofía verdaderamente "perenne" (cit. por TURI, p. 369)

Según Gabriele Turi, en esa misma carta Bobbio "citaba, entre otros, escritos de Cattaneo y de Frege, para reforzar la caracterización neopositivista de la colección por él querida, contra la presencia, que no conseguirá evitar, de un filón existencialista" - (idem). No sé si la referencia de Turi a la filosofía neopositivis-

ta adelanta demasiado la inclinación de Bobbio hacia esa corriente. Por ahora, en estos primeros años alrededor de la liberación, lo — que aparece en los escritos de Bobbio es la búsqueda en la misma — Italia de las raíces de esa filosofía constructiva por él propugnada.

Precisamente la recopilación de estudios sobre Cattaneo, — que aparecía al alba de la liberación, pero preparada en los meses anteriores, pone de manifiesto esa remisión a una cierta tradición italiana. En su "Introduzione", Bobbio recogía una serie de elementos teóricos y prácticos de la obra del escritor del Risorgimento — con los que se identificaba sin lugar a dudas: en el plano teórico, destacaba el carácter positivo, racional, histórico y útil de la filosofía de Cattaneo, y en el plano político, su reformismo, antirrevolucionario pero radical, anclado en el liberalismo y en el federalismo (cfr. B. 45-7, passim; ahora también en B. 71-1, pp. 3-55). — Su simpatía hacia Carlo Cattaneo era clara desde el principio, cuando Bobbio apelaba a la necesidad de tender un puente hacia el pasado para iniciar la obra de reconstrucción, viendo a Cattaneo como — "una de las pilastras más seguras de este puente tendido por encima de la ciénaga" (cfr. B. 45-7, p. 10, también en B. 71-1, p. 3). La imagen del puente por encima de la ciénaga parecía significar una — puesta en el banquillo de la filosofía inmediatamente anterior, sobre todo si se tiene en cuenta que Bobbio había comenzado su introducción con una doble imagen en la que parecían quedar simbolizados, probablemente, el existencialismo en primer lugar y el idealismo en segundo:

"Las grandes crisis abren inesperados respiraderos sobre la historia de los hombres y de las ideas: rostros que - en su aparente sanidad escondían a la vista un germen de enfermedad mortal, aparecen hoy consumidos, portando la palidez de la descomposición; edificios que parecían en su exterior solidez desafiar el embate del tiempo, hoy - crujen o se derrumban como castillos de naipes" (idem).

Al lado de esta crítica teórica, Bobbio iniciará, junto con Felice Balbo, la "Biblioteca di cultura filosofica" de Einaudi, publicando en 1945 una recopilación a cargo de Geymonat de escritos - de Erminio Juvalta (ver JUVALTA), que había sido profesor de filosofía moral de Bobbio y había mantenido una posición filosófica ajena al idealismo, con cierta influencia kantiana pero sobre todo en posiciones que poco después serían reconocibles como cercanas a las tesis sobre la ética de la filosofía analítica. El 13 de julio de -- 1945 Bobbio había escrito a la sede romana de Einaudi, en relación con esta "Biblioteca di cultura filosofica", que era necesario recoger "libros representativos de todas aquellas corrientes filosófi-- cas que en el mundo filosófico-académico italiano -dividido entre - idealistas y neo-tomistas en lucha entre sí- eran rechazadas con ma yor o menor ímpetu como filosofía no oficial" (cit. por TURI, p. -- 369). De todos estos textos bobbianos aparecía como término común - contra el que reaccionar el idealismo italiano.

Sin embargo, la puesta en el banquillo de la filosofía italiana anterior no iba a resultar tan tajante en escritos sucesivos. Puede decirse que con la liberación se abría un tiempo de búsqueda de nuevas ideas y corrientes, como el propio Bobbio ha rememorado - muchos años después:

"Miramos alrededor con la curiosidad de muchachos escapados de casa, leímos de todo con la voracidad de quien había estado mucho tiempo hambriento. Hicimos cursos -- acelerados de lógica, de psicoanálisis, de filosofía de las ciencias y, naturalmente, también de marxismo" (B. 74-13, p. 668).

Pero la búsqueda de lo nuevo, para estos escapados de la casa paterna de la filosofía idealista, no podía dejar de ir acompañada de cierto extravío. Un extravío que se iba a manifestar en actitudes de duda, en aparentes contradicciones, en momentos de crítica tajante del pasado a los que seguían absoluciones, de condenas leves a las que seguían rechazos rotundos. Las actitudes de Bobbio hacia el idealismo y hacia Croce --pero también hacia otras direcciones filosóficas-- muestran claramente ese ambiente de extravío y de oscilación en las ideas. El mismo, en la "Avvertenza" a los Principios de la filosofía del porvenir de Feuerbach --que, junto con la traducción de La mia filosofía de Jaspers, continuaba la "Biblioteca di cultura filosofica" de Einaudi-- había dejado traslucir esa sensación de extravío; después de citar la definición que de Feuerbach diera Engels como "de mitad para abajo materialista y de mitad para arriba idealista", escribía:

"También hoy, muchos que creen haber dado el salto fuera del idealismo, no han reconocido todavía el sendero en el que han caído y están inseguros sobre el camino a recorrer. Pretenden ser marxistas y son todo lo más joven-hegelianos. Se profesan materialistas y son en cambio románticos. Para estos, digamos también para nosotros, salidos del silencio y de la aridez del desierto, Feuerbach es un espejo en el que podemos reencontrar reprodu-

cido, si bien con una fidelidad a veces un poco caricaturesca, nuestras semblanzas espirituales" (B. 46-6, - p. XI).

La referencia a Feuerbach parecía tener, entre otros, un significado claro: Feuerbach había sido posthegeliano y había puesto en cuestión a Hegel como la generación de Bobbio era postcroceana y debía poner en cuestión a Croce.

Y, en efecto, Eugenio Garin ha dejado bien claro que la — puesta en cuestión del idealismo italiano fue un fenómeno general — e inmediatamente sucesivo a la liberación. En esa reacción con— tra el idealismo italiano, desde la muerte de Gentile en los — días de la liberación quedaba Croce como gran representante, — de quien ahora, además, los intelectuales que habían hecho la Resistenza podían tener interés en separarse tras haber estado unidos a él en la lucha contra el fascismo: según Garin, la do— ble exigencia de valorar el pasado fascista y de intervenir en la — transformación del país obligaba a entrar en conflicto con Croce, — que tras la liberación había continuado su trabajo como si nada hu— biese pasado —defendiendo una restauración política de la situación del prefascismo— y había propugnado en seguida la abstinencia polí— tica de los intelectuales (cfr. GARIN-62, pp. 499-500). Añádase a — eso que el hecho de que, desde su olímpica presidencia del Partito liberale italiano —que pretendía ser un suprapartido y que en reali— dad era un partido tan conservador o más que la Democrazia cristia— na—, Croce invitara a los intelectuales italianos que habían lucha— do políticamente contra el fascismo a no meterse en política, debió

de ser la gota que faltaba para que muchos de sus seguidores, que ya antes habían tomado algunas distancias de él, quisieran ahora -- desmarcarse claramente. Como Garin ha comentado, "no es extraño, -- pues, que a la caída del fascismo corresponda simétricamente la caída de la hegemonía crociana" (ibidem, p. 501).

Por parte de Bobbio, sin embargo, no deja de haber una cierta oscilación en la valoración de Croce. Por un lado, de la introducción a la edición del libro de Cattaneo cualquiera puede deducir que no se podía recurrir en esa fecha a un pensador del siglo XIX -- escasa o nulamente apreciado por Croce y Gentile --y, por añadidura, propugnar un salto sobre una ciénaga-- sin llevar al banquillo al -- idealismo italiano, y con él a Croce, que precisamente había dominado el panorama cultural italiano desde principios de siglo. Añádase que en un escrito de 1946 Bobbio se había referido a los hombres de su generación influidos por el idealismo como "salidos del silencio y de la aridez del desierto" (cfr. B. 46-6, p. XI). Y súmese tam--bién que, ante el primer número de Studi filosofici aparecido des--pués de la liberación, --que era una revista dirigida por Antonio -- Banfi, pensador muy crítico con las filosofías espiritualistas e -- idealistas italianas (cfr. GARIN-62, pp. 502-503)-- Bobbio, en una -- reseña de 1946, acogía "con un sentido de alivio y de esperanza" y "con confianza la reaparición de una revista libre, teóricamente -- abierta, sin prejuicios, como es Studi filosofici", sin dejar de -- destacar la oposición de la revista a Croce cuando añadía que "se -- presenta con un primer número declaradamente polémico, parangonable a una ejercitación más bien clamorosa en el tiro al blanco contra -- los adversarios más gordos" (B. 46-7, p. 94).

Pero, por otro lado, en un relevante artículo también publicado en 1946, como "Filosofía e cultura", tras oponerse a la escolasticización del idealismo crociano, así como al problematicismo y al existencialismo (cfr. B. 46-8, pp. 117-122), proponía Bobbio una filosofía positiva, no coincidente con el positivismo, en cuyo regazo cabía Croce: mientras al comienzo escribía que "el idealismo (...) por obra de discípulos más fieles que advertidos, había ido paso a paso haciéndose rígido en una nueva escolástica", más tarde precisaba que "la filosofía del antipositivista Croce es una filosofía positiva" (ibidem, p. 123). Bobbio llegaba incluso más lejos — cuando escribía:

"un retorno a Croce, después de tanto mezquino, interesado e ininteligente anticrocianismo, significa no ya retornar a la filosofía de Croce, sino repensar las razones de su dominio en la cultura de su tiempo" (ibidem, p. 123).

La aparente contradicción entre las críticas bobbianas al idealismo y la parcial salvación de Croce quizá pueda resolverse por dos caminos, que no tienen por qué ser incompatibles. En primer lugar, parece claro que las críticas de Bobbio se refieren sobre todo al idealismo en general más que a Croce en concreto. Puede sostenerse, pues, que Bobbio se opone sobre todo al idealismo no crociano, comprendiendo en él también el escolasticismo de los seguidores de Croce. En parte, ésta es una idea expresada en varios textos y, — por lo demás, nada nueva: ya en 1940, en la recensión a Die Krise des Idealismus, de Arthur Liebert, desde una más clara militancia —

idealista Bobbio señalaba críticamente que un libro como ese,

"que es todo un himno al idealismo y un acto de confianza en su porvenir, debería haber tocado las sensibles - cuerdas de los críticos italianos bastante más de lo — que lo ha hecho, si éstos no se hubieran habituado a girar siempre sobre sí mismos y a ir y venir (fare la spola) del uno al otro de nuestros mayores maestros" (B. - 40-6, p. 307).

En segundo lugar, dado que Croce no podía dejar de ser considerado dentro de la orientación idealista, puede pensarse además que Bobbio iniciaba con Croce una operación de separación entre lo vivo y lo muerto, entre lo positivo y lo negativo de su pensamiento. Esto parece claro cuando, como ^(se)veía hace poco, Bobbio propugnaba no un retorno a la filosofía de Croce sino un repensamiento de las razones de su influencia. En esta propuesta quizá cabe ver ya — una primera sugerencia de algo que irá apareciendo más claramente en escritos posteriores: la identificación de lo vivo de Croce con el método y de lo muerto con el sistema. Se diría que desde el primer momento de las críticas generales Bobbio asumía una actitud hacia Croce que se ponía en medio de crocianos y anticrocianos, en una difícil posición que no quería ni salvar ni condenar a Croce en bloque.

Manifestaciones posteriores de esta doble actitud hacia el — idealismo y hacia Croce son, por ejemplo, una reseña a un libro de Giorgio Polverini, hombre ligado a la filosofía crociana, en la que Bobbio daba una de cal y otra de arena al reconocer "la extraor

dinaria riqueza espiritual de la filosofía de Croce", para indicar a continuación los límites de su filosofía de la historia, viciada de moralismo y mixtificadora por su pretensión de absolutizar la historia (cfr. B. 48-12, pp. 285-287, la cita textual en p. 285). - Del mismo modo, en un comentario sobre la revista Sophia, de orientación crítica con el pensamiento moderno, Bobbio defiende al historicismo absoluto de la acusación de ser responsable de la crisis de la civilización (cfr. B. 47-8, p. 234). Mas aún, en su Introduzione alla filosofia del diritto, que es de 1948, Bobbio comenzaba a reprochar al idealismo italiano los excesos de su antipositivismo, un reproche que contrastaba con la constante oposición de Bobbio en años anteriores al naturalismo y al positivismo:

"No está dicho que esta reacción contra el positivismo, bajo forma de crítica de las ciencias, haya producido siempre frutos benéficos en la cultura italiana: por obra sobre todo de discípulos demasiado ligados a la letra mas que al espíritu de aquellos sistemas, se ha venido difundiendo un cierto descrédito hacia las ciencias que ha generado ignorancia por parte de los filósofos - sobre los progresos y los nuevos métodos científicos, - con la consecuencia de que la filosofía se ha vuelto cada vez más abstracta, más sibilina y esotérica, hasta convertirse en un ejercicio más o menos hábil de dialéctica limitado a pocos iniciados sin seguidores". (B. 48-1, p. 88)

Por lo demás, en ese mismo libro Bobbio hacía una detallada crítica de toda la filosofía jurídica del neohegelianismo italiano, poniendo de relieve sobre todo su individualismo, y en esa crítica Croce salía casi tan malparado como Gentile (cfr. ibidem, pp.

95-101). El Croce filósofo del Derecho, cabría incluir, era un Croce muerto.

Las matizaciones que cabe hacer respecto a Croce son más difíciles de hacer con Gentile, al que Bobbio critica siempre muy severamente y con quien no hace nunca salvedades. Refiriéndose a la concepción gentiliana de la sociedad escribirá en el mismo curso citado que es

"ficticia, ilusoria y metafísica (...) la realidad del idealista, el cual sustituye subrepticamente la realidad por sus conceptos y toma el concepto de lo real — por lo real, y termina por reducir la historia de la humanidad a la historia de la filosofía, es decir, de las ideas que la humanidad ha formulado de tiempo en tiempo al tomar conciencia de sí misma" (ibidem, pp. - 100-101).

También contra Gentile va dirigida la aguda crítica al solipsismo,

"aquella doctrina para la que, a fuerza de reducir la realidad a pensamiento y el pensamiento al Yo-pensante, fuera del yo que piensa no queda absolutamente nada: y el yo-pensante es solus ipse, el ipse único y solitario, el único ente real en toda la realidad y por tanto ya no real, soberano sin súbditos y por tanto ya no soberano, Dios sin mundo y por tanto ya no el Ser absoluto sino el absoluto no-ser" (ibidem, p. 98).

Al lado de los ajustes de cuentas con los idealismos, Bobbio no dejará de ocuparse también de las corrientes que le influyeron en la etapa anterior. En primer lugar, la fenomenología. Respecto a esta dirección filosófica Bobbio manifiesta cierta oscilación que puede indicar el momento de búsqueda y extravío de estos prime-

ros años que siguieron a la liberación. En el ya citado "Filosofía e cultura", Bobbio había considerado, junto con Croce, a "la fenomenología antipositivista de Husserl" como filosofía positiva (cfr. - B. 46-8, pp. 123-124). El mismo año comentaba un libro de un autor de la escuela, Wilhelm Szilasi, en términos favorables:

"Señalamos con gusto este breve (y también abstrusísimo) ensayo de filosofía fenomenológica, que demuestra la vitalidad de una corriente de pensamiento demasiado pronto olvidada aquí en Italia" (B. 46-27, p. 232)

El que después de una progresiva liquidación de la fenomenología durante los años anteriores, se hicieran estas salvedades positivas podría hacer pensar que Bobbio volvía a sus orígenes. Sin embargo, por estos años ni hay más escritos sobre el tema ni se aprecian trazas de tal posible influencia en otros escritos. Al contrario, en 1943, en la Introduzione alla filosofia del diritto, al enfrentar la fenomenología jurídica de Reinach, la criticaba cerradamente por su dualismo metafísico y dogmático entre la esfera real y la esfera ideal, concluyendo que "no podía, evidentemente, salvar a la filosofía del naufragio" (cfr. B. 48-1, pp. 83-87, la cita textual en p. 87).

Con el existencialismo, del que en estos primeros años de la posguerra hay numerosos escritos bobbianos, ocurre algo parecido que con la fenomenología y el idealismo: su actitud no parece siempre uniforme. Mientras en el ya citado "Filosofía e cultura" se había dado de aquél un "balance, hechas las sumas del debe y del haber, en general negativo" (B. 46-8, p. 120) como movimiento que habría -

oscilado entre ser una pseudofilosofía o una pseudocultura (cfr. - ibidem, p. 122), en la "Avvertenza" a una traducción italiana de un libro de Jaspers publicada el mismo año, escribía que la moda existencialista se había convertido en una costumbre, de la que añadía es "difícil decir si buena o mala costumbre (B. 46-5, p. VII). Más aún, allí mismo alababa la función positiva cumplida por el existencialismo en romper

"la costra de hielo que había extendido sobre los problemas de la consciencia contemporánea, helándolos, el racionalismo metafísico del espiritualismo tradicional y el racionalismo historicista del idealismo actualizado" (ibidem, p. VIII).

Después de haber oído defender a Bobbio precisamente el racionalismo historicista -en La filosofía del decadentismo, como hemos visto-, se estaría tentado de decir que no sólo existen contradicciones en las posiciones de Bobbio, sino que incluso esas contradicciones parecen entrecruzarse: antes era la contradicción entre - el rechazo del idealismo y la aceptación de Croce y ahora es la - aceptación parcial del existencialismo después de su rechazo global, como aceptación que es a la vez rechazo de la filosofía crociana. - Y, para que la contradicción parezca no dejar lugar a dudas, todo - ello en el mismo año. Es cierto que, como en el caso del idealismo y de Croce, puede interpretarse que la contradicción es aparente: - habría un rechazo global tanto del idealismo como del existencialismo, matizado con el reconocimiento de alguna aportación positiva; - sería un no acompañado en seguida por un pero. Y tal vez el "pero" se produce cuando en vez de juzgar toda una corriente globalmente,

Bobbio piensa en algunas derivaciones concretas de esa corriente, - de Croce mismo en un caso, de Abbagnano posiblemente en el otro caso. Además, la valoración en parte positiva del existencialismo se explica si se tiene en cuenta la reacción contra el idealismo en -- conjunto, como el mismo Bobbio daba a entender en un artículo de -- 1946 al decir que el existencialismo italiano, al contrario que el francés,

"ha sido empuñado como un arma de combate contra el idea lismo dominante y ha señalado el punto de una fragorosa ruptura entre lo viejo y lo nuevo" (B. 46-9, p. 176).

Sin embargo, salvar la contradicción teórica no supone salvar la contradicción interna, en los estados de ánimo, o, si se -- quiere, mejor que la contradicción interna, el estado de duda y de inseguridad, la oscilación según los momentos entre las negaciones más tajantes y las matizaciones menos rígidas. En todo caso, en es critos inmediatamente posteriores sobre Sartre ("Di un nuovo esis-- tenzialismo": B. 46-9, y "Sartre e gli ebrei": B. 47-7) y Heidegger ("Tre scritti brevi di Heidegger": B. 48-6, y "Ritorno alle origini": B. 48-7) y sobre la interpretación de Henri Lefèbvre ("L'esis- tenzialismo visto da un marxista": B. 47-4), en la revisión de La - filosofia del decadentismo para la edición inglesa, que es de 1948 (ver B. 44-1), o en la crítica del existencialismo en la Introduzio- ne alla filosofia del diritto (cfr. B. 48-1, pp. 101-107), en todos estos escritos, digo, domina la oposición a esta filosofía por unas u otras razones, en general por su inevitable individualismo que la

enajenaría de la sociedad y de la historia.

Bobbio, en estos años de búsqueda, también se topará con corrientes de pensamiento que anteriormente había ignorado, como el espiritualismo tradicional cristiano o el marxismo. Respecto a la filosofía espiritualista de impronta tradicional, el encuentro de Bobbio es más bien ocasional y su toma de postura es distante, como de quien pasa por terreno ajeno y sabe de la inutilidad de discutir detalladamente con quien mantiene posiciones radicalmente diferentes: in aliena castra transire. Por eso quizá no son fuertes los reproches al humanismo cristiano en dos recensiones a sendos libros de H. W. Rüssel y de M. F. Sciacca. Respecto al libro de Rüssel, escribía:

"Podemos estar de acuerdo sobre el hecho de que el Renacimiento no haya sido un humanismo laico; pero hay sin embargo un humanismo laico que para nosotros cuenta bastante más que el Renacimiento: y es el iluminismo... — [... según Rüssel] [e]l primer enemigo a afrontar no es Lutero o la Reforma del siglo XVI ni Keikegaard o la filosofía de la crisis del siglo XIX, sino Rousseau y Kant, es decir, el racionalismo del siglo XVIII, que es el verdadero humanismo laico. ¿Qué piensa de ello el humanismo cristiano?" (B. 45-18, pp. 102-103).

En la recensión del libro de Sciacca —dedicado a La filosofía nell'età del Risorgimento—, que es una breve reseña descriptiva, la protesta no era menos leve y velada en el último párrafo:

"En cuanto al diseño general de esta historia, para quien conozca la orientación filosófica de Sciacca, no hay necesidad de añadir que el autor se ha preocupado de demostrar la vitalidad y la continuidad del pensa-

miento católico, presentando generalmente como superficial e inconsistente a la filosofía iluminista y en general laica, relegándola cuanto ha podido, y más de lo que ha podido, a los márgenes de la cultura italiana" (B. 48-13).

Por fin, también es distante el reproche a un número del Giornale di Metafisica (núm. 4-5 de 1947) en el que Sciacca publicó distintas respuestas a la pregunta "¿Qué es la metafísica?", limitándose a indicar Bobbio que los ensayos recogidos "no responden a las objeciones con las que se enfrenta la metafísica por parte, por no hablar de otras, de las corrientes neo-empiristas" (B. 48-3, pp. 97-98). Naturalmente, el que estas críticas parezcan leves no significa en absoluto proximidad de Bobbio respecto de esta filosofía, sino todo lo contrario.

No ocurre lo mismo con el marxismo, que es una corriente — más cercana y viva para Bobbio. Es cierto que sólo después de la liberación aparecen referencias de Bobbio al marxismo, pero esto fue un fenómeno general en Italia. En efecto, durante la época fascista el marxismo había quedado al principio como una corriente subterránea, pues de los dos intelectuales marxistas más relevantes de la época, uno, Rodolfo Mondolfo, se dedicó en seguida a los estudios de filosofía antigua para terminar exiliado en Argentina, y el otro, Antonio Gramsci, escribía calladamente en la cárcel su obra, que no sería dada a la luz hasta después de la guerra. Añádase que alrededor de los años treinta el marxismo había sido dado por liquidado — entre la mayoría de los intelectuales italianos como una filosofía

superada, y no sólo entre las filas de los numerosos idealistas, cuyo mejor representante, Benedetto Croce, pudo escribir en 1937: "Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia" (cfr. CROCE-38), sino más en general, según daba constancia Carlo Rosselli hacia -- 1930 en Socialismo liberale (cfr. ROSSELLI). De hasta qué punto el marxismo había quedado sumergido durante el fascismo da idea también el que su recuperación tras la guerra se hizo fundamentalmente por intelectuales de procedencia idealista, como Galvano della Volpe o Cesare Luporini, por citar los nombres más importantes de aquella inmediata postguerra.

Pues bien, Bobbio ya observaba en 1946, en una reseña a un libro de Warynski, que "la cultura italiana está haciendo un curso acelerado de marxismo" (B. 46-21, p. 206), pero en el caso de -- Bobbio se trataba de un curso más informativo que formativo: era necesario estudiar el marxismo "si no precisamente para rehacer todo el camino recorrido por los demás, para medir, al menos, lo largo y difícil que era y para reencontrar en seguida el propio con mayor -- consciencia" (idem). Al contrario que con el espiritualismo tradicional, Bobbio había comenzado reconociendo la importancia del marxismo y en 1945, recensionando el Von Hegel bis Nietzsche de Löwith, ya había escrito:

"para nosotros el libro de Löwith tiene también otro valor, en cuanto que nos suministra nuevos y más perfectos instrumentos para entender esa enorme crisis de la cultura occidental de la que se han derivado -- las dos más terribles conmociones de nuestro mundo -- moral y espiritual: el existencialismo y el materialismo histórico" (B. 45-19, p. 101).

Ahora bien, si Bobbio no asumió nunca profundamente el existencialismo, tampoco vivirá la crisis asumiendo el marxismo: su búsqueda de una salida irá por otros caminos. Las objeciones de Bobbio al marxismo aparecerán desde el principio, si bien versarán básicamente más sobre la metodología, identificada con la dialéctica, que sobre la ideología (cfr. B. 46-21, p. 209). En varios escritos de estos años espigará Bobbio críticas a la metodología marxista, bien por su empleo indiscriminado de la categoría "filosofía burguesa" - para descalificar a todo el pensamiento no marxista (cfr. la crítica a Arturo Massolo en B. 46-9, pp. 180-181 y la recensión a sendos libros de Paul Sandor y Zevadei Barbu en B. 48-18, p. 189), bien en su empleo de la dialéctica como "instrumento milagroso" que rozaría con la brujería (cfr. la crítica a Henri Lefèbvre en B. 47-4). Bobbio prefería la ideología marxista a la metodología (cfr. B. 46-14, p. 209), hasta el punto de que en la crítica del híbrido sartriano, contraponía el existencialismo y el marxismo como "la filosofía de la evasión y la de la participación" (B. 46-9, p. 179). Lo que conectaba en el marxismo con la ideología de Bobbio era cierto antiindividualismo, pero no se trataba de una aceptación del marxismo como ideología en bloque; así lo prueba el que tomara distancias de otros aspectos de esa posición, como cuando en la crítica al libro de Sartre sobre la cuestión judía se preguntaba Bobbio:

"¿Pero cómo no ver que esta sociedad sin clases (...) es un poco como el reino de Dios de los teólogos, la ciudad ideal de los utopistas, el reino de los fines de Kant, es decir, un concepto límite o francamente - un mito?" (B. 47-7).

En suma, según entraba la ola marxista, Bobbio, sin dejar — de valorarla en su importancia, comenzaba a tomar distancias de — ella.

Ahora bien, al lado de los ajustes de cuentas con el idealismo, el existencialismo o la fenomenología, fluctuantes entre la condena y la absolución parcial, al lado de los desencuentros y encuentros con el espiritualismo cristiano y con el marxismo, Bobbio había ido buscando también una nueva filosofía que fuera capaz de — competir con las demás. En parte, la búsqueda de ese nuevo camino — resulta en negativo de la crítica a las corrientes anteriores, pero en otra parte, quizá en menor parte, también se iba delineando positivamente mediante puntos de referencia como el de Carlo Cattaneo — en 1945. Allí, en efecto, Bobbio alababa la filosofía positiva, racional, histórica y útil de ese autor, cuidando de separarla de la filosofía positivista, racionalista e historicista (cfr. B. 45-7, — pp. 4-10). Un segundo punto de referencia positivo venía dado en el artículo de 1946, "Filosofía e cultura", en donde Bobbio aseguraba ya que

"la ruptura con toda la cultura post-romántica es tan neta que estamos en situación favorable para liberarnos del fardo de una tradición breve pero pesada, para mirar con ojos nuevos la realidad y entender las — nuevas necesidades" (B. 46-8, p. 123).

Esos nuevos ojos los volvía Bobbio a poner en la mentalidad positiva, que en el escrito sobre Cattaneo había contrapuesto a la mentalidad especulativa (cfr. B. 45-7, p. 11; en B. 71-1, p. 4), escribiendo ahora:

"Quisiera decir en una palabra que tenemos necesidad de positividad. Estamos cansados de retórica: de la retórica de los epígonos idealistas y de los imperturbables - espiritualistas, que después de haber encerrado la historia en la caja de su cerebro, creen obstinadamente -- que sus ideas, es decir, su cerebro, son el único motor de la historia... (...). Estamos cansados de un pensamiento continuamente en tensión: de la tensión de una filosofía problemática que abre cada vez nuevos horizontes y no se cierra nunca en un horizonte bien delimitado de investigación; de la tensión fatigosa de los existencialistas... (...). Tenemos necesidad de poner los pies en la tierra: de reposar, de "cultivar nuestro jardín" (B. 46-8, p. 123).

Un tercer punto de referencia puede verse en la "Avvertenza" citada a la traducción de los Principios de Feuerbach, en donde Bobbio señalaba como más viva necesidad de la filosofía y la cultura la de volver al hombre,

"considerado no ya como el ser abstracto de los iluministas, ni como el ser de la especie de los positivistas, sino en la complejidad y en la concreción de su naturaleza, en sus necesidades y en sus ideologías, en su perversidad y en su pasión por la justicia, de donde esa elevación y ese esfuerzo de una redención, social o religiosa, por la que viene contraseñado el hacer y el pensar de nuestro tiempo" (B. 46-6, p. VII).

Un cuarto punto de referencia de la nueva filosofía buscada por Bobbio lo dan dos breves escritos sobre la obra de Karl Popper The open Society and his Enemies publicados en 1946. En esta lectura de Popper, que constituye el primer contacto teórico de Bobbio con un autor próximo al empirismo, se manifestaba una clara "simpa-

tía" -también en el sentido originario griego- hacia el pensamiento del autor vienés, calificado como "humanismo iluminista". Bobbio alaba el libro por ser

"una lección de sobriedad después de tantos oropeles - ideológicos y tanta metafísica sabihonda, una invitación a la claridad en medio de tanto medieval oscurantismo, y quizá también un acto de modestia, a pesar de la aspereza de la polémica, en medio de tanta orgullosa seguridad a derecha e izquierda. Puede parecer repliegue -añadía Bobbio- a quien cree en la infalibilidad de un método; pero es uno de esos repliegues que sirven para ir por el buen camino, bastante oportunos cuando el buen camino parece perdido por todos los lados" (B. 46-20, p. 206).

Bobbio manifestaba también un profundo acuerdo con Popper - cuando recogía la distinción entre sociedad abierta y sociedad cerrada para contraponer la democracia y la civilización al totalitarismo y a la barbarie (cfr. B. 46-12, p. 1041), una distinción cuyo parentesco con la oposición entre iluminismo y oscurantismo no dejaba de señalar (cfr. ibidem, p. 1042). Por fin, una última indicación positiva de la nueva filosofía puede encontrarse en la Introduzione alla filosofia del diritto de 1948, en la que tras debatir el problema de la crisis de la filosofía moderna, asediada por la religión y por la ciencia (cfr. B. 48-1, pp. 3-24, esp. pp. 16-20), encontraba la salida de la crisis en la dedicación de la filosofía a la metodología, en su doble vertiente de metodología de la ciencia y metodología de la acción (cfr. ibidem, pp. 24-27).

Puede decirse que si de las críticas a otras corrientes filosóficas no se deducía claramente cuál era la nueva orientación de Bobbio, tampoco de estas aportaciones positivas se entresacaba una propuesta bien definida. Según los diferentes momentos se destacaban unos u otros elementos que no se sabe bien cómo se coordinaban entre sí: ¿qué relación había entre la mentalidad positiva y la filosofía como metodología?, ¿y entre aquélla o ésta y el nuevo humanismo?. Además de variadas, las pinceladas de Bobbio eran breves y abstractas; no debe extrañar que no terminara de aparecer un cuadro bien definido en sus rasgos. La propuesta era todavía genérica, más buscada que encontrada: estaba más o menos claro lo que no se quería, pero en cuanto a lo que se quería la fase era todavía de propuestas vagas. Lo único que puede decirse a estas alturas es que Bobbio no había abandonado la originaria preocupación filosófica: su búsqueda seguía siendo filosófica. Así se deducía de una recensión de 1948 a dos libros de Simone Pétrement que reproducía la misma preocupación sobre el lugar de la filosofía entre la religión y la ciencia manifestada en la Introduzione alla filosofia del diritto:

"A lo que hoy asistimos nosotros es al vaciamiento del idealismo; pero este vaciamiento es también el vaciamiento de la filosofía que parece no encontrar otro camino que en el retorno a la tradición en actitud pre-crítica o en el disolverse en las ciencias en actitud agnóstica. Pero uno y otro camino no conducen ciertamente a la restauración filosófica, sino al reconocimiento de su condena. Por eso la actitud de quien elige, porque hay que elegir, uno de esos dos caminos, como hace el autor, y no busca un nuevo camino que asuma

y supere las aporías de la crítica contemporánea, renuncia, ha renunciado ya, a creer en la filosofía" (B. 48-17; p. 175).

Esta confianza en una restauración filosófica, esta resistencia a renunciar a la filosofía, la perderá Bobbio en muy poco tiempo, o, más bien, la trasladará a la creencia en un tipo de filosofía muy especial. Será una nueva y distinta filosofía que llegará a asumir carácter de corriente en Italia, hasta el punto de ser identificada por el nombre de "nuovo illuminismo", "neoilluminismo" o "nuovo razionalismo".

3. Un nuevo iluminismo

Entre 1949 y 1950 se produce un cambio en la actitud de Bobbio hacia la filosofía que, no casualmente, va unido al comienzo de una etapa diferente de su actividad teórica. El mismo ha señalado - este cambio en un escrito posterior, exactamente en 1966, en la Prefazione de un Da Hobbes a Marx:

"... en 1950, descendiendo de las cumbres perennemente cubiertas por las nubes al más practicable y -al menos para mí- habitable altiplano, y cada vez más convencido de que la filosofía no es ocupación de días laborales (...), comencé a cultivar primordialmente estudios de teoría general del Derecho" (B. 65-1, p. 6).

En efecto, dejando para otro capítulo el paso al altiplano de los estudios jurídicos, en una "Rassegna di studi hegeliani", fechada en octubre de 1949 y publicada en 1950, puede constatarse ya

la renuncia a creer en la filosofía que sólo un año antes Bobbio no se había atrevido a pronunciar. Esta "Rassegna" es un extenso comentario de varias obras importantes de la época sobre Hegel, de la — que aquí interesan las "observaciones finales" de Bobbio (cfr. B. 50-5, pp. 217-222; ahora también en B. 65-1, pp. 227-238). Después de observar que en la filosofía contemporánea Hegel aparece en un lugar central —"todos los caminos conducen a Hegel; o, lo que es lo mismo, todos los caminos parten de Hegel" (B. 50-5, p. 217; en B. 65-1, p. 227)—, Bobbio compara el renacimiento hegeliano del idealismo optimista de principios de siglo —que habría retornado a la metodología de Hegel viendo en él el comienzo de la seguridad de la filosofía— con la actitud contemporánea hacia Hegel —que se habría interesado más por el aspecto ideológico viendo en él el final de la filosofía—; de otra manera, contemporáneamente habría la crisis de la filosofía, después del cual no quedarían abiertas más que dos vías:

"o la filosofía, digámoslo así, de la inadecuación o irracionalismo (línea Kierkegaard, Nietzsche, existencialismo); o bien la negación de la filosofía o positivismo (línea que llega visiblemente hasta las actuales corrientes neo-positivistas)" (B. 50-5, p. 219; en B. 65-1, p. 232).

De que se considere a Hegel el punto de partida de la filosofía o su punto final, añadía Bobbio, dependerá la actitud hacia él:

"O se retorna a él para continuar la filosofía; o se retorna a él para explicar la imposibilidad de continuar cualquier filosofía en los términos dejados por Hegel" (B. 50-5, 220; en B. 65-1, p. 234).

En el primer caso, añadía Bobbio, se sigue la vía del idealismo y del historicismo absoluto (de Croce); en el segundo, o se llega a una nueva forma de agnosticismo metafísico basado en la ciencia, cuyo peligro es el cientismo, o se acude a la experiencia religiosa, cuyo peligro es el misticismo (cfr. idem). La interpretación que parecía preferir Bobbio era la del Hegel final de la filosofía, y en el párrafo final de la "Rasegna" dejaba constancia, casi por exclusión, ^{de} que la única vía practicable en adelante sería la de la renuncia a la filosofía o, lo que ^{es} lo mismo, la dedicación a la ciencia:

"Hoy (...) las vías filosóficas se han revelado bloqueadas después de que la filosofía había pretendido, precisamente con Hegel, ser la única vía, la vía maestra, después de que la filosofía, habiendo demostrado la insuficiencia de la religión y la inconclusión de la ciencia, había creído ponerse como saber total. El haber descubierto que las vías filosóficas están bloqueadas significa, hoy, que el hombre ya no tiene vías: la filosofía, después de haber hecho concluir en sí misma todas las demás vías, no ha tenido una conclusión; después de haber hecho perderse a las demás vías, se ha perdido a sí misma. ¿Es posible volver atrás?. En estas condiciones, más allá de la filosofía que ha aceptado el fracaso (existencialismo), la vuelta sobre los propios pasos les parece a algunos la única vía de salida. Pero cuando el terreno ha sido quemado en la avanzada (y la filosofía moderna ha quemado todo lo que ha encontrado en su camino), la retirada asume el aspecto y el carácter de una derrota" (ibidem, p. 222, en 65-1, pp. 237-238).

La filosofía, así pues, era imposible en adelante, pero implícitamente quedaba abierta la vía de la ciencia, la vía del posi-

tivismo ampliamente entendido. Pero ¿era esto renunciar a la filosofía? Era, en efecto, la renuncia a un tipo de filosofía que pretendía ser el saber supremo y definitivo, el fracaso de una filosofía que Bobbio había intentado profesar en los años de su formación. Para Bobbio, quedaba en cambio una filosofía que no aspiraba a cotas tan altas, una filosofía más modesta: la vía de la filosofía como método, como humilde propuesta de trabajar en el campo científico, como metodología de la ciencia, como negación de toda filosofía que pretendiera presentarse como saber superior al saber científico. — Esa sería la nueva filosofía que, desde distintos puntos de vista, en fechas próximas a la "Rassegna" de Bobbio, se propondría como — nuevo iluminismo.

Fue en 1948 cuando Nicola Abbagnano publicó un artículo titulado "Verso il nuovo illuminismo: John Dewey" (ver ABBAGNANO-48-1), que puede considerarse el involuntario manifiesto de una nueva corriente de pensamiento que en Italia pronto se haría sitio entre — los epígonos del idealismo, los espiritualistas tradicionales y los materialistas de impronta marxista. Naturalmente, no es que el movimiento neoiluminista naciera en esa fecha, pues resulta inútil fijar artificialmente el variado conjunto de propuestas y de actividades que dieron lugar a él. Ya desde 1944, como se ha visto, Bobbio había hablado de "un nuevo y reforzado racionalismo" (cfr. B. 44-1, p. 121). Por su parte, Ludovico Geymonat —adverso desde sus primeros escritos al idealismo italiano e introductor en Italia de las — ideas del Círculo de Viena— publicó en 1945 una colección de ensa—

yos bajo el significativo título de Studi per un nuovo razionalismo (cfr. GEYMONAT-45), en cuyo prólogo definía ese "nuevo racionalismo" como filosofía crítica, constructiva, abierta y, sobre todo, metodológica (cfr. ibidem, p. VIII). Tal vez la virtud del artículo de — Abbagnano residía, por un lado, en que daba una gran amplitud al movimiento, al incluir dentro de él al instrumentalismo de John Dewey, al existencialismo y al positivismo lógico, y, por otro lado, en — que recogía una expresión, "nuovo illuminismo", que tenía resonancias atractivas por haber sido acuñada en 1924 por Piero Gobetti al fundar su revista Il Baretto (cfr. B. 54-17, p. 430). Fuera como — fuere, el movimiento neoiluminista se fue construyendo alrededor de este conjunto de ideas y de dos experiencias culturales de las que fueron animadores Geymonat y Abbagnano.

La primera de estas experiencias es el Centro di studi metodologici, fundado por Geymonat en Turín, en 1946. Al principio, com pusieron el Centro el propio Geymonat, Abbagnano y Bobbio, como representantes de la cultura humanista, y Pietro Buzano, Eugenio Frola y Prospero Nuvoli, Enrico Persico y Cesare Codegone, como representantes de la cultura científica. Este centro —que, según creo, — ha permanecido vivo desde entonces— publicó en 1947 y 1950 dos libros que recogían sendas series de conferencias dictadas en él sobre teoría de la ciencia, organizó en diciembre de 1952 un importante congreso nacional de metodología, y, posteriormente ha promovido numerosos seminarios sobre temas metodológicos, pudiéndose conside-

rar como uno de los revitalizadores más significativos de la contemporánea teoría de la ciencia en Italia (cfr. sobre todo ello, B. — 77-2, pp. 92-94 y nota; y BARONE, pp. 450-451).

La segunda experiencia ligada al neoiluminismo se produjo — también en Turín, cuando en 1953 —un año después del nombramiento — de Nicola Abbagnano y Norberto Bobbio como codirectores de la Rivista di filosofia— Abbagnano reunió a un grupo de estudiosos de distintas tendencias (Giulio Preti, Eugenio Garin, Guido Calogero, el propio Bobbio...) para emprender un programa —expuesto en la propia Rivista di filosofia— consistente en llevar a cabo un tipo de estudio "fuera de las tradicionales cuestiones previas de un necesitarismo (necessitarismo) metafísico y con renovadas cautelas respecto de toda forma de dogmatismo"; este programa se fundaba en tres principios:

"1) La investigación filosófica no debe cerrarse dogmáticamente en los resultados alcanzados sino que debe mantenerse siempre abierta; 2) debe reconocer el lugar que la ciencia ocupa en el mundo contemporáneo; 3) debe también comprometerse en el mundo social y, por ello, defender — también en el plano político la propia posibilidad" (cit. por GARIN-62, p. 562; este texto, probablemente, fue redactado por Abbagnano y, en todo caso, refleja la posición de éste de que nada hay necesario —de ahí la referencia al "necesitarismo"— en favor de una "filosofía de lo posible": ver la recopilación de artículos de Abbagnano, Possibilità e libertà: ABBAGNANO-66, esp. caps. I, III, IV y V).

No debe pasarse por alto que fuera precisamente un artículo sobre Dewey, un filósofo americano, el que diera comienzo al movi—

miento neo-iluminista. Sería muy simplificador establecer alguna re laci ón entre esta remisión a la filosofía americana y la influencia política que los gobiernos de Estados Unidos comienzan a ejercer en Italia, especialmente a partir del gobierno monocolor de De Gasperi en junio de 1947. Y ello, no solamente por lo arriesgado que es de por sí establecer relaciones semejantes en general, sino fundamental mente porque muchos autores del movimiento no manifestaron particu- lar predilección alguna hacia la filosofía americana. Aparte de -- ello, establecer tal relación sería injusto en cuanto que en neoi- luministas como Geymonat o Bobbio no hay ninguna inclinación especí- ficamente política hacia la posición norteamericana en el concierto internacional ni, mucho menos, hacia la democracia cristiana italia- na. En realidad, la referencia a Dewey podía ser simplemente expre- sión de la necesidad de "desprovincianizar" la cultura italiana, -- que había sido una operación cumplida durante los años treinta por hombres como Cesare Pavese o Elio Vittorini en el campo de la lite- ratura precisamente acudiendo sobre todo a la cultura americana - (cfr. LAJOLLO, pp. 148-150).

El movimiento neoiluminista fue precisamente eso, un movi- miento, pues nunca llegó a adquirir carácter de escuela filosófica como tal. Recogiendo a pensadores de distinta procedencia, dedica- ción y orientación, lo que en él había de común era más negativo -- que positivo, identificándose más por la oposición a la metafísica dogmática y al anticientifismo que por caracteres positivos bien -

delineados. El movimiento nunca tuvo una unidad como tal y cada autor expresaba su talante y sus intereses intelectuales con distintas insistencias y matizaciones: por citar a algunos de los más significativos, en Geymonat dominaba el aspecto metodológico, centrado especialmente en la metodología científica; en Abbagnano, en cambio, dominaban los acentos humanistas, con una mayor insistencia en la discusión de problemas filosóficos generales; en Bobbio, en fin, se acentuaba el estudio de problemas concretos de teoría del Derecho o de teoría política y cultural, con una despreocupación cada vez más manifiesta por la filosofía.

Una prueba palpable de esta variedad de planteamientos es la distinta consideración que del existencialismo matuvieron Bobbio y Abbagnano, unidos por lo demás en tantas empresas. Mientras Abbagnano procedía del existencialismo e intentó fundir esa filosofía -- con el instrumentalismo de Dewey, Bobbio, como se ha visto, fue mucho más crítico con aquella orientación filosófica. Es verdad que esto está indicando, como Bobbio mismo reconocería años más tarde -- (cfr. B. 67-3, pp. 29-33), que el existencialismo de Abbagnano era de muy distinto signo que el alemán o el francés, pero con todo no deja de mostrar que el movimiento neoiluminista no cuajó en un sistema filosófico determinado. En realidad, es cierto que el propio Abbagnano, en una "Nota sui termini 'scienza', 'conoscenza', 'mondo'", que es contemporánea a su artículo sobre Dewey, había intentado compatibilizar la concepción neo-positivista de la ciencia con -

la filosofía existencial (cfr. ABBAGNANO-48-2, passim), pero se trató de una propuesta que no fue seguida por el movimiento neoiluminista. La unidad de éste ha debido buscarse en fórmulas mucho más genéricas, como las señaladas por Ludovico Geymonat en dos artículos recogidos en un volumen titulado Saggi di filosofia neorazionalista. En el primero de ellos escribía:

"Yo también, con Abbagnano y con otros muchos amigos, es toy firmemente convencido de que este nuevo iluminismo - (o nuevo racionalismo, si se quiere) constituye la última y más viva exigencia de la filosofía contemporánea; - exigencia que aun asumiendo, como he dicho, formas diversas en los distintos filósofos, mantiene siempre ciertos caracteres comunes. El primero entre ellos, el carácter de humanizar la razón, de humanizar la ciencia, haciendo de ellas algo exclusivamente nuestro, construido por nosotros y continuamente sujeto a nuestra elaboración; no algo absoluto, no algo que se nos imponga desde un mundo trascendente a través de un acto de inexplicable intuición" (GEYMONAT-51, p. 26).

En el segundo artículo, Geymonat daba otro carácter común, la instancia metodológica: "La metodología constituye sin duda la premisa indispensable del neoracionalismo". Pero tras aludir a la existencia de diversas direcciones metodológicas, precisaba que "la filosofía neoracionalista no se encuentra en realidad ligada a ninguna de ellas" - (GEYMONAT-52-1, p. 32).

Como puede verse, los caracteres señalados por Geymonat -- eran tan amplios que no sirven para configurar una escuela filosófica. Es cierto que tampoco el iluminismo del siglo XVIII tuvo una -

unidad escolástica, cabiendo en él pensadores tan dispares como Kant, Voltaire o Montesquieu. Y, como el iluminismo, el nuevo iluminismo de la postguerra italiana también restauraba la razón con una función práctica humanizadora: la razón vista como "una fuerza humana dirigida a volver el mundo más humano" (ABBAGNANO-48-1, p. 325). La diferencia entre ambos iluminismos, si acaso, la había señalado el mismo Abbagnano al excluir del nuevo "la ilusión optimista del iluminismo dieciochesco y el pasado dogmatismo del racionalismo decimonónico" (idem). Pero se trataba de caracteres muy genéricos. — Aún así, si dos caracteres muy amplios pueden darse del nuevo iluminismo, estos serían, por un lado, la consideración de la razón como instrumento de trabajo, como técnica, como método, en suma, la filosofía como metodología, y, por otro lado, la presunción de que tal uso de la razón había de cumplir un papel de humanización, un papel práctico en la renovación cultural, política y social de la Italia de la época. En definitiva, se trataba de una filosofía como metodología para una sociedad más libre.

Pues bien, la adscripción de Bobbio a este movimiento neoiluminista se producirá sobre todo en la práctica, mediante los estudios positivos de Bobbio sobre teoría y metodología del Derecho y de la política, que desde 1949 constituirán su fundamental ocupación teórica. Lo cual no quiere decir que Bobbio ya no escribiera una línea más sobre temas filosóficos, pues hay también algunos escritos, en su mayoría recensiones, que continúan tratando el tema filosófico y que pueden dar ciertas claves sobre el sentido que la filosofía—

filosofía tiene ahora para Bobbio y sobre las corrientes a las que se irá encontrando más cercano. Entre las varias referencias expresadas al neoiluminismo que pueden anotarse, hay una recensión de 1949 a un libro de Dunham, en la que Bobbio recoge la propuesta de Abbagnano con acentos muy favorables:

"Se ha hablado de iluminismo a propósito de Dewey (Abbagnano). Recogemos con gusto la expresión para definir la posición de este hasta ahora desconocido filósofo americano, porque lo que la expresión significa nos importa tremendamente (ci sta stremamente a cuore) y nos alegramos cuando conseguimos encontrar las huellas -también en nuestro tiempo- en quienes profesan la filosofía de aquella tradición de claridad intelectual y de apasionamiento moral por los problemas concretos de la sociedad humana, que ha constituido la dignidad y la gloria de todas las épocas iluministas" (B. 49-9, p. 454).

Pocos años después Bobbio también hacía expresa su cercanía a la posición de Ludovico Geymonat en un comentario a los Saggi di filosofia neorazionalista, significativamente titulado "Invito al nuovo illuminismo": describiendo la posición de Geymonat con una integración del positivismo lógico con un cierto historicismo y un cierto pragmatismo -Marx y Dewey, en suma-, que limarían el abstracto convencionalismo del neopositivismo, Bobbio constataba ya que el neoiluminismo se estaba formando en Italia como "verdadera y propia dirección de pensamiento" de la cual la recopilación de Geymonat sería un testimonio y una justificación "singularmente tentadora" (cfr. B. 53-12, p. 11)

El mismo año, Bobbio concluía significativamente su curso - sobre Teoría della giustizia diciendo que frente al nihilismo, destructor de todos los valores por desesperación, y frente al conformismo, siervo de todos los valores por miedo,

"nosotros somos fieles a una posición que quisiera llamar 'iluminista', que se inspira no en la desesperación, sino en la confianza en el hombre y en su razón, y que no está dictada por el miedo, sino por la valerosa asunción de las siempre nuevas tareas y deberes que la lucha por el mejoramiento de la condición humana — nos impone" (B. 53-1, p. 187).

Esa confianza en la razón, a pesar de todo, no era una confianza ilusa, ni siquiera optimista, como se desprende del artículo de 1955 "Cultura vecchia e politica nuova", en donde Bobbio hacía esta confesión:

"Ni románticos ni decadentes. Quisieramos ser iluministas. (...). A costa de adoptar una fórmula que puede parecer paradójica, yo soy un iluminista pesimista. — Soy, si se quiere, un iluminista que ha aprendido la lección de Hobbes y de De Maistre, de Maquiavelo y de Marx" (B. 55-9, ahora, por donde cito, en B. 55-1, p. 202).

De estas adscripciones al movimiento iluminista podría deducirse que Bobbio mantenía su primitiva preocupación filosófica, sólo que con signo diferente. Sin embargo, aparte de que el neo-iluminismo en Bobbio tuvo un carácter más cultural que estrictamente filosófico, hay una diferencia fundamental entre la etapa que se abre

en 1949-50 y la anterior. A pesar de que también ahora hay bastantes escritos que se refieren a temas filosóficos o a concretos filósofos contemporáneos, en esta nueva etapa se observa en Bobbio un notable descenso de la dedicación estrictamente filosófica en favor de los estudios jurídicos, políticos e históricos. Al lado de ello, que podría ser un dato simplemente cuantitativo, lo más significativo es que mientras en aquella primera etapa Bobbio tendía a contemplar los problemas desde el punto de vista filosófico, especialmente epistemológico, ahora se aprecia una preocupación filosófica más difusa y ocasional, que aparece sobre todo en recensiones y notas críticas sobre temas o autores concretos. Lo cual no significa, sino todo lo contrario, que estos escritos dejen de mantener un diálogo con las corrientes filosóficas contemporáneas en el que pueden observarse los encuentros y desencuentros de Bobbio en este campo del pensamiento.

4. Encuentros y desencuentros con otras filosofías

Las vicisitudes del movimiento neoiluminista, dentro de todas las variaciones individuales, estuvieron ligadas a la liberación del inmediato pasado cultural en la doble vertiente de remitirse a una cierta tradición italiana y de actualizarse con el contacto exterior. De esa doble vertiente es buen ejemplo el mismo Bobbio, que en 1945, con su estudio sobre Cattaneo, había ido "in cerca di illustri antesignani" (B. 70-6; ahora, por donde cito, en B. 71-1, p. —

126) y, más tarde, habría de ir "in cerca di filosofi stranieri" — (es el título de B. 53-14). Los dos aspectos se unían en último término en el deseo de poner a Italia en un plano cultural propio y — más alto, como lo había expresado Annibale Pastore — el profesor con el que Bobbio se licenciara en Filosofía — en una recensión de 1945 a los Studi per un nuovo razionalismo de Geymonat:

"Italia necesita, para la renovación de la alta cultura, de estos hombres nuevos, los cuales, precisamente por — su dura experiencia, harán que sus hijos mañana ya no — tengan necesidad de cruzar los Alpes para ir tras la filosofía" (PASTORE).

Bobbio debería todavía "cruzar los Alpes" y hacer su "corsa filosofica ai quattro venti" (B. 53-14, p. 42) para establecer un — diálogo con las principales corrientes filosóficas en circulación — durante la postguerra. Fue un diálogo con encuentros y desencuentros, del que se puede avanzar que no produjo ninguna identificación total y duradera, aunque se rastrea perfectamente un núcleo de corrientes con las que en seguida se estableció una fácil comunicación. La constatación de los encuentros y desencuentros de este diálogo — que ha sido particularmente insistente sobre todo hasta 1968 — ha de servir para caracterizar con mayor concreción el neo-iluminismo bobbiano.

Nicola Matteucci, en la voz "Bobbio, Norberto" para un Dizionario dei filosofi, ha escrito que la batalla cultural de Bobbio se ha desarrollado en dos frentes: en la oposición, por un lado, a la filosofía retórica y metafísica y en la crítica, por otro lado,

al existencialismo y al marxismo (cfr. MATTEUCCI-67, c. 954). El esquema que aquí voy a seguir es un poco más amplio: comenzaré por señalar las posiciones de Bobbio respecto al neopositivismo y a la filosofía analítica, pasando después a revisar el ajuste de cuentas — con el idealismo italiano, para concluir con su actitud hacia el espiritualismo cristiano, el existencialismo y el marxismo.

Puede adelantarse que las corrientes más cercanas al neo-iluminismo bobbiano iban a ser el positivismo lógico y la filosofía analítica, junto a otras próximas como el pragmatismo o el conductismo, según lo muestran varios escritos de Bobbio a partir de 1950. Por comenzar por el positivismo lógico, hay que observar que este movimiento empieza a ser conocido en Italia en los años treinta por obra de Ludovico Geymonat. Ya el primer libro de Geymonat, que es de 1931 y se titulaba Il problema della conoscenza nel positivismo (saggio critico), pretendía, a contracorriente del idealismo,

"reexaminar el pensamiento positivista desde un punto de vista nuevo, es decir, sin los prejuicios comunes contra tal filosofía y con algún conocimiento de lo que realmente fue escrito por los principales representantes de ella" (GEYMONAT-31, p. V);

y, con tal objeto, tras una visión histórica de la gnoseología positivista, centrada sobre todo en Comte, criticaba al idealismo y a la neoescolástica, tan influyentes en Italia, para concluir propugnando —no sin críticas a los viejos positivistas italianos— una nueva forma de gnoseología positivista. En su segundo libro, de 1934, titulado La nuova filosofia della natura in Germania, Geymonat ya daba —

cuenta de la filosofía neopositivista, con referencia a las escuelas de Berlín (Hans Reichenbach), y, en menor medida, a la de Viena (Schlick, Carnap, Feigl eran los autores citados), unidas en torno a la revista Erkenntnis (cfr. GEYMONAT-34, passim). En un artículo del año siguiente, titulado "Nuovi indirizzi della filosofia austriaca", Geymonat divulgará parte de la obra del Círculo de Viena - destacando el nuevo planteamiento filosófico como propuesta de análisis lógico del lenguaje (cfr. GEYMONAT-35, passim).

En cuanto a Bobbio, el conocimiento de esta corriente filosófica data precisamente de los contactos con Geymonat en 1934 (cfr B. 53-12, p. 10) y creo que la primera cita que en los escritos de Bobbio puede encontrarse sobre el círculo de Viena, por lo demás - ocasional, aparece en 1936, en el "Necrologio di Guido di Giuli", - de quien contaba que

"curioso de la filosofía científica, en agosto de este año se había trasladado a Viena para tomar contacto directo con la filosofía de la escuela vienesa, que procede de Schlick" (B. 36-7, p. 93).

De todos modos, el encuentro serio de Bobbio con el positivismo lógico se produce hacia 1949, con una conferencia sobre "Diritto e analisi del linguaggio" (ver B. 50-6), dada en el Centro di studi metodologici de Turín, y con el curso que en 1949-1950 dedica a la Teoria della scienza giuridica (ver B. 50-1). Como se verá en su momento, en ambos estudios se hace una aplicación a la ciencia - del Derecho de algunos presupuestos epistemológicos y metodológicos

del positivismo lógico, especialmente en la versión de Carnap. Pero, con ser este el momento más próximo de Bobbio respecto del neopositivismo, no hay una aceptación total de los presupuestos de esa doctrina, como por ejemplo la tesis básica de la unidad de las ciencias.

Más aún, en escritos contemporáneos y sucesivos se apreciarán claramente las diferencias que Bobbio mantiene con el neopositivismo. Así, en una recensión a *The open Self* de Charles Morris —un lingüista que, sin ser propiamente neopositivista, participa de algunos presupuestos comunes—, Bobbio atacaba el conductismo del autor americano desde presupuestos mucho más historicistas que positivistas, cuando escribía que

"Lo que no se comprende es cómo pretende ascender desde el conductismo, que le permite describir los fenómenos de la conducta humana, a la ética y a la política, que requieren cultura histórica, esto es, amplio conocimiento de hombres y de acontecimientos, la cual permite no solamente describir comportamientos sino entenderlos, es decir, penetrar en las intenciones de las que una — conducta deriva" (B. 50-12, p. 453.)

Más en general, la conclusión de una nota publicada en 1951 a propósito del tema "La certezza del diritto è un mito?" ponía de manifiesto el tajante límite de la aceptación del neopositivismo — por parte de Bobbio, un límite, curiosamente, que provenía sin lugar a dudas de la influencia crociana:

"Y es precisamente el defecto de sentido histórico el que hace sospechosa frente a la cultura, llamémosla así,

européa (que ha pasado a través de Hegel, mientras que la cultura americana o lo ha ignorado o lo ha vaciado de todo valor teórico serio) a la cultura neo-positivista anglosajona (salvo cuando trabaja en las estructuras formales, como el lenguaje y la lógica, la teoría de los signos, etc.), y que a pesar de la riqueza de datos nuevos que nos puede ofrecer y que sería absurdo rehusar, no puede eximirnos de ejercer una vez más el espíritu crítico que el historicismo ya ha llevado a cabo una vez contra las apresuradas conclusiones del cientifismo positivista" (B. 51-2, pp. 151-152).

La misma actitud, si bien con una menor insistencia crítica, puede verse en la reseña filosófica de 1953 "In cerca di filosofi stranieri". En ella, a propósito del libro de Francesco Barone sobre Il neopositivismo logico (ver BARONE), Bobbio proponía adoptar "una actitud metodológica que distinga lo que es utilizable de lo que no lo es" en lugar de una actitud filosófica de juzgar los presupuestos de la corriente —que Bobbio aseguraba que no eran demasiado seguros ni conscientes—, porque la importancia del positivismo lógico "está en los instrumentos de investigación que ha aprestado y cribado" (cfr. B. 53-14, p. 43)

En años posteriores, escritos directamente relacionados con el neopositivismo sólo se encuentran dos comentarios, de 1959 y 1961, respectivamente dedicados a la versión original y a la traducción italiana de la biografía de Wittgenstein de Malcolm y Von Wright y un comentario de 1961 sobre la traducción italiana de Language, Truth and Logic de Alfred J. Ayer, un libro ya citado por

Bobbio en la Teoria della scienza giuridica (cfr. B. 50-1, p. 207, nota).

El interés de los dos primeros comentarios está en el distinto tono de uno y otro. El tono del primero es más bien duro y — hasta desmesuradamente irónico; Bobbio critica primero al libro por poco novedoso:

Sin querer ser injusto con los autores, la página más nueva para el lector común, más inédita, más impresionante es la fotografía de Wittgenstein que precede a — los dos escritos" (B. 59-16, p. 233).

y después muestra poca simpatía por la ciertamente extraña personalidad humana de Wittgenstein, aunque salva su personalidad filosófica:

"... estaría tentado de decir que su filosofía, su modo de filosofar, de concebir el oficio del filósofo, — fue, por lo que aprendemos de este librito, más grande que su modo de ejercitar el oficio de hombre" (ibidem, p. 234).

En el comentario de 1961, en cambio, no aparecen ninguna de estas objeciones y el tono es mucho más complaciente, diciendo ahora que "los dos relatos, a la vez biográficos y autobiográficos, — son de muy atrayente lectura" (B. 61-4, p. 5); a ello añadía una — alabanza de las Philosophical Investigations, en las que Wittgenstein

"ha descubierto, elaborado y trazado insuperablemente una serie de ejercicios lingüísticos para sondear fondos desconocidos y terriblemente oscuros de nuestra — conciencia" (ibidem, p. 8).

llegando a escoger la siguiente definición de filosofía de esa segunda obra del filósofo vienés: "La filosofía es una batalla contra el encantamiento de nuestro intelecto por obra de nuestro lenguaje" (cit. en idem). Sean cuales sean las razones del cambio de tono entre uno y otro escrito, es destacable la simpatía que se trasluce en el último comentario al segundo Wittgenstein, precisamente el más cercano de la filosofía analítica que del positivismo lógico.

En cuanto a la nota sobre el libro de Ayer, titulada "Il perfetto empirista", Bobbio señalaba al final que no pretendía "que la obrita de Ayer —por lo demás bajo ciertos aspectos tan envejecida— se convierta, como parece que pasó en Inglaterra en torno a 1940, en una especie de catecismo" (B. 61-8, p. 10), pero el balance sobre la obra era positivo y elogioso en conjunto:

"un libro ágil, de formato de bolsillo, polémico y a la vez constructivo, vivaz y casi siempre riguroso, que se lee con placer y que todos pueden leer sin necesidad de un glosario, como ocurre a menudo con los libros de filosofía especulativa. No promete profundidades abismales: pero ayuda a pensar con honestidad, a poner orden en las propias ideas, a desescombrar el terreno del ovillo de las cuestiones inútiles tomadas por cuestiones graves, en suma, a hacer un poco de limpieza en esa casa de cohabitación forzada que es en general la filosofía, en donde se empujan y se tiran de los pelos (si pigiano e si accapigliano) los tipos más extraños (ibidem p. 7).

Al lado de los comentarios de obras neopositivistas se encuentran también otros sobre obras de autores ligados a la analítica. Así, en primer lugar, hay tres críticas a obras de la escuela

oxoniense, una de ellas a The Language of Morals de Richard M. Hare --que fue publicado en 1952-- incluida por Bobbio en una reseña filosófica sobre "Il problema dei valori" (ver B. 53-11), y las otras dos a The Concept of Mind de Gilbert Ryle y a su traducción italiana -- (ver B. 52-7 y B. 55-18, respectivamente). El libro de Hare, aunque con una observación crítica a su definición restrictiva de la ética únicamente como metaética, es calificado por Bobbio como "de extremo interés" y "féliz ejemplo" de un modo de estudiar el tema de los valores (cfr. B. 53-11, p. 60). Los comentarios al libro de Ryle --son más interesantes porque en el plazo de tres años indican una curiosa evolución en Bobbio hacia una consideración más favorable de la filosofía analítica. En efecto, en 1952 Bobbio duda algo de las virtudes efectivas de esa orientación en su lucha contra los mitos y los misterios filosóficos:

"La apuesta, no hay duda, es bastante fuerte; quizá demasiado fuerte para un libro de análisis lingüístico. En efecto --añadía Bobbio--, no está en cuestión solamente --esta o aquella virtud oculta, cuya sombra la ciencia ha despejado. Se trata de golpear de muerte a la más potente de las virtudes ocultas, aquella que compendia y alimenta a todas: el espíritu (B. 52-7, p. 53).

En 1955, en la reseña a la traducción italiana de este mismo libro, no hay ya una sola objeción, sino, al contrario, una abierta recomendación:

"Aconsejo seriamente la lectura de este libro. La aconsejo no sólo a los filósofos, sino también a los literatos, a los escritores, a los psicólogos, a todos aquellos que

por razones profesionales o de simple curiosidad se interesan por este hecho extraordinariamente rico y desconocido que es el lenguaje" (B. 55-18, p. 2).

En el escrito de Bobbio se transparentaba además una cálida y decidida admiración:

"Después de la lectura es difícil sustraerse a la tentación de ponernos también nosotros, con trozos de discursos tomados al azar, a hacer de analistas. No digo que se consiga. El oficio es muy difícil y sólo la felicísima decisión (bravura) con la que Ryle lo ejercita nos lo hace aparecer como algo para todos... (...). Pero lo que me importa subrayar es que lo que Ryle nos ofrece en este libro es un oficio, un verdadero oficio, algo que se puede aprender, que puede valer la pena aprender, un oficio inteligente y útil, y no un vaniloquio para sordos, una oración para réprobos a redimir, un desahogo sentimental para almas inquietas o una serie de adivinanzas para amantes de la enigmística" (ibidem, pp. 1-2).

Podría preguntarse, sospechando que los blancos son intencionados, si el vaniloquio no era la filosofía idealista, la oración la filosofía neotomista, el desahogo el marxismo y las adivinanzas la filosofía de un Heidegger. Sin embargo, Bobbio no parecía ir tan lejos, porque en seguida desvelaba sus dos oponentes principales, al concluir su alabanza del libro de Ryle:

"Tras lo cual no hay más que desear que existan en Italia todavía muchos paladares no del todo estropeados por el demasiado agrio existencialismo o por el demasiado dulce espiritualismo para poderlo gustar" (ibidem, p. 3)

En años sucesivos hay comentarios a distintos libros que — muestran el interés de Bobbio por la filosofía del lenguaje y por — la analítica. Así, una recensión, básicamente descriptiva, de las — Foundations of the Theory of Signs de Charles Morris (ver B. 56-27) — y otra recensión a un libro de John Wilson sobre Language and the — Pursuit of Truth, del que Bobbio destaca que

"un epígrafe final sobre la naturaleza del prejuicio y so — bre la importancia de la educación lingüística para comba — tirlo, revela la dirección iluminista de la moderna filo — sofía del lenguaje y la fe racional de quien la sigue y — contribuye a hacerla conocer" (B. 57-29, p. 224).

Hay también una recensión a un reading divulgativo de la fi — losofía analítica, "nítido y eficaz librito", dice Bobbio, "nacido — bajo la enseña de la moderación y la conciliación", en donde "ni si — quiera la metafísica es ya objeto de mofa ni de juicios sumarios" — (cfr. B. 57-32, p. 449). En fin, ya en 1958 publica una recensión — del libro de Ernst Topitsch, Vom Ursprung und Ende der Metaphysik — en la que Bobbio apunta que "creemos que las tesis sostenidas son — dignas de ser conocidas y discutidas [... y] participamos del 'he — roico positivismo' al que la obra llama" (B. 58-23, p. 556).

Al lado de los escritos anteriores, es de gran interés para — calibrar la posición de Bobbio respecto a la filosofía analítica la — polémica sostenida en 1959 con Guido Calogero. Los términos de esta — polémica vinieron dados por un artículo de Calogero publicados en — la Rivista di filosofia que llevaba por título "Di certe persistenti — illusioni dei logici e dei metodologi". En él, desde el telón de

fondo de que cada materia tiene su metodología y que la metodología está injustificada como disciplina autónoma, Calogero trataba de poner de relieve cuatro ilusiones, decía, de los partidarios del análisis metodológico.

La primera, que la investigación teórica consista en la búsqueda de la verdad y no de una determinada verdad relativa (cfr. CALOGERO-59-1, pp. 196 y ss); la segunda, la creencia en que la actividad teórica consista en poner orden en la realidad, dando primacía al análisis sobre la síntesis, cuando la realidad es de por sí desordenada y tanto el análisis como la síntesis son métodos posibles según lo que se quiera estudiar (cfr. ibidem, pp. 204 y ss); la tercera, la opinión de que el análisis del lenguaje sirva para hablar y pensar bien en cualquier campo, mientras que en la práctica el análisis del lenguaje no puede ir dissociado del análisis positivo del objeto que se está estudiando (cfr. ibidem, pp. 208 y ss); la cuarta, el creer que para comprenderse y andar de acuerdo sea necesario tener un lenguaje en común, cuando lo importante es querer entenderse con el fin de tener, eventualmente, un lenguaje común (cfr. ibidem, pp. 211 y ss). La conclusión de Calogero, -dirigida también, refiriéndose implícitamente a Bobbio y Abbagnano, a los "amigos turineses (...) recientemente convertidos a los entusiasmos lógico-lingüísticos" (cfr. ibidem, p. 215)- se refería a la inconveniencia de utilizar los esquemas de la filosofía del análisis del lenguaje en la investigación histórica, que reduciría la interpretación a la verificación semántica de los documentos (cfr. ibidem, pp. 215-218).

Bobbio, codirector de la revista que publicaba el artículo de Calogero, no quiso dejarlo sin una "Postilla all'articolo di G. Calogero", que se publicó en el mismo número. En ella, Bobbio definía a Calogero como afectado por el "complesso del primato" de la filosofía idealista italiana y defendía el análisis serio y cauto antes de la síntesis (cfr. B. 59-2, pp. 219-22). Precisamente, según Bobbio, el análisis del lenguaje puede ser un instrumento, si es bien empleado, contra la filosofía que resuelve todos los problemas con deducciones y sin acudir al análisis de la experiencia (cfr. ibidem, pp. 220-221). Bobbio negaba la caracterización de la filosofía del análisis del lenguaje como búsqueda de la verdad, señalaba que no sabía de nadie que hubiera sostenido que el análisis del lenguaje ayuda a pensar bien y retorció la crítica de Calogero sobre el lenguaje en común sosteniendo que la existencia previa de un lenguaje es una necesidad, un hecho y no una ilusión, para poder entenderse (cfr. ibidem, pp. 221-223).

Lo más interesante, de todos modos, es que Bobbio asumía el temor de "que una actitud como la de la filosofía analítica inglesa termine por embotar el sentido de la perspectiva histórica de los problemas", pero se separaba de Calogero en situarse ante tal filosofía en son "de aceptación y colaboración, como se diría en diplomacia, de mano tendida" (cfr. ibidem, p. 221; en el siguiente número de la misma revista hubo una réplica de Calogero y una contraréplica de Bobbio, bajo el título común de "Polemica sulla logica e sulla metodologia": ver CALOGERO-59-2 y B. 59-5 respectivamente; no interesa detallar estas réplicas porque se trata en general de -

una repetición y explicación de las respectivas tesis).

De años siguientes hay también dos breves escritos a propósito de Bertrand Russell, que tienen interés por las precisiones que Bobbio hace y por las tomas de posición que de ellos se deducen. El primero de esos escritos es una nota, titulada "La lógica de Bertrand Russell", sobre una traducción italiana de una recopilación de ensayos del filósofo inglés, en la que distingue Bobbio entre tendencia analítica y tendencia al análisis del lenguaje:

"... al atomismo lógico va unida una particular concepción del método de la filosofía, la concepción de la filosofía como análisis. (...). Se puede decir en el fondo que el rasgo característico de la filosofía analítica, de la que Russell es uno de los representantes más autorizados (con tal de que no se confunda el análisis en general con el análisis del lenguaje en particular, frente al cual Russell mostró siempre una cierta desconfianza), consiste precisamente en el paso de la filosofía del análisis macroscópico a la del microscópico... - (...). En esta dirección la filosofía no es ya reina de las ciencias, sino una ciencia ella misma, que se distingue de sus hermanas únicamente porque el terreno sobre él que se avanza es más incógnito: razón por la cual debe estar provista de mayor espíritu de aventura y a la vez contentarse con resultados más modestos" (B. 61-14, p. 8).

El segundo escrito es una reseña a una biografía de Russell hecha por Alan Wood. En ella, Bobbio venía a repetir que

"no hay que confundir una orientación analítica de la filosofía con la filosofía analítica de Oxford, que es esencial

mente análisis del lenguaje. Russell es analista en el primer sentido, no en el segundo" (B. 61-36, p. 233).

Más importante es que Bobbio añadía que estaba de acuerdo - con Wood en la idea de que

"si el análisis lingüístico es indispensable instrumento para liberar la investigación de problemas meramente verbales, en que a menudo se enviscan los filósofos, no agota la tarea de la filosofía (idem);

para concluir con esta apostilla:

"se podría quizá admitir que el análisis lingüístico representa un compás de espera, quizá necesario, no una solución: 'una orgía de agudezas verbales' contra puesta a una orgía de reducciones arbitrarias. Pero una vez más, la vía de la filosofía que nosotros preferimos no es la de la orgía (de palabras o de palabras sobre palabras), sino la de la sobriedad" (idem)

Por último, en relación con la preocupación bobbiana por -- las corrientes empiristas, deben citarse también una recensión descriptiva a un libro de Luther J. Binkley sobre Contemporary Ethical Theories (ver 62-28) y otra a una antología de ensayos de Kelsen titulada Aufsätze zur Ideologiekritik de la que destaca Bobbio la introducción de Topitsch por poner de relieve la función iluminista - de la crítica kelseniana a la metafísica (cfr. B. 64-30).

Así pues, la actitud de Bobbio hacia las filosofías neoposi-
tivistas y analítica era de proximidad pero no de identificación. -
La clave de esa no total identificación puede estar en la distinta

consideración de la historia, en donde Bobbio rendía homenaje a la tradición filosófica italiana: es precisamente el desprecio de la historia de la filosofía lo que hace que Bobbio esté

"a menudo mal dispuesto respecto de las distintas escuelas analíticas, neo-positivistas, empiristas, que crecen en el aislamiento, no se sabe si más soberbio o más ingenuo, de las doctrinas precedentes" (B. 62-12; también, por donde cito, en B. 65-2, pp. 48-49).

El nuevo iluminismo de Bobbio, como se ha ido viendo, se encontraba cercano a las corrientes neoempiristas y analíticas pero no se anegaba del todo en ellas. No debe olvidarse que el movimiento neoiluminista se desarrollaba en un país cuya tradición cultural había de pesar y al que no se podían trasplantar mecánicamente filosofías fructificadas en Viena y Oxford. En Italia era necesario en primer término continuar cierto ajuste de cuentas con la tradición. Y, además, el ambiente filosófico del momento exigía también enfrentar otras direcciones filosóficas que estaban adquiriendo importancia, como era el caso del marxismo. A la crítica de la tradición y de otras direcciones contemporáneas Bobbio dedicará numerosos escritos.

Comenzando por las cuentas con el idealismo, que continúan todavía por varios años, desde 1949 Bobbio comienza a oponer la filosofía idealista a la neoiluminista aunque sin dejar nunca de tener ciertos puentes entre algunas manifestaciones de aquéllas y ésta. Ese año escribe la necrología de Guido de Ruggiero -que había -

sido uno de los principales seguidores de Gentile, pero también compañero de Bobbio en el Partito d'Azione- del que pintaba así sus rasgos idealistas:

"el hábito desdeñosamente antiiluminista y antipositivista, el culto de la Historia, como proceso en el que se realiza en formas siempre nuevas y progresivas el Espíritu universal, el interior agobio, nunca bien apagado, -- del inmanentismo absoluto, la concepción de la filosofía como saber total y omnicomprensivo, un enraizadoísimo y -- algo umbroso antimarxismo..." (B. 49-4, p. 223).

Tras señalar las correcciones de los últimos años de De Ruggiero al gentilianismo y al crocianismo mediante el "repensamiento de la experiencia espiritual del iluminismo", deducía Bobbio que había dejado una semilla y, aludiendo posiblemente al neoiluminismo, concluía: "Y la muerte, quizá, le ha ahorrado la sorpresa de ver -- que su semilla había caído en la tierra de los otros" (ibidem, p. -- 224). Si efectivamente la "tierra de los otros" era el neoiluminismo, Bobbio constataba la diferencia y hasta la oposición entre esa tierra y la de los idealistas, entre las que De Ruggiero habría establecido un involuntario puente.

En la polémica con el idealismo Bobbio no ha dejado nunca -- de distinguir el trigo de la paja y su energía se ha dirigido sobre todo al gentilianismo y sus derivaciones y al uso dogmático de la -- filosofía crociana. Lo que no impide que en ocasiones su juicio sobre el idealismo en general sea más bien duro. Así, en la reseña filosófica de 1953 "In cerca di filosofi stranieri" justificaba el título

"porque poniendo en un plato las glorias nacionales y en el otro las soberbias (también nacionales), tengo razones para creer que la balanza se inclinaría todavía de esta parte" (B. 53-14, p. 42).

Sin embargo, al margen de que generalizaciones como ésta no deben tomarse al pie de la letra sacando todas las consecuencias, -- cuando Bobbio habla de "idealismo" parece pensar fundamentalmente en el actualismo de Giovanni Gentile y no tanto en el historicismo de Benedetto Croce. Esto es claro, por ejemplo, en un discurso de 1954 sobre Alessandro Levi, un jurista positivista al que se opusieron -- tanto Gentile como Croce:

"Ha pasado mucha agua desde entonces, y quien ha asistido al apogeo y a la decadencia del idealismo, concluido en una dialéctica puramente formal y elevado a los honores de filosofía del régimen fascista, no está dispuesto a aceptar como sacrosantos, sin grandes reservas, los arrebatos de aquellos años" (B. 57-9; ahora, por donde cito, en B. 64-1, p. 207).

En general, la enemiga antiidealista de Bobbio va contra la filosofía gentiliana. Así, en la necrología de John Dewey, escrita -- en 1952, acusaba a "los epígonos del actualismo" de no haber querido

"tener nada que ver con un filósofo al que no le gustaba divertirse con las fórmulas abstractas, sino que interrogaba los datos de la experiencia" (B. 52-11, p. 5).

Por lo demás, algún ataque al gentilianismo resultó especialmente inmisericorde, como cuando en un comentario sobre el XVI congreso italiano de filosofía juzgaba que el problematismo, la filo-

sofía del antes gentiliano Ugo Spirito, era la expresión más genuina de la inconclusión del filósofo puro, anclado en el academicismo y el provincianismo —muy contrarios, precisaba, a lo que enseñó Croce, tan escasamente citado en el congreso—; más aún, la

"vieja guardia gentiliana habría resucitado una filosofía que prosperó bajo la aberración trágica del fascismo, siendo ahora una planta seca, destinada a secarse — pronto (cfr. B. 53-6, p. 242).

Años después, sin referencia ninguna a ese pronóstico, Bobbio constataría la muerte del idealismo:

"Yo pertenezco a la última generación, quizá, que ha sido educada en el clima severo y solemne de los que se — llamaban en broma los Begriffi. Puedo anunciar como clausura de este preámbulo que los Begriffi han muerto" (B. 59-11, p. 47).

Entre tanto, no se encuentran más escritos que traten directamente de esta corriente de pensamiento, pero sí hay referencias variadas a Gentile. En un artículo de 1955 Bobbio confesaba — que la primera influencia en él de la doctrina del Estado ético, — justificador del fascismo, había producido quizá el que no pudiera "releerlo sin experimentar desprecio o vergüenza" (cfr. B. 55-9, ci to por B. 55-1, p. 198). Y añadía inmediatamente:

"No puede verlo más que como (nella veste) retórico o como corruptor. Mis colegas filósofos que hablan de él todavía con reverencia me parecen personas que han vivido en otro mundo, con otros afectos, otras experiencias, otras memorias, en un mundo con el que creo no tener ya nada — en común" (idem).

Posiblemente por esa prevención, los juicios de Bobbio sobre la filosofía de Gentile han solido ser más bien duros: de su sistema filosófico diría Bobbio que "era tan pobre que no le permitía distinguir más que entre lo abstracto y lo concreto..." (B. 56-7, p. 115; ahora también en B. 70-1, p. 20); o, en otro lugar:

"Gentile, crecido en ambiente pequeño-burgués patriótico de limitados horizontes, sordo a los problemas históricos, espiritualista impenitente... (...), introduciendo el problema del Estado en la atmósfera enrarecida de su pensamiento, tan poco consistente y enraizado en la realidad, llevó la doctrina hegeliana del Estado a sus extremas consecuencias, sometiéndola a un procedimiento forzado de radical espiritualización y, me atrevería a decir, de vaporización" (B. 58-5, p. 333; ahora también en B. 64-1, pp. 18-19); "Su razonamiento -si de razonamiento se puede hablar, según está hilvanado de fórmulas abstractas y de términos viscosos, que resbalan de las manos apenas los tocas-..." (B. 58-5, p. 334; en B. 64-1, p. 20).

No obstante, Bobbio no ha mantenido siempre opiniones tan cargadas valorativamente y, quizá por el paso del tiempo, ha ido objetivando o dulcificando el tono de su juicio sobre Gentile, hasta casi darle la vuelta en algún aspecto. Por ejemplo, en 1960 describía a Gentile como

"hombre generoso, pero impulsivo, pasional hasta el candor, optimista hasta la retórica, intelectual de raza pero prisionero de sus fórmulas filosóficas" (B. 60-8; ahora, por donde cito, en B. 61-24, p. 160).

O, en 1969, escribiría que

"era un hombre intelectualmente vigoroso y moralmente generoso, hecho de ímpetus y de arrojados ideales, optimista hasta la ingenuidad, con una vocación profunda por el apostolado filosófico, entendida la filosofía como fe en el viento del Espíritu que sopla en cada corazón, una especie de religión laica que suscita prosélitos entusiasmados" (B. 69-3, p. 202; ahora también en B. 72-1, p. 140).

En todo caso, cuando en un programa de 1966 para la radio italiana, publicado como "Il clima culturale e politico nell'età dell'idealismo italiano", Bobbio hubo de dar una opinión directa sobre el idealismo, comparó así a Croce y a Gentile:

"Croce, al llegar a la conclusión de su sistema, entendió la filosofía como metodología de la historiografía. Gentile, en cambio, fascinado por el espejismo de la unidad a toda costa, realizó una verdadera obra de disolución de la realidad en el Espíritu como acto puro, se prodigó en cancelar todas las distinciones, en destruir todos los posibles esquemas o categorías de interpretación y comprensión histórica, elevó la filosofía, sí, a los honores de reino, pero después de haber reducido su territorio a un desierto. (...). El idealismo de Croce abrió una vía que se manifestó variadamente fecunda; el de Gentile se ofreció como una meta más allá de la cual no se podía andar más" (B. 66-4, p. 10).

Y, efectivamente, al lado de la negativa valoración del idealismo de Gentile, en varios estudios sobre Croce Bobbio continuará la línea iniciada en la postguerra de separar lo vivo y lo muerto en su pensamiento. Es curioso que Bobbio citara a Croce, junto con otros autores como Schlick o Carnap, como propulsor de una filosofía como metodología en el curso Teoria della scienza giuridica —

(cfr. B. 50-1, pp. 45-48). Sin embargo, a pesar de que Croce había elaborado una filosofía de contenido idealista, este aspecto metodológico de su filosofía fue destacado, casi como fenómeno general, por lo que se ha llamado, con clara alusión a la filosofía post-hegeliana, "la 'sinistra' crociana" (cfr. GARIN-56, p. 223). Si la idea de hacer una filosofía como metodología fue desde el principio uno de los caballos de batalla del movimiento neoiluminista, no tiene tanto de extraño que varios de los autores ligados al movimiento, que se habían sentido particularmente influidos por Croce, trataran de conectar ambos elementos.

En 1956, Eugenio Garin distinguía entre un crocianismo a cancelar, consistente en "aquel horizonte humanístico que (...) es un bagaje de expresiones lingüísticas, de valoraciones, de planteamientos corrientes en las ciencias históricas y en las investigaciones literarias", y un crocianismo positivo, precisamente el de la izquierda crociana, consistente en un historicismo dirigido "a investigaciones específicas rehusando los vacíos parloteos de una filosofía teologal y reafirmando, aunque fuera limitadamente, el sentido de una filosofía como metodología" (cfr. GARIN-56, p. 222). Con esta interpretación, Garin no hacía más que desarrollar la distinción entre un Croce filósofo y un Croce metodólogo realizada en 1952 por Federico Chabod en un artículo titulado "Croce storico", que sería una distinción luego acogida también por autores como Abbagnano, Pietro Rossi, Ferruccio Rossi-Landi o el propio Bobbio (cfr. SANTUCCI, pp. 52-53 y GARIN-55, 539, nota).

Bobbio mismo, ya en una reseña filosófica de 1952 -el año - de la muerte de Croce-, titulada "La filosofía, oggi", había escrito, comentando las Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici del pensador napolitano, que

"será buena regla metódica para quien quiera estudiar la filosofía crociana en todo su desarrollo (y se deberá hacer) comportarse con él como él se comportó con Hegel: - liberar el núcleo de verdad de su filosofía de los impedimentos de la construcción sistemática" (B. 52-7, p. - 51).

Al año siguiente hay dos estudios sobre Croce, aparentemente contrarios pero que representan muy bien el carácter de esa operación de separación del trigo de la paja en Croce: se trata de - "Croce e la politica della cultura", publicado en 1953 y de "Benedetto Croce e il liberalismo", publicado en 1955 pero como desarrollo de una conferencia de noviembre de 1953. Muy resumidamente, puede decirse que el primero de estos dos artículos servía a Bobbio - para alabar el papel activo asumido por Croce como "conciencia moral de muchos italianos" por su defensa del ideal de la libertad frente al fascismo (cfr. B. 53-10; ahora, por donde cito, en B. 55-1 pp. 119-120)y, lo que es más significativo, le servía también para asumir la concepción crociana de la función del intelectual en su defensa del valor de la cultura en la historia en un punto medio - entre la apoliticidad de la cultura y su politización servil (ibidem, pp. 111-114).

Junto a esta recuperación de Croce, en el segundo artículo

Bobbio desplegaba su gran conocimiento de la filosofía política — crociana para oponerse a la identificación entre la filosofía política de Croce y la filosofía liberal, una identificación muy defendida por entonces, aunque por razones opuestas, tanto por los fieles seguidores de Croce como por sus mayores denostadores, los filósofos marxistas. En una posición de mediación entre ambas, Bobbio señalaba que si la función práctica de la labor teórica crociana — había sido liberal, su teoría política no tenía nada que ver con — el liberalismo político, el liberalismo de las instituciones que — limita el poder político, hasta el punto de que terminaba su artículo recomendando a quien quisiera saber algo de liberalismo que no fuera a buscarlo en Croce (cfr. B. 55-10, passim; ahora también en B. 55-1, pp. 238-268). En este punto, Bobbio coincidía en buena — parte con la conclusión de un artículo de Abbagnano sobre "L'ultimo Croce e il soggetto della storia" en el que Abbagnano se había — alegrado de que el concepto crociano de la libertad, de carácter — romántico y ajeno al concepto concreto de juristas, sociólogos o — políticos, no hubiera sido aplicado por Croce en su actitud ante — el fascismo (cfr. ABBAGNANO-53, pp. 240-242).

Así pues, recapitulando, Bobbio decía sí al Croce del papel del intelectual y de la cultura y de la práctica liberal, pero no al Croce de la teoría política. Esta ambivalencia será incidentalmente justificada por Bobbio en 1955 al comentar las Cronache di filosofia italiana de Eugenio Garin (ver GARIN-55), en una reseña publicada bajo el título de "Filosofia nazionale e vita nazionale negli ultimi cinquant'anni":

"Diría que todo el libro es un largo y continuado homenaje a Croce, homenaje no servil sino igualmente ferviente y devoto, no ciego, al contrario, abierto a la crítica y al reconocimiento de las culpas y de los errores, y que expresa el sentimiento de gratitud de la generación (a la que pertenezco y por esto me asocio al homenaje) que se dirigió a los estudios cuando el reino de las tinieblas había comenzado y Croce aparecía cada vez más alto en su soledad, y aprendió de él la disciplina del estudio, el amor a la labor asidua, el gusto por la investigación, el respeto de la verdad por encima de los partidos y de las patrias, aunque después haya discutido y vuelto a discutir todas sus teorías y haya aprendido que no era oro todo lo que había visto relucir con ojos deslumbrados por una grandeza moral e intelectual que no sufría comparaciones y que al fin, a fuerza de hacer las cuentas (como hoy se dice) con su pensamiento, se ha encontrado a menudo de la otra parte (y pueda ser tomada por los devotos de estricta observancia por anticrociana)"(B. 55-12, p. 6).

Así pues, al igual que en la necrología a De Ruggiero, aunque aquí más claramente, separación de crocianismo y neoiluminismo pero comunicación entre ambos.

En escritos sucesivos, Bobbio continuará la operación de separar lo vivo y lo muerto en Croce. Así, en una reseña de 1957 a unos Studi crociani de Stelio Zeppi, critica uno de esos estudios por haber interpretado que Croce unió al final política y moral, lo que a Bobbio le parecía

"anular el mensaje crociano más bello, más pedagógicamente sugestivo, del Croce que exhorta a los hombres de cultura a mantener vivo el ideal ético de la libertad contra la política que es potencia..." (B. 57-27, p. 95).

Queda siempre a salvo, como se ve, el Croce de la función - de la cultura por encima de la política. En otros escritos, Bobbio no se cansa de repetir el núcleo de su actitud hacia Croce. En la polémica con Calogero de 1959, escribía:

"no he pensado nunca negar mi débito de reconocimiento a Benedetto Croce, de cuyo reino espiritual me he sentido, desde mis primeros estudios, ciudadano (no súbdito). Pero no puedo cerrar los ojos frente al hecho de que mientras nosotros continuábamos bañándonos en las aguas del idealismo ya muertas, en el mundo de la cultura se había producido, sin saberlo nosotros, ese más estrecho contacto entre filosofía y ciencia que el viejo positivismo había auspiciado pero que no había conseguido nunca realizar" (B. 59-2, pp. 219-220).

En 1961, en un comentario a L'editio ne varietur delle opere di Benedetto Croce, realizada por Fausto Nicolini, que Bobbio titulaba "Un invito a Croce", repetía la necesidad de salir

"de la alternativa de la apología o de la demolición -- (stroncatura) (...): o todo Croce o nada Croce (o tutto Croce o niente Croce). Que son al fin y al cabo dos modos opuestos de no hacer crítica histórica sino de hacer política, mostrando para remate la propia ignorancia -- (B. 61-13, p. 359).

En el mismo sentido, más claro aún, se manifiesta una nota titulada "Implacabile Garin su due fronti" y dedicada a comentar una recopilación de ensayos de este historiador de la filosofía:

"Pocas son las personas de mi generación con las que me encuentre participando de tantos juicios como con Garin: antes de cualquier otra cosa, la actitud hacia Croce. - Se podría, creo, trazar la historia de nuestra formación

intelectual como progresiva liberación de Croce. Y sin embargo, no le hemos repudiado nunca. Sus obras, si no son ya el palacio encantado en que se desatan todos — los nudos de la misteriosa aventura del Espíritu, no — son tampoco un cúmulo obstaculizador de desechos. Nos parecen más bien majestuosas ruinas, entre las cuales siempre es instructivo darse una vuelta para sacar de ellas una inspiración, un estímulo, un diseño ideal" — (B. 62-8, p. I).

No haber repudiado nunca a Croce no significaba eximirle de toda — crítica: En la "Introduzione" a la edición italiana de La defini— ción del Derecho de Kantorowicz, Bobbio había aludido irónicamente a Croce relatando que

"cuando apareció la traducción [italiana de La lucha por la ciencia del Derecho de Kantorowicz, en 1908], habló — de ella, desde lo alto de su Olimpo, el mismo Júpiter ita— liano, Benedetto Croce, que decretaba el buen y el mal — tiempo con sus juicios" (B. 62-15, p. 6; la "Introduzio— ne" de Bobbio esta fechada en octubre de 1961)

Una continuación más de la operación de distinguir lo valioso y — las ruinas de lo destruido se produce en el artículo de 1962 "Be— nedetto Croce. A dieci anni della morte". En este artículo Bobbio caracterizaba el crocianismo de su generación por dos componentes: una actitud general de vida, marcada por varias formas de histori— cismo (cfr. B. 62-11; ahora, por donde cito, en B. 64-1, pp. 72-79), y una actitud específica consistente en la aplicación de la metodo— logía crociana (cfr. ibidem, p. 72). A partir de esa distinción, — que Bobbio convertía en seguida en la distinción entre "una 'adhe—

sión sustancial a la filosofía crociana" y "una adhesión de carácter metodológico" (ibidem, p. 79), el resto del artículo es una exposición de la concepción crociana de la filosofía como instrumento metodológico de otros saberes y no como saber sustantivo (cfr. ibidem, pp. 79-91), que constituía a la vez una defensa de ese aspecto de la filosofía crociana en detrimento de la ideológica y la sistemática. En esta línea, incluso Bobbio llegaba a proponer una cierta coordinación entre la filosofía analítica y la de Croce:

"Quien como yo, aprecia la actual filosofía analítica, - sin hacer un ídolo de ella, por el hábito que crea en la reflexión minuciosa sobre pequeñísimos terrones a menudo pisoteados por zapatones de gente que tiene prisa por -- llegar, por el sagrado terror que inspira hacia las generalizaciones demasiado sugestivas y hacia las conclusiones demasiado rápidas, encuentra conforto en tanta parte de la obra de Croce, que no se cansó nunca de predicar, también para el filósofo, la virtud de la agudeza o del discernimiento, que es al fin y al cabo la virtud del saber distinguir" (ibidem, pp. 87-88).

Bobbio salvaba la obvia dificultad del Croce antiempirista sosteniendo que la batalla metodológica de Croce tenía que ser proseguida teniendo más en cuenta la tradición empirista de la filosofía, aplicando la metodología no sólo a la historia sino a todas las ciencias y profundizando los estudios de lógica y el análisis del lenguaje (cfr. ibidem p. 92). La interpretación de Bobbio era, cuando menos, parcial, en la medida en que el sistema de Croce con llevaba también una metodología antiempirista, pues no en vano, por ejemplo, la siguiente frase es crociana:

"La más diversa acción conforme al deber ético es conforme a la vida; y sería contraria al deber, e inmoral, si en vez de promover la vida, la deprimiese y mortificase. Donde parezca que los hechos muestran lo contrario, la interpretación de los hechos está equivocada..." (CROCE-08, p. 305).

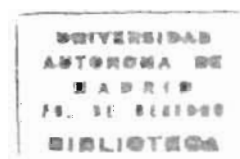
En realidad, hasta el mismo Bobbio parecía dar a entender al final del artículo que su interpretación no pretendía ser indiscutible - cuando decía que Croce no siempre fue fiel a su concepción de la filosofía como metodología, especialmente por la construcción de un sistema de filosofía de la historia (cfr. B. 64 lpp. 93-94). Y, efectivamente, en una polémica suscitada por este artículo, entre otras razones por su interpretación de Croce, Bobbio reconocía que se había puesto

"frente a Croce con el ánimo de quien quiere discriminar lo verdadero de lo falso, únicamente porque me había propuesto escribir, con ocasión del décimo aniversario de la muerte, un ensayo que debía estar entre la reevocación personal y el balance de una generación, nacida crociana y ahora en parte adversa y en parte indiferente u olvidadiza" (B. 64-13, p. 278),

y justificaba así su interpretación, que reconocía como parcial:

"Si el aislamiento de la función metodológica de la filosofía crociana de todo lo demás ha sido forzado, confieso que ha sido forzada consciente y, creo, justificadamente, dado el objeto al que tendía, que no era tanto dar un juicio global sobre la filosofía de Croce como examinarla a la luz de una experiencia personal" (idem).

Como se ve, pasada la primera oleada de mayor reacción, la actitud de Bobbio hacia Croce ha sido lineal, en un intento de distinguir



lo vivo y lo muerto para terminar encontrando lo vivo en una singular interpretación de la metodología crociana. Posteriormente el artículo de 1962, según creo, no habrá nuevas interpretaciones de Croce de este carácter, sino todo lo más historificación o reevocación esporádica. Así, tampoco existirán cambios de actitud respecto a Croce: en 1973, escribiré que se coloca entre "los estimadores de Croce" (B. 73-3, p. 25, nota 5) y en 1977 reconoceré que "de vez en cuando haría falta todavía releer" a Croce (B. 77-9). - Un tema aparte sería desarrollar los puntos en los que la influencia de Croce ha permanecido en la obra de Bobbio, aspectos de su concepción de la historia, opiniones historiográficas sobre el inmediato pasado italiano, concepciones teórico-jurídicas sobre la relación entre Derecho y fuerza o el iusnaturalismo, actitudes sobre el papel de la cultura ante la política, en fin, ideas sobre la distinción entre política y moral, deben considerarse como un bagaje crociano inextinguible en el pensamiento de Bobbio que habría que desarrollar en un estudio más amplio que éste. No es, pues, casual que una de las dos fotos que, según recuerdo, se encuentran en el despacho de trabajo de Bobbio sea la de Croce (la otra es la de Luigi Einaudi).

Al lado de los escritos sobre el idealismo y sobre Croce, hay que dar cuenta también de las tomas de posición de Bobbio frente a otras corrientes, como el espiritualismo cristiano el existencialismo y el marxismo.

Respecto al espiritualismo cristiano, Bobbio apenas se ha -

ocupado directamente. Después de los escritos ocasionales de 1945 a 1948, a los que ya me he referido (cfr. supra, pp. 65 -66), sólo he localizado una polémica pública contra esta dirección. Sin embargo, pueden encontrarse referencias ocasionales, como la que — aparecía, en tonos muy duros, en la necrología de "John Dewey", — en donde Bobbio acusaba a los "espiritualistas en ascenso" de no haber hecho caso de un filósofo como Dewey, "que desconfiaba de — quienes contemplaban, rígidos y esterilizados, altos valores, los proclamados 'valores del espíritu' (pero que en su gran mayoría — apoyaban al fascismo con tranquilísima conciencia)" (B. 52-11, p. 5). Más aún, en la correspondencia privada de Bobbio se observa — ese mismo año una discrepancia radical con Felice Balbo, encargado con él de la dirección de la "Biblioteca di cultura filosófica" de la editorial Einaudi, por la propuesta de éste — en una curiosa integración de filosofía marxista y cristiana — de dedicar — una parte de la colección al tomismo (cfr. TURI, p. 372). En una carta de 6 de abril de 1952 dirigida a Balbo, escribía Bobbio:

"El punto en el que estamos de acuerdo es éste: máxima apertura (...). La desgracia es que tu parte de clausura (las corrientes empiristas) coincide perfectamente con mi apertura, y mi parte de clausura (el misticismo medieval y medievalizante) coincide igual de decididamente con tu apertura. Te digo francamente que la presencia de textos como el Pseudo-Dionisio y Böhme, en — una colección filosófica de una casa editorial que se presenta como una casa de vanguardia cultural, me ha — espeluznado (...). Debía estar muy decaída la filosofía de la edad media si el Pseudo-Dionisio estaba destinado a convertirse, como tú justamente reconoces, en

un hecho decisivo para el pensamiento medieval (...). La verdad es que todo tu planteamiento, a pesar de la pretensión de ser de máxima apertura, está guiado por una polémica muy clara: la polémica contra el pensamiento moderno (...); (la cultura universitaria) sufre gran nostalgia por el pensamiento teológico, porque parece que las ideas (y también las cátedras) quedan mejor garantizadas por la creencia en los coros angélicos de Pseudo-Dionisio que por la duda cartesiana (...). Cree que, si hay en Italia un trabajo cultural por hacer, lo es para detener el celo antiiluminista, y no para ayudar a los celadores de la Contrarreforma a cerrarnos la boca. Date cuenta de que, juzgando según tu quisieras como 'insuficientes al máximo' las 'posiciones más avanzadas', se corre el riesgo de hacer algo no tan nuevo ni peregrino en Italia, en donde si hay una vieja, persistente y siempre contagiosa pasión es la pasión por las posiciones más reaccionarias y no por las más avanzadas, y en donde las posiciones más avanzadas han solido tener el conocido y trágico fin que conocemos" (cit. por TURI, p. 372).

Esta decidida posición bobbiana frente al espiritualismo cristiano se explicaba frente a una corriente que en general era muy conservadora políticamente y, en efecto, muy beligerante con todo el pensamiento moderno: en 1953, por ejemplo, uno de sus más autorizados representantes, Federico Sciacca había escrito:

"La metodología convencionalista se encuentra con otras formas de praxismo y sobre todo con el de tipo marxista. Esto explica por qué no pocos metodólogos son a la vez marxistas y el que cuantos no lo son por motivos políticos o de conveniencia coincidan igualmente en la concepción del hombre y de la historia... El fisicalismo es la muerte del humanismo, al igual que el materialismo marxista y que el existencialismo ateo. Desde puntos de vista distintos convergen en la misma destrucción: el hombre y todo valor espiritual" ("Problemi della scienza e scientismo", Giornale di Metafisica, VIII, nº 5, sett-ottobre, 1953; cit. por GEYMONAT-78, p. 74).

Por otro lado, hay que tener en cuenta también que en Italia se había producido una convergencia entre la filosofía problematista, que era la continuación del actualismo, con parte del espiritualismo cristiano (cfr. GARIN-56, pp. 216-219), por lo que las críticas de Bobbio a la filosofía gentiliana, directas o genéricas, también afectaban en parte a aquél.

Precisamente, fue con un autor que ejemplificaba a esa convergencia de postactualismo y cristianismo, Domenico Pesce, con quien Bobbio entró en polémica pública. Es posible que la razón de la polémica estuviera en que Pesce había dedicado un Saggio sulla metafisica (Firenze, Le Monnier, 1957) a realizar una crítica a las tendencias racionalistas y empiristas en nombre de la tradición metafísica clásica y medieval (cfr. GARIN- 62, pp. 562-563, nota), pero el caso es que Bobbio recensió otro libro de Pesce del mismo año, titulado Città terrena e città celeste nel pensiero antico (Platone, Cicerone, S. Agostino). Aunque Bobbio comenzaba diciendo que no se veía claro cual era el hilo conductor de los tres capítulos y autores del libro (cfr. B. 58-21, p. 444), identificaba en seguida la clave de esa unidad en la enemiga de Pesce hacia "el neo-empirismo y su actual difusión en Italia" (ibidem, p. 445). Añadía después que la elección de los tres autores se debía a la defensa del humanismo antiguo frente al moderno, del espiritualismo contra el naturalismo:

"Ellos representan, los tres, la antigua sabiduría contra la moderna locura, el tiempo en el que parte de los hombres vivían esclavos pero los filósofos tenían la iluminación interior. Parece concluir irónicamente Bobbio- que para los filósofos era una envidiable edad" (ibidem, p. 446).

Esta recensión abrió una pequeña polémica que tiene interés porque se trata de uno de esos raros casos en los que Bobbio ha rechazado el diálogo. Pesce contestó a la recensión con una carta en la que declaraba haberse "ilusionado creyendo que fuese posible entablar un diálogo, aun en la profunda diferencia de opiniones; pero evidentemente me había equivocado" (PESCE). Desde luego, más que la diferencia de opiniones, la dureza del enfrentamiento debía ser — tan marcada que la respuesta de Bobbio no daba lugar a revisiones:

"si realmente la intención del prof. Pesce era la de entablar un diálogo, ciertamente me había equivocado. Pero dejo el juicio al lector sereno de su opúsculo y de mi — nota. A mí el ensayo del prof. Pesce me había parecido, más que una invitación al diálogo, un grito de alarma — frente a la monstruosidad del mundo moderno, del que los neo-empiristas serían no se sabe si los responsables o — los súcubos. Y quien grita socorro, en general, no quiere perder tiempo en discusiones sino que exige consensos inmediatos" (B. 59-3).

En cuanto al existencialismo, Bobbio seguirá escribiendo — breves comentarios o recensiones que ponen de manifiesto su posición respecto a este modo de hacer filosofía. En 1950 hay una crítica a un libro de Remo Cantoni que pretendía coordinar a Kierkegaard con el humanismo, un intento que Bobbio rechaza por la evasión del mundo y de lo social en Kierkegaard, siendo la suya una — vía a no seguir:

"¿Nuestro camino no es entrar tanto más a fondo en el — mundo cuanto más lo encontramos extraño o violento, pun-

zante y amargo? ¿No es éste, amigo Cantoni, también tu camino?" ("Kierkegaard e noi": B. 50-2, p. 55).

Sin embargo, Bobbio, que ya había repudiado con anterioridad la filosofía existencialista, parecía resistirse todavía a perder un último agarradero en la filosofía, encarnada ahora, sorprendentemente, en Heidegger, cuando recensionando un libro de Max Müller sobre el existencialista alemán parecía dar cierto crédito a este filósofo:

"Por lo demás, Müller insiste sobre el hecho de que la filosofía de Heidegger no es, como las demás, una respuesta al problema del ser, una definición del ser: 'Ella abre una puerta y ninguno sabe aún adónde conducirá esta apertura'. Lo importante es no golpear la puerta con impaciencia. El libro de Müller, que es un discípulo devoto y confiado, además de una interpretación, como se ha dicho, es también una invitación a comprender y a esperar" (B. 50-11, p. 339).

La misma idea se confirma en una nota del año siguiente, titulada "Ritorno alla tradizione" y dedicada a la última evolución del pensamiento de Jaspers. Según Bobbio, Jaspers, al igual que -- Heidegger, terminaría rechazando el existencialismo al escoger el retorno a la tradición en vez del nihilismo, pero Heidegger se remontaría hasta antes de la tradición condenando como nihilista toda la tradición filosófica; por eso Bobbio concluía que "la aventura de Heidegger continúa, mientras Jaspers retorna, como el hijo pródigo, a la casa paterna. Su aventura ha terminado" (B. 51-6, p. 186). Ese crédito a Heidegger, no obstante, era distanciado, lle

no de juicios externos y, en último término, no demasiado confiado. En la reseña de 1952 sobre "La filosofía, oggi", al comentar Holzwege de Heidegger, juzgaba Bobbio que la filosofía de éste seguía siendo decadente y que corría el riesgo de morir de asfixia (cfr. B. 52-7, p. 52). Y ya en la reseña de 1953, "In cerca di filosofi stranieri", se distanciaba del todo del crédito concedido a Heidegger, dando por concluido "el período heroico del existencialismo" (B. 53-15, p. 42), al señalar su tendencia a hacer "filosofía-poesía" y su "vicio de hablar por oráculos" para concluir que su metafísica de la necesidad "es hasta ahora una cáscara vacía" (ibidem, p. 43).

En realidad la posición general de Bobbio respecto al existencialismo histórico no había variado de sustancia. En la necrología de 1952 "John Dewey", había enjuiciado duramente a los "aspirantes a existencialistas" del período de entreguerras por haber desconocido a un filósofo que

"no se había dejado paralizar por la angustia frente a un mundo irremediablemente en ruinas, sino que había continuado teniendo fe en el trabajo de la inteligencia" (B. 52-11, p. 5).

Era, en último término, la misma crítica hecha en tiempos y que Bobbio repetía en la voz "Esistenzialismo" para un Dizionario di filosofia, cuando caracterizaba esta filosofía como "antes de nada una forma de irracionalismo" (B. 57-11, p. 299); ahora, no obstante, Bobbio no dejaba de salvar al final la posición de Abbagnano, cuya filosofía separaba de la de los restantes autores existencial-

listas por ser "una forma de existencialismo distinta, y en la actitud general frente a la sociedad y a la historia francamente antitética" (ibidem, p. 303). En cuanto a Heidegger, el último juicio de Bobbio se producía en una nota sobre "L'ultimo Heidegger", a propósito de un libro de Pietro Chiodi con ese título. En esta nota Bobbio constataba que Heidegger no era ya existencialista sino filósofo del ser y criticaba iluminísticamente la abstrusidad del filósofo alemán; una abstrusidad, además, a la que corresponde

"una desarmante simplicidad de ideas cuando nos habla de nuestro tiempo y de la perversidad de la técnica (...). Lo que hace pensar (Vien fatto di pensare) que si lo que se comprende sin demasiados esfuerzos es tan banal, lo que no se comprende no debe ser al fin y al cabo tan profundo" (cfr. B. 61-11, pp. 7 y 10; esta cita textual en p. 10).

Respecto a la filosofía marxista, también hay algunos escritos bobbianos que sirven para perfilar su posición filosófica. Hay que partir de la base de que la actitud de Bobbio hacia el marxismo es más interna, por así decirlo, que hacia otras corrientes. No se olvide que fue Bobbio quien preparó la edición italiana de los Manuscritos económico-filosóficos de Marx (ver B. 49-5) y, años más tarde, una importante edición de escritos de Rodolfo Mondolfo, titulada Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966 (ver B. 68-7). Esta mayor cercanía de Bobbio respecto del marxismo no impediría que entre 1949 y 1950 hubiera una breve polémica entre Felice Balbo y Bobbio —esta vez pública— a propósito del papel central del marxis

mo en la historia de la filosofía. Balbo había defendido al marxismo como hecho decisivo porque Marx habría disuelto el racionalismo absoluto de Hegel para así concluir toda la filosofía anterior, de carácter racionalista, con su descubrimiento de la razón científica (cfr. BALBO-49). A esta tesis Bobbio respondió criticando el uso hecho por Balbo de la categoría "racionalismo" —al darle tanta amplitud que comprendía no sólo el racionalismo metafísico sino también el crítico— y poniendo de relieve el valor del empirismo —como filosofía defensora de la razón científica anterior a Marx— (cfr. "La filosofía prima di Marx": B. 50-3, pp. 86-87). Al lado de ello, Bobbio venía a poner en duda que Marx fuera tan defensor de la razón científica en la medida en que su filosofía seguiría —manteniendo una concepción no científica, sino escatológica, teológica, de la historia (cfr. ibidem, pp. 87-88; ver la respuesta de Balbo: BALBO-50).

En el terreno de la teoría política, Bobbio hizo en 1956 —una crítica al marxismo en un artículo titulado "Ancora dello stalinismo: alcune questioni di teoria" (*), que es una especie de colofón de las discusiones de Politica e cultura (sobre esto, véase infra, cap. V). En él criticaba Bobbio la insuficiencia de la teoría política marxista.

(*) El título de este artículo alude a una encuesta realizada en el número anterior de la revista, Nuovi argomenti, que estuvo dedicado a "9 domande sullo stalinismo" a las que respondieron diversos intelectuales y políticos. El artículo de Bobbio, sin embargo, no comentaba dicha encuesta, sino que se refería en general a la teoría política marxista.

ría política marxista, destacando el abuso del principio de autoridad entre los marxistas y algunos vicios según Bobbio típicos de este pensamiento, como el utopismo histórico, la filosofía de la historia especulativa y la hipóstasis de la distinción entre estructura y superestructura (cfr. B. 56-6, passim). También en relación con el marxismo, Bobbio publica en 1957 una reseña al primer libro sobre la teoría política de Gramsci (ver B. 57-30), con la que Bobbio comienza a manifestar su interés por el marxista sardo, que luego desarrollaría en una "Nota sulla dialettica in Gramsci" (ver B. 58-2) contemporánea de un artículo sobre "La dialettica in Marx" (ver B. 58-16). Pero como toma de posición es más interesante que éstos —que tienen un carácter fundamentalmente descriptivo— un comentario al libro de Nicola Badaloni Marxismo come storicismo en el que Bobbio se opone a la pretensión de considerar a la dialéctica como una metodología y una ideología salvaguardada de todo error. La crítica de Bobbio señalaba justamente que aun admitiendo

"que la crítica marxista, sirviéndose de la dialéctica, me ayude a comprender la dirección del movimiento histórico (...), no me dice si la dirección entrevista es la justa, es decir, la que yo debo seguir" (cfr. B. 62-6, p. I).

Mucho más duro, y hasta agradablemente impiadoso, era Bobbio en una reseña de 1963 a un reading germano-oriental sobre Die deutsche Philosophie nach 1945:

"El único protagonista real de este librito, que debería ser una historia de las ideas, es el capital monopolista, que compone, descompone, recompone tesis y textos filosóficos como si fuesen tropas móviles de un ejército en combate" (B. 63-13, p. 250);

en cuanto al panorama filosófico de la Alemania oriental presentado en el libro dice Bobbio que

"es de una escualidez mortal. La historia de la filosofía se hace coincidir con la organización y la acción de las oficinas de propaganda del partido para difundir la doctrina del marxismo-leninismo. El nombre más citado es el de Walter Ulbrich (...). La filosofía es un instrumento de lucha; los filósofos son rebajados declaradamente al rango de propagandistas encuadrados. Lo que es peor, el autor de este último capítulo, W. Schubardt, expone todas estas tesis en estilo burocrático sin traicionar la menor turbación: una miseria, si no fuese también una vergüenza" (ibidem, p. 251).

Naturalmente, juicios tan duros no son extensibles en general a todo el marxismo -en particular, al marxismo italiano, cuyo talante era bien distinto- y el tono de Bobbio es diferente cuando se enfrenta a autores italianos. Ya en una ponencia a un congreso de 1956 había considerado que eran "filosofías militantes" en Italia "el neoempirismo y el neomarxismo" (cfr. B. 58-3, p. 57). Más tarde, en dos comentarios a un libro de Enzo Paci titulado Funzione della scienze e significato dell'uomo, en el que se pretendía coordinar la filosofía de Marx con la de Husserl, Bobbio razonaba pausada y delicadamente sus diferencias con esa propuesta (cfr. B. 64-11, passim, y B. 64-29, passim). Más clara es aún esta actitud de Bobbio en una conmemoración sobre "Rodolfo Morandi", un dirigente socialista que, algo mayor que Bobbio, había sufrido también la influencia del idealismo, en la versión de Gentile, pero que se liberó de ella pasando a la filosofía marxista. De este escrito se -

deduce que para Bobbio el marxismo italiano de la postguerra había sido una filosofía válida, a no combatir en los mismos términos — que el idealismo o el irracionalismo:

"Con la toma de conciencia de la importancia no sólo histórica sino filosófica del marxismo, el largo viaje para salir del reino de las sombras tomadas por cosas seguras concluye. Y no ha sido sólo Morandi quien lo concluye en esos años y en los años sucesivos. Muchos de mi generación ha recorrido más o menos las mismas etapas; y encontrarán en aquella experiencia algo que no es sólo intelectualmente estimulante, sino también algo humanamente vivo. Al final de la cual está escrito: perché non possiamo piú dirci idealisti" (B. 60-14, p. 817; en la segunda edición de este escrito, en Italia civile, está suprimido parte de las últimas líneas, pues dice: "Muchos de mi generación han recorrido más o menos el mismo camino. Al final del cual está escrito: perché non possiamo piú dirci idealisti": B. 64-1, pp. 65-66).

El texto inscrito al final de esa experiencia parecía una — paráfrasis del título de un artículo de Croce, titulado "Perché — non possiamo non dirci cristiani". Ahora los antes influidos por — el idealismo ya no podían llamarse idealistas. Lo importante aquí, no obstante, es destacar cómo también el marxismo constituía una — salida aceptable del idealismo.

Sin embargo, con posterioridad, Bobbio no se ocupará apenas del marxismo desde el punto de vista filosófico, sino fundamentalmente desde la perspectiva teórico-política. Y en esta perspectiva, tal vez como consecuencia de la explosión ideológica izquierdista que se abrió en el 68, Bobbio acentuará, al menos en calidad, la —

polémica contra la teoría política y jurídica del marxismo. Quizá la única excepción a la abstención de crítica filosófica expresa -- al marxismo se encuentre en una ocasional polémica con Riccardo -- Guastini en la Rivista di filosofia: Bobbio contestó a un artículo de Guastini publicado en la revista, en el que, a propósito de la dialéctica, éste había hecho una defensa de la interpretación marxista althusseriana con directas acusaciones políticas a otras interpretaciones, como la de John Lewis (cfr. GUASTINI-75-1, passim). Bobbio, que no se dirigía contra el marxismo en general, contestó diferenciando la labor filosófica y la labor política, como se desprende ya desde el título de su réplica: "Critica filosofica o -- condanna politica?" (cfr. B. 75-14; puede verse también la contraréplica de Guastini: GUASTINI-75-2, y la intervención posterior -- de Giovanni Tarello: TARELLO-75).

Recapitulando sobre lo dicho en este apartado, puede decirse que del diálogo con la tradición filosófica y con las filosofías contemporáneas, el neoiluminismo de Bobbio se presentaba en -- oposición al idealismo, al existencialismo y al espiritualismo -- cristiano, se diferenciaba de otras corrientes como el marxismo o la fenomenología y se acercaba críticamente a determinados aspectos del neopositivismo, de la analítica y de la filosofía crociana. Dicho de otra manera, se trataba de una filosofía antiidealista y antiirracionalista, no marxista ni fenomenológica y en una dirección empirista que primaba especialmente a la metodología.

5. Los balances de la "estación iluminista"

Un poco exageradamente, pero con la parte de verdad que tienen las exageraciones, puede decirse que del movimiento neoiluminista se han hecho balances desde poco después de su nacimiento y de manera muy insistente y continuada. Ha habido balances, provisionales o liquidatorios, de Bobbio o de otros autores, en 1955, - en 1957-58, en 1962, en 1965, en 1968, en 1970, en 1973, en 1974, - en 1975... Si estos son los balances que me constan a mí, que no he andado especialmente en su busca sino que, por decirlo así, me los he encontrado en el camino, puede suponerse que es probable -- que haya otros muchos que se me han podido escapar. Por lo demás, la tendencia a hacer balances filosóficos de tiempos recientes no es nada chocante en el mundo cultural italiano, que --probablemente por la influencia del historicismo, unida a caracteres específicos como el uso de un idioma que se habla sólo allí, la vivacidad de la intelectualidad italiana para el debate entre escuelas, la habilidad para categorizar todo tipo de fenómenos, la relativa reclusión en temas y discusiones domésticas-- tiene una acusada propensión a historificar y categorizar según ocurren los acontecimientos, y a veces incluso mientras están ocurriendo. En un ambiente cultural semejante, un movimiento como el neoiluminista, al que en seguida se dio su correspondiente nombre y se categorizó, no podía - dejar de ser pronto historificado, siquiera fuera por medio de balances.

El primer balance que puede considerarse como tal está escrito por Bobbio en 1955. Se trata del breve artículo "Il nostro genio speculativo", que no es un balance definitivo sino un alto en el camino que tiene la doble función de mirar críticamente hacia lo ya recorrido y de proponer un plan para lo que faltaba por recorrer. El balance, que partía del momento divisorio de la liberación, comenzaba así:

"Me parece que el mayor resultado de estos diez años de libres discusiones es que hemos descubierto -hasta considerarlas intolerables- nuestras insuficiencias culturales. Y esto es todo. Que además estas insuficiencias hayan sido medicadas, no tendría el coraje de afirmarlo. Al contrario, quisiera decir que al buscar, un poco tumultuosamente, los remedios, hemos recaído en algunos de los antiguos errores" (B. 55-4, p. 1).

Tras el fascismo -continuaba Bobbio- no servía el genio especulativo propugnado por los idealistas, sino que se había sentido la necesidad de un saber más positivo y de una actitud más abierta a -- pensamientos no nacionales (cfr. idem). Sin nombrarlo expresamente, era claro que Bobbio se refería al neoiluminismo cuando añadía:

"Los primeros años después de la liberación representaron en nuestra cultura esta alegría de caminar al aire libre, de penetrar en los senderos desconocidos o incluso prohibidos, de embriagarse de ideas nuevas o creídas tales. Pensando ahora en ello, este momento de la positividad y de la apertura me parece que fue muy importante y habría sido un gran bien si hubiera continuado. Y, en cambio, después de los primeros años de euforia, me temo que se ha agotado. Nuestros viejos vicios han tomado la delantera casi por todos los sitios" (ibidem, pp. 1-2).

Como se ve, el balance de Bobbio era más bien negativo, si bien no en cuanto a que la filosofía positiva hubiera sido inadecuada, sino en la medida en que no había logrado fructificar. Por ello, la conclusión de Bobbio contra el retorno de los vicios del idealismo, y en especial de la hiperideologización que Bobbio creía que "se ~~est~~á trasvasando a los jóvenes marxistas" (ibidem, p. 2)-, era una optimista propuesta de continuar por un determinado camino:

"Propondría para los próximos diez años una tregua ideológica y que cada uno se ponga a estudiar. Después de diez años veremos quien ha escrito los libros mejores" (idem).

Si se contrasta el balance de Bobbio con el de algún otro autor — cercano a él, como Uberto Scarpelli o Eugenio Garin, se echa de ver una gran coincidencia en el diagnóstico pero, quizá, un tono — menos pesimista que en el caso de Bobbio: así, Scarpelli en el primer capítulo de su Filosofía analítica e giurisprudenza, que es de 1963, señalaba el creciente interés en Italia por la filosofía analítica, pero reconocía que el idealismo y el postidealismo (considerando tal al existencialismo y al personalismo) seguían siendo — dominantes a pesar de su relativo agotamiento (cfr. SCARPELLI-63, p. 10); Garin, por su parte, en un apéndice a sus Cronache di filosofia italiana dedicado al período 1945-1960, recogiendo el hilo — del anterior artículo de Bobbio, escribía que de 1948 a 1955 se pudo caer en la cuenta de la derrota de los ideales de renovación: — "el viejo mundo" del catolicismo italiano, vanía a decir Garin, después de haber absorbido el actualismo, se disponía a superar el —

historicismo crociano; la consecuencia de ello era que la cultura hegemónica seguía siendo la misma que antes de la liberación, salvo la paralela labor de crítica real y de renovación modesta y silenciosa operada por autores como Bobbio, Chabod o Abbate alrededor de la historificación de Croce (cfr. GARIN-62, pp. 533-538).

El movimiento neoiluminista no lograba cuajar en una corriente definida. Precisamente entre 1957 y 1958 Tullio De Mauro —un crociano que después terminaría en filas muy próximas a las que ahora iba a enfrentar—, hacía en dos artículos sucesivos una crítica de la relación entre el movimiento neoiluminista y la filosofía analítica por una parte y la filosofía crociana por otra, que era también un temprano balance de la falta de éxito de tal movimiento. Para De Mauro, en Italia no se había logrado crear un movimiento neopositivista precisamente porque los grupos de Turín y Milán —respectivamente capitaneados por Abbagnano y Geymonat, que aquí vengo llamando neoiluminismo— "no tienen ni un origen ni un estilo en común", encontrando "su origen intelectual en tradiciones distintas (disparate), en el idealismo actualista, en el historicismo, en el existencialismo, en el materialismo histórico, en el catolicismo...", no coincidentes en nada —añadía De Mauro— salvo en estar en desacuerdo entre sí (cfr. DE MAURO-67, pp. 31-32).

Al lado de esta crítica, De Mauro dedicaba su primer artículo a reprochar a los "analistas italianos" (tal expresión es varias veces repetida por él, hasta el punto de parecer estar en contradicción — con la idea de la falta de unidad en el movimiento) el que, a pe-

sar de superar en su gran mayoría el antihistoricismo radical del Círculo de Viena, hubieran acentuado la polémica contra el historicismo idealista haciéndole responsable, junto con el actualismo de Gentile, de impedir la renovación cultural italiana (cfr. ibidem, pp. 38-39). De Mauro sostenía que tal tesis era inadecuada y de carácter metafísico (cfr. ibidem, pp. 41-45), cuando, por el contrario,

"sin esa tradición que va de Vico a Croce, Italia no sería semejante a Inglaterra, como piensan nuestros analistas antihistoricistas, sino a Portugal" (ibidem, p. 47).

En un segundo artículo De Mauro iba más lejos en las consecuencias de su teoría al sostener que era precisamente la polémica contra el historicismo, llevada a cabo sobre todo por Geymonat, Bobbio y Rossi-Landi, "el motivo más profundo por el que a estas alturas todavía no se ha constituido un movimiento analítico italiano" (DE MAURO-58, p. 20); se habría preferido, según De Mauro, las "estériles celebraciones" a la profundización de los estudios sobre los neopositivistas y analíticos extranjeros (cfr. ibidem, pp. 20-23).

Dejando a un lado las réplicas que los artículos de De Mauro suscitaron (ver B. 58-9; LETTERE; e infra, p. 181) es muy significativo que no mucho tiempo después, en 1962, un autor tan ligado al movimiento neoiluminista como Garin manifestara importantes puntos de contacto con algunos aspectos de la interpretación de De Mauro. En efecto, en el apéndice hace poco citado Garin contaba -- que el grupo formado en Turín en torno a Abbagnano en 1953 había -- muerto ya al constatarse que eran mayores las diferencias que --

los puntos en común, como en un convenio celebrado en diciembre de 1958 sobre "L'avvenire della dialettica" o como en la polémica de 1959 entre Bobbio y Calogero a la que ya me he referido (cfr. GA--RIN-62, pp. 562-63 y nota 69; así como supra, pp. 95 - 98). --- . Además Garin realizaba un duro balance del movimiento neoiluminista cuando criticaba que la dedicación metodológica se hubiese tomado en algunos casos como rechazo de toda concepción del mundo y, - siempre en algunos casos, cuando denunciaba el doble fenómeno de - sustituir la práctica del método por su simple propaganda a la vez que se volvía a la filosofía sistemática y oscura de la preguerra (cfr. ibidem, pp. 564-565). Precisaba Garin en seguida que a pesar de ello no había fracasado todo intento de renovación porque se -- había conseguido una nueva lectura de filósofos antiguos y nuevos, la cultura italiana se había abierto hacia voces importantes y se había afrontado críticamente el rechazo idealista de las ciencias (cfr. ibidem, pp. 566-567), pero en todo caso ahí quedaba ya clara la caída de las ilusiones de profunda renovación que aparecieron - tras la liberación y que el movimiento neoiluminista no había podido realizar.

Sin embargo, en cierto contraste con las opiniones de De -- Mauro y de Garin, el mismo año que éste último, 1962, Uberto Scarpelli escribía en la "Premessa" a su libro Filosofía analítica, -- norme e valori:

"La filosofía analítica, gracias a la obra de estudiosos como Bobbio, Geymonat, Pasquinelli, Preti, Rossi-Landi y otros, gracias a reediciones como las de Vailati y a afor-
tunadas traducciones de Ayer, Black, Bridgman, Carnap, -

Morris, Reinchenbach, Ryle, Stevenson, Wittgenstein y - otros, gracias, en fin, a la directa influencia de sus mejores textos extranjeros, se ha hecho en Italia un si tio no pequeño después de la guerra, ha tenido sus méri tos en la recuperación cultural y civil de nuestro país liberado del fascismo" (SCARPELLI-62, p. 7).

No es posible, para el casi profano extranjero que sólo quie re dar un sumario panorama de contextualización, terciar en una po lémica como ésta, que además tiene mucho de valorativa. Unicamente cabe constatar que el mismo Bobbio, en contraste con su habitual - tendencia al pesimismo, en años cercanos a estos parecía coincidir más con la posición de Scarpelli que con las anteriores, en una va loración no triunfalista pero sí optimista de la que Bobbio llama- rá "estación iluminista". En un "Discorso su Nicola Abbagnano", te nido en 1966 -es decir, el fin del plazo que Bobbio había dado al final de "Il nostro genio speculativo" para ver quien escribía los mejores libros-, Bobbio hacía el siguiente balance del neoiluminis- mo:

"Le decía un día al amigo Abbagnano que nuestras genera- ciones, la suya y la mía, han pasado tempestuosamente por eras filosóficas distintas. Existía el peligro de ser - continuamente presa de las olas, de encallar incluso o de ir a dar con cualquier escollo. Creo que, hechas las cuentas, podemos decir que no hemos perdido la brújula y que hemos encontrado nuestra dirección. Es una direc- ción que no promete una meta maravillosa y definitiva, sino sólo pequeñas etapas para reposar un poco antes de volver a partir. Nos conforta el no estar solos, aunque habríamos esperado, disipados los vapores de la última borrachera metafísica, encontrarnos en compañía más nume- rosa. Lo importante es mantener la posición y no volver atrás" (B. 67-3, p. 36).

Con las precisiones anteriores, el optimismo de Bobbio se traslucía en la confianza en la continuidad de la experiencia neoiniluminista:

"No ha faltado en la historia de la filosofía italiana alguna estación iluminista, pero ha solido ser de breve duración. Quizá hoy, en la rápida transformación de la sociedad y de la escuela italiana están puestas por fin las condiciones para una estación más larga y, esperemos, más fecunda" (ibidem, pp. 36-37).

De todas formas, se trataba de un deseo que no implicaba seguridad alguna, como las últimas líneas del discurso atestiguaban sin lugar a dudas:

"No nos hacemos demasiadas ilusiones; pero el no ilusionarnos (y el no ilusionar) es, también ésta, una buena regla de nuestra filosofía" (ibidem, p. 38).

Frente a este balance de 1965, en conjunto muy positivo, hay un cambio de opinión tajante a partir de escritos de 1968. La fecha no es casual, porque precisamente esa fecha, el 68, aparece como representación de un momento de ruptura entre dos generaciones y entre dos épocas. Es en ese año cuando sale más claramente a la luz el fenómeno de la contestación juvenil, fundamentalmente estudiantil, que rompe la consolidación ideológica de los sistemas democrático-asistenciales de la postguerra y, de paso, pone en cuestión a los partidos de izquierda tradicionales, acusados de ser más o menos cómplices del sistema o más o menos impotentes para cambiarlo radicalmente. El 68 era también, en Italia en concreto, una dura piedra de toque para los presupuestos políticos del neoi-

luminismo, que había nacido en defensa de sociedad democrática — avanzada, más pretendida que conseguida, pero en todo caso ahora — francamente puesta en el banquillo.

Y precisamente desde 1968 puede detectarse en los escritos de Bobbio la conciencia del fracaso de la estación iluminista, hasta el punto que, salvo excepciones, puede decirse que desde esa fecha Bobbio no ha vuelto a escribir sobre el tema filosófico sino — para valorar el inmediato pasado de la cultura italiana. En la "Prefazione" a los Saggi sulla scienza politica in Italia, fechada en agosto de 1968, Bobbio afirmaba que de 1950 a 1960 se había seguido en Italia una dirección fundamentalmente iluminista o reformista en las ciencias sociales, tratando de rellenar el vacío ideológico anterior (cfr. B. 69-1, p. 10), para preguntar a propósito de tal vacío: "Pero fue realmente rellenado? (...) ¿En qué punto estamos?. Dejo estas preguntas deliberadamente sin respuesta" (ibidem, pp. 10-11). Aunque Bobbio no respondía, ya el mismo hecho de hacer tales preguntas era una forma, al menos, de plantear una fuerte duda. Pero, además, la respuesta explícita y negativa a tales preguntas no tardaría en llegar poco menos de un año después.

En 1969 —en un debate sobre "I cinquant'anni del 'Giornale critico della filosofia italiana'", que fue la revista fundada por Giovanni Gentile en 1919 y continuada después por Ugo Spirito, este último propuso en su ponencia para la conmemoración una vuelta a Gentile y al actualismo críticamente y una revalorización de la metafísica ante el declive de la corriente empirista de la postguerra (cfr. CINQUANT'ANNI, pp. 12-13). La respuesta de Bobbio fue un

directo ataque al actualismo y a la filosofía espiritualista, una filosofía que consideraba de la reacción, de la restauración, de la conservación, y cuya vuelta no sería signo de progreso ni habría de servir para comprender la realidad. Lo más significativo es que Bobbio, en contraste con esta reacción, aceptaba el diagnóstico de Spirito sobre la filosofía neoempirista -que reconocía que no había durado más que siete u ocho años después de 1950- por causa precisamente, añadía Bobbio, del predominio en la tradición italiana de la filosofía espiritualista (cfr. B. 69-6, pp. 16-17).

La respuesta más explícita, y más pesimista, sobre el valor de la filosofía neoiluminista se encuentra en la "Prefazione", fechada en diciembre de 1970, a la recopilación de distintos estudios bobbianos sobre Carlo Cattaneo, Una filosofía militante. Ahí escribía Bobbio que "el balance de nuestra generación ha sido desastroso" (B. 71-1, p. XI), queriendo significar con ello el fracaso de la propuesta neoiluminista en la reforma de la cultura y la sociedad italianas. Tras la guerra -explicaba Bobbio- la filosofía de Cattaneo, "adversario irreductible del santo espiritualismo italiano" (ibidem, p. IX), había sido la única recuperable tanto frente al idealismo anterior como frente a cierto marxismo:

"la única filosofía, fragmentaria y asistemática cuanto se quiera, de la que -comprometidos como estábamos en la batalla de las ideas contra la escolástica antigua y la nueva (no menos cargante) que había surgido a nuestra izquierda, contra los integristas de iglesia y de partido- podíamos sacar orgullo y luz" (idem).

Y añadía Bobbio inmediatamente:

"En 1969, año del centenario, mi vuelta a Cattaneo (veán se el cuarto y el quinto ensayo de la recopilación) ha sido un poco como el retorno a la casa paterna cuando nos damos cuenta de que ha llegado el momento de retirarse y de dejar, convertidos en padres a nuestra vez, que los hijos hagan su camino. Ahora incluso la confianza en nuestra misión reformadora de intelectuales anticipadores se había removido, si no francamente destruido. La estación iluminista había sido tan breve como estéril; más aún, de improviso, entraron en boga pensadores que hacían proceder del iluminismo la causa de todos nuestros males y que denunciaban como eclipses de la razón lo que era extravío de su oscura metafísica" (ibidem, p. X).

Sin embargo el pesimismo sobre los resultados no significaba la renuncia a los fracasados ideales, pues Bobbio, ya sin ninguna ilusión, concluía considerando al iluminismo como injustamente condenado por la historia pero salvado ante la conciencia:

"Para quien ha sido condenado por el tribunal de la historia, que tiene el oficio no de hacer vencer al justo sino de dar la aureola del justo al que vence, no queda otro tribunal al que apelar que el de la conciencia. Frente al cual no basta, para hacerse absolver, el haber permanecido fieles a ciertos ideales. Es necesario también haber aprendido bien cuán difícil y engañoso, y a veces inútil, es el oficio de hombres libres" (ibidem, p. XI)

Si se tiene en cuenta que entre esos "ciertos ideales" había tenido un papel principal el ideal de la libertad, y como tal era citado, se comprenderá que la salvación individual a la que Bobbio terminaba apelando aparecía una vez más como la conciencia de un fracaso: la absolución por la propia conciencia, parecía decirse,

sólo era posible si se caía en la cuenta de lo engañoso de haber -
 mantenido ciertos ideales. Después de lo cual sólo quedaba o la re-
 nuncia a tales ideales en un actitud escéptica y distinta o su man-
 tenimiento desesperado en una actitud más o menos desilusionada y
 voluntarista, pero coherente con la propia historia personal. De -
 las dos actitudes no cabe duda de que Bobbio ha preferido la segun-
 da.

En efecto, en escritos posteriores a la "Prefazione" a Una
filosofía militante, en coherente insistencia, se observa por par-
 te de Bobbio la testaruda defensa de los ideales neoiluministas, -
 nunca libre sin embargo de un halo de desesperanza. En una carta -
 de contestación a un artículo de Salvatore Valitutti, Bobbio mante-
 nía un estado de ánimo semejante al de la anterior "Prefazione" --
 cuando escribía:

"Si miro hacia atrás, no veo más que fragmentos de un di-
 seño que ha quedado incompleto. ¿Que el diseño no era cla-
 ro? ¿Que los fragmentos, demasiado pocos y diferentes? --
 Ahora es quizá demasiado tarde para volver sobre el cami-
 no recorrido. Y todo lo que sido hecho está perdido" (B.
72-8, p. 71).

Sin embargo, Bobbio hacía después una defensa del neoiluminismo --
 frente a las críticas de Valitutti para terminar haciendo una pro-
 fesión de compromiso:

"Me doy cuenta de que le he escrito con mucho calor, qui-
 zá demasiado. Perdóneme. Pero, contrariamente a lo que ha-
 bría debido llevarme el iluminismo tal como usted lo ha -
 interpretado y juzgado, he estado inmerso en los proble-
 mas de nuestros país, y por lo demás usted mismo lo reco-

noce lealmente, hasta el cuello. Y, a pesar de aquellas - mal afamadas líneas (*), lo estoy todavía. ¡Sin ilusiones! Casi con desesperación. Sabiendo bien que ahora, surgida una nueva generación que nos acusa, quizá con razón, de haber equivocado todo, he llegado a la consciencia de no contar ya nada. Al menos a corto plazo. Pero los plazos largos están más allá de nuestra vista" (ibidem, p. - 73).

Tan autocrítico o más que lo anteriores, aunque tal vez menos lamentatorio, es un balance más, hecho por Bobbio en una ponencia al XXIV congreso nacional de filosofía, titulada "Empirismo e scienze sociali in Italia". Para Bobbio, el empirismo en Italia no había marcado una época porque su duración fue breve y ni siquiera fue puro (cfr. B. 73-11, pp. 11-12): generosamente -apuntaba Bobbio-, duró del 45 al 65, sin ser nunca como tal una filosofía, sino una actitud que dio algún fruto en disciplinas como la lógica, la filosofía de las ciencias, la filosofía del Derecho, la sociología... (cfr. ibidem, p. 15-19); en realidad, añadía Bobbio, más -- que una filosofía fue una política cultural que pretendía sustituir la metafísica por la ciencia, en la convicción de que ciencia y democracia tienen elementos comunes (cfr. ibidem, pp. 19-21). -- Tras destacar las críticas al empirismo, provenientes sobre todo - del campo marxista (cfr. ibidem, pp. 22-30), Bobbio concluía con un epígrafe titulado "Quasi una difesa", en el que decía no querer hacer una defensa del empirismo -porque el empirista debe renun-

(*) Se refiere al prefacio del libro de Cattaneo, que recibió duras críticas de intelectuales próximos a Bobbio, como Giorgio Bocca (cfr. ALBONETTI, p. 506, nota) o Franco Antonicelli, (cfr. MACCHIORO, pp. 334-335).

ciar a decidir si el empirismo tiene razón-, pero sí defender la falibilidad de la razón frente al hiperracionalismo de los dialécticos, como base teórica de la tolerancia que nada tiene que ver con el irracionalismo (cfr. ibidem, pp. 30-32).

En 1974 Bobbio publicaba otro balance, más breve y ocasional, como "Presentazione" al libro de Giuliano Pontara Se il fine giustifica i mezzi, un estudio de filosofía analítica sobre ese tema moral. Si bien en ella se constataba una vez más que la filosofía analítica no había tenido mucha fortuna en Italia —y menos en filosofía moral, en donde lo poco habido estaba ya en retirada (cfr. B. 74-8, p. VII); la conclusión final parecía dar indicios de un cierto cambio de tono en el espíritu de Bobbio, por la defensa explícita de la filosofía analítica y por la máxima práctica con la que concluía:

"En un país como el nuestro, agitado siempre por vientos impetuosos, la filosofía analítica es una escuela de racionalidad, un ejercicio de paciencia, una educación en la seriedad, una invitación a la claridad y al rigor. Estaría tentado de decir, dando la vuelta a un dicho demasiado famoso: 'Los no filósofos hasta ahora han transformado el mundo (y demasiado a menudo lo han transformado a peor); ahora se trata de comprenderlo' " (ibidem, p. X)

También en 1974, en un discurso de presentación de un libro de Eugenio Garin, junto a la dura autocrítica sobre su generación, pueden apreciarse rasgos de ese cambio de estado de ánimo, ahora en cuanto a la valoración de lo conseguido por el neoiluminismo. Refiriéndose a los años de mayor influencia del movimiento, escribía — Bobbio:

"No tendría nada que replicar a quien nos reprochase haber sido imitadores a veces a pies juntillas y a veces - incluso poco fieles. Ciertamente, todo lo que se hizo en tonces traiciona la prisa, la improvisación y no tiene - ninguna originalidad. Fuimos, en la mejor de las interpretaciones, divulgadores. Sin embargo, Italia volvió a entrar rápidamente en el círculo de la cultura mundial y la cultura mundial comenzó a circular rápidamente en Italia" (B. 74-13, p. 668).

Ahora bien, que esta valoración moderadamente positiva no es incompatible con el prólogo a Una filosofía militante, se vea en seguida:

"Ni mucho menos hago la apología de una generación. Lo que pienso de nuestra generación lo he escrito al final del prefacio de un libro mio reciente, que me ha producido algún reproche severo e irritado incluso por parte de viejos amigos (pero no, a decir verdad, del amigo Garin). No tengo ningún motivo para cambiar de idea" (ibidem, p. 669).

Por fin, en 1975 Bobbio presentó la nueva serie de la Rivista di Filosofia, cuyo balance y cuya tarea futura no dejaba ver los tonos pesimistas de pocos años antes:

"En todos estos años la revista ha tratado, aunque en medio de mil dificultades e incomprendiones, especialmente después de la orgía sesetayochesca, de no separarse del principio del rigor analítico y de la cautela crítica, - sin caer en la tentación de refugiarse en los jardines - de la Academia" (B. 75-18).

Y añadía en cuanto a la línea futura:

"La tarea de una filosofía crítica puede haber sido en - otros tiempos la de abatir hegemonías, que nacidas como

estimuladoras se convierten con el paso del tiempo en sofocadoras. Hoy, por el contrario, al no haber ningún pensamiento hegemónico ni en Italia ni fuera de Italia, la filosofía crítica (en el campo de la filosofía militante, que el de la filosofía académica no nos interesa) tiene la tarea de oponerse al despedazamiento sectario -del que nace la convicción en cada miembro de la secta de que se encuentra en el centro del universo y que de él y de su parte ha nacido la nueva historia-, de denunciar las vueltras atrás que se presentan como saltos adelante, las angostas dogmáticas nuevas que se elevan a iluminación del universo y el desprecio de las técnicas ~~de la~~ razón (tan difíciles de practicar) que se hace pasar por un nuevo y superior racionalismo" (idem).

Puede verse que resurgía la vieja polémica neoiluminista, con grandes bríos y sin mayores atisbos de pesimismo. Hay, sí, la importante diferencia de que ahora el adversario parecía ser solamente cierta filosofía a la izquierda, y más precisamente cierto marxismo. Esto es algo que puede constatarse además en los escritos políticos de Bobbio de estos años, que son precisamente en los que se van a desarrollar importantes polémicas con Bobbio como uno de los primeros actores; como no es momento de afrontar estas cuestiones, baste decir por ahora que la principal de esas polémicas, por lo que a Bobbio respecta, es la producida por los artículos de — Quale socialismo?, que comenzó en 1975 y, que ha abierto una etapa en la que Bobbio no ha dejado de participar activamente en el debate político italiano de años siguientes (ver infra, cap. V).

Esto muestra que la mejor reacción al momento de depresión de la "Prefazione" al libro sobre Cattaneo ha sido la práctica de

un pensamiento teñido de los mismos ideales neoiluministas de los años de la postguerra.

Por lo demás, a pesar de las aparentes contradicciones, hay que constatar un mismo denominador común en el pensamiento y en la práctica de Bobbio. En realidad es posible que no quepa hablar de contradicción entre la "Prefazione" al libro de Cattaneo y los escritos a partir de 1974. Como ya he comentado, es significativo — que en uno de estos últimos, en el que Bobbio reconocía el papel — del neoiluminismo en la renovación cultural italiana, precisaba en seguida que no tenía "ningún motivo para cambiar de juicio" sobre lo dicho a propósito de su generación en aquel prólogo (cfr. B. — 74-13, p. 669). Es más, a una pregunta mía al respecto en una conversación con Bobbio en abril de 1979, confesaba que después de — esos años no escribiría del mismo modo el prefacio al libro de — Cattaneo pero que no había cambiado de opinión en cuanto a la sustancia de lo que allí escribió (B. 79-26).

Es cierto, con todo, que sí hay al menos un cierto cambio — de acento en el tono desde los escritos más cercanos al 68 a los — más distantes. Pero si hay contradicción en el tono —lo que puede depender de los estados de ánimo— tal vez pueda salvarse la contra — dicción en el fondo si se tiene en cuenta que los dos polos entre los que oscila la posición de Bobbio son compatibles. Porque si — por un lado está la constatación del fracaso de la filosofía neoiluminista en la transformación sobre todo cultural pero también po — lítica de Italia, por otro lado está —aunque sólo sea por el simple

hecho de escribir sobre el fracaso- la continuación, ya nada ilu—
sionada pero comprometida, de la defensa de los ideales fracasa—
dos. Porque de la constatación de ese fracaso del neoiluminismo no
deduce Bobbio el desprecio y la sustitución de aquellos ideales, —
oponiéndose así a la extendida moral del éxito que identifica lo —
victorioso con lo bueno y lo derrotado con lo malo. Una cosa es —
constatar el fracaso pasado, precisando a veces los logros parcia—
les, y otra cosa darse por vencido para el futuro. Ambos polos es—
tán presentes conjuntamente en los balances hechos por Bobbio des—
de 1968 y, más el acento en el primer aspecto que en el segundo o
al contrario, muestran la permanencia de la defensa coherente de
una filosofía que sustenta valores libres, abiertos y democráticos.

C A P I T U L O I I¿QUE FILOSOFIA Y QUE CIENCIA?.

En el capítulo anterior se ha intentado dar una visión histórica de la evolución del pensamiento de Bobbio en su relación — con la filosofía. Ya han quedado allí apuntadas algunas indicaciones de nuestro autor sobre la necesidad de hacer una filosofía como metodología o una filosofía ligada a la ciencia y, también, de dedicarse con franqueza a los estudios científicos. Ahora se trata de ver más sistemática y críticamente qué relación hay en el pensamiento de Bobbio entre filosofía y ciencia y qué filosofía y qué ciencia ha propuesto hacer. Con ello se tocará también la actitud de Bobbio hacia temas como la ideología, la metafísica, la avaloratividad o la convencionalidad de la ciencia, lo que contribuirá a hacerse una idea más específica de cómo puede caracterizarse su — pensamiento.

Naturalmente, preguntar ¿qué es filosofía? y ¿qué es ciencia? es hacer algunas de las más preguntas típicamente filosóficas, y al decir esto ya se entiende que se trata de preguntas que han — recibido numerosas y distintas respuestas. Habrá quien diga que — han recibido tantas respuestas como filósofos, pero sin necesidad de llegar tan lejos, sí puede afirmarse que variadas respuestas, a veces en contradicción entre sí. Refiriéndose a la pregunta por la filosofía —pero lo mismo podría decirse de la ciencia—, Bobbio mis-

mo contaba en 1963 una instructiva anécdota de su primer encuentro, en el otoño de 1934, con Piero Martinetti —un filósofo italiano — del primer tercio del siglo cercano al neokantismo pero difícilmente catalogable—:

"En el primer coloquio que he relatado me dejó un tanto desconcertado cuando me dijo que si él era un filósofo, Croce y Gentile no lo eran, y viceversa. Habría de aprender mucho más tarde que las grandes alas de la filosofía protegen las actitudes humanas más disparatadas" — (B. 64-8, ahora, por donde cito, en B. 64-1, p. 111).

A la hora de entrar en los conceptos de filosofía y ciencia dados o utilizados por Bobbio, la dificultad aumenta porque no aparece una definición clara y estable de uno y otro, especialmente — de la filosofía. Sus definiciones y usos han ido variando con el tiempo o, incluso en la misma época, con el contexto. De este modo, entrar en el concepto que de la filosofía tiene Bobbio supone hacer una incursión en un pequeño laberinto en el que hay ramales de conceptos conexos, como ideología, metafísica, o espiritualismo, — cuya definición o uso tampoco es unívoca, y ramales de conceptos — contrarios, como ciencia, cuyo seguimiento parece hacer dudar en — ocasiones si conduce a la salida o a otra parte del laberinto. Como decía Alan Wood en una biografía de Bertrand Russell:

"La filosofía es un tema en el que empleamos palabras — tales como idealista y realista, a priori y empírico, — necesario y contingente, universal y particular; y estamos inspirados por la esperanza (jamás realizada completamente) de que terminaremos por saber de qué estamos — hablando" (WOOD, p. 293).

Naturalmente, aquí no dejarán de emplearse palabras tales o similares sin por ello renunciar a la esperanza de un cierto entendimiento, una esperanza que procurará mantenerse viva mediante la concreción y la claridad en el uso del lenguaje. Eso es lo único - que puede permitir no sólo entenderse sino también comprender a Bobbio. Pero para comprender, antes hay que exponer. La exposición será un paso para el laberinto en el que, con todo, se procurará no perder el hilo que Ariadna dió a Teseo para poder volver después - de matar al minotauro. Si el minotauro se identifica con la filosofía al modo tradicional, tal vez la salida no sea tan sorprendente ni difícil; la liberación del tributo cretense será la doble vía - de una filosofía científica y de la propia ciencia.

APARTADO I.- ¿QUE FILOSOFIA?

1. De la especulación a la positividad

El problema de la relación entre ciencia y filosofía y de la respectiva caracterización de ambas tuvo primero en Bobbio una respuesta tendencialmente especulativa derivada de la fenomenología - husserliana. El tema -como propio de la preocupación epistemológica que desde el principio mantuvo Bobbio- aparece varias ocasiones en su primer libro, L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica; allí se recoge primero la clasificación del conocimiento de las Ideen zur einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, de 1913, en donde Husserl distinguía entre - ciencias eidéticas o de esencias y ciencias empíricas o de hechos;

en un proceso ascendente las ciencias eidéticas, a su vez, podían ser formales (la lógica en sentido amplio) y materiales; por fin, dentro de las ciencias eidéticas materiales se distinguían las distintas ontologías regionales y la fenomenología como ciencia primera (cfr. B. 35-2, p. 16). En la interpretación de Bobbio, esta ciencia primera sería "una filosofía no especulativa sino científica" (ibidem, p. 23) cuya unidad vendría dada "por la fusión de un principio científico (el método intuitivo-descriptivo) y de un principio metafísico (la esfera de la subjetividad trascendental)" (ibidem, p. 24). Pero a la anterior clasificación añadía Bobbio posteriormente la clasificación de las Logische Untersuchungen, de 1900, en donde Husserl diferenciaba entre ciencias teóricas, que serían las ciencias propiamente dichas, caracterizadas por el método de la intuición eidética, y disciplinas técnicas o normativas (cfr. ibidem, pp. 117-118); a su vez, dentro de las ciencias teóricas se distinguían las ciencias deductivas y las ciencias descriptivas, que corresponderían respectivamente a las ontologías formales y materiales de las Ideen (cfr. ibidem, pp. 119-120). Aparecía así el problema de la relación entre fenomenología y ciencia. Según Bobbio

"la relación entre fenomenología y ontología es la relación entre filosofía y ciencia (...). A la fenomenología pertenece la actitud fenomenológica, con la que nos dirigimos a nuestra conciencia pura, entendida como ser originario, como faro iluminador de la experiencia que contiene en sí, como objetos intencionales, las cosas reales del mundo; a las ontologías, en cambio, pertenece la actitud naturalista, que es propia tanto del científico como del hombre ingenuo y a través de la cual nos dirigimos

mos al mundo que nos trasciende para captar, mediante la nunca adecuada percepción, sus esencias y sus relaciones esenciales. Las ontologías son muchas; pero no hay más -- que una sola fenomenología: la fenomenología de la conciencia trascendental. Las primeras son las ciencias particulares que encuentran su fundamento y su justificación en la ciencia universal o filosofía" (ibidem, p. 121).

Cuando Bobbio aplicaba toda esta construcción a la ciencia del Derecho, aparecía la identificación entre ciencia empírica (no eidética, según las Ideen) y disciplina técnica (no científica, según las Logische), de tal manera que se caracterizaba a las ciencias u ontologías regionales no por su empiricidad, sino por acudir a la intuición eidética (cfr. ibidem, p. 124). Por eso la verdadera -- ciencia no sería "un sistema de construcciones sino de intuiciones" (idem) y por eso mismo la dirección fenomenológica se opondría al positivismo (cfr. ibidem, p. 125). De este modo Bobbio podría decir que "el empirismo coincide los más de las veces con el tecnicismo" (idem), mientras que

"la doctrina de Husserl atribuye a las ciencias teórico-descriptivas la fundamental tarea de eliminar los datos empíricos, de liberar la propia visión de los hechos, porque sólo a través de una reducción semejante se llega al umbral de lo universal y de lo necesario (... y) se afirma la absoluta prioridad de la ciencia teórica frente a la ciencia normativa, de la ciencia de esencias frente a la ciencia de hechos" (ibidem, p. 127-128).

Pero si la ciencia eidética era la verdadera ciencia frente a la "ciencia" empírica, había también algo superior a la ciencia eidética como era, precisamente, la fenomenología:

"Las ciencias permanecen siempre en el plano del ser naturalista (...). Es necesario realizar el vuelco husserliano: pasar del ser naturalista al ser fenomenológico, del plano de la experiencia del yo empírico, que es experiencia del mundo, al plano de la experiencia del yo trascendental, que es experiencia de la subjetividad trascendental" (ibidem, pp. 128-129).

El paso a la fenomenología, a la filosofía, implicaba, pues, una "nueva actitud que no está ya inmersa en el mundo sino que tiene al mundo enfrente" (ibidem, p. 129). La filosofía, sin embargo, parece que no se distinguía de la ciencia tanto por un distinto método que sigue siendo el de la reducción eidética, como por un cambio del objeto al que esa reducción se dirige: se trata de salir del mundo para "subir a otro plano: el plano de la conciencia, entendida como subjetividad constitutiva del mundo" (idem). Y cuando se ha ascendido a ese nuevo plano filosófico, la rígida distinción entre filosofía y ciencia desaparece en la medida en que la filosofía es la ciencia primera:

"El fenomenólogo no se puede llamar ni filósofo ni científico, precisamente porque, permeado en toda su vida intelectual de un solo elemento vivificador, absorbe y elimina en sí mismo, mientras los encarna, los dos momentos — abstractos de la filosofía y de la ciencia, superando la abstracta distinción en la concreta unidad del espíritu. Consideradas con unidad de visión, filosofía y ciencia cesan de ser dos mundos inconciliables y decae la separación entre los filósofos solamente filósofos y los científicos solamente científicos" (ibidem, p. 152).

Estamos, pues, ante una concepción de la relación entre filosofía y ciencia que considera a la filosofía como conocimiento -

superior y unificador, comprensivo también de la ciencia -lo que - es más, que se cree la verdadera ciencia- y que defiende la posibilidad de una ciencia no empírica, investigadora de esencias mediante la intuición eidética.

Desde presupuestos empiristas, esta construcción tiene el doble defecto de proponer como ciencia algo que es realmente filosófico y de degradar a técnica lo que es propiamente científico. - Entre ambos cabos -la fenomenología y las ciencias empíricas-, las ciencias eidéticas pretenderían inútilmente encontrarse entre lo empírico y lo especulativo sin querer ser ni una cosa ni otra: así, la búsqueda de un conocimiento seguro mediante intuiciones se presentaría para el empirista como una ilusión en la que o bien no hay nada salvo palabras o bien hay una recaída o en lo empírico o en lo especulativo. Querer constituir un conocimiento que no sea ni empírico ni especulativo sería como querer cuadrar el círculo, porque entre ambos estaría la tierra de nadie, el tertium non datur.

En esa tensión entre especulación y empirie, la soga podía romperse tanto por un lado como por otro: no era imposible una derivación hacia el empirismo. Es más, en cuanto la fenomenología se presentaba como filosofía científica, como filosofía que exige teorización y que pretende fundar el conocimiento científico, tal corriente de pensamiento se encontraba, al menos formalmente, en una vía semejante a la de la filosofía neopositivista, que también entiende la filosofía como estudio sobre la ciencia. Y si la diferencia entre ambas corrientes en cuanto a la fundamentación última -- del conocimiento -- dogmática y solipsista en la fenomenología, con--

vencionalista y realista en el neopositivismo- no es fácilmente -- salvable, después de todo el reclamo a la intuición eidética no es forzosamente incompatible con la construcción empírica. Por lo mismo que la fenomenología no quiere ser ni empírica ni especulativa pero no puede dejar de ser una de las dos cosas o una mezcla de ambas, cabe que, en los resultados prácticos, una investigación según la intuición resulte empírica. Según se interprete, la intuición no es incompatible con la construcción teórica si se supera el ingenuo positivismo que ligaba estrechamente hechos y teorías. La teorización, la construcción, presupone invención, intuición: - la intuición puede corresponder al contexto de descubrimiento y la construcción al contexto de justificación. Por eso, si la fenomenología se entiende y se practica por la vía no especulativa, no es extraño una cierta convergencia, quizá contra su voluntad, con el postpositivismo.

Si así fuera, no tendría tanto de brusca la posterior evolución del pensamiento de Bobbio en esta materia, pues en definitiva podría entenderse que ha ido acentuando lentamente el momento empírico frente al especulativo. Ya un incipiente paso en esta dirección puede encontrarse pocos años después, en las primeras Lezioni di filosofia del diritto, de 1940-41, justamente donde aparece por vez primera un rechazo explícito del método de la intuición eidética (cfr. B. 41-1, p. 18). Es verdad que al principio del curso se define clásica y especulativamente a la filosofía como "actividad teórica dirigida al estudio y a la solución de los problemas uni

versales" que surgiría como continuación de la religión en el paso de la mentalidad primitiva a la mentalidad racional de los pueblos civilizados (cfr. ibidem, pp. 5-6); pero, al lado de ello, aparece ya un criterio de distinción entre ciencia y filosofía que revisaba la relativa indistinción entre ambas de los estudios fenomenológicos y que, debidamente transformado con posterioridad, había de conducir a resultados empiristas. Tal criterio era una aplicación de la distinción de Dietrich von Hildebrand entre dos tipos de actos de la conciencia: la toma de conocimiento (Kenntnisnahme) y la toma de posición (Stellungnahme) (cfr. sobre ello B. 37-1, p. 344). Según Bobbio, de la toma de conocimiento derivaría un juicio de existencia (científico) y de la toma de posición un juicio de valor (filosófico) (cfr. B. 41-1, p. 16). Es verdad que esta distinción no era en realidad todavía propiamente empirista: no en vano Von Hildebrand había sido un seguidor de Max Scheler que admitía — que sobre los valores cabían tomas de conocimiento (cfr. B. 37-1, p. 344), y ello mismo pudo llevar a Bobbio a oscurecer su distinción configurando a la filosofía como conocimiento racional (cfr. B. 41-1, pp. 16-20)

En las Lezioni del curso siguiente se mantenía una posición semejante que no resolvía la anterior ambigüedad: aun distinguiendo la filosofía de la ciencia jurídica porque la primera se ocuparía del Derecho como esfera del espíritu, del deber ser, de la justicia en definitiva, mientras la segunda estudiaría la realidad del Derecho (cfr. B. 42-2, pp. 31-32), Bobbio hacía la misma defensa de la fi-

lososofía como conocimiento racional frente al conocimiento sensible (cfr. ibidem, pp. 36 y ss). No es extraño por ello que a pesar de reconocer más adelante que "(a) la ciencia le corresponde la constatación objetiva y a la filosofía la valoración subjetiva" (ibidem, p. 187), terminara dejando claro al final su apreciación de la filosofía como conocimiento superior a la ciencia:

"Un ordenamiento jurídico puede o no puede reconocer los derechos de la persona; y el científico, al dirigir su examen a ese ordenamiento, en cuanto científico, no debe preocuparse de ello. Se debe preocupar el filósofo, que es además el hombre en la expresión más alta de su vida espiritual, el filósofo que haya alcanzado el principio de la justicia como relación de personas" (ibidem, p. 188).

No obstante, en esta tajante escisión está ya prefigurada la concepción de la ciencia, como conocimiento neutro, objetivo y descriptivo de lo que hay, que se irá produciendo paralelamente a la rectificación de esa atribución de un valor superior a la filosofía en cuanto conocimiento racional.

La consideración anterior de la ciencia, de carácter subalterno respecto a la filosofía, sin ser expresamente corregida en cuanto tal, sí parece ir siendo precisada en escritos posteriores, al menos en la cada vez más positiva consideración de la ciencia; así ocurre en una reseña de 1944 a un libro sobre Montesquieu, en donde Bobbio insertaba a aquél en el pensamiento moderno por su

"intención de hacer ciencia de los hechos humanos y morales, es decir construcción sistemática, rigurosa, fundada en la observación, que deje el menor campo posible a

la imaginación, a la pasión, al mito, ciencia que permita al hombre construirse su palacio en el reino que es - suyo, el reino de la historia" (B. 44-4, p. 160).

Sin embargo, la posición de Bobbio no había variado tanto: la ciencia es valiosa pero por encima de ella se halla todavía la filosofía. En las Lezioni di filosofia del diritto de 1945 Bobbio calificaba a la filosofía como

"vértice del pensamiento humano: llega a ella solamente quien sube fatigosa y victoriosamente por todos los grados de la vida cognoscitiva, de la observación a la reflexión" (B. 45-1, p. 4).

En este mismo curso, por lo demás, se recogía la fórmula -- que venía manteniéndose desde las Lezioni di filosofia del diritto de 1940-41, según la cual la filosofía se presentaba como

"término de unión o de equilibrio entre la religión y - la ciencia: su obra es obra de intermediación entre la fe y la investigación positiva" (ibidem, p. 8).

Bobbio todavía dejaba ver residuos de la concepción fenomenológica que rebaja la ciencia a técnica cuando decía que sólo mediante esa intermediación filosófica "entre el hombre espiritual y el hombre técnico" (idem) podría superarse la crisis espiritual que se manifestaba entonces en la crisis de la filosofía (cfr. ibidem, pp. -- 8-10). Más aún, insistía en que la filosofía se había de construir como obra de la razón salida del mito pero sin anegarse por ello - en la ciencia: la ciencia sería estudio de problemas particulares mientras que la filosofía seguiría siendo el dominio de los probleme

mas universales. En esta construcción -y la anotación debe tenerse en cuenta, porque Bobbio cambiará de opinión al respecto en seguida-, aunque se reconocía que la filosofía debe servirse de la ciencia, se establecía que entre los problemas filosóficos y los científicos no existe comunicación (cfr. ibidem, pp. 4-8).

Realmente, la colocación de la filosofía entre religión y ciencia ponía en un difícil equilibrio a la filosofía que Bobbio no dejaría de reconocer implícitamente como un caminar por la cuerda floja: sirviéndose de la ciencia e inspirándose en la religión, la filosofía quería evitar ser una u otra cosa, quedándole sólo el estrecho campo de una razón ya no segura como la científica pero -tampoco absoluta como la religiosa. Curiosamente, esa posición de la filosofía coincide en gran medida con la definición que bastantes años más tarde acogería Bertand Russell -sin dejar de señalar - sus dificultades- en la introducción a su Historia de la filosofía occidental:

"La filosofía, tal como yo entiendo esta palabra, es algo que se encuentra entre la teología y la ciencia. Como la teología, consiste en especulaciones sobre temas a los que los conocimientos exactos no han podido llegar; como la ciencia, apela más a la razón humana que a una autoridad, sea ésta de tradición o de revelación (...)... entre la teología y la ciencia hay una tierra de nadie, expuesta a los ataques de ambas partes: esa tierra de nadie es la filosofía" (RUSSELL, p. 9).

También Bobbio reconocerá a la filosofía en una tierra semejante. Hablando de la filosofía del Derecho diría:

"Su tarea es tarea de intermediación entre la exigencia - hacia una justicia ideal y su realización práctica en el mundo. Si pierde de vista ésta su función unificadora y - equilibradora o se echa en el anhelo de una justicia ideal incapaz de realizarse en el mundo, y se convierte en ideología, en utopía, en mito otra vez; o se echa en el reconocimiento puro y simple de las normas jurídicas como son en la realidad, y entonces se convierte ella misma en - ciencia particular del Derecho, en aceptación del hecho - dado. El peligro de un deslizamiento de la filosofía del Derecho hacia la idealidad separada de la realidad o ha- - cia la realidad independiente de cualquier principio -- ideal es continuo y permanente en la filosofía del Dere- - cho, al igual que en la filosofía en general. Este desli- - zamiento da lugar a la confusión de la filosofía del Dere- - cho con la metafísica del Derecho o con la teoría general del Derecho..." (B. 45-1, pp. 13-14).

Más aún, Bobbio no dejaba de ver la dificultad de esta posi- - ción cuando reconocía que a diferencia de la ciencia

"la filosofía no es, por esencia, sistemática porque es - esencialmente problemática; no es rigurosa porque en todo pensamiento filosófico hay siempre un elemento de deci- - sión personal" (ibidem, p. 64).

Por eso la racionalidad de la filosofía del Derecho no puede ser absoluta y su tarea no puede ir más allá de dar al problema de la justicia "aquella solución que sea, en la medida de lo posible -- -pero nunca será posible del todo- una solución racional" (ibidem, p. 68).

En una posición semejante el equilibrio de la filosofía que daba comprometido. En los textos anteriores, lo religioso o lo mistico venía en último término identificado con caracteres que han -

sido patrimonio común de la historia de la filosofía: el pensamiento ideológico, utópico y metafísico quedaba asignado a un dominio que la filosofía debía evitar. Desde luego, la carga valorativamente negativa que tales expresiones adquieren permite quizá distinguir a la filosofía propugnada por Bobbio de la religión y de muchos tipos de filosofía, pero hace más difícil separar a la filosofía de la ciencia. Se podría decir que en el equilibrio inestable en que Bobbio ponía a la filosofía, ésta había de bascular en seguida hacia la ciencia, como lo mostrarían las distintas fórmulas que irán apareciendo en los escritos de Bobbio tras la liberación: "filosofía útil", "filosofía positiva", "filosofía científica".... Sin embargo, junto a estas fórmulas aparecerán otras, como "filosofía como ideología", "filosofía de la razón", "filosofía como metodología"... cuyos significados no parecen tan cercanos a la ciencia. Entre ciencia y filosofía existirá durante mucho tiempo una fuerte tensión no claramente resuelta.

2. Las primeras propuestas de una filosofía positiva: metodología, ideología y antimetafísica.

Después de 1945, la primera propuesta bobbiana respecto de la filosofía se encuentra en su caracterización de la filosofía de Carlo Cattaneo, que es a la vez aceptación, en la "Introduzione" - al libro Stati Uniti d'Italia. Los caracteres que allí aparecían - eran los de la filosofía como saber positivo, racional, histórico y útil (cfr. B. 45-7, pp. 11-20; ahora también en B. 71-1, pp. 4-10)

y alrededor de ellos se desarrollarán las principales definiciones bobbianas de la filosofía de escritos inmediatos.

Sin duda que de las cuatro caracterizaciones anteriores, la más insistente y la más poderosa iba a ser la de realizar una filosofía positiva, precisamente la expresión que Comte empleara como formulación del positivismo frente a la teología y la metafísica. Esa insistencia ya manifiesta cómo la propuesta filosófica de Bobbio iba a bascular hacia la ciencia en detrimento de la perspectiva religiosa, metafísica o mítica. Y, ciertamente, en seguida irá dando francos pasos en favor de la ciencia que revisan sustancialmente los primitivos rebajamientos a técnica. No es casual, por -- ello, que en 1946, en una reseña sobre "La filosofía nelle riviste italiane", saludara "con satisfacción" la aparición de la revista Analisi, la cual, según Bobbio, se dirigía a los científicos pi-- diéndoles "que no atravesen desde el campo de la investigación -- científica al prohibido de la metafísica" (B. 46-7, p. 96).

Con todo, el acercamiento a la ciencia no iba a suponer una liquidación de la filosofía. En una recensión del mismo año Bobbio daba a una y otra su papel en un diseño que todavía contiene ele-- mentos de su primitiva concepción, aunque con el cambio de signo -- desde lo especulativo a lo científico. La recensión, significativa-- mente dedicada a un libro del fenomenólogo Wilhelm Szilasi, alaba-- ba en parte el planteamiento de éste, en especial en el tema de la relación entre filosofía y ciencia:

"A pesar de esta estrecha implicación, la filosofía no es ciencia porque la filosofía no es más que el filosofar, -- es decir, una particular actitud de la existencia subjeti

va respecto a todos los problemas con los que se enfrenta el hombre y también, en consecuencia, de los problemas propios de las ciencias. El autor concluye deseando que la filosofía no se deje alejar de esa claridad que da a las ciencias y que a su vez éstas le irradian" (B. 46-22, p. 235).

Y, en efecto, de una manera más autónoma y personal, en el artículo de 1946 "Filosofía e cultura", Bobbio no dejaba de hablar de filosofía, propugnando una "filosofía positiva". Al hablar de filosofía "positiva" no sólo empleaba una palabra, "positividad", que en las muy cercanas Lezioni de 1944-45 había aplicado a la ciencia, sino que además rompía con la idea allí mantenida de que no existe comunicación entre los problemas generales de la filosofía y los problemas particulares de las ciencias; ahora la caracterización de la filosofía positiva no podía dejar lugar a dudas:

"Sólo una filosofía positiva, hoy, que mire con ojos agudos y atentos al mundo de la naturaleza y la sociedad, que se ponga a estudiar la realidad con los datos ofrecidos por el saber científico y abandone el vicio de crear esquemas arbitrarios en los que todo el mundo se asienta como por encanto y de improvisar sistemas, verdaderas máscaras sin cerebro, sabrá responder a las interrogantes de la cultura y, por tanto, imprimir su sello a una nueva cultura" (B. 46-8, p. 123).

La expresión "filosofía positiva" no aparecería según creo en la Introduzione alla filosofia del diritto, el curso de 1947-48. La principal preocupación de Bobbio en este curso era más bien la crisis de la filosofía. Una crisis que Bobbio veía en primer lugar manifestando quizá una cierta nostalgia por las seguridades perdi

das- en la carencia de una filosofía dominante que cumpliera una "misión universalmente educadora" como "guía firme y estable de -- nuestra vida espiritual" (B. 48-1, p. 6). Más adelante, sin embar-- go, añadía que esa pérdida de la función tradicional de la filoso-- fía provenía de la propia naturaleza de la filosofía, que "lleva -- dentro de sí la crisis" (ibidem, p. 16). Y ello porque, al encon-- trarse entre la religión y la ciencia, la filosofía correría el -- riesgo de caer en los brazos de una u otra:

"La filosofía, salida del regazo de la religión, confluye en el cauce de las ciencias particulares. Pero no puede -- identificarse con las ciencias a costa de extraviarse y -- perder su significado originario. Las ciencias, cada uno en su propio campo, se dirigen a resolver siempre y sola-- mente problemas particulares. La filosofía se ocupa de -- problemas universales que, como tales, están más allá de los problemas a los que llegan las ciencias. En sustancia, la filosofía salida de la experiencia religiosa, no es la religión: sostenida en su labor de estudio por las cien-- cias particulares, no es la ciencia" (ibidem, p. 17).

De esa posición intermedia deducía Bobbio la necesidad de -- que la filosofía evitara caer, hacia la religión, en "la tentación metafísica de la filosofía", consistente en la pretensión de "lle-- gar a dar con sus medios una solución definitiva a todos los pro-- blemas últimos en un sistema que se presenta como un saber total" (ibidem, p. 18); hacia la ciencia, por su parte, la filosofía tam-- bién correría el peligro de identificarse con ella como una cien-- cia de las ciencias, que sería de nuevo la recaída en la tentación del saber total y la "desviación de la filosofía que podemos lla-- mar concepción positivista de la filosofía" (ibidem, p. 19). El do

ble límite así señalado por Bobbio era concretado en estos términos:

"Hacia la religión, la filosofía debe renunciar a la pretensión de resolver los problemas del supramundo, como son los problemas de la existencia de Dios, de la inmortalidad del alma, etc. (...). Hacia la ciencia, la filosofía debe renunciar a la pretensión de resolver con método puramente racional o formal, o con el método de la introspección, de la intuición o similares, problemas científicos, que sólo la ciencia está en condiciones de resolver con la observación y el experimento" (ibidem, pp. 21-22).

El lugar autónomo que Bobbio proponía para la filosofía venía positivado en esta Introduzione alla filosofia del diritto en la fórmula de la "filosofía como metodología": lo que le quedaba a la filosofía tras el reconocimiento de sus límites era la doble tarea de ser una metodología del saber y una metodología de la acción:

"... hay por encima de la ciencia un conocimiento irreductible a la ciencia, porque la ciencia misma lo presupone: y este conocimiento es el conocimiento de la ciencia como acto humano dirigido al conocimiento del hombre y de la naturaleza. En breve, se trata del conocimiento del método de las ciencias. Y este conocimiento del método, en cuanto corresponde a un saber distinto de la ciencia viene atribuido a la filosofía (...). Y como para la ciencia se plantea un problema que trasciende a la ciencia, así también para la acción se plantea un problema que trasciende a la acción, es decir: ¿cuáles son los criterios directivos de la acción? ¿cuáles son las reglas en base a las cuales el hombre actúa? En suma, ¿cuál es el método del hacer? (...). Así se puede hablar, junto a una metodología de las ciencias o del conocimiento, de una metodología de la acción. La filosofía, de tal manera, se presenta en general como metodología" (ibidem, pp. 25-26).

A esta caracterización general de la filosofía como metodología Bobbio iba a añadir la definición de la "filosofía como ideología". La identificación entre filosofía como metodología y filosofía como ideología sólo se podía producir mediante una transposición en los dos cometidos atribuidos a la filosofía en el texto anterior: si allí se distinguía entre método del saber y método de la acción, más adelante se iba a distinguir, en cambio, entre método de la acción teórica (método del saber) y método de la acción práctica (cfr. ibidem, pp. 44-46). Y, así, la filosofía como método de toda acción podía resolverse en el estudio de los valores teóricos y prácticos, convirtiéndose en "filosofía como ideología".

Debe recordarse que, con esta calificación de la filosofía, Bobbio daba la vuelta al texto ya citado de las Lezioni de 1944-45 en el que se rechazaba la idea de que la filosofía se convirtiera "en ideología, en utopía, en mito otra vez" (B. 45-1, p. 13). Ahora, por el contrario, Bobbio no tenía inconveniente en decir que

"La filosofía ideológica, es decir, la filosofía que se compromete en el mundo de la historia -y es hoy el único sentido en el que todavía se puede aceptar hablar de filosofía- se mantiene así lejana tanto del utopismo, - que es una forma de evasión de la historia y una proyección en un futuro inalcanzable o en el pasado fabuloso de una sociedad racional, como del mitologismo, tan difundido hoy en el plano político y que debe ser considerado como un intento de actuar en la historia apelando a los impulsos irracionales del hombre, a lo que de inferior hay en el hombre, a sus temores primitivos y por tanto a su fanatismo, a sus ilusiones y por tanto a su ingenuidad más que a su razonabilidad" (ibidem, p. 199).

Tal configuración de la filosofía ideológica como historicidad aparecía en este curso en perfecta compatibilidad con la filosofía como sistema, pues se entendía por "ideología"

"un determinado sistema de valores, coherentes y homogéneo, que representa en un determinado momento histórico el conjunto de criterios generales de la acción y de la valoración del hombre concretamente operante en una situación histórico concreta" (ibidem p. 46).

Más aún, Bobbio expresaba todavía una gran fe en la filosofía cuando decía:

"El filósofo auténtico, la auténtica personalidad filosófica, tiende a constituir los valores en sistema, y para hacerlo reagrupa ciertos valores y separa otros, es decir, hace una elección personal de un grupo de valores - que considera determinantes de la conducta del hombre en sentido normativo" (ibidem, p. 43).

Con el trasfondo de esa reivindicación de una filosofía historicista sistemática, Bobbio concluía que sólo así la filosofía - podría alzarse por encima de las ciencias y superar su crisis, aun que se exigían condiciones difíciles de cumplir para ello:

"grande o pequeña, una filosofía es verdaderamente tal - sólo por aquel tanto de creatividad que lleva consigo. - Se comprende que la creatividad verdadera pertenece sólo a los grandes espíritus creadores; los demás imitan y - su creación es simplemente una recreación. Con todo, sólo en esta consciencia de la propia creatividad la filosofía se alza de la esfera de las ciencias, en cuyos brazos fue echada por el positivismo, y se eleva de la crisis..." (ibidem, p. 202).

Junto a este curioso concepto de filosofía como ideología, Bobbio avanzaba un concepto valorativamente negativo de la filosofía metafísica. Filosofía como ideología y filosofía como metafísica serían el lado positivo y el lado negativo de su propuesta en este curso de 1948:

"Puede parecer a alguien que hablando de una esfera del deber ser distinta de la esfera del ser, de un sistema de valores que se superpone en algún modo a la realidad de los hechos, se haya recaído en la tentación de hacer metafísica, es decir, de salir violenta y arbitrariamente de la realidad humana para construir un mundo ideal que es perfecto, sí, pero que tendría el defecto -- como los mundos de todas las metafísicas -- de ser completamente inventado" (ibidem, pp. 33-34).

Añadía Bobbio que el mundo de los valores del que hablaba no era un mundo ajeno, como el platónico o el hegeliano, sino una proyección del hombre histórico:

"Es un mundo ideal que emana del hombre y del que tomamos conciencia sin necesidad de salir del hombre y sin tener que construir hipótesis metafísicas, que, como todas las hipótesis metafísicas, son ilusorias. Este mundo ideal, esta esfera de valores tiene un fundamento -- histórico, no metafísico" (ibidem, p. 34).

Naturalmente, la anterior es una convección terminológica -- bien discutible, que Bobbio no podrá mantener coherentemente en escritos sucesivos, porque se aparta demasiado de los significados comunes de metafísica y de ideología. En términos usuales, ninguna filosofía, historicista o no, puede prescindir de presupuestos metafísicos, del mismo modo que las ideologías no se caracterizan

normalmente por la conciencia de su historicidad. Pero lo importante por ahora es destacar la insistencia de Bobbio, durante estos años inmediatamente posteriores a 1945, en la necesidad de una filosofía, incluso sistemática, que ocupara un espacio entre la ciencia y la religión.

Esa insistencia en la filosofía va a aparecer de nuevo en la Teoria della scienza giuridica, que tiene el interés de intentar fundir la propuesta de 1946 en "Filosofía e cultura" de realizar una filosofía positiva y la del curso de 1947-48 de hacer una filosofía como metodología o como ideología. En la Teoria della scienza giuridica no aparece ya esquema triádico de religión-filosofía-ciencia, sino una división dualista entre ciencia y filosofía. Ambas se distinguirían -y en esto se enlazaba con anteriores tesis- porque

"las ciencias se agotan en la toma de posesión de la realidad mientras que la filosofía consiste en una toma de posición frente a la realidad" (B. 50-1, p. 20).

En esta dicotomía, sin embargo, Bobbio volvía a distinguir entre dos maneras de tomar posición ante la realidad: habría una filosofía de tipo humanístico contrapuesta a una filosofía de tipo científico:

"todas las vías filosóficas intentadas por la metafísica de todos los tiempos que no se quiere fundar en la ciencia se reducen a la gran vía de la intuición (...). Toda la historia de la filosofía conoce filosofías intuitivas contrapuestas a filosofías positivas" (ibidem, pp. 24-25).

Naturalmente, la preferencia de Bobbio se inclinaba de este último lado: había que desarrollar la tradición de tipo científico y realizar una "filosofía positiva" (ibidem, p. 20); esta tenía para Bobbio dos caracteres que conviene anotar, uno de contenido y otro de mé-

todo:

"la filosofía no puede pretender tener un campo suyo de investigación distinto del de las ciencias. La filosofía debe tener en cuenta lo más posible los resultados de las ciencias" (ibidem, p. 25).

Sentada la preferencia de Bobbio por las filosofías de tipo científico, en el sentido de que cuentan con la ciencia y ———— tienen su mismo objeto, por otro lado, añadía más adelante la propuesta de realizar una filosofía como metodología. En primer lugar, hay ahora un cambio semántico en el uso de esta expresión — puesto que en la Introduzione de 1948 "filosofía como metodología" era sinónimo de "filosofía como ideología", hablándose de filosofía como metodología de la acción teórica o de la ciencia y de filosofía como metodología de la acción práctica. Ahora, en cambio, por "filosofía como metodología" se entendía sin más metodología — de la ciencia, reservando para la antes llamada metodología de la acción práctica el nombre de "filosofía como ideología":

"la metodología constituye únicamente la autoconciencia del hombre en su actividad de investigador y de científico, en su actividad teórica; es la autoconciencia del hombre teórico. Pero el hombre no es solamente hombre — teórico que busca el mundo; es también hombre práctico, que vive y actúa en el mundo. Es decir, que a la filosofía, más allá del horizonte de la ciencia, se le — abre también el horizonte de la acción. Como tal, la filosofía no puede ser solamente metodología, sino también posición de valores que guíen al hombre en su acción, es decir, debe ser también, como se ha dicho desde el principio, ideología" (ibidem, pp. 48-49).

En segundo lugar, y este es el mayor problema interpretativo, Bobbio conectaba la filosofía positiva o de tipo científico — con esta nueva formulación de la filosofía como metodología, diciendo que

"una filosofía no científica, que no tenga ningún interés en entrar en contacto con las ciencias, puede descuidar — el problema metodológico. Pero no puede hacerlo una filosofía que pretende apoyarse en las ciencias y que por tanto debe preocuparse de la solidez de este apoyo" (ibidem, p. 43).

Bobbio no decía más, por lo que es necesario precisar que esta conexión entre filosofía positiva y filosofía como metodología — no parece tener en realidad carácter lógico, si se atiende a la propia definición dada por Bobbio de la filosofía positiva. En efecto, si la filosofía positiva es no sólo la que cuenta con los resultados de las ciencias, sino también la que tiene el mismo objeto que la ciencia, la filosofía positiva no puede coincidir con la filosofía como metodología por la sencilla razón de que el objeto de ésta, la propia ciencia, no puede ser a la vez el objeto de la ciencia: mientras la filosofía como metodología sería una meta-ciencia, la filosofía positiva sería, según la define Bobbio, una para-ciencia. Visto de otra manera, en la propuesta de Bobbio habría realmente dos binomios distintos: por un lado, el binomio filosofía como metodología y filosofía como ideología, que distingue ambos tipos de filosofía por el contenido; por otro lado, como aplicable sólo al campo temático de la filosofía como ideología, el binomio filosofía positiva y filosofía metafísica, que discrimina dos métodos distintos, uno legítimo y otro no.

Ahora bien, Bobbio mismo no es del todo coherente con estas distinciones. La relación que establece entre los distintos tipos de filosofía está menos articulado que en el esquema anterior y — por eso puede contraponer la filosofía metafísica a la filosofía — como metodología:

"A la vieja y decaída concepción de la filosofía como metafísica se ha venido contraponiendo por algunas escuelas de este siglo la nueva concepción de la filosofía como metodología" (ibidem, p. 45).

Esto significa que, para Bobbio, la filosofía como metodología es una encarnación más de la filosofía positiva, puesto que la contraposición entre filosofía positiva y filosofía metafísica es — una distinción asentada. Si esto es así, la definición de filosofía positiva dada por Bobbio debe entenderse de otra manera.

La filosofía positiva puede ser, eso sí, una filosofía que tenga en cuenta los resultados de las ciencias, y que las utilice como instrumento, pero no puede tener el mismo objeto que las ciencias. En realidad, esa parte de la definición es discutible incluso para la filosofía como ideología: si el objeto de la filosofía es tomar posición frente a la realidad y el objeto de la ciencia es tomar posesión de ella, los objetos son diferentes. Sería absurdo pretender mantener una diferencia entre ciencia y filosofía, como Bobbio pretende hacer, si la filosofía tuviera no sólo un método semejante a la ciencia sino también su mismo objeto. En suma, lo que de fructífero tiene la propuesta de Bobbio de hacer una filosofía positiva está en la construcción de ésta como una filoso-

filosofía que utiliza métodos no especulativos, empiristas, una filosofía que trata de evitar la tentación metafísica. En este sentido, la filosofía positiva puede desarrollarse tanto en el campo metodológico como en el ideológico. Ahora bien, aunque Bobbio no lo haga, también esta conclusión debe precisarse en otra vertiente. Realmente, la diversidad de objeto de la ciencia y de la filosofía impone una cierta diversidad de método: si la filosofía se diferencia de la ciencia en cuanto al objeto es porque los métodos de la ciencia no sirven para solucionar determinados problemas. Si efectivamente la filosofía es toma de posición, la filosofía se diferencia de la ciencia también en el método por la sencilla razón de que el método de la ciencia permanece siempre en el plano de la descripción y para tomar posición hay que salir de la descripción.

Si esto es así, la filosofía positiva que Bobbio defiende en la Teoria della scienza giuridica es simplemente una filosofía historicista o relativista, pero no deja de ser una filosofía en el sentido clásico de la palabra. Es significativo en este sentido que Bobbio continúe definiendo la filosofía como concepción total del mundo:

"Un filósofo, cuanto más se mantiene en contacto con el saber científico, tanto más su concepción total del mundo (en que consiste su filosofía) es sólida y eficaz" - (ibidem, p. 26).

Por eso, en coherencia con esta posición, la metafísica no se define como sistema filosófico que suministra una determinada concepción del mundo, sino como sistema filosófico que hipostasias sus fórmulas como absolutas por no seguir de cerca los avances cientí-

ficos (cfr. ibidem, pp. 27-29 y 44).

Y, sin embargo, al lado del significado anterior, que permite distinguir entre una filosofía metafísica y una filosofía historicista, Bobbio va a ir introduciendo otro concepto de metafísica, según el cual ésta se identifica sin más con la filosofía. Así ocurre ya en un artículo de 1949 sobre "Francesco Carnelutti, teorico generale del diritto". Allí se utiliza primero la palabra "metafísica" en un significado semejante al hasta ahora visto, como sistema filosófico que dogmatiza sus conclusiones en un saber total, independiente de la ciencia y de la historia y que incluso pretende sustituir a la ciencia:

"A la filosofía se conecta una toma de posición del hombre frente al mundo. De ahí deriva su carácter que yo -- llamo ideológico y que la distingue esencialmente de la pura teoriedad propia de las ciencias. Un sistema filosófico que haya renunciado a la ilusión propia de las metafísicas, tanto las idealistas como las realistas, de ponerse como saber total, se resuelve en un sistema de valores en base al cual la realidad viene juzgada según la mayor o menor conformidad con los valores establecidos (B. 49-3, pp. 8-9; ahora también en B. 55-2, pp. 7-8).

Pero en el mismo escrito aparecía después un segundo significado de metafísica, entendida en un sentido más amplio, valorativamente neutro, como filosofía que se ocupa de los valores: así, - al poner un ejemplo de problema científicamente insoluble, citaba Bobbio el problema de la justicia, "que es un problema metafísico o ideológico", sin pretender que no fuera estudiado, sino simplemente distinguido, de los problemas científicos (Cfr. B. 49-3, pp. 23 y 12-13; en B. 55-2, pp. 23 y 11-12).

La diferencia clara entre ambos significados es que mientras en el primer sentido la metafísica es una filosofía inaceptable, en la medida en que se opone al relativismo historicista, en el segundo sentido la metafísica se identifica con la filosofía, contrapuesta a la ciencia. Esta ambigüedad de significados de "metafísica" se reproduce curiosamente en un mismo texto que, aunque largo, conviene reproducir completo. Se trata de una parte de la contestación de Bobbio a Guido Calogero en una polémica de 1951 sobre "Moralità e logica", en la cual Bobbio se opone a la afirmación de Calogero de que el deber del diálogo no presupone ninguna metafísica:

"¿es realmente cierto que el deber de entender no descende de ninguna posición metafísica?". Eso sería cierto si tal deber pudiese ser reconocido por cada uno independientemente de la posición metafísica eventualmente seguida. Sólo que es evidente que quien, por ejemplo, sigue una metafísica fundada en una revelación no tiene ninguna razón para obedecer el imperativo de entender a los demás, dado que él ha escuchado la única verdad y la posee (e ne ha un saldo possesso). Si un deber descende de su posición metafísica no es el de entender sino el de hacer entender, el de enseñar las propias verdades. El deber de entender aparece como moralmente obligatorio solamente para quienes parten del presupuesto de que el hombre no alcanza nunca una verdad definitiva y que la verdad es siempre un resultado provisional de una lucha de tendencias, en suma, para quienes aceptan una concepción historicista de la verdad. Ahora no discuto aquí si la concepción historicista es más razonable que la metafísica; me limito a observar que el deber de entender, tal y como nos lo presenta Calogero, es el heredero histórico, genuino y directo de aquella concepción historicista y que no se comprendería ni tendría razón de ser en otro clima de pensamiento. Na-

ce de una crisis histórica, se desarrolla y se presenta cada vez con mayor claridad a la conciencia del hombre — durante el período en el que se forman el pensamiento y el Estado moderno. Surge como principio de tolerancia — contra el principio de exclusividad de una determinada — religión, desemboca en el Estado liberal como defensa de las libertades civiles y políticas contra el Estado abso^luto. Es en suma un principio que tiene sobre los hombros gran parte de lo que se llama la filosofía moderna, del racionalismo al empirismo, del iluminismo al historicismo. No sé realmente cómo se le puede considerar inmune — de contaminaciones metafísicas" (B. 51-1, p. 82; excepto el de la frase "hacer entender", los demás subrayados — son míos).

Como puede verse, por un lado la metafísica se contrapone al historicismo y, por otro lado, el historicismo parte de presupuestos metafísicos. En el primer sentido, valorativamente negativo, que es el que tiene por referencia el contexto de la "metafísica fundada — en la revelación", se entiende por metafísica un sistema que utiliza métodos dogmáticos; en el segundo sentido, que es el que tiene — por referencia el contexto de "posición metafísica", la metafísica se entiende como proposición filosófica y no científica. Sólo que — ahora es discutible si en este segundo significado la carga valorativa es tan neutra como en el escrito sobre Carnelutti, pues no en vano se habla ya de "contaminaciones metafísicas". Si ahora la valo^ración fuera negativa estaríamos muy cerca del concepto neopositivista de metafísica, que considera carentes de sentido las proposiciones no verificadas empíricamente. Eso significaría un rechazo de la filosofía en favor de la ciencia, o, mejor, un rechazo de la filosofía ideológica de la que Bobbio había hablado en los cursos an-

teriores, sin que ello implicara el rechazo de la filosofía como metodología, que es una actividad lógica, de análisis del lenguaje, aceptada por el neopositivismo y la primera analítica.

Darfa pie a esta interpretación, tal vez, una intervención de 1951 para la radio italiana, junto con Nicola Abbagnano y Augusto Guzzo, sobre los "Compiti della filosofia". Partiendo de semejantes presupuestos a los de la "Rassegna di studi hegeliani" del año anterior (ver supra, pp.73-5), en el sentido de que la filosofía había dejado de ser la "guía universal de una determinada cultura", Bobbio decía que la "filosofía" había dado paso a las "ideologías": "tantas filosofías, ninguna filosofía" (B. 53-5, p. 185). La filosofía parecía identificarse aquí con el sistema dogmático y total de conocimientos que antes había denominado metafísica: la filosofía sólo podría ser metafísica y no cabría ya una filosofía como ideología:

"Una vez más estamos tentados de responder que entre la pretendida verdad absoluta de la revelación (o de la intuición) y la verdad empíricamente controlada de las ciencias, no hay lugar más que para un cierto número de certezas personales con una validez históricamente determinada y por tanto transeunte -pequeñas llamitas que no calientan en medio de grandes fuegos que queman-, en una palabra, que no hay lugar más que para las 'ideologías' (ibidem, p. 186).

Se diría que de la primitiva colocación de la filosofía entre religión y ciencia, ahora la filosofía pasaba a tomar el puesto de la religión y venía sustituida por las ideologías. Sin embargo, lo que va a caer en años sucesivos no es tanto la filosofía -a

la que Bobbio buscará un lugar- como la idea, que aquí parece manifestarse como nostalgia, de que la filosofía es un sistema global del saber, una concepción del mundo. Como se recordará, hasta 1950 Bobbio había admitido que la filosofía, incluso la filosofía como ideología de carácter historicista, es un sistema, una concepción global sobre los valores. Lo que ahora va a comenzar a ponerse en cuestión va a ser precisamente ese concepto de filosofía. Y será - una puesta en cuestión que, curiosamente, puede apreciarse en un - nuevo vuelco en los significados de filosofía e ideología. Así ocurría en el curso de 1952-53 Teoria della giustizia, uno de cuyos - epígrafes llevaba por título "La cultura e le ideologie politiche" y, entre otras cosas, decía:

"Es propio del espíritu antidogmático y crítico, al que debe conducir la filosofía, desbloquear estas posiciones -- cristalizadas que no reconocen la relatividad de cada uno de los criterios expuestos. (...) Frente a las ideologías políticas, que hipostasian determinados valores, la filosofía tiene su fundamento en el espíritu crítico, que debe - disolver los mitos políticos, en los que se cree sin posibilidad de discusión" (B. 53-1, pp. 107-108).

Se apreciará que en este texto Bobbio rompe implícitamente su anterior convención de considerar que la filosofía como ideología es una filosofía relativista. Ahora se dice, con un significado más usual, que hay ideologías e ideologías. En realidad, lo que aquí aparece es un doble significado de "ideología": uno neutro, - según el cual ideología es el conjunto de valoraciones históricas sobre el hombre y el mundo, y uno peyorativo, según el cual ideología es un sistema dogmático y cerrado de creencias. A partir de este momento Bobbio utilizará los dos significados, con algunas modificaciones que se verán, más o menos indistintamente.

En efecto, por un lado Bobbio manejará el significado neutro al contraponer la filosofía o ideología, como toma de posición que exige juicios de valor, a la ciencia, como toma de posesión — que sólo establece juicios de hecho (cfr., por ejemplo, B. 54-10, ahora, por donde cito, en B. 55-2, p. 116; B. 54-15, ahora, por donde cito, en B. 55-2, pp. 77-78; B. 60-10, p. 1, ahora también en B. 69-1, p. 242; B. 61-1, p. 293, también en 2ª ed. en B. 79-2, p. 265; B. 62-6, p. I, etc.). En este significado neutral, por ejemplo, Bobbio decía en 1961 en un artículo "Sul positivismo giuridico":

"Por 'ideología' entiendo una cierta toma de posición frente a una realidad dada: tal toma de posición se basa en un más o menos consciente sistema de valores, se expresa en juicios de valor que tienden a ejercer alguna influencia — sobre la realidad misma, conservándola tal como es si la valoración es positiva o modificándola si la valoración es negativa" (B. 61-2; ahora, por donde cito, en B. 65-2, p. 104; subr. mio).

Se trata de un significado que se ha mantenido hasta escritos recientes, como el curso de 1975-76 sobre La teoria delle forme di governo, en donde por ideología se entendía

"un conjunto más o menos sistematizado de valoraciones que deberían inducir a los auditores a preferir un estado de cosas respecto a otro" (B. 76-2, p. 5).

Pero al lado de ese significado neutral, Bobbio empleará a la vez, según el contexto, el significado peyorativo de ideología,

también contrapuesto a la ciencia, como el que aparece, por ejemplo, en el artículo de 1955 "Il nostro genio speculativo": allí las ideologías serían

"sistemas de ideas y valores ya completos y perfectos en los que las cosas se encuentran todas alineadas y ordenadas las acaecidas y todas previstas ^{de}por acaecer" (B. — 55-4, p. 2).

Y para que no quedara duda de que este significado de ideología era peyorativo, después de tal definición añadía:

"Yo creo que a cualquiera que nos mirara desde fuera — (...) le daríamos la impresión de ser personas que saben perfectamente cómo debe ser la sociedad italiana, pero — que no saben en absoluto cómo es. Y se comprende: para — establecer de una vez para siempre cómo debe ser basta — la deducción trascendental; para comprender cómo es ha--cen falta investigaciones laboriosas. Y el ideologismo — obstaculiza la investigación al menos por dos razones: — ante todo porque hace difícil la colaboración entre se--guidores de ideologías distintas, los cuales se miran — hostilmente entre sí como los pertenecientes a sectas se--cretas o a órdenes religiosas cada una de las cuales tiene su propio patriotismo ideológico; en segundo lugar, — porque pone bonitas anteojeras en las cabezas de sus se--guidores y o bien les prohíbe ir a ver lo que ocurre fuera del propio claustro o bien se lo permite con tal de — que sepan de antemano que lo que allí encontrarán será — algo despreciable o digno de risa" (idem).

Se podría pensar quizá que la diferencia que va entre un texo como éste y cualquiera de los que antes se citaban como ejemplo de uso neutral del término "ideología" está entre el repudio del -- "ideologismo" y la aceptación, en última instancia por inevitable,

de las "ideologías". Esta es una distinción terminológica bien -- aceptable en abstracto, porque discrimina la criticable obsesión -- por dedicarse sobre todo a la discusión ideológica en detrimento -- de la científica y el inevitable mantenimiento de una ideología. -- Bobbio no ha hecho tan claramente esta distinción y, al menos en -- el texto anterior, parece hablar de las ideologías como necesaria- -- mente conducentes a la ideologización. Y, sin embargo, algo de esa distinción puede haber en los dos significados --neutral y peyorati- -- vo-- empleados por Bobbio.

Si se observa bien, la diferencia entre ambos conceptos de ideología en Bobbio no está sólo en el elemento valorativo, sino -- que hay también una diferencia de acento en el elemento descripti- -- vo: quiero decir que la ideología en su significado valorativamen- -- te negativo es definida por él como un sistema cerrado y dogmático de valores, mientras que la ideología en su significado neutral se define o como "un más o menos consciente sistema de valores" (B. -- 61-2; ahora, por donde cito, en B. 652, p. 104) o como "un conjunto más o -- menos sistematizado de valoraciones" (B. 76-2, p. 5). El "más o me- -- nos" consciente y sistemático me parece que marca la diferencia -- esencial entre el significado neutral y el peyorativo. Lo que aho- -- ra parece ponerse en cuestión por Bobbio no sería ni más ni menos -- que el primitivo significado de filosofía defendido hasta 1950, -- que, por ejemplo, en la Introduzione alla filosofia del diritto -- de 1948-49 le había permitido definir la "ideología como un "siste- -- ma de valores coherente y homogéneo" (B. 48-1, p. 46). Lo que ha--

bía caído en estos pocos años es precisamente ese sentido sistemático de la filosofía o de la ideología. Porque si, conforme al texto de 1961, la ideología no precisa ser consciente, mal puede constituirse en sistema coherente y homogéneo. (Otra cosa es lo impropio que resulta hablar de "sistema más o menos consciente", pero se trata de un problema terminológico y no sustancial, pues es obvio que Bobbio utiliza ahí la palabra "sistema" en su sentido débil de "conjunto", pero no en el sentido fuerte de "conjunto coherente y ordenado").

La razón que creo está detrás de esa doble utilización del término "ideología" es la tensión existente en buena parte de la producción de Bobbio a partir de 1955 entre la aceptación de que las valoraciones (ideología, filosofía o como quiera llamarse) son necesarias e inevitables y la oposición a que la constatación científica sea suplida sin más por la filosofía. Es evidente que, si se toman al pie de la letra y se llevan a sus últimas consecuencias, las dos posiciones son incompatibles al mismo tiempo: para quien defiende la ciencia frente a la filosofía, ésta no tiene nada que añadir a lo que diga la ciencia, y para quien las valoraciones son necesarias e inevitables, la ciencia tampoco puede sustituir del todo a la filosofía. Sin embargo, aunque en algunos momentos polémicos no lo haya parecido, Bobbio ha mantenido la tensión entre ambos polos: por una parte, considerando a la ciencia como conocimiento necesario a no suplantarse nunca por la filosofía; por otra parte, atribuyendo a la filosofía el doble cometido de estudiar la método-

logía de la ciencia y de establecer una justificación de los valores ideológicos apoyada en los datos de la ciencia. Como se ve, sigue apareciendo la doble tarea asignada a la filosofía entre 1946 y 1950 de ser "filosofía positiva" y "filosofía como metodología". Con posterioridad Bobbio insistirá, más o menos contemporáneamente, en ambos tipos de filosofía. Véamos por partes esa doble propuesta, comenzando por la filosofía como metodología.

3.- Filosofía como metodología y filosofía como concepción del mundo.

A partir de la Introduzione alla filosofia del diritto de 1948 y de la Teoria della scienza giuridica de 1950, Bobbio va a hablar menos de la filosofía como metodología que a practicarla. En la parte más amplia de su actividad teórica, los estudios jurídicos, hay numerosos escritos de metodología de la teoría y la ciencia del Derecho. También en la otra parte fundamental de su actividad, la teoría política, dedicará varios estudios a la metodología de la ciencia. En este uso de la metodología, ésta aparece como un estudio meta-científico sobre la ordenación de los conocimientos sobre el Derecho o la política, sobre los caracteres y problemas que el conocimiento científico debe tener en uno y otro caso, así como, por fin, sobre el valor científico de la teoría jurídica o política.

Al lado de esta práctica metodológica, Bobbio ha seguido ha

blando de la filosofía como metodología en algunas interesantes polémicas que pueden servir para determinar su pensamiento respecto al papel de la filosofía y de la metodología. Tres momentos son interesantes en la caracterización bobbianá de la filosofía como metodología.

El primer momento data del 21 de diciembre de 1957, que es la fecha de una carta de Bobbio en respuesta a los dos artículos de Tullio de Mauro en los que éste había criticado el anti-historicismo de los analíticos italianos (cfr. supra, pp. 130-1). La tajante respuesta de Bobbio a De Mauro consistía en rechazar la oposición entre positivismo e historicismo

"por la simple razón de que no creo, como en cambio parece creer De Mauro, que a la filosofía militante hoy en Italia se le imponga una elección entre positivismo e historicismo, como si fuesen dos filosofías antitéticas o dos experiencias culturales incompatibles" (cfr. B. 59-8, p. 120);

por el contrario, Bobbio veía la divisoria "entre concepción metodológica y concepción metafísica de la filosofía" y, según ella, existiría tanto un positivismo y un historicismo metodológicos como un positivismo y un historicismo metafísicos. Tras de lo cual concluía diciendo que

"la diferencia, si acaso, entre neo-positivistas y neo-historicistas es ésta: que los primeros han comprendido la importancia de esta distinción y los segundos parece que todavía no la han comprendido" (idem).

Esta contraposición entre concepción metafísica de la filosofía y concepción metodológica, que ya había aparecido en la Teoría della scienza giuridica (cfr. B. 50-1, p. 45; así como supra, p. 167), no venía explicada ulteriormente en la carta de Bobbio. Si se recuerda que Bobbio venía utilizando la palabra "metafísica" en el doble sentido de sistema filosófico dogmático y de proposición no científica -en el primer caso, la metafísica es una concepción filosófica entre otras y en el segundo la metafísica es una denominación más de toda filosofía-, no cabrá duda de que a lo que aquí se opone es a considerar a la filosofía como sistema que da una respuesta global a los problemas del mundo desde un método dogmático. Y, en efecto, no tendría ningún sentido contraponer lo metafísico a lo metodológico si se toma el término "metafísica" en su significado de conjunto de proposiciones no científicas, porque en la medida en que la metodología se considere parte de la filosofía sería también parte de la metafísica: si la metodología no es científica, porque sirve para establecer los supuestos del conocimiento y de la misma ciencia y porque por muy descriptiva que sea contiene siempre una instancia prescriptiva formada por juicios de valor, la metodología contiene proposiciones metafísicas (cercano a esta tesis, cfr. AYER-62, passim).

Sin embargo, independientemente del texto anterior, se va a producir en Bobbio una parcial superposición de los dos significados de metafísica en el segundo momento en que toma posición en favor de la filosofía como metodología. Se trata de un importante ar

título publicado en 1962 bajo el título "Benedetto Croce. Ai dieci anni della morte", cuyo comienzo parece anunciar el fin de toda fi losofía. El artículo, en efecto, comenzaba así:

"De entre las muchas páginas de Croce me ha quedado siempre grabada en la memoria desde el primer día que la leí (era todavía estudiante) aquélla, por lo demás bien cono cida, que comienza así: 'En Italia no reina ya en las — mentes la figura del Filósofo, del puro, del sublime Filósofo, de aquél que, despreocupado de las cosas peque— ñas, está atento a resolver el gran problema, el problema del Ser: no reina ya porque (si hay que decir la verdad, aunque con alguna ofensa a la modestia) a ese Filósofo lo he hecho morir yo'. Desde entonces —reanudaba— Bobbio—, he tenido siempre en mente el propósito de mostrar que había aprendido la lección: he tratado de hacer morir al Filósofo primero en mí y después poco a poco en los pocos que venían a pedirme consejo, incluso a costa de hacer morir, junto con el Filósofo, la filosofía" -- (B. 62-11; ahora por donde cito, en B. 64-1, p. 71).

Bobbio confirmaba en seguida estas afirmaciones cuando añad ía:

"He celebrado a mi manera la muerte del Filósofo, y a la vez una privadísima conmemoración crociana mía, el año — pasado, cuando, invitado por un colega francés a exponer mi manera de entender la filosofía del Derecho, respondí, entre otras cosas, que había aprendido más de los ju ristas impuros, es decir, de los juristas que se planteaba n problemas generales del Derecho, como norma, ordenam iento jurídico, sanción, poder, soberanía, que de los — filósofos puros del Derecho, los cuales sólo tenían ojos para el esplendor de la Justicia y oídos para las sublim es armonías del Orden social" (B. 62-11; ahora, por dond e cito, en B. 64-1, p. 72).

No sabría decir cuál es la "privadísima conmemoración" celebrada por Bobbio, pero el escrito al que Bobbio se refiere es la respuesta a una encuesta entre filósofos del Derecho organizada por los Archives de philosophie du droit, que Bobbio tituló "Nature et fonction de la philosophie du droit". Y, en efecto, si se tiene en cuenta que Bobbio consideraba a la teoría general del Derecho como una parte de la ciencia y no de la filosofía, en ese último artículo había considerado preferible la ciencia a la filosofía, al confesar su predilección por las teorías del Derecho de los juristas sobre las de los filósofos del Derecho: lo cual, venía a reconocer,

"revela la preferencia por un método o, mejor, por un determinado estilo de trabajo que es más fácil encontrar en las obras de los primeros que en las de los segundos: lo que caracteriza a este estilo de trabajo es la precesidencia dada al análisis sobre la síntesis, precedencia basada en la convicción de que, aun siendo síntesis y análisis momentos necesarios de toda investigación, es siempre preferible un análisis sin síntesis (...) que una síntesis sin análisis" (B. 62-12; ahora, por donde cito, en B. 65-2, p. 44).

Y, sin embargo, cuando parecería que Bobbio había de contraponer la filosofía a la ciencia, optando claramente en favor de esta última, el artículo sobre Croce se desarrollaba por otros derroteros. La contraposición que allí aparecía no era la existente entre filosofía y ciencia sino entre filosofía como metodología por un lado y filosofía ideológica, metafísica o como concepción del -

mundo por otro. Si en el texto que se acaba de citar se contraponen análisis a síntesis, la oposición entre filosofía como metodología y filosofía como concepción del mundo aparece ahora como diferencia entre filosofía problemática y filosofía sistemática. Y, en efecto, en el escrito sobre Croce se distinguía entre la adhesión a la metodología de Croce de la adhesión a su sistema filosófico, prefiriendo Bobbio sin lugar a dudas la primera (cfr. B. 62-11; -- ahora, por donde cito, en B. 64-1, p. 79). Así, sostenía que, conforme a la filosofía de Croce, se podía contraponer la filosofía -- como metodología a la filosofía metafísica:

"La filosofía como metodología, repudiando la metafísica que se ponía como 'resolución del misterio del universo, conocimiento de la realidad última, revelación del mundo neuménico', evitaba tres fatales prejuicios: la búsqueda del problema fundamental, la aspiración a la unidad en -- la que todas las distinciones particulares se confunden y cancelan y la tendencia hacia la solución definitiva, que satisface la mente pero la vuelve inerte" (ibidem, -- p 81).

Aun siguiendo esa enseñanza de Croce, Bobbio reconocía que el filósofo napolitano había usado

"la palabra 'metodología' en un significado amplio, bastante más amplio que el que está en el uso corriente de hoy, hasta el punto de hacer entrar en él toda una filosofía del espíritu (de hecho, identificaba 'metodológico' con 'categórico'), pero la neta contraposición de la metodología con la metafísica, y las consecuencias que -- él sacaba sobre todo respecto a las materias prohibidas a la filosofía según el nuevo concepto, eran tales como para poder ser acogidas por el más exigente seguidor de la filosofía como metodología en sentido moderno (más es

tricto) de la palabra" (idem).

Una vez más, como puede verse, el adversario de la filosofía como metodología era la metafísica. Pero si la metafísica parecía identificarse en los textos anteriores con la filosofía sistemática y pretendidamente omnicomprensiva, Bobbio avanzaba también un segundo significado de metafísica que no se distinguía en realidad del primero: era la identificación entre metafísica y concepción del mundo como conjunto de juicios de valor. Por eso Bobbio escribía - que en Croce había un historicismo metafísico,

"en el sentido en que toda filosofía, grande o pequeña, - expresa una concepción del mundo en la que confluyen todas aquellas proposiciones poco demostrables que derivan de profesiones de fe, de esperanzas, de ideales morales, - de pasiones sublimadas en conceptos, de experiencias de - la propia vida codificadas en reglas de conducta, de valo raciones repetidas y enraizadas hasta formar un tejido de convicciones, de respuestas a la pregunta sobre el senti do de la vida controladas y confirmadas en las más distin tas ocasiones" (ibidem, pp. 73-74).

En esta misma línea Bobbio distinguía entre el interés meto dológico de una filosofía y su interés ideológico (ibidem, p. 91), de manera que, metafísica, ideología y filosofía como concepción -- del mundo aparecían como términos sinónimos en su oposición a la - filosofía como metodología. Pero la indistinción en el uso bobiano de los dos significados de metafísica y sus sinónimos le obligaba a reconocer que Croce no había sido del todo fiel a la imagen del filósofo como metodólogo por el hecho de haber mantenido una 'vi-

sión total de la historia (cfr. ibidem, p. 93): Croce no había dejado de ser metafísico porque había mantenido una concepción del mundo, una ideología.

Sin embargo, casi en la conclusión de su artículo, Bobbio justificaba a Croce por haber incurrido en la filosofía como concepción del mundo, dando a entender —quizá también con una humilde — confesión personal en negativo— que había metafísicas y metafísicas:

"A los grandes filósofos les está permitido lo que a los pequeños y a los mediocres les está prohibido. Razón de más para apreciar la idea de que la filosofía como metodología ofrece ocasión y materia de estudio, es decir, — un trabajo provechoso, incluso a quien no tiene resuello suficiente para hacer llegar su voz a la posteridad, y — pone en fuga a los metafísicos presuntuosos que, imaginando que pertenecen a la exigua formación de los grandes escultores de la estatua del universo, no se conforman con hacer los cinceles. La filosofía como concepción del mundo es un fruto que no madura en todas las estaciones. La filosofía como metodología madura siempre, con tal de que sea bien cultivada" (ibidem, p. 94).

En realidad, la aceptación parcial de la filosofía como concepción del mundo era una concesión hecha con cuentagotas que no suavizaba tanto la tajante contraposición entre filosofía como metodología y filosofía como metafísica o como concepción del mundo. En realidad ésta es una distinción que, si se establece como escisión total entre dos tipos de filosofía, según parece hacer Bobbio, conduce a resultados autocontradictorios. En efecto, una distinción tajante plantea el problema de su coherencia en dos sentidos

distintos: en primer lugar, en el sentido de si la filosofía como metodología no forma parte de una concepción del mundo y de si no contiene necesariamente proposiciones metafísicas; en segundo lugar, en el sentido de si, aunque la anterior distinción rigiera, es posible evitar la filosofía como concepción del mundo. En el primer caso se trata de establecer la coherencia interna o teórica de la distinción bobbianá y en el segundo de establecer la coherencia externa o práctica entre la defensa de partida de una filosofía exclusivamente como metodología y la realización de una filosofía como concepción del mundo.

En cuanto a la coherencia interna, si por concepción del mundo se entiende el conjunto de valoraciones sobre el hombre y la historia, es preciso analizar si la metodología forma parte de la respectiva concepción del mundo en dos sentidos: en primer lugar, como contraposición entre contenidos o partes de la filosofía y, en segundo lugar, como contraposición entre los métodos de una y otra. En los dos casos creo que debe darse una respuesta positiva: la metodología no se contrapone a la concepción del mundo.

En efecto, en el primer sentido, en cuanto diferencia entre contenidos filosóficos, la distinción entre filosofía como concepción del mundo y filosofía como metodología no es una distinción entre partes distintas de la filosofía, sino entre el todo y la parte. De esta manera, la filosofía como concepción del mundo comprende como una de sus partes a la filosofía como metodología. De ello era bien consciente Croce, a quien Bobbio sigue en parte, ---

cuando escribía que

"el control de la Filosofía es intrínseco a ella y consiste en la recíproca confrontación entre el desenvolvimiento del pensamiento y las exigencias del mismo, entre el Sistema y la Lógica. Y la Lógica, como sabemos, si en cierto sentido es el todo de la filosofía (la filosofía en escorzo o en idea o en potencia), es a la vez parte entre las partes del sistema filosófico" (CROCE-08, p. 403; en donde por "Lógica" ha de entenderse, de manera amplia, lo que aquí se viene denominando metodología).

Pero sin necesidad de aceptar los supuestos e implicaciones de la filosofía crociana, lo que quiero decir lo ha expresado Bertrand Russell en una consideración clara y difícilmente discutible:

"Yo invierto el proceso que ha sido tan común en filosofía desde Kant. Ha sido corriente entre los filósofos empezar por cómo conocemos y seguir después con qué conocemos. Creo que esto es una equivocación, porque saber cómo conocemos es una pequeña parte de nuestro saber qué conocemos" (RUSSELL-59, p. 14).

En efecto, la filosofía como metodología, en cuanto estudio de los métodos del conocimiento, no es una parte ajena a la concepción del mundo: es, ni más ni menos, que la parte de la filosofía que valora cómo debe actuar el hombre en tanto que conocedor del mundo.

En el segundo sentido, no ya en cuanto a los contenidos respectivos de ambas, sino incluso en cuanto a los métodos —también como corroboración de lo que se acaba de decir—, la metodología tampoco se opone a la filosofía como concepción del mundo. En efecto,

si la filosofía, las concepciones del mundo, se caracterizan, como el propio Bobbio acepta, por ser un conjunto de valoraciones de carácter no empírico, la metodología no se diferencia en absoluto de la filosofía: también es parte de ella en cuanto que necesariamente se ha de expresar en juicios de valor no comprobables. Por poner un ejemplo tradicional, esa es la verdad que está detrás de la crítica al principio neopositivista de la verificación empírica — cuando se dice que tal principio no es a su vez empíricamente verificable: en efecto, los criterios metodológicos son meta-científicos y al dar razón de la ciencia no pueden pretender a su vez dar razón de sí mismos. Por eso son filósofos, y no científicos.

Naturalmente, podría objetarse que la conclusión anterior — es demasiado logicista y que, aunque Bobbio la aceptara, podría seguir insistiendo en que quienes no son grandes filósofos deben hacer filosofía como metodología sin entrar a elaborar otras partes de la filosofía como concepción del mundo, cual la ideología, la filosofía de la historia, etc. Esta posible objeción remite en definitiva al segundo problema, al que antes aludía, de la coherencia externa o práctica de la separación entre filosofía como metodología y filosofía como concepción del mundo. También este problema — puede verse en dos aspectos diferentes: en primer lugar, si la filosofía como metodología no presupone una ideología, es decir, la parte de la filosofía como concepción del mundo que Bobbio parece rechazar; en segundo lugar, si no es inevitable mantener una filosofía como concepción del mundo no sólo en cuanto metodología sino

también en cuanto ideología. También en este caso se dará una respuesta positiva: no sólo la defensa de la filosofía como metodología presupone una concepción del mundo, sino que es prácticamente inevitable mantener una concepción del mundo.

El primer aspecto del problema fue tratado extensamente en una polémica provocada precisamente por el anterior artículo de -- Bobbio sobre Croce. Se trata del tercer momento en el que Bobbio -- insiste en defender una filosofía como metodología. Fue una polémica en la que intervinieron, aparte del mismo Bobbio, Dario Faucci, Genaro Sasso, Guido Calogero y Nicola Badaloni y de su contenido -- da una primera idea el título que le dió La Cultura, la revista en la que se publicó: "Filosofía como metodología o filosofía como -- visione del mondo?". Sin embargo, la mayor parte de las interven-- ciones en la polémica tuvieron por objetivo básico el problema alu-- dido de si la filosofía como metodología no presupone en realidad una determinada concepción del mundo.

La polémica la abrió Dario Faucci, un fiel crociano contem-- poráneo de Bobbio, que comenzaba destacando cómo en su artículo -- Bobbio había dado por legítimas tanto a la filosofía como metodolo-- gía cuanto a la filosofía como concepción del mundo (cfr. FILOSO-- FIA, p. 502). Si una diferencia se señalaba entre Faucci y Bobbio, consistía en que aquél entendía que "la filosofía debe ser a la -- vez metodología y concepción de vida", ya que la práctica de la fi-- losofía como metodología o presupone una concepción del mundo o no es una filosofía militante (cfr. ibidem, p. 504).

En su contestación, Bobbio volvía a repetir su preferencia - por la metodología en lugar de por las concepciones del mundo y defendía una vez más la distinción entre los estudios metodológicos y la elaboración de concepciones del mundo, señalando que la investigación metodológica en cuanto tal no sólo no presupone una determinada concepción sino que es tanto más rigurosa cuanto menos preconcebida es (cfr. B. 63-4, pp. 505-506). Añadía Bobbio agudamente que un tema distinto era el de si la preferencia dada a la filosofía como metodología presupone o no una concepción del mundo, y a ello -- respondía afirmativamente en el sentido de que la predilección por la filosofía como metodología parte de la convicción de "la radical irreductibilidad de las opiniones", en definitiva, de una concepción del mundo no determinada positivamente sino una concepción procedimental y previa a las demás concepciones, a las que tolera y entre las que pretende fomentar el diálogo: se trata, especificaba -- Bobbio, del "estrecho nexo entre filosofía como metodología y concepción liberal de la vida y de la historia" (cfr. ibidem, p. 507).

En una intervención posterior, terció entre Faucci y Bobbio, Genaro Sasso -un crociano que declaraba haber tenido "siempre fuertes dudas sobre la sistematización categorial" de la filosofía crociana (cfr. FILOSOFIA, p. 515)- sosteniendo entre otras cosas que - el contraste entre aquéllos no era propiamente entre una filosofía como metodología y una filosofía como concepción del mundo, sino entre dos concepciones del mundo y dos maneras consiguientes de entender la metodología (cfr. ibidem, pp. 508-510 y 512). Sobre la con-

cepción metodológica de Bobbio, Sasso objetaba que no le parecía -- clara la distinción entre concepciones procedimentales y concepciones sustanciales, puesto que la propuesta liberal bobbiana constituiría también un ideal sustancial (cfr. ibidem, pp. 511-512).

A la de Sasso seguía la intervención de Guido Calogero, que glosaba y ampliaba las mismas razones (cfr. ibidem, pp. 517-523) y en un número posterior de la revista, ya de 1964, aparecía también un escrito de Nicola Badaloni. Este pensador --adalid en Italia de -- un marxismo como historicismo-- criticaba, por un lado, la ambigüedad de la expresión "concepción del mundo" en Bobbio, que sería tan to una aspiración superada e ilegítima hacia el problema fundamental como, en concreto, una concepción liberal de la vida y de la -- historia (cfr. ibidem, p. 273-274). Badaloni insistía además en la insuficiencia de la concepción bobbiana de la metodología tanto por excluir formalistamente el estudio de los fines como por proponer -- la idea del método únicamente con el fin de favorecer la convivencia, sin pasar a elevar a instrumentos metódicos ciertos valores ag tos para realizar la igualdad social (cfr. ibidem, pp. 274-276). -- Con ese trasfondo socialista, Badaloni concluía propugnando "una -- concepción del mundo cultural y prácticamente comprometida a conver tirse en metodología" (ibidem, p. 276).

En el mismo número de 1964 se incluía una réplica final de -- Bobbio que rectificaba en parte su anterior posición: algo sorprendente, precisaba su primera réplica en la polémica diciendo que -- cuando había reconocido que detrás de su propuesta metodológica ha-

En este punto concuerda hasta Bobbio, por mucho que precise que lo que se presupone es más bien una ética, mejor que una concepción — del mundo. En realidad, la ética es una parte importante de cualquier concepción del mundo y no algo diferente. Es más, si se toma la definición de "concepción del mundo" que Bobbio daba en el texto que se acaba de citar, es difícil ver alguna diferencia entre aquella y la ética ampliamente entendida. Y, en realidad, el mismo Bobbio no era tan preciso cuando, pocas páginas después de haber dicho que detrás de la propuesta metodológica está la ética liberal pero no una concepción del mundo, hablaba de

"aquella particular forma de concepción del mundo que yo había conjeturado que está detrás de la tendencia de muchos filósofos contemporáneos en favor de la metodología, es decir, la concepción liberal de la vida y del Estado" ... (ibidem, p. 284).

Resuelto así el primer aspecto del problema de si la escisión tajante entre filosofía como concepción del mundo y filosofía como metodología es externa o prácticamente coherente, se abre paso el otro aspecto del mismo problema, que tiene un carácter más genérico. Ahora no se trata sólo de establecer si detrás de la propuesta de hacer una filosofía hay una concepción del mundo presupuesta, sino de plantear el problema de si al lado de la filosofía como metodología no es inevitable hacer también una filosofía como concepción del mundo ideológica. También en este tema puede servir de ayuda la polémica anterior a través de algunas intervenciones de Bobbio. En la primera réplica en esa polémica, justo después de haber

reconocido que detrás de la propuesta de hacer metodología estaba la concepción liberal, Bobbio volvía a contraponer la filosofía como metodología y la filosofía como concepción del mundo:

"Veo un estrecho nexo entre filosofía como metodología y concepción liberal de la vida y de la historia (Locke enseña y, ¿por qué no?, Croce). Veo por otro lado un nexo igualmente estrecho entre filosofía como concepción del mundo y filosofías de la historia como la cristiana, en donde hay justos y réprobos (si bien juzgados por Dios) o como la hegel-marxista, en donde la separación entre réprobos y justos está confiada al tribunal de la historia (Dios nos salve y libere)" (B. 63-4, p. 507; subr. — mios).

El texto puede parecer sorprendente porque en el mismo texto en el que se pone en cuestión la filosofía como concepción del mundo en favor de la filosofía como metodología se reconoce que hay un estrecho nexo entre esta última y una determinada concepción del mundo. Dando por supuesto que en este texto ni Bobbio se contradice ni está haciendo una aplicación de la ley del embudo, hay que buscar el sentido de tan peculiar posición. Creo que la solución del problema puede venir de la consciencia de que Bobbio está utilizando dos binomios superpuestos. En primer lugar, parece haber en su pensamiento dos sentidos de "concepción del mundo": en un sentido, es concepción del mundo un conjunto de valoraciones prácticas y, en otro sentido, un sistema filosófico o ideológico dogmático. Se podrían denominar respectivamente concepción del mundo como valoración y concepción del mundo como dogma. Lo que Bobbio rechazaría no

es que se tengan y defiendan valoraciones, sino determinados valores cristalizados en un sistema dogmático. Al lado de este binomio, además, creo que hay otro binomio superpuesto: se trata de la diferencia existente entre tener y presuponer (incluso inconscientemente) una concepción del mundo y elaborar y proponer una concepción del mundo. Lo que Bobbio rechazaría no es que se tengan y presupongan determinadas concepciones del mundo, sino que se elaboren y propongan como fundamental actividad filosófica.

En teoría los dos binomios no se superponen, puesto que es posible elaborar y proponer una concepción valorativa no dogmática y tener y presuponer una concepción dogmática. Sin embargo, para Bobbio parece que se identifica la concepción del mundo como dogma con la elaboración y proposición de esa concepción, del mismo modo que la concepción como valoración parece identificarse con el tener y presuponer una concepción: mientras proponer la filosofía como metodología tendría y presupondría una concepción, eso no supondría elaborar ni proponer ninguna ideología como concepción del mundo. De este modo, la filosofía como metodología podría oponerse a la filosofía como concepción del mundo porque ella no se dedicaría a elaborar y proponer dogmas. Creo que estas conclusiones pueden contrastarse en un texto de Bobbio que se encuentra en la misma página del que se citaba hace poco:

"A mi juicio, el interés predominante por la metodología nace de una experiencia decisiva, es decir, del reconocimiento invencible de la radical irreductibilidad de las opiniones, de la impresión de dar con la cabeza en el mu

ro en un determinado momento, de donde surge la exigencia de rodearlo o de demolerlo (...). La divergencia que siempre me ha chocado más es la que divide a quienes creen en la inmortalidad del alma y quienes no creen. Quienes no creen no logran darse razón del hecho de que haya seres iguales a ellos en todo que creen; y viceversa. Pues bien: quien profesa una u otra opinión en libros más o menos filosóficos enuncia una concepción del mundo. Quien en cambio aparta una y otra solución y se plantea el problema - del cómo estas divergencias de opinión nacen, se afirman, se disputan el campo unas a otras, quien analiza los argumentos adoptados por ambas partes, los compara y los clasifica, estudia su estructura y origen, indaga sus efectos, hace lo que yo llamo "metodología". Generalmente su objetivo no es el de proponer una tercera concepción del mundo que no coincida con las otras dos, y que sea o pretenda ser una solución de compromiso o de síntesis, sino encontrar los argumentos apropiados para promover la convivencia de ambas". (idem; subr. míos).

En mi opinión, la disputa sobre si la filosofía como metodología propone o no una determinada concepción del mundo recibe aquí una respuesta negativa por parte de Bobbio porque se identifica el proponer una concepción del mundo con que esa concepción del mundo sea dogmática (en el ejemplo: de sí o no al tema de la inmortalidad del alma). Creo, en cambio, que es posible proponer (no sólo presuponer, que esto ya ha quedado claro) una concepción no dogmática, - sin que ello tenga nada de malo. Más aún, no sólo lo creo posible - sino que en determinados casos me parece casi inevitable en la práctica que esa filosofía como metodología proponga una concepción del mundo.

No sostengo en absoluto que la metodología tenga siempre la inevitable función o intención de proponer una ideología o una ética. Creo que no hay ninguna necesidad teórica de que una metodología como la defendida por Bobbio conduzca a proponer valoraciones, - por ejemplo en el campo político. Si en vez de estudiar la disputa sobre la inmortalidad del alma, el metodólogo se dedica a investigar sobre los presupuestos y razonamientos que están detrás de la - disputa existente entre los lógicos deónticos a propósito de si exis- ten una o dos clases de permisos, no hay por qué pretender promover la convivencia entre ambos contendientes. Si me parece en cambio -- que cuando esa filosofía como metodología se aplica a temas más vitales en la contienda ideológica y política -típicamente, cuando se trata de metodología de ciencias sociales-, es muy difícil en la -- práctica no proponer además una concepción del mundo alternativa.

En realidad, el mismo Bobbio da motivos para pensar que también el metodólogo -y Bobbio suele hablar del metodólogo social- -- propone una concepción del mundo. Incluso en un ejemplo tan sencillo como el de la disputa sobre la inmortalidad del alma, de poca - actualidad hoy, Bobbio reconoce que el uso de la metodología puede pretender suscitar la convivencia entre las dos tesis en discordia aun sin proponer una tercera: el metodólogo, así, no entraría en el fondo, quedándose únicamente en las cuestiones de forma. Y, sin embargo, no tiene sentido que alguien promueva la convivencia entre - los defensores y los detractores de la inmortalidad del alma si no forma parte de la respectiva concepción de estos últimos la idea --

"formal" o de procedimiento de que las tesis del otro hacen imposible la convivencia. Inevitablemente, una vez que se tercia en la cuestión de procedimiento se tercia en una parte sustancial (valga el juego de palabras) de las concepciones en disputa: la forma, por tanto, también es parte de esas concepciones del mundo. Y, en esa medida, el metodólogo que interviene de tal manera en la disputa no deja de proponer su concepción del mundo alternativa. En el texto citado Bobbio ha dado un paso, quizá difícilmente perceptible pero importante, desde el estudio de los métodos teóricos (filosóficos o científicos) a la promoción de un método práctico, de actuación ética o política. Y cuando se da ese paso se comienza sin más a proponer una concepción del mundo, por muy procedimental que ésta sea. Más todavía, efectivamente Bobbio ha dado ejemplos claros de cómo en su actividad teórica no ha dejado de proponer una concepción del mundo. Por no recordar las polémicas de Politica e cultura, de las que hablaré en su momento, acudiré a un texto contemporáneo al debate a que me vengo refiriendo: se trata de un comentario a un libro de Enzo Paci en el que se pretendía coordinar a Marx y a Husserl:

"Y no tengo necesidad de añadir, de puro manifiesto que es, que los interrogantes aquí planteados han estado dictados, entre otras cosas, también por un distinto modo de entender la tarea de la filosofía en la hora presente, — que es para mí una tarea crítica, de revisión y de control más bien que directiva, de iluminación global, menos sublime pero quizá más útil, menos ambiciosa pero quizá más realizable. No se trata de renunciar a la función 'arjónica' de la filosofía, sino de concebir de otra manera el arjé, es decir, de escoger entre el arjé propio del —

llamado "Estado de Derecho", que no se propone otra tarea que la de permitir la coexistencia de las infinitas vías que cada uno persigue según su propio talento hacia el — propio telos, y la de la república platónica que, gobernada no casualmente por filósofos, pretende establecer adónde debe ir cada uno, el telos único y último de toda la — humanidad" (B. 64-29, p. 322; cfr. también B. 64-11).

En definitiva, Bobbio propone una concepción del mundo liberal que prima la tolerancia entre distintas propuestas sobre la defensa de una propuesta concreta.

Se podría replicar a mi razonamiento, retorciendo de nuevo — el problema, que la perspectiva defendida por Bobbio —más crítica — que constructiva, más propulsora del juego libre que jugadora— propone una concepción del mundo que está en un plano distinto que las concepciones del mundo en liza. Esa diferencia, se añadiría, podría justificar la distinción entre proponer una concepción del mundo — ideológica y defender una metodología, por mucho que se tratara de una metodología práctica. Una respuesta como ésta se podría ejemplificar diciendo que el modelo del liberal puro, que Bobbio parece expresar en este último texto, es comparable al del árbitro en un partido entre dos equipos. Decir en ese caso que el liberal tiene una concepción del mundo sería como decir que también el árbitro juega, pero en realidad, aunque el árbitro participe en el juego haciendo cumplir las reglas, no juega al mismo juego que los contendientes; así mismo, tampoco el liberal tendría una concepción del mundo comparable a la de los oponentes políticos.

Pero la réplica tiene también su dúplica, que está basada en

dos paradojas típicas del liberalismo. En primer lugar, y es lo más relevante, la lucha política y la contienda ideológica o filosófica no se parecen mucho a un partido en el que hay dos equipos: suele haber más de dos contendientes y, lo que es más decisivo, la propia lucha política, ideológica o filosófica versa no sólo sobre cuestiones de fondo sino también sobre cuestiones de procedimiento. Por muy amplias que sean las reglas del liberal, por muy seguidas que sean por la mayoría de los contendientes, cuando el liberal se ve en la necesidad de apelar a la defensa de sus reglas, es que hay algún contendiente que las pone en cuestión y entonces no se establece una discusión entre árbitro y jugador, sino entre dos jugadores sin más. El liberal, mientras se mantiene firme en defender únicamente sus amplias reglas del juego, no deja de jugar a una parte muy importante del juego político: la discusión sobre los medios para conseguir fines políticos. Esta primera paradoja consiste en que mientras el liberalismo puro se propone y cree por encima de las partes, no puede dejar de ser una parte más: el liberal puro cree arbitrar y en realidad juega. Como aquel famoso barón, no puede salir del pantano tirando de sus propios pelos.

La segunda paradoja es más histórica que lógica y no pone en cuestión de manera necesaria la tesis de Bobbio. Proviene de la simple constatación de que el liberalismo raramente se ha dado en su pureza procedimental. Los partidos liberales no han sido partidos sobre los demás, sino que, aparte de sus propuestas políticas procedimentales, han mantenido posiciones concretas en temas sustanciales:

por eso han sido "partidos" y han defendido determinado sistema económico, y por eso tampoco es inusual que personas liberales en cuanto a los procedimientos mantengan posiciones de fondo socialistas. (En este último caso, por cierto, se ha venido a encontrar Bobbio). La realidad es que, salvo en muy concretas situaciones históricas — de falta de libertades, es muy difícil en la práctica ser completamente consecuente con la idea liberal de que sobre los temas de fondo luchan y decidan los demás. Precisamente, la segunda paradoja — del liberalismo consiste en que si todos los hombres fueran liberales exclusivamente en cuanto a los procedimientos, no se podría decidir sobre las cuestiones de fondo.

Concluyendo y resumiendo: por una parte, la metodología forma parte de la filosofía como concepción del mundo, tanto porque es uno de sus contenidos y no algo diferente como porque sus métodos — son en último término los mismos; por otra parte, no sólo hay una concepción del mundo en tanto que ideología detrás de la propuesta de hacer una filosofía como metodología, sino que junto a la metodología parece muy difícilmente evitable, en las ciencias sociales al menos, mantener una concepción del mundo como ideología.

Ahora bien, no quisiera que con esta conclusión se olvidara el motivo fundamental de la polémica de Bobbio contra la filosofía como concepción del mundo. Aunque esa polémica haya resultado excesiva por haberse extrapolado conceptos que no habría hecho falta incomodar, es cierto que la crítica fundamental de Bobbio es un buen programa intelectual. Se trata de la oposición y crítica de la filo

sofía como concepción del mundo entendida en su significado negativo de sistema dogmático que aspira al conocimiento global y definitivo. Y ese es un pecado en el que ha incurrido con facilidad, y muchas veces con recio conservadurismo, la filosofía como trabajo profesional, la filosofía sistemática, tradicional, metafísica, especulativa, dedicada a construir categorías pretendidamente omnicomprensivas que o son vacías o contradicen los resultados de las ciencias. Un pecado, no hay por qué callarlo, en el que también han podido incurrir en ocasiones filosofías progresistas, en la medida en que se han academizado, dogmatizado y anquilosado. Pero si concepción del mundo es también el simple conjunto de creencias que se tienen en las materias en donde las ciencias no entran y sobre las que es muy difícil dejar de tener una opinión, es obvio que ni Bobbio ni nadie que tenga una actitud razonante ha podido ni puede prescindir de mantener valoraciones y, por tanto, de elaborar y proponer una determinada concepción del mundo. Es verdad que Bobbio no ha hecho de ello un especial trabajo profesional, quedándose más bien en esa elaboración filosófica que, según una popular idea, es patrimonio de todos los hombres. Sobre el tema de si además ha sido fiel en la práctica a su rechazo de la filosofía como sistema dogmático y omnicomprensivo tratan en buena parte las páginas que siguen.

4. La filosofía positiva, entre el espiritualismo y la ciencia. 205.-

Como se vió, la propuesta de Bobbio de hacer una "filosofía positiva" que aparece en escritos inmediatamente posteriores a la liberación no se reducía sólo a la filosofía como metodología; más aún, parecía referirse sobre todo a la filosofía como ideología, es decir, a aquella parte de la filosofía que se ocupa de los valores prácticos. Esa filosofía, para ser positiva, había de ser una filosofía en contacto con la ciencia, estar apoyada en los datos empíricos, en fin, encontrarse enraizada en la sociedad y en la historia. Hablando por persona interpuesta, en este caso el admirado Carlo Cattaneo, Bobbio recogía en 1959 la idea de la "filosofía científica" —que describía como filosofía popular, militante y útil frente a la filosofía de las escuelas, académica e inútil—, haciendo suya la propuesta del filósofo del Risorgimento:

"Para salir del encierro de las sectas y adquirir algún mérito (benemeranza) hacia la sociedad, la filosofía debe ponerse paciente y modestamente a aprender de la ciencia. Toda la enseñanza de Cattaneo —para quien la quiera aceptar (pero me parece que hoy existe de nuevo algún —oído dispuesto a escuchar)— se condensa en esta tesis" — (B. 60-12; ahora, por donde cito, en B. 71-1, p. 100).

Y, sin embargo, esta filosofía, en cierto modo ancilla scientiae, parecía haber perdido para Bobbio todo interés ideológico, —mostrándose fundamentalmente como metodología. En efecto, siguiendo una tesis de Alessandro Levi, Bobbio distinguía entre dos conceptos de filosofía en Cattaneo: la filosofía al modo positivista, como —síntesis científica de las demás ciencias, y la filosofía como meto

dología general del saber (cfr. ibidem, pp. 102 y ss). Para Bobbio era claro, "con los textos en la mano, que el concepto fundamental era el segundo" (ibidem, p. 103) y ese era el concepto de filosofía, distinguida de las ciencias, al que Bobbio se remitía:

"Cattaneo no pretende confundir la filosofía con las ciencias. Suele indicar un nuevo programa de trabajo a la filosofía: el estudio del pensamiento humano, que ha sido siempre el problema filosófico por excelencia, a través de un amplio repertorio de las operaciones realizadas por las distintas ciencias en sus respectivos campos de investigación. Es un programa, añadamos, que no ha perdido nada de su actualidad" (ibidem, p. 104).

Ahora bien, si la filosofía como metodología era la única filosofía científica posible, en sus márgenes quedaba sólo o la repudiable filosofía como concepción del mundo sistemática, dogmática y especulativa o la propia ciencia. De esta manera no parecía quedar sitio para una filosofía positiva en el campo de la ideología, sino sólo la metodología y la ciencia. En el fondo, los apuntes de Bobbio sobre la filosofía van a sufrir la tensión de esa inevitable carencia: entre la filosofía espiritualista y la ciencia, además de la metodología, queda espacio para un campo distinto en el que la ciencia no puede entrar y del que la metodología no es sino la antesala: los fines, los valores prácticos, la ideología, la ética, los principios de justicia se encuentran en un reino inaccesible para la ciencia y la metodología. Son los dominios de la filosofía, que Bobbio había querido relativista e historicista en el

segundo lustro de los cuarenta, pero filosofa al fin y al cabo. — Ese espacio filosófico va a estar presente en las preocupaciones — bobbianas como aliento soterrado que no deja de ir apareciendo entre la propuesta de dedicarse a los estudios científicos y el rechazo de la filosofía espiritualista: a veces a duras penas, pero resurge la necesidad, la inevitabilidad de una filosofía entre el espiritualismo y la ciencia que pretende ser, si no ya una filosofía declaradamente historicista, sí una filosofía empirista.

Tengo la impresión de que el momento decisivo en el que Bobbio comienza a dudar de que haya un espacio para la filosofía ideológica data del encuentro con la obra de Vilfredo Pareto. Aunque el primer escrito sobre Pareto en la bibliografía bobbiana es la recensión de 1956 a la obra de Giuseppe La Ferla Vilfredo Pareto filósofo volteriano, el primer artículo extenso es de 1957 y está dedicado precisamente a "Vilfredo Pareto e la critica delle ideologie". — El objetivo fundamental de este artículo era destacar la importancia del Trattato di sociologia generale por su crítica a las ideologías, un término que venía a aparecer allí como sinónimo de la filosofía. El principio y el final del artículo ponían de manifiesto con evidencia el tono de la positiva actitud de Bobbio hacia la crítica de Pareto. Su comienzo era el siguiente:

"A más de cuarenta años de su publicación, el Trattato di sociologia generale de Vilfredo Pareto es, al menos para los filósofos, un libro cerrado por siete sellos. Puesto que en estos años de reflexiones sobre la lucha política en curso debo a Pareto sugerencias, sugerencias, ilumina

ciones -hablo, se entiende, del Pareto sociológico, o, mejor, metodólogo de la sociología, no del economista ni del ideólogo-, al disponerme a desatar algunos de - aquellos sellos, me parece que cumplo una deuda de reconocimiento" (B. 57-6, p. 355; ahora también en B. 69-1, pero con la supresión de toda la segunda frase (" Puesto que... de reconocimiento"), cfr. p. 79).

Y su final no era menos revelador:

"Para cualquiera que considere su deber comprender antes de condenar y esté convencido de que los medios de que disponemos para explicar los fenómenos políticos - son todavía rudimentarios, creo que la lectura y el estudio de la sociología de Pareto es estimulante y saludable. Estamos inmersos, e incluso sumergidos, en un océano ideológico tempestuoso. La distinción entre - cuestiones de verdad, de éxito y de utilidad de una -- doctrina es un primer apoyo indispensable para comen-- zar a encontrar una orientación. Es un enérgico antídoto contra dos males extremos comunes a los ideólogos: el intelectualismo político, que renueva continuamente la ilusión del éxito de una política 'ilustrada' a pesar de los continuos desmentidos, y la fantasía política, que induce a tomar los propios deseos por la realidad" (B. 57-6, p. 381; ahora también en B. 69-1, p. -- 107).

En este contexto, no extraña nada que Bobbio reconociera la teoría de Pareto sobre la filosofía sin oponer más que la mínima - reserva que podía suponer el relacionar la teoría de Pareto con el primer positivismo lógico:

"Con un juicio que podría ser compartido por un positivista lógico de hoy (o, mejor, de ayer) -y a causa de la aclimatación de esta doctrina entre nosotros ciertamen

mente ahora suscitaría menos escándalo-, Pareto ponía a la filosofía (o metafísica), junto con la teología, la religión, los mitos, las fábulas, entre las teorías que trascienden la experiencia y que, por tanto, no tienen ningún valor de verdad (puesto que por verdad debe entenderse el acuerdo con los hechos), sino que expresan sentimientos y tienen todo lo más función persuasiva o pedagógica y quizá también, aunque no siempre, una utilidad social" (B. 57-6, p. 358; ahora -con la supresión de la frase "y a causa de la aclimatación... menos escándalo"- en B. 69-1, p. 82).

La referencia de Bobbio al positivismo lógico "de ayer" parece estar contraponiendo en realidad el positivismo lógico en sentido estricto a la filosofía analítica. Si esto es así, se diría que hay en este texto una cierta matización en la condena bobbiana a la filosofía, identificada con la metafísica, o, mejor, un uso de la palabra "metafísica", que ya había aparecido antes, no tanto como filosofía o parte de la filosofía que estudia la realidad globalmente y con métodos especulativos, sino como conjunto de proposiciones que no son verificables. Pues bien, si algunas de esas proposiciones han de tener sentido -en contraste con la famosa tesis del positivismo lógico "de ayer"-, lo tendrán por la consciencia de la imposibilidad de prescindir de ellas, en la medida en que toda filosofía (e, incluso, toda ciencia), sea idealista o realista, parte de proposiciones no comprobadas: sus presupuestos serían, inevitablemente, "metafísicos". Y, en efecto, algo de todo esto había de pensar entonces en Bobbio porque, justo en 1957, había alabado en una recensión un reading de filosofía analítica como "nítido y eficaz -

librito (...), nacido bajo la enseña de la moderación y de la conciliación", en el que "ni incluso la metafísica es ya objeto de mofa o de juicios sumarios" (B. 57-32, p. 449).

Junto con estas matizaciones, en el artículo sobre Pareto parecía correr una contraposición entre filosofía y ciencia -o, tal vez, entre cierto tipo de filosofía y cierto tipo de ciencia- que suponía una decidida toma de postura en favor de la ciencia empírica por parte de Bobbio. Esa contraposición podía verse claramente en la descripción de la posición de Croce ante el Trattato di sociologia generale, en donde Bobbio, a pesar de comenzar protestando objetividad, se distanciaba de la crítica que Croce había cursado a Pareto:

"para no reencender la polémica antiidealista diré, con la expresión más objetiva que me socorre, que no era tiempo de análisis sino de síntesis. Pareto observaba los hechos, distinguía, clasificaba; los filósofos oficiales -- aborrecían las distinciones y las clasificaciones, ponían todo su empeño en unificar. (...)... el juicio que [Croce] dió sobre el Trattato fue severísimo: lo definió como 'un caso de teratología científica'. Y los títulos de acusación eran siempre los habituales: Pareto había querido tratar los actos espirituales 'como cosas externas', - clasificarlos, extraer uniformidades o leyes y había llegado a construcciones que eran o carentes de sentido o banales. Honestamente, de buena fe, quienes enseñaron filosofía de 1910 a 1930 creían que nada de lo que Pareto había escrito en el Trattato podría interesar a un filósofo, quien miraba desde arriba y no desde abajo, desdeñaba la nuda empirie, compadecía a quienes estaban inmersos en ella, y atendía al fundamento, al principio originario, a la unidad" (B. 57-6, p. 357; en B. 69-1, pp. 80-81).

Pero si la anterior puede considerarse una simple contraposición entre la ciencia paretiana y la filosofía crociana en la que -- parecía faltar una toma de posición tajante, más adelante iba a que dar bien claro hacia qué lado inclinaba Bobbio sus preferencias. -- Mientras se había referido a Croce, el tono sonaba como simple descripción objetiva, pero cuando pocas páginas después se refería al estudio hace poco citado de Giuseppe La Ferla, aun señalando su valor, criticaba precisamente los motivos crocianos de su interpretación: La Ferla

"comparte desgraciadamente el prejuicio espiritualista (!qué tenaz y obstaculizante!) de que el hombre en sociedad no puede ser objeto de una ciencia de tipo empírico; aborrece las clasificaciones; le molestan las -- distinciones demasiado sutiles; no puede sufrir los esquemas abstractos; habla de 'asmáticas elucubraciones sociológicas' e invita al lector a desdeñar cuanto en el Trattato hay de sociológico, 'es decir, el abstrac-tismo clasificatorio y el vanificante esquematismo'" -- (B. 57-6, p. 361; en B. 69-1, pp. 85-86).

Ahora bien, sería excesivo deducir de lo anterior que Bobbio da ya un paso inequívoco de la filosofía a la ciencia. En realidad, aquí aparece como adversario un tipo determinado de filosofía, la -- filosofía especulativa y espiritualista. Y entre esa filosofía y la ciencia hay un lugar para la filosofía positiva, por difícil que -- sea encontrarlo y establecerlo. Esta dificultad es real y aparecía palmariamente, por ejemplo, en la recensión antes comentada al li--bro de Domenico Pesce (ver supra, pp. IV-8) en la que, por un lado,

parecía contraponerse una filosofía a otra filosofía:

"El blanco de nuestro autor son esos estudiosos italianos que han buscado en estos años retomar contacto con el saber científico, ensanchar los horizontes de nuestro saber filosófico, poner el acento sobre el saber — útil en vez de sobre la estéril sabiduría de los retóricos y de los predicadores, y han alejado cada más — enérgicamente de sí la figura del filósofo que se erige en juez del saber de todo sin saber nada y que exalta los eternos valores tomando generalmente partido — por los poderosos del día" (B. 58-21, p. 455).

Pero, por otro lado, la contraposición se resolvía entre la metafísica y la ciencia:

"La verdad es que el metafísico no se plantea problemas por resolver. Esta es la tarea del científico (...) La servil fatiga de descubrir cosas nuevas y de sacar conclusiones no preocupa al filósofo, porque su tarea — glosaba Bobbio, citando a Pesce — es mantenerse firme en los aspectos de la realidad inmediatamente sentidos en la experiencia 'sin descubrir nada de nuevo que no se supiese antes, sino solamente haciendo más claro y más rico lo que ya se conocía, sin resolverlos en otra cosa, sin concluir nunca, porque no es posible asignar un término a lo que por definición es infinito'. Si es esta es la tarea de la metafísica estamos de acuerdo con el autor. Pero nosotros, a diferencia de él, no tendríamos la valentía de hacer su apología" (idem; la cita con comillas internas pertenece a Domenico Pesce: — Saggio sulla metafisica, Firenze, Le Monnier, 1957, p. 23).

La aparente falta de espacio para la filosofía positiva en el campo de la ideología se manifestaba también en sumarios proce--

sos a la filosofía, como el que aparecía en una recensión de 1958 a una edición de los Scritti filosofici e letterari vari de Carlo Cattaneo, cuando Bobbio utilizaba el término "filosofía" en un contexto que podría considerarse peyorativo: en efecto, para negar que -- Cattaneo hubiera sido positivista o iluminista en el sentido tradicional de seguidor de esas corrientes filosóficas, Bobbio caracterizaba su pensamiento como

"iluminista (...) en el sentido en el que hoy se habla, por ejemplo, de neoiluminismo, para indicar no un sistema de ideas, sino una mentalidad, no una filosofía, -- sino un modo de concebir el oficio de filósofo" (B. 58-24, pp. 94-95).

En un sentido semejante, en otra recensión de 1959 Bobbio se refería al contraste entre la época de finales del siglo XIX y principios del XX y la época contemporánea en términos que venían a indicar que ese nuevo modo de concebir el oficio del filósofo consistía sin más en favorecer y estimular los estudios científicos. Es más, Bobbio contrastaba ahora dos modos de concebir el oficio de intelectual y, aun citando a algún filósofo, no hablaba en absoluto -- de filosofía:

"En muchos aspectos estamos en las antípodas. Tanto como fue inventiva, creadora, la edad de los padres, así es reflexiva, árida, aparentemente descolorida la nuestra. Hemos retornado a la vida mediocre que aquellos señores del espíritu habían escarnecido. Han muerto, al menos en Europa, los héroes y sus profetas. Desaparecidos Croce y Mann, Einstein y Dewey, vivimos en una edad sin grandes hombres: las cosas de nuestro tiempo que se llaman grandes son anónimas" (B. 59-21, p. 513).



Y más adelante precisaba:

"En una edad de repensamiento, de reelaboración, la función del intelectual es menos vistosa, más oculta: o, - por lo menos, nuestro ideal del intelectual corresponde más al tipo del investigador, del hombre del laborato--rio, que al del ideólogo en el papel del moralista o -- del agitador de ideas, de los que Mauriac y Sartre son, respectivamente, los últimos grandes y un poco anacróni--cos representantes en Europa" (ibidem, p. 514).

Y, sin embargo, en escritos de los mismos años Bobbio no te--nía inconveniente en insistir en la vieja idea de realizar una filo--sofía apoyada en la ciencia pero no confundida con ella. Así, en la recensión de 1957 sobre un libro dedicado a L'axiomatique, escri--bía:

"Que en una colección de obras de divulgación, dedicada a la iniciación a los estudios filosóficos, haya apare--cido un libro sobre la axiomática, de la que no se en--cuentra mención ni siquiera en recientes diccionarios - filosóficos, podemos considerarlo como un signo de los tiempos. Y para quien considera que la filosofía debe - proceder paralelamente con el desarrollo de la ciencia y de la metodología científica es indudablemente un -- buen signo" (B. 57-33).

Estas fluctuaciones sólo pueden interpretarse como una oposi--ción a la filosofía que parece total porque, quizá de modo incons--ciente, se toma por "filosofía", por toda la filosofía, una forma -- particular de filosofía. Pero, en realidad, lo que Bobbio pone en cuestión no es la filosofía en cuanto tal sino una muy determinada filosofía detrás de cuyo rechazo aparecía otro modo, tal vez vago y

presupuesto, de concebir la filosofía. Esa filosofía rechazable que a veces se toma por toda la filosofía no es más que la "filosofía - como concepción del mundo" en el sentido negativo que esta expresión adquiere a veces en Bobbio: así aparecía claramente en un escrito de 1956 dedicado a "La filosofía del diritto in Italia", en donde Bobbio se oponía a la tradicional asignación de tareas a la filosofía jurídica porque

"reproduce una concepción no actual ya de la filosofía -o por lo menos que yo no considero ya actual-, según la cual la filosofía es una concepción global del mundo y el filósofo es un ser omnisciente que pone mano en todas las cuestiones y las resuelve en base a aquella concepción" (B. 57-4; ahora, por donde cito, en B. 65-2, p. 54).

Y, en contraposición a esa inactual concepción de la filosofía, poco tiempo después, en 1959 exactamente, en una de las polémicas entre Bobbio y Guido Calogero, Bobbio hacía la reivindicación de una filosofía comprobante, empírica, en suma, positiva, frente a la filosofía como concepción del mundo, que era claramente entendida como filosofía sistemática, especulativa y metafísica. Se trata de la "Postilla al artículo di Guido Calogero", cuyo título había sido "Di certe persistente illusioni dei logici e dei metodologi":

"Las tentaciones de la filosofía como Weltanschauung - (...) son demasiado fuertes, la filosofía como retórica de los ideales, como discurso en torno al Espíritu, a lo Ideal, a lo Real, al Conocimiento, al Bien, a lo Jus to, peor todavía, como llave mágica para resolver todos los problemas sin conocer ninguno, está demasiado radica

da en nuestra tradición cultural (y cuántas veces Croce ha tratado de liberarnos de ellas) como para que podamos permitirnos el lujo de rechazar, como si fueran venenos fulminantes, los fármacos que podrían no digo curarnos sino mejorar nuestra salud. Sobre todo, es todavía demasiado fuerte en el aire el olor de que la filosofía sea una especie de deducción suprema de toda la realidad desde algunas categorías fundamentales manobradas con habilidad dialéctica (!cuánto hegelianismo malo ha entrado en Italia junto con el bueno!), como para que se deba poner tanto empeño en disuadir a los jóvenes estudiosos del acercamiento a aquellos filósofos que siguen la vía opuesta de comenzar por el análisis de la experiencia (¿o es que el lenguaje no es una experiencia?) y no ofrecen nuevas recetas para soluciones fáciles sino nuevas técnicas para investigaciones generalmente más bien difíciles" (B. 59-2, p. 221).

Y, efectivamente, la vía del análisis de la experiencia y, sobre todo, del análisis del lenguaje como vía previa a cualquier síntesis, había sido la seguida por Bobbio en varios artículos políticos publicados entre 1951 a 1955 y recogidos en el libro Política e cultura: temas típicamente ideológicos como el concepto de libertad, de democracia, de paz, de cultura, eran allí desmenuzados con rigor analítico y sin pretensiones sistemáticas y omnicomprensivas. No cabe duda, en mi opinión, de que ese análisis no era un análisis puramente científico, pues su pretensión fundamental era defender determinados valores éticos, políticos, filosóficos, ideológicos o como quiera llamárseles, pero valores al fin y al cabo. En esos artículos, la referencia a problemas o situaciones concretas —como la doctrina de los socialistas soviéticos, el pacifismo de algún texto

contemporáneo de Stalin, las tesis de importantes comunistas italianos...-, el cuidado en distinguir significados y en clarificar el lenguaje, el propósito de dialogar desde la razonabilidad y la duda, configuraban un método filosófico alternativo a la filosofía espiritualista dominante en el primer tercio del siglo italiano. Y era un nuevo método que -conviene precisarlo- establecía y proponía una precisa concepción del mundo, quizá no tan lejano en algunos aspectos de un filósofo como Croce, a pesar de todo defensor de una filosofía espiritualista.

Ese adversario filosófico se iba a ir radicalizando en el pensamiento de Bobbio, hasta quizá estar a punto de tirar al niño con el agua en algún momento. Es realmente curioso cómo el proceso de radicalización antiespiritualista en Bobbio es paralelo a un sucesivo proceso de ampliación del concepto de espiritualismo. En los escritos de los años inmediatamente posteriores a la postguerra, la filosofía espiritualista había sido entendida por él como sinónimo de la filosofía actualista renovada con la filosofía cristiana: en ese sentido se hablaba en 1946 de "la retórica de los epígonos idealistas y de los imperturbables espiritualistas" (B. 46-8, p. 123), en 1953 de "un personalismo espiritualista y cristiano" (B. 53-8, - p. 241) y en 1955 de que imperaba "el espiritualismo, una especie de actualismo garantizado por la fe dominante en nuestro país y, como el actualismo, políticamente apoyado en el partido más fuerte" (B. 55-4, p. 2). Es cierto que este significado restringido debía ser el estrictamente asignado al término por aquella época, como se

deduce de una nota al pie del comienzo de un ensayo publicado en -- 1950 por Felice Battaglia, un filósofo del Derecho que había estado influido por el actualismo gentiliano:

"Este ensayo, que pretende desarrollar en el espíritu del idealismo algunas ideas sobre la compleja relación de la economía con el Derecho y con la ética, integrando mi con cepción dialéctica de la praxis, sale tardíamente, des-- pués de que he revisado mis propias posiciones especulativas en un sentido decididamente espiritualista. Sin embargo, comparto todavía hoy muchas de sus proposiciones en -- un cuadro en el que el espíritu no se cierre en síntesis definitivas, sino que procediendo por síntesis abiertas, se abra realmente a la luz de Dios" (BATTAGLIA-50, p. 254 nota).

Y, sin embargo, la expresión "filosofía espiritualista" tiene en puridad un sentido más amplio, como expresión típicamente dicotómica que sirve para dividir en dos el universo de las corrientes filosóficas. El espiritualismo comprende así todas aquellas filosofías que priman al espíritu sobre la materia, sobre la naturaleza o sobre la empirie: en ese sentido, al otro lado quedan las filosofías materialistas, naturalistas o empiristas. No cabe duda, además, que en este sentido más amplio cabe hablar tanto de un espiritualismo trascendente, del que formaría parte el espiritualismo -- cristiano, como de un espiritualismo immanente, del que formarían -- parte el historicismo crociano y el actualismo gentiliano, ambos -- laicos. Pues bien, en el proceso de radicalización antiespiritualista de Bobbio, se ha dado precisamente el paso desde el primer significado

ficado restringido a este significado más amplio.

Es un fenómeno que se aprecia ya claramente en la respuesta de Bobbio a su artículo de Umberto Campagnolo, un seguidor de Croce que había sostenido que el estudio del concepto de la política había de ser objeto de investigación filosófica y no científica porque "también la ciencia de la política es investigación de fenómenos y no de conceptos" (CAMPAGNOLO, p. 453). Hay que tener en cuenta que la tesis de Campagnolo —derivada de la crociana diferenciación entre conceptos, propios de la filosofía, y pseudoconceptos, — simples clasificaciones y generalizaciones científicas sin valor — realmente teórico— implicaba una cierta minusvaloración de la ciencia respecto de la filosofía, procedente justamente de la filosofía que primaba al espíritu sobre la empirie. Por eso la tesis de Campagnolo se puede resumir en la idea de que

"la socialidad no es una generalización del hecho social en sus múltiples expresiones, sino la forma concreta del espíritu humano, que es el principio y no el resultado de los fenómenos sociales" (ibidem, p. 454).

Pues bien, la respuesta de Bobbio a este artículo de Campagnolo —que reproduzco ampliamente porque no tiene desperdicio— es — una manifestación clara, primero, de la ampliación del concepto de espiritualismo a que hace poco me refería y, segundo, de la equívoca contraposición entre filosofía espiritualista y ciencia, en vez de entre filosofía espiritualista y filosofía empirista, que, quizá por responder a la degradación espiritualista de la ciencia en fa-

vor de la filosofía, parecía degradar a toda la filosofía en beneficio de la ciencia:

"¿Quiere volver Campagnolo a la vieja teoría o fábula de que la caballinidad no es una generalización de los caballos reales? Estando a la letra de las expresiones — usadas, verdaderamente parece que el espíritu es el — principio del que hay que partir para la conquista de la realidad. Pero esto es espiritualismo puro y simple (spiritualismo bello e buono), el siempre recurrente es piritualismo, enfermedad mortal del pensamiento italiano. De este espíritu sabemos solamente que su forma concreta es la socialidad. ¿Y cómo se llega a ella? Para — Croce y Gentile el espíritu no tenía este especial atributo: al contrario, socialidad y espíritu aparecieron — como incompatibles por mucho tiempo a nuestros idealistas. Para Hegel era social el espíritu objetivo, pero — no el subjetivo ni el absoluto. Y, luego, como el espíritu es, por definición, cualquier cosa, para el filósofo del arte es artístico, para el moralista es ético y para el pedagogo, educativo. Otra ventaja del espíritu, como puede verse, es que cada uno se lo forja a su manera. Del viejo Aristóteles habíamos aprendido que la socialidad pertenecía a la naturaleza del hombre: lo que quería decir una cosa muy a flor de tierra y poco 'especulativa', es decir, que los hombres tienen la costumbre de vivir en sociedad. El tono era más bajo pero la música era más audible. Una de las actitudes típicas — del espiritualismo es la contraposición de la filosofía a la ciencia, la elevación de la filosofía sobre una — ciencia incomprendida y humillada. En este momento, en Italia, las ciencias sociales y políticas vuelven a tomar fatigosamente el terreno perdido; pero la filosofía especulativa resiste para no dejarse destronar: el artículo de Campagnolo me parece un ejemplo de esta obstinada resistencia. El argumento preferido por el filósofo.

especulativo es que las ciencias nos ofrecen generalizaciones más o menos seguras pero que no descubren la esencia. (...) Es una vieja historia: se comienza a mirar de arriba abajo la pobre empirie, se leen a disgusto los libros de quienes no saben elevarse desde el plano de los fenómenos al plano de la esencia, se vacían poco a poco de contenido concreto los conceptos hasta que se encuentra a mano la esencia, es decir, el vacío, alguna noción tan depurada, decantada y desecada que sirve para cualquier uso y no sirve para nada. Es el camino natural de la filosofía especulativa, que nosotros, francamente, quisieramos ver -para ventaja y mayor solidez de nuestros estudios- decididamente invertido" (B. 60-13, pp. 474-475).

En consonancia con este texto, en un escrito del mismo año - sobre la teoría política en Italia, Bobbio atribuía la inexistencia allí de facultades de ciencia política a la pervivencia

"de un mentalidad todavía muy difundida entre los cultivadores de ciencias morales en Italia, los cuales se inspiran a menudo en filosofías especulativas, como un tiempo el idealismo y ahora el espiritualismo, que, buscando lo absoluto, lo universal, el principio primero o último y no pudiendo encontrarlo, evidentemente, en el estudio de los hechos, dirigen la mirada a otro sitio y desdeñan y descuidan las ciencias de la observación" -- (B. 60-5; ahora en italiano, por donde cito, en B. 61--23), p. 231).

A pesar de la indeterminación terminológica -el espiritualismo aparecía en el escrito sobre Campagnolo como categoría genérica, hasta el punto de ser considerada la "malattia mortale del pensiero italiano", y en este último escrito parece identificarse simplemente

te con el espiritualismo cristiano-postgentiliano de la postguerra italiana-, el adversario de Bobbio era bien claro: el método especulativo frente al método de la observación y la comprobación. En términos dualistas, se entiende que entre especulación y comprobación no hay término medio: o se utiliza un método u otro y cuando se especula se hace filosofía, mientras que cuando se comprueba se hace ciencia. Y, sin embargo, Bobbio no sacaba una conclusión tan tajante, hasta el punto de que seguirá asignando funciones a la filosofía.

Así ocurría en 1961 en una "Prefazione" al libro de Günter Anders Essere o non essere (Diario di Hiroshima e Nagasaki), en la que, al lado del germen de la posterior propuesta bobbiana de convertir a la filosofía en conciencia atómica, se volvía a la carga antiespiritualista pero defendiendo a la vez a la filosofía:

"La tarea del filósofo, hoy, es la de pensar hasta el fondo las cosas, no continuar pensando en los propios pensamientos, la de salir de sí mismo, no volver a sí mismo según la vieja fórmula del espiritualismo. Hace falta un enorme esfuerzo de imaginación para prever todas las consecuencias de las transformaciones que el mundo ha sufrido en estos últimos años vertiginosos. Pero sólo será capaz de ello quien se haya liberado de todos los ídolos. La raíz de la filosofía -lo dice el mismo Anders en algunas líneas en las que trata de hacer comprender el impulso fundamental que le empujó a filosofar- es la iconoclastia, es decir, la activa obediencia al precepto: 'No te harás ninguna imagen' "(B. 61-10, p. XVII).

Con estas palabras se zanjaba claramente el viejo concepto - de filosofía que Bobbio había mantenido en los años cuarenta: el — delfico gnothi seauton que entonces había aparecido como residuo es piritualista -la referencia especulativa al espíritu se asienta en un conocerse a sí mismo que, a base de introspecciones y elevacio- nes termina por alejarse del mundo- quedaba finalmente descartado. Por ello no es extraño que Bobbio hablara, si no de filosofía positi- va o científica, al menos sí de filosofía analítica y de empirismo. Es significativo en tal sentido el lamento contenido en un comenta- rio, también de 1961, a Lenguaje, verdad y lógica de Ayer:

"!Ay de mí! tengo mucho miedo de que mientras continúe prevaleciendo la preocupación por la pureza ideológica sobre las exigencias de la crítica, la filosofía analí- tica será mirada con sospecha y el empirismo degradado a filosofía para espíritus débiles" (B. 61-8, p. 10).

Más aún, la propuesta empirista se iba a formular en algún - escrito posterior con frases prácticamente coincidentes con las que había definido Bobbio la "filosofía positiva" en 1946, aunque ahora no se citara expresamente esta expresión. Véase en esta línea el úl- timo párrafo de su ponencia a propósito de "L'illusion du fondement absolu" en los Entretiens de L'Aquila, celebrados en septiembre de 1964 sobre el tema del fundamento de los derechos humanos:

"El problema filosófico de los derechos del hombre no puede ser dissociado del estudio de los problemas histó- ricos, sociales, económicos, psicológicos inherentes a su ejecución: el problema de los fines del de los me--"

dios. Esto significa que el filósofo no está ya solo. El filósofo que se obstina en quedarse solo, termina - por condenar a la filosofía a la esterilidad. Esta crisis de los fundamentos es también un aspecto de la crisis de la filosofía" (B. 65-8, p. 309; también en B. - 66-17, p. 9 y en B. 79-1, p. 130).

La discusión que siguió a esta ponencia de Bobbio tiene también interés por ^(L) réplica de Lombardi a la concepción bobbiana de la filosofía y la posterior contestación de Bobbio. Lombardi había dicho en su intervención:

"El señor Bobbio estima que la 'crisis de los fundamentos es un aspecto de la crisis de la filosofía'. Cree todavía (!tiene suerte en esto!) que la filosofía es y sigue siendo la doctrina de los fundamentos, en este sentido de un absolutum. Y no duda en afirmar -en oposición a las concepciones de esta doctrina anticuada, pero adoptando al mismo tiempo él mismo una opinión a su vez anticuada de lo que es la filosofía- que las filosofías no serían nada más que "ideologías". De este modo, el señor Bobbio está bien preparado para hacer la partición: por un lado, la ciencia (...); por el otro lado, lo que los hombres quisieran tener, es decir, las afirmaciones de valor, a saber, las ideologías" (FONDEMENT, p. 188).

La respuesta de Bobbio fue doble. Primero aceptó en parte la caracterización de la filosofía que le atribuye Lombardi:

"Este reproche de combatir contra molinos de viento - es decir, de combatir contra una filosofía que ya no existe más que en mi imaginación- es un reproche que - mi amigo Lombardi desde hace años no deja una sola ocasión, buena o mala, de dirigirme. Pero no lo hace opo-

niendo argumento a argumento: niega, sic et simpliciter, la validez de mis argumentos; lo que desgraciadamente no sirve para convencerme de que no hay por qué desconfiar de los filósofos. En ninguna parte de mi ponencia he expresado la opinión de que la filosofía no sea más que — ideología. Es en todo caso cierto que eso es precisamente lo que pienso. Lo pienso respecto a esos filósofos — y hay muchos— que reservan a la filosofía la tarea de salvar la humanidad. Pero añado inmediatamente que cuando — afirmo que la filosofía —o, al menos, la filosofía tal y como se la entiende a menudo— es ideología, no quiero formular una acusación, como el señor Lombardi parece creer. Hago simplemente una constatación. Es un hecho que cualquiera que se plantea ciertas tareas, como por ejemplo — la tarea de prever el curso de la historia y de sugerir los medios aptos para enderezar su dirección, no puede — dejar de efectuar ciertas operaciones: extrapolaciones — arbitrarias, generalizaciones precipitadas, afirmaciones no verificadas y no verificables, apelaciones a los valores últimos, es decir, a preferencias totalmente personales disfrazadas bajo un falso semblante de validez objetiva. Todo esto es perfectamente legítimo, con tal de — que al dedicarse a ello el filósofo reconozca lo que está haciendo y no pretenda la irrefutabilidad" (B. 66-17, p. 189).

En segundo lugar, inmediatamente después de lo anterior, Bobbio precisaba que en su ponencia no se había referido a la filosofía como ideología sino a la necesidad de que la filosofía tenga en cuenta a la ciencia:

"En mi ponencia no he hablado de la filosofía en tanto — que ideología pues hablaba pensando en otra cosa. He insistido más bien en mi conclusión (y lo he hecho con una convicción profunda) en la necesidad de que la filosofía

-la filosofía moral y política muy especialmente- cuide sus lazos con las ciencias sociales so pena de condenar se a la esterilidad. De esta convicción se desprende, - ante todo, una invitación a la modestia. Se oye a menudo magnificar los beneficios que se asegurarían a la so ciedad humana si se prestase solamente un oído más atento a los filósofos. Por mi parte, quisiera permitirme - una vez más llamaros a la moderación. Filósofos, sed mo destos. Los problemas que enfrentamos son grandes y difi ciles. Si en el curso de estas jornadas podemos quiz á contribuir a su solución, no hay lugar en absoluto - para creer que esta contribución sea tal que nos merezca la gratitud de las generaciones futuras" (B. 66-17, pp. 189-190).

La respuesta de Bobbio a Lombardi es más bien desconcertante. La filosofía cercana a la ciencia que Bobbio propone no puede aplicarse más que o en la ideología o en la metodología. Que aquí no se aplica al campo metodológico es obvio, puesto que se habla de la — fundamentación valorativa de los derechos humanos. Lo sorprendente es que, encontrándose tal estudio en el campo ideológico, Bobbio di ga que no se había referido en su ponencia a la filosofía como ideo logía, de la que si no aparecía un concepto casi peyorativo al menos sí se daba una configuración distante, como de una actividad a realizar por otros: ese es el sentido de que Bobbio apode como ideo lógica a la filosofía de quienes ^{pretenden} salvar a la humanidad, a los que aconseja modestia en la segunda persona del plural.

Pero la verdad es que, desechada la filosofía como ideología, la filosofía empirista venía a quedar vacía de contenido. Si acaso,

se trataría de un remoquete que sirve como propuesta metodológica - de ocuparse de los estudios científicos: la filosofía empirista, — así, no coincidiría ya ni siquiera con la filosofía como metodolo— gía, pues mientras esta última se resuelve en el estudio de ciertos métodos o problemas metodológicos, la primera se reduce a proponer dedicarse a la ciencia. Sin reconocerlo todavía claramente, el proceso de los escritos de Bobbio deja ver efectivamente un progresivo agigantamiento de la ciencia en detrimento de la filosofía.

Ese proceso está en realidad prefigurado por la tajante esci sión en Bobbio entre filosofía como ideología y ciencia, en cuanto contraste entre valoración y constatación. De esa diferenciación, — que en el plano descriptivo puede ser perfectamente aceptable, a -- considerar que es mejor dedicarse a la ciencia que a la filosofía — hay un salto, pequeño acaso pero salto, que Bobbio ha dado más de -- una vez, aunque luego haya vuelto a la rampa de lanzamiento. Es ilus trativo en este sentido la conferencia dictada por Bobbio en octu— bre de 1962 bajo el rótulo de "Politica e cultura" (cfr. B. 65-5; a no confundir con el libro de igual título: B. 55-1). En ella, aun — admitiendo que "no podemos prescindir de una concepción del mundo" (B. 65-5, p. 20), sostenía que ante la problematicidad de las tres principales concepciones del mundo o de la historia —la cristiana, la liberal y la marxista—, el hombre de razón no debe apostar sino dudar (cfr. ibidem, pp. 20-21). Bobbio añadía que la crisis de esas tres concepciones "se refleja en la trastornante inquietud o en la inconcluyente esterilidad de la filosofía contemporánea" (ibidem, —

p. 21). De este modo, no es extraño que Bobbio terminara recurriendo a la ciencia como "la forma más característica de cultura de -- nuestro tiempo" (ibidem, p. 25).

Véase cómo en esta conferencia, con ese trasfondo en favor -- de la ciencia, la contraposición entre ésta y la filosofía no podía ser más neta incluso en su carga valorativa:

"La universalidad pertenece a la esencia misma del saber científico. Allí donde la filosofía divide, la religión divide y el arte mismo divide (las distintas corrientes artísticas en concurrencia a veces despiadada entre sí), la ciencia une. El universalismo del mundo contemporáneo es el universalismo de la ciencia: sólo los científicos han alcanzado hoy una comprensión recíproca verdaderamente universal. (...). La ciencia es, ~~entre~~ todas las formas de cultura, la más comunicable. La religión tiene sus sacerdotes y sus misterios. La filosofía tiene sus sabios y sus escuelas. La ciencia no tiene secretos y vive exclusivamente en la colaboración de muchos. Si hoy esta -- colaboración es imperfecta, no es ciertamente culpa de -- la ciencia, sino de las divisiones políticas" (ibidem, -- p. 25).

Después de todo esto, no sorprenderá que la conferencia terminara -- con una advocación que parafraseaba una frase de Cattaneo en admiración hasta desmesurada por la ciencia: "que sobre el Dios de los -- ejércitos triunfe el Dios de la ciencia y de la verdad es también -- nuestro deseo y nuestra esperanza" (ibidem, p. 28).

Sólo que, gracias a la respuesta de Bobbio al coloquio que -- siguió a la conferencia, puede constatarse que la fe de Bobbio en -- la ciencia no era tan incondicional y absoluta como aparecía en el

texto. Respondiendo a una pregunta sobre la relación entre su tesis de la universalidad de la ciencia y la de Ugo Spirito, Bobbio aclaraba:

"Yo aprecio las tesis de Spirito pero no las comparto. Spirito cree que el futuro pertenece a la ciencia, que la ciencia está destinada a resolver todos los problemas del hombre, después de lo cual los políticos podrían jubilarse. Yo, en cambio, he hablado de la ciencia como uno de los aspectos unificantes y universalizantes de la civilización de hoy. Pero no es el único. Y además no tenemos todavía ninguna prueba de que la ciencia esté en condiciones de resolver el problema de los fines últimos. Frente a los fines últimos esperamos en vano una respuesta segura y garantizada. A pesar de la ciencia, hay siempre un cierto sentido de aventura y de riesgo en asumir la responsabilidad de la acción" (ibidem, pp. 61-62).

Después de la ciencia, así pues, volvía a aparecer la filosofía. Como no podía ser menos, Bobbio venía a reconocer que no se puede prescindir de la filosofía, de las concepciones del mundo, de la elección valorativa, de la ideología en suma. Pero se trataba ya de un reconocimiento mínimo, una atenuante después de hecha la condena. En adelante, son contadas las referencias a la filosofía que la consideran como actividad digna de ser llevada a cabo. Son los últimos estertores de una antigua veneración por la filosofía al lado del pujante interés por la ciencia, para la que va yendo cada vez más aquella veneración.

La condena de la filosofía aparecía claramente, por ejemplo,

en el curso de 1964-65 sobre Il problema della guerra e le vie della pace, en uno de cuyos primeros epígrafes se contraponía la filosofía a la ciencia en los siguientes términos:

"Cuando el hombre no logra justificar la realidad en la que vive, trata de actuar sobre ella para transformarla. La vía de la racionalización es la vía que conduce al hombre a adaptarse al mundo; la vía de la transformación es la que le conduce a adaptar el mundo a sí mismo. En el mundo primitivo a la operación mítica, que representa la primera vía, le corresponde la magia, que representa la segunda. En las sociedades modernas, a la concepción del mundo le corresponde la ciencia, con la que el hombre trata de actuar sobre la naturaleza y la sociedad para volverlas más apropiadas a sus necesidades. Se puede decir en otras palabras que el mito es a la concepción del mundo lo que la magia es a la ciencia" (B. 65-3, p. 17).

Aplicado este esquema al problema de la guerra, Bobbio parecía identificar la actitud filosófica con la justificación de la guerra y la actitud científica con el pacifismo:

"También frente a la guerra son posibles las dos vías: o la justificación de la guerra mediante una concepción del mundo en la que la guerra adquiriera un sentido; o bien la transformación de la sociedad para hacer de modo que la guerra no sea ya posible, y es la vía del pacifismo" (idem).

Sin duda aparece aquí el concepto negativo de "concepción del mundo", con el que viene a identificarse a la filosofía frente a la ciencia como contraposición entre justificación de la guerra y pacifismo. Naturalmente, es fácil replicar que también el pacifismo

presupone y es parte de una concepción del mundo, así como que la ciencia no sólo no toma partido en favor del pacifismo sino que ha sido utilizada también para lo contrario. Pero de estas consecuencias Bobbio no podía ser inconsciente, pues ya en 1962, en un comentario sobre "I filosofi e le macchine" Bobbio se había referido al problema ético del uso positivo o negativo de la ciencia en términos poco ingenuos para con toda utilización de la ciencia, escribiendo, por ejemplo, que del desarrollo científico

"nos sentimos, según el aspecto que consideremos, bien orgullosamente partícipes bien víctimas resignadas. Nos parece cada vez más evidente que, una vez concebida la naturaleza como una máquina, quien ha aprendido a penetrar en el secreto de su construcción sabe bien, ahora, cómo hacer para destruirla" (B. 62-21, p. II).

Y, en realidad, en un escrito cercano al que antes se citaba sobre la guerra y el pacifismo, un importante artículo del mismo título y, obviamente, sobre el mismo tema, aparecía una de las escasas reivindicaciones de la filosofía que, según creo, pueden detectarse a partir de 1965. Allí, de manera más apropiada, Bobbio hablaba de la filosofía, señalándola incluso la función de promover una conciencia atómica: ante la actual encrucijada -escribía Bobbio-, cuando ya no quedan más que dos caminos, uno que puede conducir a la salida del laberinto y otro que lleva al abismo,

"corresponde hoy a la filosofía la doble tarea de adquirir y hacer adquirir conciencia de la situación límite en la que nos pone esta última encrucijada y de hacer →

aparecer por signos claros adónde conducen los dos caminos respectivamente, de manera que nadie pueda decir de ahora en adelante que no conocía con exactitud su final o que lo conocía pero que el único medio de salir de él era una vez más no un cálculo sino una apuesta. Hacer adquirir esta consciencia y dar un nombre a los dos caminos es lo que se llama promover hoy una conciencia atómica" (B. 66-13, pp. 88-89; también en B. 79-1, p. 92).

Otra reivindicación semejante de la filosofía aparecía en un texto de 1968 "Sulla nozione di "società civile"", en el que se daba como inevitable el mantenimiento de una concepción sobre la historia. El reconocimiento es por demás significativo en cuanto que Bobbio admite a la vez que los esquemas conceptuales analíticos no son totalmente suficientes: en efecto, al final del artículo señalaba que el análisis conceptual sirve sólo para comprender los problemas, como actividad de ordenación previa a otra cosa, y no como método que — permita resolver el fondo de los problemas; por el contrario, reconocía, la solución del fondo de los problemas, lo que está detrás — del análisis,

"tiene raíces más profundas, tan profundas que se pierden en esas valoraciones generales y a menudo confusas a las que damos el nombre ambicioso de 'visión global de la — historia'" (B. 68-3, p. 36);

Y a continuación, en vez de rechazar ese recurso a la filosofía de la historia, Bobbio reconocía que ésta no es sólo patrimonio de — quien cree saber el destino de la humanidad sino también de quien — cree no saberlo, como era el propio caso de Bobbio (obsérvese, el — "han aprendido"):

"En un ensayo precedente ha parangonado la historia humana a un laberinto. Añado ahora que hay al menos dos modos de interpretar esta imagen (digamos, incluso, dos visiones de la historia): algunos creen estar fuera del laberinto y conocer exactamente dónde está la vía de salida; otros, en cambio, creen estar dentro, porque saben que hay una vía de salida, pero no saben exactamente dónde está. Han aprendido solamente que hay vías sin salidas y están siempre dispuestos a volver atrás" (idem, subr. mios).

Por fin, en el escuálido capítulo de los reconocimientos de la necesidad de la filosofía, puede incluirse una nota de 1966 escrita junto con Alessandro Passerin d'Entrèves "Per l'insegnamento della filosofia politica nelle Facoltà di scienze politiche". El tono de la nota parecía dejar poco espacio a las dudas porque se hacía en ella una "vibrante protesta" por la exclusión de toda enseñanza filosófica de los planes de estudio de las facultades de ciencia política en un proyecto de ley de la época. Más aún, las funciones que allí se atribuían a la filosofía política excedían con mucho de las tareas metodológicas para pasar al campo de lo que Bobbio consideraba como concepción del mundo:

"Aclarar los problemas subyacentes a las disciplinas empíricas, determinar, con el concepto mismo de política, los fines propios de la convivencia humana, proveer razones para las propias decisiones y para las propias elecciones..." (B. 66-9, p. 534).

Sin embargo, hay que tomar con precaución la anterior defensa de la filosofía política, en este caso-, primero, porque no es lo

"En un ensayo precedente ha parangonado la historia humana a un laberinto. Añado ahora que hay al menos dos modos de interpretar esta imagen (digamos, incluso, dos visiones de la historia): algunos creen estar fuera del laberinto y conocer exactamente dónde está la vía de salida; otros, en cambio, creen estar dentro, porque saben que hay una vía de salida, pero no saben exactamente dónde está. Han aprendido solamente que hay vías sin salidas y están siempre dispuestos a volver atrás" (idem, subr. mios).

Por fin, en el escuálido capítulo de los reconocimientos de la necesidad de la filosofía, puede incluirse una nota de 1966 escrita junto con Alessandro Passerin d'Entrèves "Per l'insegnamento della filosofia politica nelle Facoltà di scienze politiche". El tono de la nota parecía dejar poco espacio a las dudas porque se hacía en ella una "vibrante protesta" por la exclusión de toda enseñanza filosófica de los planes de estudio de las facultades de ciencia política en un proyecto de ley de la época. Más aún, las funciones que allí se atribuían a la filosofía política excedían con mucho de las tareas metodológicas para pasar al campo de lo que Bobbio consideraba como concepción del mundo:

"Aclarar los problemas subyacentes a las disciplinas empíricas, determinar, con el concepto mismo de política, los fines propios de la convivencia humana, proveer razones para las propias decisiones y para las propias elecciones..." (B. 66-9, p. 534).

Sin embargo, hay que tomar con precaución la anterior defensa de la filosofía -política, en este caso-, primero, porque no es lo

mismo escribir sobre la necesidad de implantar una enseñanza filosófica concreta que defender la filosofía en general, y, segundo, porque se trata de un escrito conjunto, firmado precisamente con un filósofo de la política con el que Bobbio no tardaría en establecer una leve polémica al propósito. Para contrastar la exacta posición de Bobbio y por su interés más general, conviene referirse, a modo de circunloquio, al contexto en el que se produjo esa polémica.

Se trata del primer simposio de la filosofía de la política celebrado en 1971 en Bari sobre el tema "Tradizione e novità della Filosofia della Politica". Bobbio llevó una ponencia a este simposio, titulada "Dei possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica", en la que se limitaba a constatar cuatro significados distintos de filosofía política: a) como estudio sobre la mejor forma de gobierno; b) como estudio sobre el fundamento del Estado y la obligación de obediencia al poder; c) como estudio del significado de lo político; d) como metodología de la ciencia política (cfr. -- B. 71-5, pp. 24-26).

Aunque Bobbio mantuvo una discreta posición de observador, sin tomar partido en favor ni en contra de ninguna de las distintas acepciones, cabría ver en último término que no consideraba filosófico el tercer tipo de estudio, que, según decía, era el predominante en Italia por influencia de Croce (cfr. ibidem, p. 25): y ello no sólo por la clara polémica de 1960 con Campagnolo, que había defendido tal acepción de filosofía política (cfr. supra, pp. 219-221) sino también porque Bobbio proponía considerar este tipo de estudios

como "'teoría general de la política' con el mismo criterio con el que en el campo del Derecho se distingue la teoría general del Derecho de la ciencia jurídica estrictamente entendida" (ibidem, p. 28). Si se tiene en cuenta que, como se verá en su momento, la teoría general del Derecho tiene en Bobbio un claro carácter científico y no filosófico, se caerá en la cuenta que esa observación significa en realidad una impugnación de la entidad filosófica de tal tipo de estudio.

Tampoco en la ponencia oral con la que Bobbio comentó su ponencia escrita se echan de ver evidentes tomas de posición en contra la filosofía, pero lo que sí había era una clara defensa de la ciencia política: en primer lugar —y aunque el contexto seguía siendo puramente descriptivo, la descripción puede relacionarse con la valoración hecha en otros escritos de que mientras la ciencia se sabe lo que es, la filosofía es un reino arbitrario e inconcluyente—, hay que anotar la observación, seguramente demasiado ingenua para — con la ciencia, de que

"mientras creo que se puede hablar de un concepto común de ciencia, quiero decir, común a todos los científicos, no — se puede hacer lo mismo para la filosofía. La ciencia, al menos la ciencia moderna desde Galileo en adelante, es una empresa colectiva; la filosofía, en cambio, es una empresa individual. Hay tantas filosofías como filósofos: cada filósofo tiene su empresa" (ibidem, p. 30-31);

en segundo lugar —y aquí viene la polémica a la que se quería llegar— Bobbio replicaba la ponencia de Passerin d'Entrèves en el mismo congreso por haberle suscitado

"la sospecha de que, quizá inconscientemente, él no se ha contentado con exaltar a la filosofía política sino que - ha querido deprimir un poco a la ciencia política, o por lo menos hacer de ella un apéndice de aquélla, reduciéndola, por usar una vieja metáfora, al estado de ancilla. -- Francamente, no creo que sea el caso de reaccionar contra el imperialismo de los political scientists, que han -- arrumbado a la filosofía en el desván, incluso degradándola a mera ideología, con un imperialismo contrario (que - nos volvería a llevar, entre otras cosas, más atrás del - espíritu dogmático de nuestro idealismo). Que para los political scientists el filósofo político sea un ideólogo o peor, un metafísico del que no se debe uno fiar, no es -- una buena razón para realizar una obra de retorsión reduciendo al científico político a una especie de filósofo - de segunda categoría o de serie B" (ibidem, p. 35).

Echando las sumas de lo anterior conviene destacar primero - que al menos uno de los cometidos que aparecían en la nota conjunta de Bobbio y Passerin, el determinar el concepto de política, no se veía por Bobbio en realidad como un tema especialmente filosófico. En segundo lugar, aunque Bobbio cuidaba de "dar a Dios lo que es de Dios y a César lo que es del César" -así lo decía en una nota de -- 1971 dedicado a comentar el anterior congreso (B. 71-11, p. 379)-, es evidente el interés mostrado por defender a la ciencia, si no -- frente, sí al menos al lado de la filosofía. No en vano el comentario al que se acaba de aludir terminaba diciendo que

"Para el desarrollo de la ciencia política en Italia, de la que la revista en que aparecen estas notas mías es -- una manifestación ya madura, considero de buen augurio - que un encuentro sobre la filosofía no le haya discutido

el derecho a existir, más aún, que le haya dado un salvoconducto que le permitirá circular sin molestias en nuestra república de las letras, donde arraigan más fácilmente las restauraciones filosóficas que las revoluciones científicas y el 'panfilosofismo' está siempre al acecho" (ibidem, p. 379).

Es claro que detrás de esta defensa de la ciencia, pervive un cierto "antifilosofismo", aunque sea sobre todo por contraste y venga explicado por razones sólidas como la inferioridad de la ciencia política en Italia. Por paradoja histórica, Bobbio sería llamado en 1972 a sustituir a Alessandro Passerin d'Entrèves en la cátedra de filosofía de la política de la facultad de ciencias políticas de Turín, lo que le ha servido durante siete cursos, hasta su jubilación en 1979, para desarrollar su interés por la historia de las ideas políticas: historia, en parte, de la filosofía, pero más historia que filosofía. Y se trata de un período en el que el paso de la filosofía a la ciencia es ya franco y prácticamente total en la obra de Bobbio.

5. De la filosofía positiva a la ciencia

Del año siguiente al que Bobbio comenzaba sus clases de filosofía de la política, 1973, es su importante ponencia sobre "Empirismo e scienze sociali in Italia" para el XXIV Congreso Nazionale di Filosofia. Ya se habló anteriormente de esta ponencia como uno -

de los balances importantes que Bobbio hizo de la "estación iluminista" (ver supra, pp 139-40). Ahora interesa ver cómo en este escrito se constataba, y hasta se consumaba, la falta de espacio entre la filosofía espiritualista y la ciencia en detrimento de toda la filosofía. La filosofía positiva o empirista aplicada a la ideología habría sido una ilusión: refiriéndose a que en Italia la propuesta empirista había ido siempre acompañada de otras propuestas filosóficas, como la existencialista, la historicista, la marxista o la pragmatista, Bobbio concluía que "(e)l empirista puro, en suma, como la quimera, no ha existido nunca" (B. 73-11, p. 13). Bobbio explicaba que el empirismo en Italia no había sido

"una filosofía como tratamiento general, según la perspectiva empirista, de los problemas tradicionales de la filosofía, del metafísico al ético" (ibidem, p. 17).

sino que -hablando siempre en pretérito-

"más que una filosofía en el sentido disciplinar o, peor, académico de la palabra, fue un modo de pensar, de colocarse frente a los problemas del hombre y su historia, un modo de atacar los temas más urgentes de una sociedad que se estaba "modernizando" (idem);

por eso, continuaba Bobbio, dio sus frutos en disciplinas no estrictamente ideológicas, como en lógica y filosofía de las ciencias, en nuevos métodos de trabajo en filosofía del Derecho, ética y pedagogía y, por fin, en promover la sociología como ciencia empírica -- (cfr. ibidem, p. 18).

En suma, el empirismo se había resuelto o en filosofía como

metodología o en simple ciencia sin más. La filosofía positiva ideológica se había quedado sin sitio. Esta conclusión resultaba evidente cuando Bobbio compendia los motivos fundamentales de la política cultural empirista —según Bobbio, nunca filosofía—:

"menos metafísica y más ciencia, menos teorías generales del universo y más análisis particulares de este o aquel problema concreto; menos discursos sobre el saber y más estudios de historia, de economía, de sociología y de política; menos evocaciones del espíritu universal y más — investigaciones sobre los hechos brutos a los que el mismo espíritu está encadenado; menos moralismo y más tecnicismo; menos elocuencia y más rigor lingüístico; menos — abstruserías inaccesibles a los profanos y más sentido común; menos intuición de lo inverificable y más inteligencia de las cosas aferrables por un saber organizado y sometido a severos controles. Mayor sequedad a costa de parecer áridos. Abstinencia de las grandes síntesis a — costa de pasar por gentes que no saben mirar más allá de sus narices. Sobre todo, no más filosofía como concepción del mundo, sino filosofía como metodología (y lo que no era metodología, es decir, discurso sobre la ciencia, o meta-ciencia, y no meta-física, era ideología)" (ibidem, pp. 19-20).

Y, en efecto, por estas fechas la filosofía se había reducido sin más a metodología y a su lado, estrechamente conectada, sólo quedaba la ciencia. Es en el fondo una liquidación de la filosofía en favor de la ciencia que ya había aparecido claramente en 1972, en una entrevista realizada en 1972 para el Terzo programma de la radio — oficial italiana, cuando a la pregunta sobre las corrientes filosóficas más significativas y fecundas actualmente, Bobbio hacía la si

guiente profesión de fé en la ciencia y de descreencia en la filosog

fa: "¿Hay todavía corrientes? Hoy hay sólo una única gran empresa del saber en el mundo, que es la de la cienci - cia que se divide en muchos campos de investigación - cada vez más especializados, cada uno con sus problema - mas de fondo, que son problemas no sólo metodológicos sino también sustanciales. Gran parte de las discusione - nes filosóficas de otro tiempo se producen ahora dentro - tro de cada uno de estos campos; todo lo más en las zona - nas fronterizas entre campo y campo" (B. 72-5, p. 476)

Y añadía en seguida:

"De ello es prueba, me parece, el hecho de que hoy no hay ya grandes filósofos en circulación: ¿Adónde han ido a parar los Croce, los Bergson, los Dewey, persona - rajes como Husserl o Wittgenstein, como Jaspers o Russe - sell, cuyo nombre podía ser identificado con el de -- una corriente de pensamiento y que, con todo, han marca - cado una época? Heidegger, el último de los grandes - filósofos todavía vivos, se está sobreviviendo a sí - mismo. ¿Hay todavía alguien que se autoproclame existe - tencialista? Los grandes protagonistas en la escena - cultural que se desarrolla ante nuestros ojos son -- Marx, Freud, Max Weber, que no era filósofos. Así como - mo no son filósofos, ni mucho menos etiquetables a la manera antigua, Chomski y Lévi-Strauss" (ibidem, p. - 477; en el mismo sentido, cfr. B. 79-3, p. 801).

La verdad es que en Bobbio había terminado prevaleciendo el viejo concepto de filosofía como concepción del mundo global y siste - temática, derivado de la tradición espiritualista, ahora claramente - te entendido en sentido peyorativo. En la misma entrevista de 1972 Bobbio mostraba su última fidelidad a ese viejo concepto de filosog - fía:

"Si filosofía es síntesis y sistema, gran parte de mi - trabajo no ha sido un trabajo filosófico. Por lo demás, he pensado siempre con Croce que no se puede hacer filosofía todos los días, que la filosofía es obra de días festivos. Hasta ahora, por lo que a mi respecta, este - 'día de fiesta' no ha llegado todavía" B.72-75, p. 476)

Es cierto que Bobbio añadía a renglón seguido:

"He acumulado materiales para tratar de preparar una fi losofía de la historia (la única filosofía que me inte- res), pero a la hora de verdad me doy cuenta de que -- falta siempre un trocito" ibidem, p. 476).

Sin embargo, el "trocito" es probable que no afectaría tanto a los materiales como al hueco creado por la aversión a la filosofía sis- temática y sintética, de la que en un estudio de filosofía de la - historia no se puede prescindir. Realmente, la tajante contraposi- ción entre el espiritualismo y el empirismo deja poco lugar para la filosofía, puesto que, se quiera o no, la filosofía, por muy positi va que sea, no puede ser empírica so pena de pasar a ser ciencia. - La oposición de Bobbio al espiritualismo, a la metafísica, a la es- peculación, a las concepciones del mundo e, incluso, a las ideolo- gías, se mostraba al fin y al cabo como una despreocupación de toda filosofía que daba paso a la dedicación científica y, todo lo más, metodológica.

En ese proceso es significativa, como se dijo, la radicaliza- ción de Bobbio respecto de la filosofía espiritualista, que desde - la consideración en 1960, en la polémica con Campagnolo, había comen- zado a ser vista por Bobbio como la "enfermedad mortal del pensa- -

miento italiano" (cfr. supra, pp. 67-72; la misma expresión la empleaba en 1962, comentando un libro de Eugenio Garin: cfr. B. 62-8, p. I). Ahora, a partir de 1970, el espiritualismo como enfermedad mortal se iba a elevar a categoría de verdadera ideología italiana, como una generalización -podría decirse que como una hipóstasis- de un canon interpretativo convertido en esencia de la historia de ese pensamiento. Así, en un artículo de 1970 sobre Carlo Cattaneo Bobbio había concluido dando la vuelta al optimismo de aquél por haber creído que con él finalizaban las "escuelas brahmánicas" -la expresión con la que el mismo Cattaneo había atacado a las corrientes de filosofía académica y especulativa de su tiempo-:

"Las 'escuelas brahmánicas' no eran un acontecimiento esporádico ni combatieron en una desdeñable escaramuza de retaguardia. Eran pura y simplemente un dato permanente de nuestra historia intelectual y han caracterizado el -- 'carácter de la filosofía italiana'" (B. 70-5; ahora, por donde cito, en B. 71-1, p. 209).

En este contexto no es raro que Bobbio hubiera reaccionado con dureza con la crítica de Croce a Cattaneo de haber "cometido un delito de lesa especulación":

"Era el título de acusación con el que la tradición espiritualista italiana (la verdadera y propia ideología italiana) ha buscado siempre destruir desde su nacimiento - los estudios positivos" (ibidem, p. 183).

El canon interpretativo que asumía valor de filosofía de la historia del pensamiento italiano se afianzaba en la "Premessa" al curso de

1972-73 Perfil ideológico del novecientos italiano, en la que Bobbio hablaba también del siglo XIX:

"Si entendemos por ideología una orientación dominante, hegemónica, casi oficial, que, apenas sacudida por tendencias contrarias, retoma la delantera y hace aparecer como herético, como no genuino, como no nacional, a todo motivo de pensamiento que no se adecúa a ella, pues bien, esta orientación ha existido siempre [en Italia] y es un cierto espiritualismo de manera, bien especulativo bien solamente retórico y pedagógico, que excomulga, allí donde aparezca, positivismo, empirismo, materialismo, utilitarismo, como filosofías vulgares, angostas, mercantiles, impuras. Lo que le había ocurrido a mitad del siglo a Cattaneo, cuya voz quedó sofocada entre g_obertismo y hegelianismo, le ocurrió también a fines de siglo al positivismo y le ha ocurrido en años recientes al neo-positivismo" (B. 72-1, p. 2).

Bajo las anteriores coordenadas resulta comprensible la alabanza de Bobbio a Gaetano Salvemini en una mesa redonda 1973, significativamente titulada en su publicación como "La filosofía de Gaetano Salvemini", en la que al referirse a los conceptos que del historicismo daban los idealistas, decía Bobbio:

"... estos conceptos eran un producto típico de aquella 'fábrica de lo oscuro' en la que, según Salvemini, consistía la filosofía idealista (y cuanto más pasan los años, más le doy la razón)" (B. 74-12, p. 14).

Un medio de contrastar si el distanciamiento de la filosofía espiritualista a que se viene aludiendo ha supuesto en último término también un alejamiento de toda filosofía, lo puede suministrar -

la posición de Bobbio hacia la filosofía política en estos últimos años, con especial referencia a una filosofía que es más bien mate
rialista como el marxismo. El campo de lo político -no es necesario destacarlo especialmente- está bien abonado para pasar con cierta -
facilidad de las constataciones a las valoraciones o, si se quiere, de la ciencia a la filosofía como ideología. Y no cabe duda de que, al menos en la última época, las declaraciones de Bobbio en ese cam
po han sido más "cientifistas" que otra cosa. Es verdad que esas de
claraciones son independientes de la labor práct
ica efectivamente -realizada por Bobbio analizando conceptos políticos y defendiendo -
determinadas posiciones ideológicas, pero en el plano de las pro- -
puestas teóricas y no en el de las operaciones prácticas es eviden-
te que ha sido un defensor encarnizado de la necesidad de desarro-
llar la ciencia política -y la ciencia política "burguesa", que di-
ría un marxista quizá de los de ayer- en Italia.

En ese sentido no es casual que en 1969, a la hora de recopi
lar sus ensayos sobre Pareto y Mosca, les diera el título de Saggi
sulla scienza politica in Italia, como no es casual tampoco que ya
antes entrara en una curiosa polémica con Scarpelli a propósito del
concepto de libertad. Esta polémica muestra tajantemente la actitud
teórica de Bobbio a propósito de la elección de la ciencia sobre la
filosofía política si se tiene en cuenta que para Bobbio la descrip-
ción corresponde a la ciencia y la valoración a la filosofía. He --
aquí una breve parte de la respuesta de Bobbio que aclara, en lo --

que aquí y ahora interesa, el contraste con Scarpelli:

"En las últimas páginas [Scarpelli] desafía a encontrar un hombre de cultura 'que haya renunciado o esté dispuesto a renunciar... al uso ideológico del concepto de libertad en favor del uso científico'. Me permita responder: '!Presente!'. A lo que un hombre de cultura no debería renunciar es a la determinación del uso descriptivo de libertad, de tal modo que ofrezca al propio interlocutor la garantía de que cuando habla de libertad se refiere honestamente a una cierta situación y no se propone aprovechar, como se hace a menudo en las reuniones políticas, el significado emotivo de la palabra para todos los usos descriptivos posibles e imaginables" (B. - 65-11, p. 298).

Pues bien, en desarrollo de esta actitud cientifista, las críticas de Bobbio al marxismo han incidido primordialmente en el aspecto metodológico, como crítica al marxismo por ser filosofía y no ciencia. Esa era la preocupación que estaba detrás de la ponencia de 1972 "Marxismo e scienze sociali", en donde Bobbio venía a definir al marxismo como filosofía, identificando la filosofía con las visiones globales del mundo, con las ideologías y con los -- "-ismos"- en una clara contraposición entre filosofía y ciencia:

"el marxismo, en cuanto 'ismo', es una concepción del mundo, mientras que por 'ciencias sociales' se entiende un conjunto de operaciones intelectuales que pretenden estar caracterizadas exclusivamente por el método y el objeto" (B. 74-6, p. 505).

De esta descripción aparentemente aséptica de la diferencia entre marxismo y ciencias sociales, Bobbio iba a concluir apostando

claramente por la ciencia, a pesar de reconocer la existencia de —
una paradoja en las ciencias sociales:

"Es la paradoja que nace del contraste entre las exigencias de la ciencia, que por su esencia es siempre particularista, y la exigencia, bastante más fuerte en el ámbito de las ciencias sociales que en el de las ciencias físicas, de una visión total de la sociedad, que por su naturaleza es irreductible a los procesos del saber científico" (ibidem, p. 524).

Pero Bobbio añade en seguida:

"Aun cuando la frontera entre ciencia e ideología sea — difícil de trazar en las ciencias sociales, hay que comprender que no se ha de pretextar esta dificultad para sumir en el ostracismo la investigación empíricamente — controlada, que es la única que tiene el derecho a ser llamada ciencia, ni para abandonarse a la orgía (que embriaga, atolondra y vuelve obtusos) del ideologismo más desenfrenado" (ibidem, p. 525).

La referencia del escrito anterior a los "ismos" se ha — convertido en escritos sucesivos de Bobbio, sobre todo en los polémicamente dirigidos contra el marxismo, en una especie de leiv mo--
tiv para contraponer la filosofía a la ciencia. Valga como resumen de esta actitud un texto de la "Prefazione" a la recopilación de —
1976 Quale socialismo?:

"Basta pronunciar una palabra como 'marxismo' para que la ensalada filosófica, que Zolo querría evitar, esté — hecha. Honrad a un autor con un 'ismo' y habréis hecho de él el iniciador de una nueva filosofía. ¿Cómo es que se dice 'kantismo', 'hegelianismo', 'crocianismo' y si-

milares, mientras que a nadie se le ha pasado por la cabeza hablar de 'smithismo', de 'ricardismo', o, qué se yo, de 'eisteinismo'?. En el momento mismo en el que no se habla ya de esta o aquella teoría de Freud, sino de 'freudismo', el salto de la ciencia a la filosofía se ha producido" (B. 76-1, p. XV).

El carácter metodológico de la crítica bobbiana al marxismo aparece claro en la entrevista por mí realizada y publicada en Sistema en mayo de 1978, en donde Bobbio dejaba claro el valor ideológico del marxismo, que se trataría aún de un movimiento bien vivo - (cfr. B. 79-18, pp. 10-13). Metodológicamente, en cambio, Bobbio --al igual que en los escritos de Quale socialismo?-- se oponía a hacer de la obra de Marx "una doctrina completa y coherente a aceptar como una verdad revelada" (ibidem, p. 11), por lo que su propuesta era considerar la obra de Marx "como una obra científica, que, como todas las obras de ciencia, puede, o más bien debe, ser sometida a continuas revisiones" (idem). Y era entonces cuando Bobbio volvía sobre la diferencia entre ciencia y filosofía en un claro compromiso científico:

"La diferencia entre una obra de filosofía y una obra de ciencia es que la primera se presenta como un sistema que puede ser integrado desde dentro, pero no modificado desde fuera, y la segunda debe someterse a la prueba de los hechos, por lo que no puede tener la pretensión de valer como verdad definitiva. En el momento en que una obra es elevada a verdad definitiva deja de pertenecer a la historia de la ciencia y es asignada a la historia de la filosofía o, más aun, a la de la metafísica" (ibidem, p. 11).

Ahora bien, naturalmente que las objeciones metodológicas -- conducen también a valoraciones ideológicas (no entro en sí quizá -- provienen de ellas), entre otras razones porque cuando se disuelve un concepto por razones de método es difícil no implicar también su alcance ideológico. Por eso es arduo distinguir a veces dónde termina lo metodológico y dónde comienza lo ideológico, como cuando en otra entrevista realizada en 1979 por Roberto Villetti, a la pregunta de si puede hablarse todavía de alienación en el sistema capitalista, Bobbio respondía:

"En el Convenio internacional de 'Mondoperaio', celebrado el año pasado, Kolakowski me decía que no podía oír hablar ya de 'emancipación total', de 'liberación definitiva' de la explotación del hombre por el hombre, de 'reino de la libertad', de 'fin del Estado' y de otras generalidades. Y, en efecto, me parece que bajo estos términos no hay ya realmente nada. (...). Para afrontar los problemas actuales hay que hablar en términos de recursos disponibles, de organización del trabajo, de distribución de la renta, de inversiones: es el lenguaje -- de los economistas, no de los filósofos" (B. 79-17, p. VI).

Lo importante, en todo caso, es que queda así claro cómo la primitiva propuesta de Bobbio de hacer una "filosofía positiva" se ha convertido en la práctica en la propuesta de hacer ciencia. Tanto es así que, según creo, Bobbio no ha vuelto a hablar de "filosofía positiva". Por cerrar el círculo desde el estudio sobre Cattaneo de 1945 en el que aparece esa expresión con una entrevista de --

1979 también sobre Cattaneo, en donde no aparece, valga el siguiente texto como colofón de una permanente oposición a la filosofía como concepción del mundo:

"El interés que todavía hoy puede tener la obra de Cattaneo está precisamente, a mi modo de ver, en la constante atención dirigida a los problemas concretos. Tanto es — así que la línea de descendencia de Cattaneo, si se puede hablar de una línea de descendencia, pasa por Salvemini y Einaudi para llegar a Gobetti. Se han identificado con Cattaneo todos aquellos que han creído que en un país civil y económicamente atrasado como el nuestro, — valdrían más los análisis de los problemas específicos — por resolver que los grandes discursos de carácter filosófico, dignos de las "escuelas brahmánicas", como Cattaneo las llamaba. Hoy diríamos, menos teorías globales, que pretenden agotar el universo y haber encontrado la clave para resolver el problema fundamental de la convivencia humana, y más propuestas para salir de la crisis política y económica que estamos atravesando" (B. 79-15, p. 11).

Es hora ya de hacer un balance de este paso dado por Bobbio desde la filosofía positiva a la ciencia que explique las razones — que están detrás de tal elección y que, además, valore si el paso — ha sido justo y hasta si Bobbio ha sido fiel a su teoría en la práctica.

La primera razón por la que la propuesta de hacer filosofía positiva se convierte en la propuesta de hacer ciencia puede estar en la propia indeterminación de la expresión "filosofía positiva": mientras el término "filosofía" hace referencia a lo que no es ciencia.

cia, el término "positiva" (o sus equivalente, como "empírica", -- "científica", "de hechos", etc.) hace referencia a un carácter típico de la ciencia. Son dos polos contrarios que generan ambigüedades si no se precisa muy bien su sentido. Y Bobbio, que ha utilizado la expresión en contextos más polémicos que constructivos, no ha precisado demasiado qué entendía por filosofía positiva. Más aún, con un poco de mala intención, podría aplicarse a Bobbio el mismo rasero -- que él ha aplicado en alguna ocasión a sus adversarios, como cuando en un estudio de 1970 sobre Cattaneo apostillaba así la acusación -- hecha por Gentile a Cattaneo de carecer de carácter especulativo:

"En qué consista después este 'verdadero carácter especulativo' Gentile no lo explica. Por lo demás el uso de un término vago, oscuro, sin un significado descriptivo preciso, como 'especulativo' contrapuesto a 'empírico', ha sido un expediente habitual del espiritualismo italiano para ejercitar una verdadera y propia forma de terrorismo psicológico contra el pensamiento científico" (B. 70-5; ahora por donde cito, en B. 71-1, p. 183-184).

Aún mitigando la conclusión por el hecho de que las críticas de Bobbio al pensamiento especulativo y espiritualista difícilmente han podido constituir otra forma de "terrorismo ideológico", por la eventual derrota de sus tesis frente a las recurrentes teorías esperitualistas, se podría decir que Bobbio también ha empleado el término "especulativo" y sus sinónimos y antónimos ("espiritualismo", -- "empirismo", "filosofía positiva") sin determinar claramente su significado. Y, así, en lo que respecta a la filosofía positiva, ha --

mantenido la ambigüedad -tal vez difícilmente evitable- entre bascular hacia la filosofía o bascular a la ciencia. En último término -ha basculado hacia la ciencia, para terminar así también con la filosofía positiva.

Pero, además, acaso la última razón del fracaso -por llamarlo así- de la fórmula de realizar una filosofía positiva esté, más que en la ambigüedad, en la propia antinomicidad de la expresión -- "filosofía positiva". En un importante escrito de Virgilio Zapatero recientemente reeditado se decía a propósito del pensamiento de -- Comte, Schelling y Stahl:

"El resultado fue la desaparición de Hegel y de la filosofía racionalista del espectro de la enseñanza oficial y su sustitución por lo que no deja de ser una contradictio in terminis: la filosofía positiva" (ZAPATERO, - pp. 15-16).

Y, por recordar al divulgador de la expresión, no es casual que, - en la advertencia a su Cours de philosophie positive, Comte se viera en la necesidad de anotar que lamentaba tener que usar un término como "filosofía". Realmente, si en vez de bascular hacia la ciencia, la filosofía positiva se ha de distinguir de ella -y de lo contrario no hay por qué hablar de filosofía-, el adjetivo de "positiva" induce a confusión. Por mucho que se diga que se trata de una filosofía arraigada en los hechos, dependiente de las ciencias, ocupada en problemas concretos, si de verdad sigue siendo filosofía -- -es decir, si no se identifica con la ciencia-, no hay más remedio

que reconocer que, además de positiva o empírica, necesariamente ha de contener especulación y, nombrando la difamada palabra, metafísica.

Hoy, cuando -como se verá (cfr. infra, en este mismo capítulo, 8 y 9)- ya está desacreditada la sumaria condena del neopositivismo y de la primera analítica a la metafísica, es más fácil asumir - la divertida réplica de Russell en una crítica a un libro de Urson:

"La acusación de metafísico ha llegado a ser en filosofía como la acusación de ser un riesgo para la seguridad en el servicio público. Por mi parte, no sé lo que quiere darse a entender con la palabra 'metafísica'. La única definición que he visto conviene a todos los casos es: 'una opinión filosófica no mantenida por este autor'" (RUSSELL-59, p. 232).

En Bobbio, en realidad, no ha habido un abuso tan evidente de la acusación en cuestión, pues, como se ha visto en los epígrafes anteriores, ha tendido a manejar dos significados distintos tanto de metafísica como de concepción del mundo o de ideología: un significado efectivamente peyorativo y un significado más neutro por el que se venía a reconocer la inevitabilidad de la metafísica, la concepción del mundo o la ideología. La cuestión está, y aquí puede encontrarse la razón fundamental del paso dado desde la filosofía a la ciencia, que en Bobbio ha terminado prevaleciendo el significado negativo de esas expresiones. Y, entonces, del rechazo de toda metafísica, concepción del mundo o ideología no cabe salir más que cayen-

do en los brazos de la ciencia con olvido de la filosofía. Dicho — muy esquemáticamente, dado que también la filosofía positiva es necesariamente metafísica, si se mantenía la aversión a la metafísica, era forzoso eliminar por fin a la filosofía positiva.

Pero con la metafísica y la filosofía pasa como con los prejuicios, que cuando se sacan por ^(la)puerta vuelven a entrar por la ventana. Son ideas que ya he ido espigando a lo largo de este capítu—lo, pero la filosofía, entendida como conjunto de valoraciones so—bre el hombre, el mundo y la historia, es inevitable: después de todo, incluso cuando se detracta la filosofía se está filosofando. Pero, además de inevitable —y no se trata de hacer de la necesidad —virtud—, la filosofía es útil para criticar lo dado, para superar —lo positivo, para juzgar a los poderosos y a los tiranos, en fin, —para no conformarse con el mejor de los mundos posibles e imaginar otros mundos mejores quizá también posibles. De acuerdo en que las utopías tienen un límite dado por la facilidad con que suele pasar—se del querer ir demasiado lejos al retroceso histórico: no cabe olvidar que de buenas intenciones de construir paraísos terrenales están empedrados los infiernos terrestres. Pero del conformismo con —lo dado a la utopía irresponsable hay un buen trecho: entre otras —cosas es el trecho que se recorre cuando se denuncian las utopías —incumplidas.

Naturalmente, el rescate de la filosofía no supone la absolu—ción de toda filosofía. En este punto la diatriba de Bobbio contra

el espiritualismo es perfectamente aceptable. Hay filosofías y filosofías y una de las filosofías inútiles, por lo demás en trance de extinción, es la que pretende discutir los problemas exclusivamente a base de principios abstractos, más o menos racionales, con los — que mediante un procedimiento más o menos deductivo se pretende dar una respuesta a todo lo divino y lo humano. Naturalmente también, — es aceptable la idea de que la filosofía útil ha de estar en contacto con la ciencia, aunque se deba terminar reconociendo que filosofía y ciencia son experiencias distintas entre las que no hay posibilidad de pasar deductivamente. Pero junto a los campos que la — ciencia rotura con sus imponentes cosechadoras, están los montes es carpados, pedregosos e incultivables que la filosofía escala, quizá primitivamente, para intentar ver un poco más lejos. No es del todo justo, pues, el paso tajante dado por Bobbio de la filosofía a la — ciencia.

Sin embargo, afortunadamente y como no podía ser menos, Bobbio no ha sido absolutamente fiel a su programa teórico. Mejor dicho, no ha sido del todo fiel a las últimas derivaciones de su programa teórico. Porque la justificación de la filosofía —de cierta — filosofía— que se acaba de hacer aquí se inspira en el fondo en — ideas de Bobbio como las que aparecían en 1952 en la necrología de John Dewey:

"Quizá el mayor título de honor de Dewey (y también el mayor blanco de los 'metafísicos') está en haber enseña do en setenta años de actividad intelectual (!su pri—

mer ensayo es de 1882!) a hacer 'filosofía útil'. (...). La alabada 'inutilidad' de la filosofía es simplemente la cómoda justificación de la impotencia, hoy no disimulable ya, de la metafísica tradicional. Se entiende que hace falta que los filósofos abandonen el concepto clásico de la filosofía, según el cual el objeto último del filosofar es la contemplación de una realidad inmóvil y esencial puesta fuera del mundo, y que se encaminen a -- comprender y a resolver los problemas sociales y morales del mundo en que viven. Contra una concepción aristocrática y ociosa de la filosofía, él propone una concepción 'instrumental': también la filosofía es una técnica, la más difícil de las técnicas intelectuales, para mejorar el mundo. (...). Es una invitación, como se ve, a descender de la cátedra, a observar mejor el trabajo de los -- hombres de acción y de los científicos y a acompañarles por un largo trozo del camino. No hay que sorprenderse -- de que la invitación no haya sido acogida por quienes con sideran que la función de la filosofía es dar legiti-- mación formalmente racional a las creencias tradicionales y en general por quienes han acogido de una vez para -- siempre un sistema de ideas como un bloque compacto con el que juzgan, impertubables, el pasado, el presente y -- el futuro" (B. 52-11, p. 6).

Y, efectivamente, incluso en la etapa final, en la que pretendía alejarse más de la filosofía, Bobbio no ha dejado de descender de la cátedra y, aun con la compañía de políticos y científicas, ha ido más allá de la ciencia y de la acción: ese es el trecho que la filosofía como ideología recorre sola porque no tiene apoyo en la comprobación y quiere superar la mera práctica con el razonamiento. En esa razón no científica ni meramente práctica hay que si tuar los análisis políticos de la polémica de Quale socialismo? --

(cfr. B. 76-1) llevada a cabo entre 1975 y 1976, que defiende críticamente la democracia y el socialismo, así como los debates que -- siguieron a esa polémica (cfr. sobre ello RUIZ MIGUEL-79-1, pp. 23-27); el mismo carácter de filosofía como ideología tienen los artículos publicados de 1965 a 1977 sobre la guerra y el pacifismo que Bobbio ha recogido en 1979 en el volumen Il problema della guerra e le vie della pace (cfr. B. 79-1), en donde ha continuado en definitiva su defensa de la democracia, en cuanto método que repudia la -- violencia, extendiéndola a la sociedad internacional; en fin, filosofía como ideología es también el cuerpo de artículos de divulgación que Bobbio ha ido publicando en La Stampa a partir de 1975 sobre temas como la diferencia entre política y moral, la democracia y el -- socialismo, el pluralismo y otros temas de política concreta. En suma, en la última etapa Bobbio no ha hecho nada diferente en este -- campo que en los años anteriores, como cuando entre 1951 y 1955 escribió sus importantes artículos recogidos en Politica e cultura -- (cfr. B. 55-1; y supra, p. 67). Sobre esta dedicación ideológica se hablará con más detenimiento en el capítulo dedicado a la teoría de la justicia de Bobbio. Por ahora, baste concluir que si Bobbio no -- ha sido del todo fiel a su última propuesta de pasar de la filoso-- fía a la ciencia, hay traiciones que no implican pasarse a un ejército cuya causa sea indigna.

APARTADO II.- ¿QUE CIENCIA?

6. La ciencia: caracterización general en la obra de Bobbio

Si los anteriores epígrafes de este capítulo han girado sobre todo alrededor de los distintos y complejos conceptos de filosofía - que Bobbio ha dado y utilizado, a partir de ahora se intentará determinar el concepto por él dado y utilizado de ciencia. Como en los epígrafes anteriores también se ha hablado de la ciencia, si quiera en película negativa, lo ya establecido allí se dará aquí - por supuesto. Lo que interesa ahora, por tanto, no es tanto qué posición ocupa la ciencia respecto a la filosofía ni qué opciones hay en la obra de Bobbio en favor de la ciencia, que son temas ya vistos, como cuál es el concepto bobbioano de ciencia. Alrededor del concepto de ciencia, aparecerán dos cuestiones relevantes, como son, primero, la convencionalidad de definiciones y teorías en relación con el carácter de la verificabilidad empírica de las teorías científicas y, segundo, el problema de la avaloratividad de la ciencia. Como en ocasiones anteriores, también sobre estos temas se harán juicios críticos que puedan servir para situar la posición de Bobbio en el contexto de la discusión contemporánea sobre la ciencia. -

Entrando en la caracterización general del concepto bobbioano de ciencia, y por atravesar brevemente la primera etapa de la producción bobbioana, baste decir que, junto a la primera relativa indistinción entre ciencia y filosofía (cfr. supra, pp. 150-151) en el libro de 1934 "Scienza e tecnica del diritto" Bobbio distinguía - entre dos tipos de ciencia, la ciencia natural y la ciencia espiritual, no sólo en base a un criterio de distinción material sino también metodológico:

"El dato de la ciencia natural permanece externo a nosotros, el dato de la ciencia espiritual viene interiorizado por nosotros, no solamente cogido en extensión y, por tanto, descrito primero y ligado causalmente a otros hechos después, sino también cogido en profundidad, en lo que el sentido común llama su 'alma'; no, pues, solamente explicado, sino también entendido" (B. 34-3, p. 33); en nota citaba la Lógica de Wundt para explicar la distinción).

Posteriormente, a partir de las Lezioni di filosofia del diritto de 1940-41 se produciría la distinción entre ciencia y filosofía que, aunque con algunos cambios materiales de fondo, permanecerá formalmente idéntica con posterioridad: la filosofía sería toma de posición que se resuelve en un juicio de valor y la ciencia toma de conocimiento que se resuelve en un juicio de hecho (cfr. supra, pp 153 y 166). Con ese trasfondo, Bobbio va a continuar distinguiendo entre dos tipos de ciencia en un lento proceso de unificación de los métodos. Un paso significativo en esta línea venía dado ya, al alba de la liberación, en una recensión a un libro de Warynski en la que -tal vez por tratarse de un autor marxista- Bobbio consideraba como "peligrosa la demasiado neta separación (...) entre ciencias naturales no dialécticas y ciencias sociales dialécticas" porque impediría al sociólogo acercarse al más avanzado campo de las ciencias naturales y produciría una absolutización del método, que en realidad, para Bobbio, sería algo puramente instrumental (cfr. B. 46-21, p. 209). En realidad, el que aquí se critique la "demasiado neta separación" está indicando que no se rechaza toda separa-

ción ~~si no demasiado, sí al menos neta~~ entre ciencias naturales y espirituales.

Así puede verse en el escrito en el que Bobbio ha tratado -- más ampliamente la cuestión de las clases de ciencia: la Teoría della scienza giuridica, de 1949-50; allí, al objeto de historiar -- los intentos de hacer un sitio a la ciencia del Derecho al margen -- de las ciencias naturales, Bobbio hacía un repaso crítico de los -- tres binomios más importantes elaborados en los últimos cien años -- al respecto, es decir, la distinción entre: a) ciencias naturales y espirituales; b) ciencias naturales e históricas; y c) ciencias experimentales y formales.

En cuanto al primer binomio, Bobbio describía la distinción según Wundt, Dilthey y Rothacker para realizar una crítica a la falta de unidad de tales categorizaciones de las ciencias espirituales y terminar aceptando la crítica que Julius Kraft había hecho en un libro de 1934, en el que se defendía el concepto de ciencia como investigación empírica sin distinción esencial, en cuanto a ese método, entre las ciencias referidas a la naturaleza y las ciencias referidas al espíritu (cfr. B. 50-1, pp. 82-102). Aunque sólo sea de pasada, debe observarse que Bobbio había hecho una recensión de ese libro de Kraft en 1936 y entonces lo había criticado por faltar

"en todo el estudio un seguro fundamento teórico y una clara determinación de los conceptos de ciencia y de experiencia, tan largamente usados..." (B. 36-3),

críticas éstas que ahora brillaban por su ausencia.

Respecto al binomio ciencias naturales-ciencias históricas, Bobbio recogía los criterios de distinción por el método sostenidos tanto por la escuela neokantiana de Heildelberg, fijándose especialmente en Rickert, como por Croce (cfr. ibidem, pp. 104-111), para después criticar tal distinción con particular dedicación a desmontar la desvalorización de las ciencias naturales llevada a cabo en el idealismo italiano. En efecto, Bobbio comenzaba defendiendo que las ciencias generalizantes tienen valor teórico para pasar a difuminar la propia distinción indicando que en realidad no hay investigación que no deba utilizar tanto el método nomotético como el individualizante (cfr. ibidem, pp. 129-133). Después de tal crítica, sin embargo, admitía que era posible una distinción entre ciencias naturales y ciencias humanas o espirituales por sus distintos objetos y, en consecuencia, por los distintos métodos empleados: el de la comprensión indirecta (interpretación de signos o símbolos) para los objetos espirituales y el de la observación directa para los objetos naturales (cfr. ibidem, p. 127). En realidad, esta reintroducción de la distinción entre ciencias naturales y espirituales — aun si pretendía ser sólo "empírica (de utilidad, como hemos dicho) y no esencial o filosófica, como ha afirmado Croce" (ibidem, p. 134)— en el fondo no dejaba de volver a aplicar el mismo criterio de distinción de Wundt, pues Bobbio parecía olvidar su anterior aprobación de la crítica de Julius Kraft cuando escribía que

"explicar significa para un historiador comprender los proyectos humanos que se realizan en ciertos acontecimientos, que es una explicación teleológica, llamada

de otro modo y más comúnmente interpretación; para un naturalista, significa "cognoscere per causas", es decir, - dar una explicación causal" (idem).

La indeterminación en la que Bobbio parecía caer, por lo demás, no se aclaraba en absoluto, sino más bien lo contrario, cuando terminaba el capítulo considerando,

"con la más moderna metodología (por ejemplo, la de Dewey), que más que de distintos métodos, se debe hablar de distintas fases de la investigación, y que a cada fase corresponde un distinto método" (ibidem, pp. 134-135);

esas tres fases serían la descripción, la clasificación y la explicación, fases que no todas las ciencias recorrerían en su totalidad, como en cambio haría, por ejemplo, la física, que por ello "se considera a menudo más ciencia que las demás" (cfr. ibidem, p. 135).

Por fin, en cuanto a la distinción entre ciencias empíricas y formales, expresamente recogida de Carnap, Bobbio no sólo la exponía sin avanzar ninguna crítica (cfr. ibidem, pp. 136-138), sino -- que la calificaba como "distinción más sólida" (ibidem, p. 137). Naturalmente, es fácil objetar que la anterior aceptación por parte de Bobbio de la distinción material y metodológica entre ciencias naturales y ciencias sociales o espirituales no encaja en absoluto con la aceptación de la "más sólida" distinción carnapiana entre ciencias formales y empíricas, puesto que en esta segunda distinción tanto las ciencias naturales como las sociales son empíricas -- y, si quizá cupiera distinguirlas por el objeto -- como se distingue

la física de la química-, no podría establecerse ninguna diferencia ción metódica. Y, efectivamente, durante unos años Bobbio resolverá esa ambigüedad volviendo a la distinción metodológica entre ciencias naturales y espirituales.

Así lo hacía en el comentario a un libro de Mario Giuliano, titulado "La comunità internazionale e il diritto", en donde Bobbio hacía uso de expresiones como "ciencias morales" o "ciencias históricas", comprendiendo en ellas a la ciencia jurídica, a la historia y a la sociología en contraposición a las ciencias naturales (cfr. B. 51-9, pp. 1024-1025 y 1028). Y, más tajante y claramente, en la crítica del mismo año a Law and the Modern Mind de Jerome Frank "La certezza del diritto è un mito?", donde no sólo se objetaba el "cientismo ingenuo" del norteamericano, sino el "grave defecto de 'sentido histórico'" que aquejaría a la cultura neopositivista anglosajona frente a la cultura historicista europea (cfr. B. 51-2, pp. 150-152). Refiriéndose exclusivamente a la ciencia jurídica, en "La teoria del diritto e i suoi critici", publicado en 1954, Bobbio señalaba en respuesta a la crítica sociologista de la teoría kelseniana que

"No tenemos necesidad de gastar palabras para mostrar la falacia de la reducción de toda investigación científica a ciencia natural y de la consiguiente aplicación del método de las ciencias naturales a todos los territorios del saber" (B. 54-15; ahora, por donde cito, en B. 55-2, pp. 91-92).

Por fin, y en unos términos más generales, en un comentario a un libro de Barone sobre el neopositivismo (ver BARONE), Bobbio había

aceptado la crítica al fiscalismo del Círculo de Viena —consistente en la reducción de todas las proposiciones de la ciencia al lenguaje físico con miras a la construcción de la ciencia unificada — (cfr. sobre ello, por ejemplo, CARNAP-34, pp. 23-27)-; Bobbio decía en concreto que

"Un punto sobre el que el autor tiene razón en insistir es la angustia del concepto de ciencia propio de los — neopositivistas, que les ha conducido a la más insostenible de sus doctrinas, al llamado fisicalismo (...). Pero precisamente aquí sólo una actitud metodológica que distinga lo que es utilizable de lo que no lo es puede intervenir para corregir la impaciencia del filósofo, — que está casi exclusivamente afectado por la polémica — antifilosófica, y para hacer aceptar la gran contribución dada por los neopositivistas a la metodología de — las ciencias naturales, aun rechazando las indebidas ex tensiones" (B. 53-14, p. 43).

Sin embargo, desde estos escritos de mediados de los años cincuenta a otros escritos de cinco años después, Bobbio irá abriendo la mano hacia una cierta unificación de la ciencia, tendiendo a eli minar las diferenciaciones por los métodos aun manteniendo la distinción por los objetos. Así, de 1960 es la siguiente réplica de — Bobbio a un libro de Bernard Crick sobre la ciencia política americana en el que se pretendía rechazar la aplicación de los métodos — de las ciencias naturales —en definitiva el método empírico— en las ciencias sociales:

"nos preguntamos si era realmente el caso de tirar de una manera tan despreocupada al niño con el agua, es decir, —

lo que de sano y de útil hay en una actitud que tiende a un conocimiento particularizado, controlado y ordenado - del fenómeno del poder con la ingenuidad científica del empirismo integral" (B. 60-15, p. 486).

Esta identificación metódica será paralela a la asunción de la empiricidad -muy relacionada en Bobbio con la avaloratividad- -- como criterio de todo tipo de ciencia, en primer lugar para la ciencia que más difícilmente puede cumplir con ella: la ciencia jurídica. Aunque, como se verá en su momento, Bobbio terminará revisando la atribución de ese carácter a la ciencia jurídica hasta el punto de negarle la cualidad de ciencia -lo que confirma la identificación de empiricidad y cientifidad-, en un texto de 1961 "Sul positivismo giuridico" se decía en relación con el modo de aproximación - científico al Derecho según el positivismo:

"En esta primera acepción de positivismo jurídico, pues, positivista es quien asume frente al Derecho una actitud avalorativa, objetiva o éticamente neutral, es decir, -- quien asume a criterio para distinguir una regla jurídica de una no jurídica la derivación de hechos comprobables, como el haber sido emitida por ciertos órganos con ciertos procedimientos o el haber sido efectivamente seguida por un cierto período de tiempo por cierto grupo - de personas y no la correspondencia o falta de correspondencia con cierto sistema de valores" (B. 61-2; ahora, - por donde cito, en B. 65-2, p. 106).

Con independencia del problema de la ciencia jurídica, es en la ciencia política -que, naturalmente, es una ciencia social- en donde Bobbio ha insistido en mantener un concepto unificado de ciencia

cia respecto de los métodos. La idea de la unificación es expresada a partir de la "Introduzione" a una selección de textos de La classe politica de Gaetano Mosca publicada en 1966 en la que la distinción entre ciencias sociales y naturales era material o de contenidos pero no metodológica:

"Cuando se habla de positivismo en las ciencias sociales no se distingue nunca bastante, sobre todo por los detractores, el trasplante de los métodos más rigurosos y contrastados de investigación propios de las ciencias de la naturaleza en el dominio de las ciencias sociales -- que es operación legítima y demostradamente fecunda -- de la acrítica extensión de teorías insertados para explicar fenómenos del mundo natural al mundo de la sociedad, como fue en aquellos tiempos el darwinismo social. Mosca fue positivista en el primer sentido, no en el segundo" B. 66-6, p. XII).

Dentro de esta unificación del concepto de ciencia, Bobbio va a ir avanzando, de forma sistemática, cuáles son los caracteres de la ciencia. Creo que la primera ocasión en que esto ocurre es en el curso de 1965-66 sobre Il problema del potere. Introduzione alla scienza della politica. Allí, en un ejercicio de metodología indudablemente prescriptiva, Bobbio atribuye tres criterios de identificación de la ciencia política respecto de la filosofía política: en primer lugar, la empiricidad, como observación controlada y como revisabilidad de los resultados; en segundo lugar, la no prescriptividad (o descriptividad), como abstención de proposiciones prácticas y como intento puramente descriptivo y explicativo; en tercer lugar, la avaloratividad, como abstención de expresar juicios de va--

lor y como no presuposición de los mismos (cfr. B. 66-1, pp. 14-17).

Seis años después, en una ponencia oral al primer simposio de filosofía de la política, celebrado en Bari, Bobbio pondría en relativo entredicho en el plano abstracto los tres caracteres anteriores al decir:

"No estoy seguro de poder aceptar sin alguna reserva los tres caracteres de la ciencia de la política de los que hablé en un curso mio de hace algunos años (por lo demás, nunca publicado (*)) y que el amigo d'Entrèves me hace el honor de discutir, pero no estoy tampoco seguro de las buenas razones que él aduce para no aceptarlos" (B. 71-5, p. 35).

Sin embargo, tras estas reservas generales, Bobbio hacía una defensa del carácter empírico, descriptivo y avalorativo de la ciencia política (cfr. ibidem, pp. 35-37). Tales reservas, además, no volvían a aparecer en el artículo del año siguiente, dedicado a comentar el simposio anterior, "Considerazioni sulla filosofia politica". Sin embargo, es cierto que Bobbio introducía algún cambio en los caracteres del curso de 1966-66 recogidos en la ponencia de 1970, pues manteniendo la exigencia de la verificación empírica y

(*) Si Bobbio se refiere al curso citado Il problema del potere, en realidad fue publicado en litografía por los estudiantes, aunque es cierto que no fue redactado por el mismo Bobbio, sino por una alumna sobre los apuntes de sus lecciones.

la de la avaloratividad, lo que antes había llamado descriptividad se incluía ahora dentro de la avaloratividad, de tal modo que el — tercer carácter pasaba a ser la explicatividad, entendida como uso de hipótesis, construcción de teorías y enunciación de leyes tendenciales (cfr. B. 71-11, p 370). Lo más significativo, con todo, era la identificación de los anteriores caracteres, y especialmente el de la empiricidad, no sólo como específicamente relativos a la ciencia política, sino como propios de toda ciencia:

"Por acepción más común y menos controvertida de ciencia política me refiero a aquella que permite identificar como ciencia política distinta de la filosofía a todo análisis del fenómeno político que se valga, en los límites en que es posible, de las técnicas de investigación propias de las ciencias empíricas, es decir, que se llame ciencia en el sentido en que son ciencias las ciencias empíricas (distintas de las ciencias formales, según la terminología carnapiana, que me parece todavía válida). (...). Estas tres condiciones (la empiricidad, la explicatividad y la avaloratividad) dan lugar a tres requisitos fundamentales de toda investigación que quiera anhelar que la llamen ciencia según el modelo de las ciencias por excelencia, las ciencias naturales, y en el sentido fuerte o noble por el que la edad moderna se hace coincidir con el inicio, el desarrollo y el triunfo de la revolución científica: a) el principio de verificación como criterio de validez; b) la explicación como objetivo; c) la avaloratividad como presupuesto ético" (idem).

Se cierra así claramente el círculo desde la primera concepción espiritualista de la ciencia —de las ciencias sociales, sobre todo— hasta una concepción francamente empirista de toda ciencia. —

En el camino han quedado sin embargo dos temas fundamentales cuya discusión más pormenorizada no debe ser eludida: por un lado, el problema de la empiricidad y su relación con la cuestión del convencionalismo y el verificacionismo; por otro lado, el problema de la avaloratividad de las proposiciones científicas. Ambos problemas, —que aunque estén relacionados entre sí pueden tratarse por separado— coinciden con dos de los tres caracteres que Bobbio atribuye al final a la ciencia. Se excluye de un tratamiento especial el tercer carácter defendido por él, en cuanto que la descriptividad como ausencia de prescripción es subsumible en la avaloratividad y la explicatividad como uso de determinados métodos se subsume en la verificabilidad empírica. Véamos los dos problemas, y otros relacionados con ellos, por separado.

7. Convención, verificación y teoría de la verdad.

La influencia del neopositivismo en Bobbio alrededor de 1950 plantea el problema de determinar la concepción de Bobbio sobre el carácter de las teorías, las definiciones y los términos científicos. Están implicados en la discusión de esta cuestión dos temas fundamentales en la metodología de todos los tiempos: la teoría de la verdad y de la verificación ("verificar" significa probar que algo es verdad) y el carácter del lenguaje y de las teorías científicas.

Dicho muy someramente, el punto de partida en este tema fue de impronta idealista y puede quedar bien sintetizado en el siguiente texto, extraído del libro de Bobbio, publicado en 1934, L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica:

"El choque entre el ánimo del teórico y el ánimo del práctico es frecuente en el jurista y su drama teórico depende en su mayor parte de la nunca consciente separación de los dos intentos y, por tanto, de los dos resultados. Es el caso del jurista que quisiera atribuir carácter teórico a una distinción que, estando constituida sobre los datos del Derecho positivo, no tiene más que valor convencional de esquema. Surgen de este contraste los equívocos más conocidos, entre todos ellos aquel típico por el se considera como verdad teórica a una proposición técnica, como concepto puro a un pseudo-concepto, y se discute por tanto su verdad en vez de discutir su oportunidad" (B. 34-2, p. 123, nota).

Desde esa concepción, de resonancias crocianas, Bobbio iba a dar un giro de 180 grados, no sólo eliminando la posibilidad de los conceptos puros, sino sobre todo considerando a los "pseudos-conceptos" - como verdaderos conceptos de los cuales no se predicaría la verdad o falsedad sino la oportunidad.

Detrás de semejante giro se encontraba sin duda -como venía a reconocer el mismo Bobbio en la conferencia de 1949 "Scienza del diritto e analisi del linguaggio"- la influencia posterior y más definitiva en muchos aspectos de la "concepción moderna de la ciencia (.... que) ha encontrado en la corriente que, por entendernos, llamamos del positivismo lógico la formulación hasta ahora más plausi-

ble" (B. 50-6, p. 37; también en B. 76-45, pp. 299-300; trad. cast. p. 182). Y allí mismo, en efecto, se especificaba en seguida:

"Las proposiciones científicas, según los modernos metodólogos, no son proposiciones incondicionalmente verdaderas, en el sentido de que reproduzcan por intuición (la idea) o a través de una operación experimental (el hecho) una verdad, ideal o de hecho, presupuesta; son más bien proposiciones rigurosas. El acento ha sido pasado, por así decirlo, de la verdad al rigor, o, mejor, incluso la verdad ha sido entendida en términos de rigor. La cientifidad de un discurso no consiste en la verdad, es decir, en la correspondencia de la enunciación de una realidad objetiva, sino en el rigor de su lenguaje, es decir, en la coherencia de un enunciado con todos los demás enunciados que forman sistema con aquél" (B. 50-6, pp. 37-38; en B. 76-45, p. 300; trad. cast., p. 182).

Añadía Bobbio que un lenguaje se considera riguroso cuando están definidas las reglas de formación de las proposiciones primitivas y las reglas de transformación que permiten pasar a proposiciones sucesivas (cfr. B. 50-6, p. 38; en B. 76-45, p. 300; trad. cast. p. 183). Y aunque precisaba inmediatamente que con tal configuración de la ciencia no se pretendía reducir la ciencia a lenguaje, sino decir que la ciencia se reconoce como tal cuando se expresa en un lenguaje riguroso, lo cierto es que se daba una definición claramente convencionalista incluso de las ciencias empíricas:

"si se quiere comprender la importancia decisiva del hecho lingüístico para la caracterización de la ciencia, habrá al menos que considerar que la observación del ex

perimentador que constituye el comienzo de una investigación se formula en una proposición (proposición protocolar) que viene expresada en un determinado lenguaje y -- que tal proposición adquiere valor de proposición científica en cuanto que puede ser incluida en el sistema lingüístico de aquella ciencia o bien permite la posibilidad de elaborar un nuevo lenguaje científico" (B. 50-6, p. 39; en B. 76-45, p. 301; trad. cast., pp. 183-184).

Toda la construcción anterior fue desarrollada por Bobbio en el curso de 1949-50 sobre Teoria della scienza giuridca (que, en algunos momentos reproduce párrafos de la anterior conferencia, aunque en otros aspectos introduce algunos cambios relevantes). Allí se insistía en la concepción convencionalista de la ciencia al decir que

"por ciencia se entiende un sistema de proposiciones, de las que están exactamente definidas las proposiciones -- iniciales y las reglas de transformación de las proposiciones y que se desarrolla coherentemente con las premisas propuestas y las reglas dadas" (B. 50-1, p. 213).

La justificación teórica de esta concepción de la ciencia venía -- ahora expresamente articulada en el marco de la concepción instrumental de la razón del "nuevo racionalismo" (cfr. ibidem, pp. 210--213). En realidad, la instrumentalidad de la razón puede ser entendida en dos sentidos diferentes: en primer lugar, en el sentido de que la razón es un instrumento y no una facultad o un resultado -- cognoscitivo establecido y seguro; en segundo lugar, en el sentido de que la razón (científica) ha de usarse para estudiar los medios

relativos a fines no puestos por ella. Ambos sentidos de instrumentalidad de la razón están presentes en el curso de 1949-50 y los dos tienen consecuencias diferentes. El segundo sentido -que, por ejemplo, ha sido el objeto de crítica de Max Horkheimer en su Crítica de la razón instrumental (cfr. HORKHEIMER, passim)- es un típico carácter de la ciencia empírica y no tiene nada de particular - que Bobbio lo acogiera cuando decía que las verdades primeras de la ciencia también pueden considerarse necesarias y racionales "con tal de que se acoja el significado (por lo demás, propio del lenguaje común) de racional como 'conforme al fin'" (B. 50-1, pp.211-212).

Sin embargo, el significado de instrumentalidad de la razón más relevante en relación con el tema del convencionalismo es el primero, según el cual no se habla ya de "razón instrumental" sino más bien de "razón como instrumento". Era en este significado en el que Bobbio sostenía que la moderna concepción de la ciencia había sustituido la concepción absolutista de la razón, de la verdad y de la lógica del racionalismo clásico por una concepción convencionalista de la verdad:

"La razón no es una facultad dada al hombre de una vez para siempre, sino que es un conjunto de procedimientos intelectuales (entre los que ocupa una parte preponderante la 'lógica' en el sentido tradicional) que se han desarrollado y perfeccionado en el curso de la historia del hombre y que se perfeccionarán todavía más si el hombre continúa buscando conocer cada vez mejor el universo del que forma parte y planteando problemas teóricos. Así pues, para el nuevo racionalismo,,

la razón es un instrumento, más aún, es el instrumento por excelencia del hombre teórico, es el instrumento con que el hombre investiga (...). Ciertamente, si se elimina a la Razón como órgano supremo de la verdad, cae también la concepción absoluta de la verdad, y por tanto la creencia de que por lo menos algunas proposiciones iniciales de toda ciencia son absolutamente ciertas. Por lo demás, decir que las verdades primeras de toda ciencia son convencionales no quiere decir que sean arbitrarias, caprichosas, establecidas así solamente por juego; significa que la razón de su posición como proposiciones iniciales no está fundada, ni puede estarlo, de manera teóricamente rigurosa, por lo que puede entrar en su afirmación alguna razón extrateórica" (ibidem, p. 210-211).

Dentro de este punto de partida convencionalista, Bobbio no había olvidado la ecuación empiricidad-cientificidad propia del neopositivismo cuando había acogido la "sólida" distinción carnepiana entre ciencias empíricas y ciencias formales y había añadido que

"empiricidad y científicidad coinciden en el sentido de que fuera de la experiencia no se da ciencia y, por tanto, la empiricidad, que implica el uso del método empírico y de la verificación empírica, es la condición fundamental por la que se puede hablar de ciencia" (ibidem, p. 137).

Naturalmente, al aceptar el criterio de la empiricidad, Bobbio se veía obligado seguidamente a reconocer que las ciencias formales (la lógica y la matemática) constituirían un cálculo auxiliar de las ciencias empíricas, siendo simplemente ciencias instrumentales respecto a las (verdaderas) ciencias empíricas (cfr. ibidem, pp. --

138-139). Aun con una cierta indeterminación en el lenguaje -por la tendencia a identificar ciencias empíricas y ciencias naturales-, - Bobbio sostenía que

"Las ciencias de la naturaleza expresan las observaciones mediante las proposiciones, las cuales representan la -- enunciación de una relación observada" (ibidem, p. 169).

Sin embargo, al parecer, se trataba siempre de un empirismo en último término convencionalista, puesto que ni siquiera las primeras proposiciones observacionales de la ciencia eran absolutamente seguras:

"Se entiende que la concatenación de las proposiciones - que forman un sistema científico presupone que algunas - proposiciones fundamentales, que son las proposiciones - primitivas del sistema, están puestas sin que sea posi-- ble una investigación ulterior de su validez. Estas pro- posiciones primitivas son proposiciones convencionales, esto es, son tales que se conviene sobre ellas que sean verdaderas. Sistema científico y convencionalidad de las verdades iniciales son dos términos que, según la concep- ción moderna de la ciencia, se implican" (ibidem, p. --- 223).

Puede ser interesante rastrear las influencias sufridas por - Bobbio para mantener la anterior concepción convencionalista de la ciencia y de la verdad. Aunque en la conferencia "Scienza del diritto e analisi del linguaggio", no se cita la bibliografía seguida, ésta puede obtenerse de escritos contemporáneos, como el artículo - publicado en 1950 sobre "Filosofia del diritto e teoria generale -- del diritto", en donde, a propósito de la consideración de la lógi-

ca y la matemática como ciencias formales, citaba el libro de Rudolf Carnap Le problème de la logique de la science. Science formelle et science du réel (París, 1935), que es la traducción francesa de Die Aufgabe der Wissenschaftslogik. Einheitswissenschaft, publicado en Viena en 1934, y del artículo "Formalwissenschaft und Realwissenschaft" (cfr. B. 50-2; ahora, por donde cito, en B. 55-2, p. 44 y CARNAP-34). Por su parte, en la Teoria della scienza giuridica, al referirse a la filosofía como metodología decía que

"Las más florecientes escuelas filosóficas de la postguerra, aquellas a las que acuden en mayor número los estudiosos de todas las partes del mundo, son centros de estudios metodológicos o de lógica de las ciencias: del -- Círculo vienés de Moritz Schlick a la Escuela de Chicago de Charles Morris y de Rudolf Carnap, del positivismo lógico a la filosofía del lenguaje, del ne empirismo al fisicalismo" (B. 50-1, pp. 47-48).

Mas adelante, cuando se refería al positivismo lógico, Bobbio hacía la siguiente indicación en nota:

"Para quien quiera tener una idea general del movimiento es aconsejable la lectura de L. GEYMONAT, Studi per un nuovo razionalismo, Torino, Chiantore, 1945. Una exposición general de las teorías de los principales representantes de esta dirección se puede leer en I. R. WEINBERG, An examination of the Logical Positivism, London, 1936, de próxima publicación en traducción italiana por el editor Einaudi. Clarísima es la exposición sistemática de -- A. J. AYER, Logic, Truth and Language (Lógica, verità e linguaggio), London, 1950 (sic)" (ibidem, pp. 206-207; -- la cita del libro de Ayer es errónea en el título, que en realidad es Language, Truth and Logic, y en la fecha

de edición, pues la primera edición es de 1936 y la segunda edición, aumentada, de 1946: ver AYER-36 y AYER-46).

No es usual encontrar en las obras de Bobbio un elenco de las fuentes seguidas y hasta es posible que en este caso se trate más bien de una indicación bibliográfica a los lectores para la ampliación del tema referido en el texto. En todo caso, en dos puntos es clara la influencia del librito de Carnap Le problème de la logique de la science antes citado: en primer lugar, en la distinción entre ciencias formales y ciencias empíricas y, paralelamente, en la consideración de las ciencias formales como cálculo auxiliar de las verdaderas y únicas ciencias, que serían las empíricas (cfr. ibidem, pp. 137-138 en relación con CARNAP-34, pp. 34-36); y, en segundo lugar, en la definición de la ciencia como conjunto de proposiciones sometidas a reglas de formación y de transformación, las cuales -en el esquema de Carnap y quizá no tan claramente en el de Bobbio- constituyen la sintaxis lógica del lenguaje científico, objeto de estudio de la filosofía (cfr. B. 50-1, pp. 213-217; y B. 50-6, p. 38, ahora también en B. 76-45, p. 300; todo ello en relación con CARNAP-34, pp. 7-9 y CARNAP-35 p. 307).

Más problemático es establecer la influencia sufrida por Bobbio en el tema de la convencionalidad de la ciencia mediante ese paso de la verdad al rigor que, sin embargo, no prescinde totalmente de la idea de empiricidad verificadora. En realidad, en el libro de Carnap que se viene citando no hay una sola referencia a esta cuestión y es posible que una de las fuentes de Bobbio fuera el libro -

de Ludovico Geymonat -también citado por él- Studi per un nuovo razionalismo, en cuya Avvertenza ya se decía:

"El racionalista moderno se considera en el pleno derecho de hablar, ni más menos que como el antiguo, de las 'luces de la razón' y de alimentar la más alta confianza en ellas. Naturalmente, él sabe lo que los viejos racionalistas no sabían, esto es, que toda investigación racional comienza con un acto de precisión y postulación de carácter ineliminablemente convencional; no se aterra sin embargo ante este carácter, porque ha descubierto con su análisis el sinsentido teórico de los atributos esencialmente prácticos de absolutidad y de necesidad que los filósofos metafísicos pretendían atribuir a las construcciones racionales" (GEYMONAT-45, pp. IX-X).

No obstante, el convencionalismo propuesto por Bobbio no afectaba sólo a la idea de que la ciencia parte de una convención más que de un dogma, sino también a la tesis de que toda proposición científica es en último término de naturaleza convencional.

La cuestión de la convencionalidad de las proposiciones científicas fue uno de los principales caballos de batalla en el seno del círculo de Viena, planteándose como discusión en torno a la naturaleza de las proposiciones protocolares. En un principio, el atomismo lógico defendido por Russell, e incluso por Wittgenstein en el Tractatus, predicaba la existencia de una correspondencia entre las proposiciones lingüísticas simples (asimilables a grandes rasgos a las proposiciones protocolares) y los hechos atómicos o simples del mundo (cfr. RUSSELL-19, esp. ap. III; RUSSELL-22, pp. 15-26); y RUSSELL-24, passim; así como KRAFT, pp. 131-134). Esta Primi

tiva posición fue aceptada en un primer momento en el círculo de — Viena para ser revisada a principios de los treinta por Otto Neu- — rath — a quien seguiría en seguida el propio Carnap— en el sentido — de considerar que las proposiciones científicas primarias o protoco- — lares no puede compararse con la realidad extralingüística, sino só- — lo con otras proposiciones (cfr. KRAFT, pp. 135-136). En un artícu- — lo sobre las proposiciones protocolares publicado por Neurath en — 1932-33 se veían claramente las consecuencias convencionalistas de esta tesis:

"En la ciencia unitaria tratamos de crear un sistema li- — bre de contradicción, el que consistiría en proposicio- — nes protocolares y proposiciones no-protocolares (inclui- — das las leyes). Cuando se nos muestra una nueva proposi- — ción, la comparamos con el sistema de que disponemos, y averiguamos si la nueva proposición se halla o no en con- — tradicción con el sistema. En caso de que la nueva propo- — sición se halle en contradicción con el sistema, la pode- — mos eliminar como inútil ('falsa') como sucedería, por — ejemplo, con la proposición: 'Los leones cantan en Afri- — ca utilizando solamente escalas del modo mayor' o bien — podríamos 'aceptar' la proposición y en cambio modificar de tal modo el sistema que, aumentado con esta proposi- — ción, conserve su no-contrariedad. La proposición se de- — nominaría, entonces, 'verdadera'" (NEURATH, p. 209).

Aunque dentro de esta concepción no se eliminaba como tal la instancia de la verificación empírica — sino que ésta se entendía co- — mo un expediente en último término también convencionalmente váli- — do de manera que mediante él no se accedería a la realidad sin más (cfr. sobre ello CARNAP-35, pp. 296-300 y WEINBERG, p. 375)—, no ca-

be duda de que tal convencionalismo entra en conflicto con la posición realista del empirismo tradicional, hasta el punto de que se ha podido contraponer convencionalismo y empirismo (cfr. BARONE, p. 428 y ss.). Victor Kraft ha resumido muy bien los términos de la cuestión:

"En el puro análisis formal no puede obtenerse ningún distintivo de las proposiciones empíricas porque éstas no pueden caracterizarse mediante su forma lógica (como creía Wittgenstein). Neurath quiso superar esto con ayuda de la teoría de la coherencia, pero con ella no se obtiene univocidad alguna; se entrega uno a la arbitrariedad y se abandona el empirismo. El problema de la verificación se hizo insoluble mediante la consideración puramente sintáctica, porque en ella no se tiene en cuenta ninguna relación con lo extralingüístico. Sólo el punto de vista semántico proporciona base para ello. Pero el problema de las proposiciones verificadoras en su relación con las vivencias perceptivas no ha encontrado todavía una solución completa en el Círculo de Viena, complicándose más mediante el fisicalismo" (KRAFT, p. 146).

Justamente por esas consecuencias aempiristas, Moritz Schlick reaccionó en 1934 contra tal teoría, dentro del propio círculo de Viena, en términos claros:

"El sorprendente error de la 'teoría de la coherencia' solo puede explicarse por el hecho de que sus defensores y expositores tomaban en consideración exclusivamente enunciados como los que efectivamente se encuentran en la ciencia, tomándolos como el único tipo de enunciados. En esas condiciones, la relación de no contradicción era, de hecho, suficiente... (...). Si se ha de to

mar en serio la coherencia como criterio general de verdad, entonces hay que considerar que los cuentos de hadas, arbitrarios, son tan verdaderos como un relato histórico, o como los enunciados de un libro de química, — siempre que el cuento esté construido de tal manera que no encierre ninguna contradicción" (SCHLICK, p. 221).

Aunque las anotaciones de Schlick sean más aceptables en su parte crítica que en su parte constructiva (cfr. KRAFT, pp. 140-141), no cabe duda de que el convencionalismo planteaba serios problemas en relación con la exigencia de la verificación empírica de las proposiciones científicas.

En este sentido es curioso que uno de los libros citados por Bobbio, An Examination of the Logical Positivism de Weinberg, hiciera objeto de sus críticas al convencionalismo de Carnap. Tras señalar que la idea de la convencionalidad de las proposiciones de comprobación propia del fisicalismo sería contraria a las exigencias del empirismo (cfr. WEINBERG, p. 375), Weinberg proponía reconocer la existencia y la necesidad de admitir el convencionalismo "para establecer un único criterio de verdad" (ibidem, p. 392). Con ese objeto, sin abandonar ciertos supuestos esenciales del positivismo lógico, Weinberg se apartaba de la teoría de la coherencia para introducir claramente, aunque en términos probabilísticos, un principio unívoco de verificación empírica de las proposiciones científicas (cfr. ibidem, pp. 399-400).

En una línea semejante en este punto se encontraba A. J. — Ayer en su libro, también citado por Bobbio, Language, Truth and Lo-

gic, que de la primera a la segunda edición puede decirse que sufre el paso del convencionalismo al realismo. En efecto, en la primera edición de esta obra, de 1936, Ayer afirmaba que no existen proposiciones finales que puedan ser verificadas de una vez por todas, defendiendo que las observaciones de los hechos no obligan necesariamente a abandonar una hipótesis en la medida en que lo único que no podría hacerse sería sostener a la vez hipótesis incompatibles -- (cfr. AYER-36, pp. 109-110). Sin embargo, Ayer revisó en seguida esta teoría, mucho más convencionalista que empirista, en un escrito próximo sobre "Verification and Experience", en donde llegaba a la conclusión de que "ni la forma ni la validez de las proposiciones básicas dependen meramente de convenciones" (AYER-36-37, p. 245), -- volviendo así a la tesis de la correspondencia entre las proposiciones iniciales y las experiencias con que aquéllas se verifican: -- "¿cómo sé que estoy enojado? Lo siento. ¿Cómo sé que ahora hay un sonido fuerte? Lo oigo. ¿Cómo sé que esto es una uña roja? Lo veo" (ibidem, p. 246). Y así, en la introducción a la segunda edición de Language, Truth and Logic, de 1946 --que es la que Bobbio parece citar--, Ayer señalaba ya que "las proposiciones básicas pueden ser verificadas concluyentemente" (AYER-46, p. 16), con lo que se rechazaba la tesis de que todas las proposiciones científicas son meras hipótesis y, en definitiva, la concepción estrictamente convencionalista de la ciencia.

Con la anterior argumentación --que constituye un pequeño capítulo de la historia de la teoría de la ciencia contemporánea que

ni siquiera tiene en cuenta la evolución posterior del problema en el propio Círculo de Viena- no se pretende hacer una crítica, demasiado fácil y poco útil, de la posición convencionalista del Bobbio de los años cincuenta, sino, más simplemente, poner de manifiesto - la complejidad de la relación entre empirismo y convencionalismo. - En este sentido -y sin perjuicio de volver más adelante sobre la relación entre las anteriores ideas de Bobbio y su concepción sobre - la ciencia jurídica-, parece claro que existe una tensión entre ambos términos y que la insistencia de Bobbio en la convencionalidad y en el rigor, antes que en la empiricidad y la verdad, venía a poner en peligro -especialmente inmediato en las ciencias sociales- - la misma pretensión de que la ciencia es un conocimiento objetivo - frente al conocimiento inseguro de la filosofía. En último término, la tensión entre convencionalidad y coherencia por un lado y empiricidad y verdad por otro se resuelve acudiendo a la correspondiente teoría de la verdad mantenida por Bobbio, pero en el tema interfieren otras cuestiones, como el carácter convencional del lenguaje, - que complejizan la respuesta definitiva. Precisamente por la propia complejidad del problema, el mismo Bobbio ha mantenido durante algunos años una posición que difícilmente podría calificarse como coherente.

En efecto, por comenzar con la teoría de la verdad, hay un - claro contraste prácticamente contemporáneo entre la idea ya comentada de que la concepción moderna de la ciencia ha pasado el acento de la verdad al rigor y la idea de que el valor de la verdad es fun

damental para el intelectual. Así, en 1951, en el "Invite au colloque" que abriría las polémicas de Politica e cultura, Bobbio citaba una carta de Spinoza -en la que se defendía la idea de la dedicación del filósofo a la verdad en un momento de guerra- para avalar su propuesta de que el intelectual militante tiene el derecho de -- mantenerse imparcial entre las posturas encontradas; el comentario de Bobbio apenas dejaba lugar a dudas:

"Spinoza sabía exactamente qué tipo de compromiso era el que correspondía al filósofo. No es que él estuviera com prometido: estaba comprometido con la verdad. Y si este compromiso, en aquellos días, frente a aquellos acontecimi mientos, debía inducirle a no tomar partido, a no ele-- gir, él tenía con todo el derecho, en nombre de la ver-- dad, de rehusar a una y otra parte su asentimiento" -- (B. 51-7; ahora por donde cito, en B. 55-1, p. 17).

Por si pudiera pensarse que esta asunción del valor de la verdad era accidental o esporádica, conviene anotar que al año siguiente, en otro artículo de Politica e cultura, "Politica culturale e politica della cultura", Bobbio se refería al texto anterior diciendo:

"No hay cultura sin libertad, pero tampoco hay cultura - sin espíritu de verdad. Ya he tenido ocasión de decir en otro lugar que el compromiso del hombre de cultura es an tes que nada un compromiso por la verdad" (B. 52-1; ahora, por donde cito, en B. 55-1, p. 39).

Se podría sostener que textos como los anteriores no entran en contradicción con la concepción convencionalista de la ciencia - de 1949 y 1950 en la medida en que Bobbio parece hablar aquí más --

del intelectual como ideólogo que del intelectual como científico. De este modo, Bobbio estaría utilizando dos criterios distintos pero no incompatibles: un criterio convencionalista de la verdad para la ciencia y un criterio objetivista para la filosofía (o, si se quiere, para la cultura no científica). Apoyaría esta interpretación la curiosa polémica llevada a cabo en 1951 entre Bobbio y Guido Calogero a propósito del tema "Moralità e logica", en la que aquél confesaba preferir "los filósofos 'visivos', como Bergson, Husserl y Dewey, a los 'raciocinantes'" (B. 51-1, p. 75), pues, cuando Bobbio criticaba a Calogero por ser más del segundo tipo que del primero, dejaba claro el sentido en que había empleado las buscadas calificaciones de "visivo" y "raciocinante":

"A sus adversarios no les conduce a 'ver' el error. Se lo demuestra con un razonamiento... (...) ¿Debe, por ejemplo, criticar el concepto de autoconciencia como distinto del de la conciencia? Un filósofo visual trataría de hacernos tocar con la mano, mediante ejemplos concretos, recurriendo a la historia, a la psicología, a la experiencia personal, la imposibilidad de distinguir la conciencia de la autoconciencia y por tanto la inutilidad de duplicar el concepto de conciencia en el de autoconciencia. Calogero sigue la vía más breve: — precisamente él, el disolvedor de la lógica, toma la vía de la refutación lógica..." (*ibidem*, pp. 75-76).

En suma, si los "filósofos visivos" son lo que hacen mirar a la realidad y los "filósofos raciocinantes" lo que discurren sobre la coherencia lógica, el empirismo que Bobbio defiende para la filosofía estaría en claro contraste con el convencionalismo defendido pa

ra la ciencia, más insistente en el rigor lógico que en la empiricidad.

Es obvio que esta interpretación salva la contradicción a -- costa de una grave paradoja. Precisamente el conocimiento científico -- que es para el mismo Bobbio de estos años el conocimiento más -- objetivo y seguro -- se vería apoyado en una concepción convencionalista de la verdad, mientras que el conocimiento filosófico -- más in -- seguro y menos objetivo por su carácter valorativo -- estaría basado en una concepción objetivista de la verdad. Por expresar la paradoja en otros términos, mientras la filosofía habría de ser empírica, la ciencia podría ser convencional antes que empírica. Pero, en realidad, con algunas dificultades serias en las que en seguida se entrará, Bobbio no había eliminado, por una parte, la exigencia del rigor en la filosofía, que aparecía siguiendo el modelo de la ciencia: en el antes citado "Politica culturale e politica della cultura" decía que

"Las más comunes ofensas a la verdad consisten en las falsificaciones de hechos o en las forzaturas de razonamientos. (...). Contra las falsificaciones corresponde al -- hombre de cultura hacer valer esos mismos procedimientos de comprobación de los hechos de los que se sirve en su -- actividad de historiador y de científico y que constituyen su título de honor. Contra los razonamientos viciados debe emplear e invitar a emplear la exactitud de la argumentación y el rigor del procedimiento lógico que le -- guían en sus investigaciones y sin las que él es bien -- consciente de que el progreso científico jamás se habría producido". (B. 52-1; ahora, por donde cito, en B. 55-1, p. 39).

Pero, por otra parte, como se desprende de este mismo texto, Bobbio tampoco había prescindido de la verificación empírica en la ciencia, que, como ya se vio, ni siquiera había desaparecido del todo en los escritos de 1949 y 1950.

Pero la cuenta sigue sin cuadrar porque, evitada la paradoja que existiría de mantener a la vez el convencionalismo para la ciencia y el empirismo para la filosofía, no termina de desaparecer la discordancia entre coherencia y verdad que se encontraba, por ejemplo, en la Teoria della scienza giuridica. Por intentar aclarar el panorama, estableceré la hipótesis de que hasta finales de la década de los cincuenta Bobbio no mantiene una posición que pueda describirse como coherente porque la relación entre convencionalismo y empirismo tiene varios y distintos niveles de discusión que, de no distinguirse, terminan por ser incongruentes entre sí. Mi hipótesis es que en esta discusión hay dos problemas que, aunque relacionados, son diferenciables: a) la diferencia entre convencionalidad del lenguaje y convencionalidad de las proposiciones científicas; y b) el carácter empírico y/o convencional de las teorías científicas; Veámoslo por separado en el mismo orden.

En los escritos de la década de los cincuenta, se produce en Bobbio una identificación entre la tesis de la convencionalidad del lenguaje y la tesis de la convencionalidad de las proposiciones científicas. Es en el campo de la teoría del Derecho —quizá más— apropiada para esa identificación por sus especiales características— en donde puede verse claramente ese doble alcance del conven—

cionalismo. El tema se aclarará si se cita un texto de 1955 extraído del artículo "La teoria giuridica di . Haesaert", en donde decía Bobbio límpidamente:

"Los teóricos del Derecho que, cada uno con su bagaje de nociones y quizá de prejuicios, van a la caza de la 'definición' del Derecho se comportan a menudo como si: 1) hubiese una entidad 'Derecho' colocada de manera — inalterable en una jerarquía ontológica preconstituida, de cuya ordenación se trata de encontrar la clave; 2) esta entidad se encontrara junto a otras entidades que son esencialmente distinguidas de la primera; 3) la diferenciación esencial de una respecto a otra se realizara en el descubrimiento de un único carácter específico que —después de varios intentos, de los cuales — los llevados a cabo por los teóricos precedentes son — generalmente considerados fallidos— se trata de descubrir enhebrándolo como se enhebra el ojo de una aguja y, una vez hecha la operación, fuese perfecta y válida para todos" (B. 55-6; ahora, por donde cito, en — B. 55-2, p. 134):

Y explicaba poco después:

"Ahora bien, frente a este renovado intento de atrapar la inaferrable esencia de la realidad jurídica, hay — que hacer algunas observaciones. No existe una realidad jurídica dada, sino una serie de acontecimientos o datos, que en el lenguaje común como mayor indeterminación y en el lenguaje científico con menor indeterminación, pero siempre de manera todo menos unívoca, se — suelen denominar 'Derecho' (...). A la distinta extensión del ámbito al que se dirige la investigación puede ocurrir que correspondan distintas definiciones del Derecho. Pero en la limitación de la extensión hay un elemento convencional, que acaba por imprimir un carácter convencional a la definición misma. Por eso es lí-

cito discutir sobre la mayor o menor oportunidad del punto de partida, y quizá sobre el mayor o menor rigor o finura o plenitud del análisis realizado a partir de aquellos datos iniciales. Pero es estéril toda contraposición de la teoría finalmente verdadera a las teorías falsas, como si el ente Derecho estuviera esperando allí, -cual nueva tierra desconocida, su descubridor" (ibidem, p. 135).

En una parte muy clara esta concepción es inatacable, y es en lo referente a la convencionalidad de las definiciones de los términos lingüísticos. En efecto, la teoría convencionalista de las definiciones de términos se opone a la idealista teoría de la tradición platónica y aristotélica que considera las definiciones de términos como determinaciones reales de las propiedades esenciales de los objetos designados con los términos (cfr. sobre ello, por ejemplo, --POPPER-45, vol. II, pp. 13 y ss). Ante esta concepción esencialista parece tener toda la razón la adversaria nominalista, según la cual es el lenguaje el que designa convencionalmente los objetos (aunque no sólo los objetos, sino también las relaciones entre los objetos y las construcciones hipotéticas) y no los objetos los que determinan - al lenguaje.

Claro que admitir la convencionalidad de las definiciones de términos no supone en absoluto predicar la arbitrariedad en el uso del lenguaje, pues dentro de presupuestos nominalistas se distingue entre definiciones ostensivas -que son las que atribuyen primitivamente un nombre a una cosa-, definiciones estipulativas -que son - las que modifican un uso ya dado- y definiciones lexicográficas -

-que se limitan a describir el uso efectivamente seguido en una comunidad dada-. Así pues, la teoría de la convencionalidad de las definiciones de términos únicamente dice que, en último término, la atribución de nombres procede de un acto de decisión; no significa que cada persona deba redefinir los términos que usa en cada ocasión, sino simplemente que cualquier término procede de una convención y que, como tal, puede ser redefinido estipulativamente si así conviene. En este punto es evidente que Bobbio tiene razón en defender que la atribución de nombres no es sometible a criterios de verdad o falsedad, sino de conveniencia o inoportunidad: son esos criterios los que permiten rechazar, por ejemplo, la eventual proposición de un zoólogo que dijera "En este libro, se denomina 'perro' a lo que comúnmente se llama 'caballo', 'garza' a lo que se llama 'perro' y 'caballo' a lo que se llama 'garza'"; tal proposición no sería falsa como tal, sino idiota, confundente e inútil. Sin embargo, no habría tanto inconveniente a que el mismo zoólogo dijera "Agruparé en este libro bajo el nombre de 'mamiviviparos' a los perros, caballos, dromedarios, tigres, leones y demás animales que nacen mediante parto y comienzan a alimentarse mamando".

Ahora bien, hay otra parte de la construcción de Bobbio en la que parece decaer la coherencia, y es en el paso dado desde la tesis de la convencionalidad de las definiciones de términos a la tesis de la convencionalidad de las teorías científicas. Es verdad que las teorías científicas pueden verse como un conjunto de defini

ciones de términos, pero si -como admite Bobbio- se establece la necesidad en algún punto de algún tipo de verificación empírica, es -forzoso concluir que al menos algunas de las definiciones no lo serán de términos ni, lo que es más, serán sometibles al criterio de oportunidad, sino al de verdad. En efecto, por seguir con el ejemplo del zoólogo, la definición "Los perros no son 'mamivivíparos' - porque ni nacen por parto ni maman de cachorros", que no es una definición de términos, sería falsa y no inoportuna (mientras, en cambio, sería verdadera la proposición: "Algunos reptiles no son 'mamivivíparos' porque, aun siendo vivíparos, no son mamíferos"). Si --- se admite que por lo menos algunas de las proposiciones científicas son verificables empíricamente, tales proposiciones no podrán - ser convencionales por mucho que lo sean los términos y las definiciones de los términos que componen esas proposiciones. Naturalmente que estas consecuencias no rezan para quien sostiene, como por - ejemplo Popper, que todas las proposiciones científicas son hipótesis, en la medida en que para él el criterio de demarcación de las proposiciones científicas no es la verificabilidad sino la falsabilidad y el criterio para distinguir las hipótesis aceptables la ausencia de refutación (cfr. por ejemplo, POPPER-67, § 29). Pero parece que se trata de consecuencias obligadas para quien defiende el - criterio de verificación empírica. Esta constatación remite la discusión al segundo problema al que antes se aludía: la convencionalidad y/o verificación de las teorías científicas.

En este punto vuelve a aparecer de nuevo la indeterminación de Bobbio respecto al carácter de las proposiciones científicas, en donde mantiene contemporáneamente la tesis convencionalista y la te

sis verificacionista. Así puede verse en un artículo de 1962 titulado "Teoria generale del diritto e teoria del rapporto giuridico", - en el que, por una parte, ponía en tela de juicio el valor de la discusión sobre la verdad o falsedad de tres teorías jurídicas en pugna -la relacionista, la institucionalista y la normativista- en la medida en que

"en realidad ninguna de las tres teorías es más verdadera que la otra en sentido absoluto, porque no hay un ente -- 'Derecho', preconstituido en la mente del hombre, que corresponda captar a los hombres en su pura esencialidad: - ya, si existiese y a los hombres les fuese dado captarlo, no habría tantas teorías sino una sola. Hay en cambio una experiencia compleja de comportamientos, normas, situaciones que llamamos experiencia jurídica y conocerla científicamente quiere decir hacer de ella una teoría lo más posible unitaria y coherente. Precisamente por la complejidad de esta experiencia, una teoría unitaria y coherente de ella puede ser elaborada partiendo de distintos puntos de vista que pueden ser todos legítimos, porque ninguno es exclusivo" (B. 52-3; ahora, por donde cito, en B. 55-2, p. 55; subr. mio).

Pero, por otra parte, al justificar su pluralismo científico, Bobbio compaginaba de nuevo la convencionalidad de la ciencia no sólo con la coherencia lógica sino también con la verificación empírica:

"En cuanto a las razones por las que el estudioso escoge este punto de partida en vez de otro son, como suele decirse, convencionales (lo que no quiere decir que la elección sea arbitraria, es decir, que no tenga ningún motivo plausible). A menudo concurren en ella motivos ideológicos aunque el autor sea inconsciente de ellos. Pero cuando es

consciente hace lo posible por esconderlos. Lo que no quita nada al valor científico de la teoría: la científicidad de una doctrina se mide por la validez de su base empírica y por el rigor de su estructura lógica. Pero la experiencia y la lógica no pueden suministrar por sí mismas la razón última de la elección, la cual está determinada precisamente también por preferencias personales y por criterios de mera oportunidad" (ibidem, p. 56).

La anterior caracterización seguía sin resolver la tensión entre empiricidad y convencionalidad: mientras por un lado Bobbio exigía que la teoría del Derecho fuera "empíricamente verificable" -- (ibidem, p. 68), al final se volvía sobre la idea de que no había pretendido dar "un juicio de verdad o de falsedad, sino más bien de coherencia final respecto a la estructura del sistema y de oportunidad respecto al objetivo del sistema mismo" (ibidem, p. 72), para concluir diciendo que no defendía que su punto de vista, el normativista, fuera excluyente y superior (cfr. ibidem, p. 74). Con ello se venía a terminar tomando partido en favor de la teoría de la coherencia, a pesar de las declaraciones verificacionistas, pues si el punto de partida de la investigación se considera convencional y la decisión final sobre el valor de una teoría se basaba en la coherencia interna, la verificación empírica no se utilizaba en ningún momento como criterio de discriminación entre teorías verdaderas y falsas.

La solución de estas ambigüedades se producirá en la obra de Bobbio a partir de 1959, cuando comienza a producirse un cambio de

signo, en ocasiones radical, en algunas de las tesis anteriormente defendidas. El primer aspecto en el que se produce este cambio es - en la teoría de la verdad, que ^(de) haber sido entendida como rigor en - 1950, pasaba ahora a ser vista como relación entre proposición y he- chos. Esa es la consecuencia que cabe deducir de **la** polémica entre Bobbio y Guido Calogero, llevada a cabo en 1959, a propósito de la - lógica y la metodología. Guido Calogero, en el artículo que dio ori- gen a la polémica, había citado entre las "persistentes ilusiones - de los lógicos y los metodólogos" precisamente la de que éstos -en- tre los que se encontraría Bobbio- pretenderían que la ciencia es - búsqueda de la verdad, siendo su afán descubrir los criterios de -- verdad y falsedad de una vez para siempre mediante el análisis lógi- co (cfr. CALOGERO-59-1, pp. 196-203). La inmediata respuesta de Bob- bio fue por el camino de negar la acusación de esencialismo:

"Que yo sepa, los lógicos (contemporáneos y no contempo- ráneos) se han ocupado siempre de la verdad (y respecti- vamente de la falsedad) como de una propiedad de las -- aserciones y no como de un objeto a poseer. Más aún, pa- ra curar el vicio condenado por Calogero, no podría su- gerir nada mejor que una cura de lógica" (B. 59-2, p. - 222).

La polémica continuó con una réplica de Calogero, que volvía a insis- tir en que Bobbio hipostasiaría la verdad como objeto determinado - por la lógica en detrimento de la concepción de la ciencia como - "búsqueda no tanto de la verdad cuanto de particulares verdades pre- seleccionadas como más satisfactorias" (CALOGERO-59-2, p. 342). En

su contrarréplica, Bobbio expresaba claramente su posición intermedia entre la concepción esencialista de la verdad y la concepción - subjetivista de Calogero:

"Donde Calogero había acusado a los lógicos de buscar la verdad 'por un lógico y gnoseológico amor a la verdad', yo había entendido (evidentemente había entendido mal) - que él pretendía hablar de la verdad como de una propiedad de las cosas -pegada, por así decirlo, a las cosas- que los lógicos estuvieran buscando como el tesoro en el fondo de un pozo. (...). Al responderle que frecuentando a los lógicos, al menos se aprendía una cosa -que la verdad no es una propiedad de las cosas, sino una propiedad de nuestras aserciones sobre las cosas-, quería decir - que cualquiera que se ocupa de lógica, mejor dicho, de metodología, no pretende poseer toda la verdad, como si la verdad fuera algo que se puede abrazar de una vez y que una vez abrazada se mantiene agarrada y ^{no} ~~no~~ ^{se} ~~no~~ deja escapar, sino simplemente establecer y proponer los criterios para distinguir proposiciones verdaderas de proposiciones falsas. Y desde el momento en que hablamos, y al hablar formulamos proposiciones, y en que de estas proposiciones hay por lo menos una clase, constituida por las proposiciones declarativas, de las que decimos que algunas son verdaderas y otras falsas, no veo nada malo en que - nos preguntemos qué significan 'verdad' y 'falsedad'. -- (...). Calogero en realidad rebate que también plantearse el problema de la verdad como problema del criterio - para distinguir proposiciones verdaderas de proposiciones falsas significa 'poseer' la verdad y, con expresión todavía más fuerte, 'hipostasiar' la verdad; (...). Veamos despacio. Me encuentro casualmente pasando por una calle en el momento en que un automovilista atropella a un ciclista. Llamado a testificar, afirmo que el ciclista había cortado la calle al automovilista. La aserción es --

pertinente y yo he sido verídico. En el curso de la instrucción, a través del interrogatorio de otras personas, otros testimonios, pericias, etc. resulta que el ciclista no había cortado la calle, porque, por ejemplo, había hecho a su debido tiempo la señal de giro a la izquierda (y yo no lo había visto) y que por tanto mi aserción era, sí, pertinente y verídica, pero no era cierta" (B. 59-5, pp. 351-352).

Se me excuse la tan larga cita, que es útil considerar globalmente porque muestra cómo la posición de Bobbio se mueve entre el - rechazo de la concepción esencialista de la verdad, que es una manifestación más de la teoría esencialista sobre las definiciones lingüísticas, y la crítica de la concepción relativista de la verdad, que es una manifestación de la teoría estrictamente convencionalista de la ciencia. En el primer cuerno del problema, Bobbio es coherente con las anteriores declaraciones sobre la naturaleza convencional de las definiciones de términos y no merece la pena desarrollar la cuestión. En el segundo cuerno hay un cambio de ruta decidido contra la teoría convencionalista de la ciencia en favor de una teoría verificacionista y, por tanto, objetivista. En este campo, - en efecto, pueden distinguirse dos grandes tipos de teorías de la - verdad: las teorías subjetivistas, para las que la verdad de una -- proposición consiste en el acuerdo de esa proposición con una creencia o idea o con otras proposiciones (y de este tipo son las teo- - rías de la verdad de las concepciones estrictamente convencionalistas de la ciencia); y las teorías objetivistas, para las que la verdad de una proposición consiste en algún tipo de acuerdo entre esa

proposición y los hechos (y de este tipo son las teorías de la verdad de las concepciones empiristas de la ciencia). Dicho un poco — simplistamente, para las primeras la verdad es lo que se cree que ocurre; para las segundas, lo que efectivamente ocurre. Con independencia del problema de fondo —en donde se discute si lo que ocurre se expresa en último término mediante afirmaciones que indican lo que se cree que ocurre o si lo que se cree que ocurre precisa de un criterio externo para discriminar si es cierto o falso, que son quizá las dos principales objeciones recíprocas y de una y otra teoría (cfr. sobre el tema, con mayores precisiones, RUSSELL-10, caps. 3, 5, 6 y 7)—, lo que aquí interesa es aclarar la posición de Bobbio. — Como podrá verse, se trata de una concepción objetivista o realista no en cuanto presume que la verdad es una propiedad de la realidad, lo que sería esencialista, sino en cuanto defiende que es una propiedad de ciertas proposiciones que mantienen una determinada relación con la realidad.

En el contexto anterior, puede leerse ahora un texto de 1960 sobre el concepto de Derecho en el que se coordinan ya perfectamente las dos posiciones anteriores: por un lado, el convencionalismo de lenguaje frente a la concepción esencialista y, por otro lado, — el verificacionismo de las teorías científicas frente a la concepción convencionalista de la verdad y de la ciencia:

"Como toda definición científica, tampoco la definición de Derecho a la que tienden los juristas se propone informarnos sobre el uso prevaleciente o sobre los usos prevale-

cientes del término 'Derecho' en el lenguaje común y docto (a este objeto bastaría un diccionario), sino que se propone fijar un significado que se considera mejor que otro, más propio o más oportuno. Ahora bien, es bien claro que la propiedad u oportunidad de una definición puede ser juzgada sólo en base al campo de experiencia al que se refiere: una definición propia y oportuna para un cierto campo es improbable que sea tal también para un campo distinto. Con esto se quiere llamar la atención sobre el hecho de que toda definición del término 'Derecho' o, como se dice más pomposamente pero con igual significado, en toda determinación del concepto de Derecho, hay un elemento de arbitrariedad por lo menos respecto a la delimitación del campo de experiencia al que de ahora en adelante se quisiera que fuera referido el término definido; y se quiere poner en guardia contra la creencia bastante difundida de que la disputa en torno al concepto del Derecho sea una disputa en torno al mejor modo de poner de relieve la idea o esencia del Derecho preconstituida a la investigación misma. Metodológicamente, el problema del concepto del Derecho es ante todo un problema lingüístico o de análisis del lenguaje, consistente en establecer qué uso se quiere hacer del término; y en segundo lugar, un problema factual o de análisis empírico, consistente en fijar los elementos comunes o característicos de aquellos acontecimientos a los que se ha convenido referir el término "Derecho". En cuanto investigación lingüística no es investigación de esencias; en cuanto investigación empírica no es deducción de categorías primordiales, según la ilusión siempre renaciente de la filosofía especulativa" (B. 60-7, pp. 2-3; subr. mias).

Resulta de este modo que la convencionalidad se refiere a las cuestiones lingüísticas y que, una vez resueltas previamente esas cuestiones, el lenguaje establecido ha de contrastarse con la realidad:

así pues, las definiciones de términos serían convencionales pero - las teorías científicas sobre ellas construidas habrían de ser verificables en el sentido de sometibles a un criterio realista de verdad.

Tomada la anterior conclusión al pie de la letra, se diría - que Bobbio había vuelto a la vieja concepción positivista que ligaba estrechamente hechos y teorías y que entendía la inducción como un hilo directo e inalterado entre ambos. En realidad, Bobbio no ha llegado tan lejos y, a pesar de que no se ha pronunciado expresamente sobre ello, es posible deducir de algún texto que la remisión de los hechos a las teorías no es inmediata sino que está en función - de la construcción de teorías. Así ocurre, por ejemplo, en el discurso de 1959 sobre "Gaetano Mosca e la scienza politica", cuando - decía que

"Es sabido que la ciencia política ha tenido en los últimos cincuenta años, sobre todo, en los países anglosajones, una insaciable hambre de hechos para cuya recolección han sido puestas a prueba técnicas nuevas - como el - llamado análisis del contenido, las encuestas, las entrevistas, la experimentación- que a Mosca le eran desconocidas. Pero a medida que los hechos se acumulaban sobre las mesas de los investigadores, las hipótesis se hacían cada vez más tímidas, las comparaciones cada vez más difíciles, la enunciación de leyes cada vez más circunspecta. Solamente en estos últimos años la teoría comienza a hacerse más osada, también porque se da cuenta de que es inútil - continuar recogiendo datos si después no se sabe qué hacer con ellos" (B. 59-10, p. 9; ahora también en B. 69-1, pp. 185-186).

Esto significaría la distinción entre proposiciones científicas sometibles al criterio de verificación y proposiciones científicas hipotéticas que se encontrarían en relación con las anteriores. Esta posición parece confirmarse si se atiende a un texto de 1970, la voz "Scienza politica" para la Enciclopedia Feltrinelli-Fischer (que, con pequeños cambios, reproduciría seis años más tarde en el Dizionario di politica, ad vocem). Allí escribía Bobbio que

"la creciente acumulación de datos permite a la ciencia política contemporánea proceder con mayor rigor al cumplimiento de las operaciones y la obtención de los resultados que son propios de la ciencia empírica: clasificación, formulación de generalizaciones y consiguiente formación de conceptos generales, determinaciones de leyes, por lo menos de leyes de tendencia, de leyes estadísticas o probabilistas, de regularidad o uniformidad, elaboración (o propuesta) de teorías" (B. 70-7, p. 436; también, sin cambio alguno, en B. 76-42, p. 897).

A continuación Bobbio ponía varios ejemplos de generalizaciones, hipótesis, regularidades, leyes de tendencia y teorías, parte de los cuales reconocía como no verificados, y daba la siguiente definición de teoría:

"en uno de sus muchos significados, un conjunto de proposiciones (no necesariamente con el estatus de proposiciones empíricas) en relación entre sí como para formar un esquema conceptual de orientación para la explicación (y para la previsión) en un campo bastante vasto" (B. 70-7, p. 437; también, sin cambios, en B. 76-46, p. 897; subr. míos).

Aparte de esta precisión sobre la verificación de las teorías, el cambio de ruta desde el convencionalismo científico rígido a un verificacionismo que no excluye las hipótesis se confirmaba en dos escritos cercanos a 1960. En primer lugar, un claro texto del curso de 1960-61, que estuvo dedicado a Il positivismo giuridico:

"Si se examina la teoría iuspositivista, la crítica se funda en un juicio de verdad o de falsedad, en cuanto que la teoría quiere describir la realidad y por tanto su valoración consiste en verificar si hay correspondencia entre teoría y realidad" (B. 61-1, p. 312; también, sin cambios, en la segunda edición del libro: B. 79-2, p. 282).

En segundo lugar, una interesante reseña publicada en 1962 sobre un libro de Haig Khatchadourian dedicado a The coherence Theory of Truth, que en principio ya manifiesta la pervivencia de la preocupación de Bobbio por el tema del convencionalismo. A pesar del título del libro, la teoría examinada por Khatchadourian es sobre todo la concepción de la verdad y de la realidad del idealismo inglés de finales del XIX, cuyo más representativo defensor fue Bradley. Esta concepción, como destaca Bobbio en su reseña, defendía que

"la verdad de una proposición depende de su coherencia con el sistema (... y está en) antítesis con la teoría tradicional de la verdad como correspondencia..." (B. 62-30).

En esa medida -y con independencia de la concepción ontológica de ese tipo de idealismo, que entiende la realidad como algo unitario-

varias de las críticas que Bobbio recogía del libro de Khatchadou—rian podrían valer también para cualquier otra concepción escuetamente convencionalista de la verdad, como la sostenida en algún momento por Neurath y Carnap. Por eso, la conclusión de la recensión suponía implícitamente por parte de Bobbio una revisión de su anterior defensa del convencionalismo de la verdad y de la ciencia, al decir que

"nadie puede sostener todavía esta teoría sin volver a — recorrer el camino recorrido por el autor y sin detenerse con igual atención en las dificultades mencionadas" — (idem).

La posición anterior es la que ha permanecido posteriormente en los escritos de Bobbio. Por un lado, ha seguido defendiendo la — convencionalidad del lenguaje frente a las concepciones esencialistas. Por otro lado, ha sostenido una concepción objetivista de la — verdad para la ciencia. Véamos por partes, sin demasiada extensión, las dos cuestiones por separado.

La idea de que las definiciones de términos son convencionales se mantiene en distintos textos y a varios propósitos. Por hacer tres citas representativas y que abarcan un amplio período de — tiempo, véanse una de 1957, otra de 1963 y una última de 1977. La — primera pertenece a "La filosofía del diritto in Italia":

"... siendo 'filosofía del Derecho' un nombre, nadie tiene su monopolio. Cada uno tiene el derecho de usarlo a — su modo, e, incluso, si le parece sacar alguna ventaja — de ello, de no usarlo en absoluto" (B. 57-4; ahora, por donde cito, en B. 65-2, p. 55).

La segunda, de 1963, se encuentra en una intervención de Bobbio en una mesa redonda "Sulla definizione di potere", cuando decía que

"el lenguaje técnico debe redefinir los términos del lenguaje común, de manera que se eviten ambigüedades, homonimias desorientadoras y también confusiones paralizantes" (B. 64-21, p. 74).

Por fin, la última, de 1977, pertenece a una conferencia titulada "Gli intellettuali e il potere" en la que, al referirse a la definición de "intelectual", decía:

"Todas las definiciones son convencionales, es decir, dependen del uso que quien habla o escribe pretende hacer de este concepto" (B. 77-17, p. 65).

Junto a las declaraciones anteriores conviene insistir marginalmente en que el reconocimiento de la convencionalidad del lenguaje no conlleva necesariamente la idea de que todo término lingüístico haya de ser redefinido. Y ello porque una cosa es la convencionalidad del lenguaje y otra la posibilidad de estipular nuevos significados de los términos. La definición estipulativa, como ya se ha dicho (cfr. supra, p. 289), es una de las manifestaciones de la convencionalidad del lenguaje, tal vez la más obvia e inmediatamente visible, pero ese carácter convencional tampoco deja de manifestarse en la asunción de usos lingüísticos ya establecidos (lo que se llaman definiciones lexicográficas). Teniendo esto en cuenta, Bobbio ha sido más "estipulativista" -sin dejar nunca de ser convencionalista- en sus declaraciones generales, como las que se acaban de ci

tar, que en su práctica teórica, en la que ha respetado bastante -- los significados lingüísticos usuales. Por poner otros tres ejemplos paralelos en el tiempo a los anteriores, véanse las siguientes citas: la primera, de una polémica de 1957 con Pompeo Biondi a propósito de la distinción o indistinción entre Estado despótico y Estado eudemonista:

"No defiendo la rígida fijeza de las palabras, pero confieso que me encuentro incómodo cada vez que un uso lingüístico viene rechazado sin verdadera necesidad" (B. - 57-5, p. 293);

La segunda, de la voz "Norma giuridica", publicada en 1964 en el No vissimo Digesto Italiano:

"Pero puesto que en todo ordenamiento están presentes -- prescripciones tanto abstractas como concretas y unas y otras pertenecen al mismo genus, es oportuno disponer -- de un mismo término genérico que las comprenda a ambas. El que 'norma' y no, por ejemplo, un término menos específico como 'precepto' se haya convertido en el término genérico para toda forma de prescripción jurídica, puede ser objeto de una investigación de historia y de psicología del lenguaje; pero conviene aceptar el hecho -- dado y no preocuparse más de ello" (B. 64-19, p. 15; -- sin embargo, a continuación sugiere --es verdad que sin gran ardor-- la distinción estipulativa entre precepto -- como genus, ley como precepto general, norma como precepto abstracto, mandato como precepto individual y orden como precepto concreto).

La tercera, por fin, la voz "Libertà" publicada en 1979 en la Enciclopedia del Novecento, en la que, tras establecer los significados

tradicionales más relevantes de la palabra en el lenguaje político, dedicaba el epígrafe "Cuál es la 'verdadera' libertad" a decir que tal discusión es vana:

"Se podrá discutir la oportunidad de llamar con el mismo término de 'libertad' a dos situaciones distintas —una — definida en términos de no impedimento (o no constrictión) y otra en términos de obediencia— que aparecen como situaciones contradictorias, pero no se puede desconocer la validez de la distinción entre la obediencia a — otros y la obediencia a sí mismo" (B. 79-4, p. 999).

En cuanto a la pervivencia de la concepción objetivista de la verdad y la ciencia, está clara a partir de 1960 si se recuerdan los textos en los que Bobbio atribuye a la ciencia los caracteres — de empírica, descriptiva y avalorativa (cfr. supra, pp. 110 y ss). Si se quiere confirmar esta posición con algún texto posterior a — 1960, nada mejor que citar la respuesta de Bobbio a Guido Calogero en los "Entretiens" de L'Aquila sobre el fundamento de los derechos humanos en 1964. Discutiendo sobre si la regla del diálogo tiene ca r á c t e r a l a a b s o l u t o r a l a q u e l l o t i e n e, como sostenía Bobbio, decía éste:

"La regla del diálogo presupone una concepción pluralista de la verdad. Pero una concepción pluralista de la verdad puede admitirse en materia religiosa o moral, en donde se discute de valores. Es más difícilmente admisible en mate r í a c i e n t i f i c a, en donde se procede mediante verificación de los hechos y control de los razonamientos demostrati— vos. En un congreso científico no se tiene el derecho a — ser escuchado si se exponen tesis juzgadas unánimemente — erróneas y el presidente tiene el derecho de quitar la pa l a b r a a quien hace perder el tiempo a la asamblea diciendo tonterías" (B. 66-17, p. 170).

El dualismo establecido en este texto entre la verdad filosófica y la verdad científica no hace más que corroborar la concepción objetivista de la ciencia que Bobbio ha terminado por mantener. Esta constatación debe servir para interpretar restrictivamente una ponencia de Bobbio presentada en 1960 a un congreso sobre el tema "Verità e libertà", cuyo objetivo fundamental era mostrar que la actitud más propia del filósofo es mantener una concepción pluralista de la verdad, en la que la tolerancia y la libertad aparecen como condiciones necesarias de la investigación (cfr. B. 60-3, pp. 48—49). En realidad, esa concepción pluralista de la verdad parece que debe restringirse en el pensamiento bobbiano al campo de las valoraciones filosóficas sin extenderla al campo científico, en donde la concepción de la verdad subyacente parece más bien monista. Es la diferencia que aparece —por citar un escrito más reciente— en un artículo de 1978 titulado "Difesa dei diritti civili e laicità dello Stato": se dice allí que la conquista de la libertad de expresión

"ha sido posible por la convicción de que en las cosas de la política, y en general de la [en realidad dice nella, pero debe decir della] convivencia civil, no hay verdades de fe que deban ser creídas sin discusión ni verdades de razón que puedan ser demostradas como un teorema de geometría, sino solamente opiniones cuyo grado de verdad varía de tiempo en tiempo, de lugar en lugar, de las que cada uno es, individualmente o en el grupo del que forma parte, el único responsable" (B. 78-19, p. 1; subr. míos).

Esta diferencia entre la verdad científica, objetiva y única, y la verdad política o filosófica, relativa y plural, no tiene nada de

extraño en una concepción general como la de Bobbio, montada sobre el dualismo fundamental entre juicios de hecho, propios de la ciencia, y juicios de valor, propios de la filosofía. Precisamente la exclusión de los juicios de valor de la ciencia permite hablar de verificación y de verdad objetiva o intersubjetiva frente a la mayor inseguridad y subjetividad de la filosofía. Así puede enlazarse ya con el tema de la avaloratividad de la ciencia, que es el objeto del siguiente epígrafe.

8. La avaloratividad de la ciencia, entre el ideal último y la esencia de lo científico.

La idea de que la ciencia tiene como carácter la avaloratividad, entendida ésta como abstención de juicios de valor, puede rastrearse, al menos implícitamente, hasta en los primeros escritos de Bobbio. Sin hablar propiamente de avaloratividad, se encuentra enunciada en definitiva en el librito de 1934 Scienza e tecnica del diritto, como se desprende de un texto que reproduzco por extenso por el interés añadido que tiene el expediente utilizado por Bobbio para defender la pureza de la ciencia:

"En fin, una objeción general a la teorividad de la ciencia que ha tenido particular relieve en la crítica de la jurisprudencia es la que, descendiendo al terreno concreto de los hechos, observa que, aun dejando a un lado el uso práctico de los conceptos científicos, no hay cien—

cia que no contenga motivos utilitarios, que no se puede separar de un tajo limpio la teoría de la práctica, (...) que, en suma, la teoriedad pura no es más que -- una grosera ideología y la ciencia, cualquier ciencia, es siempre ciencia práctica. Es claro que esta objeción no tiene otro valor que el de una constatación de hecho y está destinada a recibir la fácil refutabilidad de -- las constataciones de hecho cuando se quiere deducir de ellas una ley o un concepto, como si alguien, al constatar que las sentencias de los jueces contienen siempre algún elemento de injusticia, estuviera obligado a concluir que es función de los jueces la de ser injustos. Lo cierto en cambio es que esos motivos utilitarios, -- que operan en el ámbito de una ciencia, no son elementos esenciales de una ciencia, sino simplemente debilidades de científicos, y prueba de ello es que todo científico tiende a librarse de ellos, considerándose más científico cuanto más libre está de esos intereses, llamados a menudo precisamente extracientíficos, en suma, cuanto más realiza obra de conocimiento y no de voluntad, pasión o similares" (B. 34-3, pp. 19-20).

Independientemente del trasunto idealista que destila la preferencia otorgada a los conceptos sobre las constataciones fácticas, lo que interesa destacar de este texto aquí y ahora es la consideración de la ciencia como conocimiento al que son ajenos, de manera esencial, las consideraciones utilitarias, prácticas, de voluntad, en definitiva, lo que más tarde el mismo Bobbio llamaría juicios de valor. Es en base a esa configuración de la ciencia como -- Bobbio puede utilizar el expediente de separar la verdadera labor del científico de las debilidades de éste, que saldrían de la esfera esencial de la ciencia: desde esta concepción a la idea que considera la avaloratividad como esencial de la definición de ciencia, de tal

modo que una ciencia que contiene valoraciones deja de ser considerada como tal, hay casi una fácil derivación lógica, que Bobbio realizará a partir de 1949.

Aun sin hablar todavía expresamente de "avaloratividad", esta exigencia comienza a aparecer claramente en la conferencia de 1949 "Scienza del diritto e analisi del linguaggio", que muestra -- además que en la reafirmación bobbiana del avalorativismo tuvieron una primera influencia --después de los rotundos cambios en la concepción de la filosofía que se operan en su obra tras la liberación-- las ideas de Hans Kelsen sobre la pureza de la ciencia jurídica. Es verdad que Bobbio aludía a "quien en el estudio del Derecho no puede hacer callar sus preocupaciones morales o políticas" añadiendo entre paréntesis la significativa frase de que "hay tiempos, naturalmente, en que no es fácil hacerlas callar" (B. 50-6, p. 42 ; también en B. 76-45, p. 304; trad. cast., p. 185). Sin embargo, a pesar de esa concesión, Bobbio dejaba claro "el mérito indudable de la teoría normativa de Kelsen" por haber defendido la idea de que "no hay jurisprudencia fuera de la regla y de lo regulado" en oposición a

"la imagen compleja y poco clara de un jurista que se pone por encima de las reglas y mira a su origen social y a su fundamento ideal para inducir de ello el espíritu general relativo a los tiempos y a las necesidades y para valorar su mayor o menor adecuación a los ideales de justicia" (idem).

Después de lo cual no tiene nada de extraño que al año siguiente, - en "Filosofia del diritto e teoria general del diritto", Bobbio expresara un concepto de ciencia que ya comprendía la exigencia de no valorar como requisito esencial de la ciencia. Y, curiosamente, ahora lo hacía incluso criticando la denominación kelseniana de "teoría pura del Derecho": si por "pura" había de entenderse

"una doctrina extraña a toda toma de posición ideológica y, por tanto, solamente 'inquiriente' y no 'valorante', el atributo se hace perfectamente inútil, porque la ciencia, toda ciencia, es en este sentido, por definición, - pura" (B. 50-7; ahora también, por donde cito, en B. 55-2, p. 48).

Este puede decirse que es el punto de partida de Bobbio, ya en su obra madura, sobre el tema de la avaloratividad científica. — Sin embargo, con lo dicho hasta ahora se permanece todavía en la antesala del problema. El tema de la exclusión de los juicios de valor en la ciencia no sólo está en el centro de una casi centenaria discusión que sigue de actualidad y que todavía parece lejos de su completa resolución, sino que implica muy distintos problemas y aspectos entre los que conviene distinguir de antemano si no se quiere permanecer en la simplificación inconcluyente. Utilizando, reelaborada, una clarificadora distinción de Emilio Lamo sobre los niveles de la discusión del problema de los juicios de valor (cfr. LAMO, § 4), hay un primer nivel que funciona como presupuesto de la tesis de que la ciencia debe ser avalorativa y es, en el plano

filosófico, la doble idea de que los juicios de valor son diferentes y lógicamente irreductibles a juicios de hecho y de que sobre los valores no cabe un conocimiento objetivo equiparable al que cabe sobre los hechos. Como se ha podido ir viendo en epígrafes anteriores, ambas tesis han sido sostenidas por Böbbio y ello basta para no volver ahora detalladamente sobre ellas, sin perjuicio de desarrollar algunos aspectos relevantes, todavía no tratados, en un capítulo posterior. Si, por otro tipo de consideraciones, se renuncia a tratar expresa y separadamente —porque implícitamente se hablará de él en seguida— el espinoso "problema sociológico" que tiene de a denunciar la función legitimadora y conservadora de la tesis de la avaloratividad de las ciencias sociales, el campo de estudio de este epígrafe se contrae fundamentalmente a la discusión interna del problema de la avaloratividad científica.

De todas formas, el campo de discusión sigue siendo muy amplio. Readaptando la clasificación de los que Emilio Lamo llama el problema ético y el problema metodológico (sobre todo porque en lo que Lamo considera problema metodológico no están excluidos ciertos problemas éticos), podrían distinguirse aquí tres tipos de problemas: en primer lugar, el problema de los valores detrás de la ciencia (o, como dice Lamo, de la ciencia), que se refiere a la cuestión de los juicios de valor por los que se prefiere hacer ciencia y no otra cosa como filosofía o danza y, lo que es más, se decide realizar una ciencia objetiva; en segundo lugar, el problema de los valores en la ciencia, que se refiere a la posibilidad o imposibilidad

y a la deseabilidad o indeseabilidad de introducir juicios de valor en la investigación científica; en tercer lugar, el problema de los valores después de la ciencia, que se refiere a la cuestión del uso práctico que de los resultados científicos se hace. Por completar el complejo cuadro, el problema de los valores en la ciencia, que es el más importante, se puede desglosar a su vez en dos cuestiones: la primera, la de la introducción de valoraciones antes de la investigación científica, que afecta a lo que desde un libro de Hans Reichenbach aparecido en 1934 se viene llamando el "contexto de descubrimiento" y que se refiere a las valoraciones introducidas en la selección de tema y en la invención de hipótesis y teorías; la segunda, la de la introducción de valoraciones dentro de la investigación científica propiamente dicha, que afecta al "contexto de justificación" y se refiere a las valoraciones introducidas en la recogida y análisis de datos y en la posterior y definitiva construcción y comparación de hipótesis y teorías.

Sinópticamente, el cuadro anterior resulta así:

A) Los valores detrás de la ciencia

B) Los valores en la ciencia {
 (a) Los valores antes de la ciencia
 (b) Los valores dentro de la ciencia

C) Los valores después de la ciencia

Estas distinciones no son en absoluto escolásticas porque — mientras en un sentido amplio y vago la tesis de la avaloratividad de la ciencia comprende todos los anteriores significados, en sentido estricto, por ejemplo en Max Weber, se refiere únicamente a la — exclusión de valores dentro de la ciencia. Entre ambas posiciones — puede haber también posturas intermedias y, como de lo que aquí se trata es de centrar la exacta posición de Bobbio, conviene dejar — abierta la cuestión y no prescindir de ninguno de los anteriores — significados. El orden expositivo será el mismo del anterior cuadro

A) Los valores detrás de la ciencia

Una tesis extrema sobre la avaloratividad de la ciencia sostendría en este punto que ni siquiera la opción por la ciencia objetiva es valorativa. Al menos de manera implícita, ésta era la posición de la filosofía positivista tradicional, inconsciente de que su fe en la ciencia no era más científica en sí misma que la fe en la metafísica o en la teología. La posición de Bobbio en este punto, sin embargo, tiene en cuenta de manera central la clara tesis de — Max Weber de que la propia ciencia se sustenta en "la creencia en — el valor de la verdad científica" (cfr. WEBER-04, pp. 88-89). Es — una idea que, de otra manera, Bobbio expresaba claramente en 1959 — en "Posizione e diffusione delle scienze sociali" cuando decía:

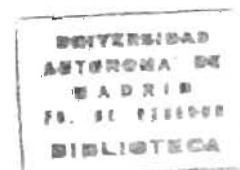
"Quiero hablar del problema de los valores. Hay una ética de la investigación. (...). Es la ética de la investiga--

ción controlada y desinteresada, distanciada lo más posible de una participación inmediata, pasional, en un sistema de valores. Precisamente en este distanciamiento, - que es característico de toda investigación empírica, está también su valor social y moral" (B. 59-11, p. 67).

Naturalmente, cuando Bobbio admite que la investigación tiene detrás una ética, admite que detrás de la elección de la ciencia hay juicios de valor. En esa misma medida, en el curso de 1965-66, dedicado a Il problema del potere, Bobbio compatibilizaba la afirmación - de que la ciencia política había de ser avalorativa con la afirmación de que tal caracterización presupone una ideología que mantiene ^{una} concepción de la política como actividad tendencialmente racional (cfr. B. 66-1, pp. 14-19). Más aún, en su escrito "Considerazioni sulla filosofia politica", publicado en 1971, Bobbio volvía a expresar la misma idea más tajantemente:

"Ha tenido que constatar una vez más que no hay nada más difícil que permanecer avalorativos cuando se afronta el problema de la avaloratividad. Por mi parte declaro (si es verdad que el mejor modo de defender la avaloratividad es reconocer lo difícil que és alcanzarla y no ocultar, sino, como se requiere, declarar los propios valores) que cuando discuto este problema soy fuerte valorativo" (B. 71-11, p. 376).

Ahora bien, además del claro reconocimiento por parte de Bobbio de que detrás de la ciencia hay valores, bueno sería determinar qué valores se encuentran tras esa elección por la ciencia avalorativa. - Creo que puede decirse que el valor fundamental que Bobbio defiende



es, en último término, como en el caso de Weber, el espíritu de verdad, entendido como tendencia a la comprensión objetiva del mundo — que, al concretarse en la ciencia, implica una positiva consideración de ésta. Tales son las valoraciones que Bobbio viene a expresar precisamente en un breve artículo titulado "Max Weber e l'imparzialità della scienza", escrito a propósito de la traducción italiana de 1958 de Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Allí, después de destacar las coincidencias entre la metodología weberiana y la de Vilfredo Pareto, Bobbio asumía la defensa de esa posición frente a las críticas de Lukács y de Leo Strauss, de las que señalaba que "este su acuerdo contra el agnosticismo weberiano debería suscitar alguna sospecha" (B. 58-11, p. 16); la defensa de Bobbio era inequívoca y expresa bien cuáles son las razones que se encuentran detrás de la elección de la ciencia:

"¿qué idea debemos hacernos de una ciencia cuya función es justificar las elecciones morales, cualquiera que sean? — Una vez más: ¿quién aparta más a la ciencia de su fin? — ¿quien no la deja contaminarse de juicios de valor subjetivos o quien la invoca para imponer sus propios juicios como indiscutibles? Max Weber sabía bien que cuando un científico introduce como protagonista de la investigación a su Dios o a su diablo, la ciencia está continuamente tentada a transformarse en apología o en maldición. No es que él rechazara dar juicios de valor; simplemente, no se hacía ilusiones sobre el hecho de que cuando una investigación — está dominada por la preocupación de aprobar o condenar, — de mandar o prohibir, su veracidad queda comprometida" — (idem; subr. mio).

Más claramente, en la voz "Scienza politica", publicada por vez primera en 1970, Bobbio decía que la avaloratividad "es garantía de objetividad" pues "sólo el carácter de la objetividad asegura a la ciencia su característica función social" (B. 70-7, p. 440; también, sin cambios, en B. 76-42, p. 899). También en las hace poco citadas "Considerazioni sulla filosofia politica", Bobbio daba razones en favor de la avaloratividad de la ciencia en las que sin dejar de aparecer el espíritu de comprensión objetiva del mundo como trasfondo, se insistía más en el aspecto político del problema, basado fundamentalmente en el valor de la tolerancia ideológica. Re produzco por extenso el largo texto no sólo por su calidad literaria, sino sobre todo porque desvela también algo del aspecto psicológico de la preferencia dada por Bobbio a la avaloratividad mediante sus dos menciones al fascismo y a la contestación del 68:

"Pertenezco a la generación que en los años de su formación ha visto hacer estragos en toda forma de saber libre e independiente y elevar contra él la pretensión de que las exigencias de la investigación científica deben ceder ante las razones del poder. Aprendimos una lección que no hemos olvidado nunca. Si la hubiéramos olvidado, el destrozo producido en la mente de los jóvenes por la estulta polémica de estos últimos años contra la ciencia avalorativa nos la habría hecho volver a la mente: los que piensan de otra manera convertidos en enemigos a aba tir con el escarnio, con el desprecio o, peor, con la ca lumnia, la laboriosa investigación personal sustituida por el principio de autoridad, el partidismo incluso más impulsivo tomado por compromiso ético-político, la preci pitación en el juzgar, la ostentación de la polémica por

la polémica, el acento puesto en el valorar, condenar o exaltar en vez de en el comprender, en el explicar, en el darse cuenta de cómo han ido las cosas. Una vez más hemos aprendido lo cómodo que resulta desembarazarse de los vínculos que nos impone el respeto a los hechos y a las ideas ajenas y lo fácil que es, una vez que se abandona la guía de las reglas del buen método científico, tomar el camino que conduce a la más descarada tendenciosidad" (B. 71-11, pp. 376-377).

Como se pone de manifiesto en un texto de 1972, la creencia de Bobbio en el valor de la ciencia objetiva y avalorativa, aun no siendo incondicional y absoluta, es indudablemente firme:

"vivimos en un universo histórico en el que cada uno de nosotros cree (el punto de partida es siempre una creencia) que la ciencia tiene todavía algo que ver, a pesar de todo, con el progreso, con la civilización, con la sociedad mejor, con el humanismo, en suma, con todas esas bellas cosas a las que estamos dispuestos a dar un valor positivo y a considerar como metas altamente deseables, porque se trata no solamente de cambiar el mundo (como se repite emotivamente, acriticamente, por ese espíritu de imitación tan difundido en una sociedad masificada como la nuestra) sino de cambiarlo a mejor" -- (B. 74-6, p. 539).

Sin embargo, como no podía ser menos, esta defensa de la objetividad científica conseguida a través de la wertfreiheit no sólo ha sido impugnada como no objetiva, sino que hasta la propia idea de objetividad ha sido puesta en cuestión. Se trata del envenenado tema de la deseabilidad de la avaloratividad, que se ha planteado con mayor acritud en el campo de las ciencias sociales. Por descri-

bir los puntos fundamentales de la disputa, con objeto de destacar la posición de Bobbio al respecto, diré que las dos objeciones fundamentales a la deseabilidad de la avaloratividad son, por una parte, que la objetividad avalorativa no es verdadera objetividad; or otra parte, que la propia posición de defensa de la objetividad avalorativa es el producto de una toma de posición ideológica condenable aunque quizá inconsciente. Las dos críticas son de carácter externo a la tesis de la avaloratividad, pero mientras la primera parece insistir más en el aspecto metodológico, la segunda incide más en el aspecto ideológico.

Por la primera crítica se tiende a poner de relieve que la ciencia presuntamente avalorativa encubre valoraciones que la descalifican como objetiva. De este tipo son las críticas de Adorno y — Horkheimer en Dialéctica del iluminismo cuando sostienen que la — ciencia moderna consagra los hechos dados como inmutables tomando — por objetivo lo que en realidad se ha presupuesto de antemano (cfr. HORKHEIMER-ADORNO, passim y, en especial, pp. 39-44). También de este tipo son las críticas que Bobbio enfrentaba en sus "Considerazioni sulla filosofia politica", describiéndolas y enfrentándolas así:

"Se dice que la avaloratividad es un pretexto para disimular una toma de posición inconfesada e inconfesable y para insinuarla más fácilmente. En este punto, un jurista sacaría el antiguo adagio: 'Adducere inconueniens — non est solvere argumentum'. En efecto, que la avaloratividad pueda servir también para enmascarar juicios de valor, no quiere decir que sirva solamente para esto ni que sea proclamada y defendida solamente para engañar•a

oyentes ingenuos. Es como si se quisiera abolir la libertad de fronteras para evitar el contrabando: el paso cada vez más expedito de una frontera a otra no sirve solamente a los contrabandistas. Para evitar el contrabando hay otros remedios, como el de hacer más severos los controles o requerir declaraciones francas" — (B. 71-11, p. 378).

Para ser francos, es muy posible que una respuesta como ésta no satisficiera en absoluto a los detractores de la avaloratividad. Su crítica es en parte más global de lo que Bobbio entiende — porque no afecta a una pequeña parte de la ciencia que pasa juicios de valor de contrabando, sino al conjunto de la ciencia "burguesa"— y en parte más radical — porque disputa sobre el propio significado de "objetividad" y "avaloratividad"—. Por eso mismo, la segunda razón que Bobbio aducía en favor de su tesis no termina de ser concluyente:

"También los adversarios de la avaloratividad tratan — de mostrar cuando hacen ciencia que sus preferencias — no entran para nada, que los valorativos son los otros, no ellos" (idem)

Y el argumento no es concluyente porque termina poniendo de manifiesto que el contraste entre unos y otros es más tajante de lo que parece. Prueba de ello es otro texto del mismo Bobbio del año siguiente, en el que se comparaba la obra de Almond y la de Poulantzas para terminar constatando que

"unos y otros consideran la científicidad como un valor y la no científicidad como un disvalor, hasta el punto de que cada uno está siempre dispuesto a acusar al adversario de no ser 'científico'" (B. 74-6, p. — 538).

Claro, pero cuando dos autores que mantienen tesis diferentes se -- acusan mutuamente de no ser científicos es que no entienden la cientificidad del mismo modo. Y, así, la "cientificidad" no pasa a ser un valor superior y aceptable en la medida en que es compartido por las dos partes, sino que es en sí mismo un valor que se entiende de distintas formas y entre las que parece haber poca posibilidad de -- acuerdo. Desde un punto de vista externo, lo único que cabe con-- cluir es que, mientras Bobbio cree defender la cientificidad avalorativa en abstracto, defiende una cientificidad concreta, puesta en discusión por la otra parte.

El segundo tipo de argumentos contra la avaloratividad afecta no tanto a los resultados de la ciencia, sino al propio propósito de elaborar una ciencia avalorativa. En este tipo de crítica se centran algunos teóricos americanos de la "sociología de la sociología" que denuncian la propuesta de hacer una ciencia avalorativa como un modo de ocultación de los verdaderos problemas políticos mediante la remisión a supuestas soluciones técnicamente asépticas -- (cfr. LAMO, pp. 41-42); de este mismo tipo es la crítica de la escuela de Frankfurt --que es un desarrollo de las tesis de Adorno y Horkheimer-- de que la escisión sujeto-objeto que está detrás de la pretensión de construir una ciencia avalorativa encubre la remisión del juicio político sobre lo dado a un reino inaccesible para consagr lo dado como inquebrantable. A este tipo de críticas se ha referido también Bobbio en el texto que se citaba hace poco, añadiendo la correspondiente réplica:

"El otro argumento de los negadores es que la avalorati
vidad es un modo de escapar a la responsabilidad de la
 elección, del compromiso, que lleva a la aceptación del
status quo e induce al tranquilo conformismo. Max Weber,
 el teórico de la Wertfreiheit, era un conservador (!no
 digamos Pareto!). Ciertamente, el investigador conscien
te no quiere, en cuanto investigador, transformar el —
 mundo; pero no quiere tampoco, en cuanto investigador,
 conservarlo. Su único problema es el de comprenderlo. —
 Sólo una cosa sabe con certeza: que la primera regla —
 que ha de observar para proceder a la comprensión es la
 de no dejarse dominar por su deseo de conservar lo exis
tente si políticamente es conservador o de transformar-
 lo si políticamente es un reformador. En rigor no debe
 ni siquiera saber —y si lo sabe debe olvidarlo en el mo
mento en que se compromete en la investigación— si para
 conservar o transformar el mundo hay que haberlo compren
dido primero" (B. 71-11, pp. 378-379).

Como puede verse, el contraste en este punto también es incu
rable. Se quiera o no se quiera, estamos ante dos valoraciones glo-
 bales de lo que la ciencia debe hacer y para lo que debe servir. —
 También aquí vuelven a aparecer dos modelos distintos de ciencia, e
 incluso dos modos diferentes de entender el mundo, entre los que es
 difícil terciar concluyentemente. Ante una alternativa semejante se
ría demasiado sencillo concluir con la paradoja de que quienes quie
ren cambiar el mundo no lo conocen bien y quienes lo conocen no lo
 quieren cambiar. Lo más probable es que nadie lo conozca bien ni na
die lo pueda cambiar demasiado. Podría concluirse, sin tomar parti-
 do alguno, que cada uno cumple su papel, quizá obedeciendo al demo-
 nio del que hablaba Weber en su conclusión de la conferencia. —
 "Wissenschaft als Beruf":

"Hay que ponerse al trabajo y responder, como hombre y como profesional, a las 'exigencias de cada día'. Esto es simple y sencillo si cada cual encuentra el demonio que maneja los hilos de su vida y le presta obediencia" (WEBER-19, p. 231).

Lo cual no impediría, en último término, preferir concluir -sin duda con una valoración personal, que ahí queda declarada- suscribiendo el vuelco que Bobbio daba a la XI tesis sobre Feuerbach en un prólogo de 1974 a propósito de la filosofía analítica:

"Hasta ahora, los no filósofos han transformado el mundo (y demasiado a menudo lo han transformado a peor); ahora se trata de comprenderlo" (B. 74-8, p. X)

Claro que los "no filósofos" son para Bobbio los políticos y no los científicos, pero si se prescinde de lo que de maniqueo puedan tener fórmulas tan condensadas como la anterior (ha habido muchos "filósofos" políticos como muchos políticos filósofos, del mismo modo que comprensión y acción no son mundos tan separados), el lema subyacente sigue siendo eficaz y atractivo: no conocemos lo suficiente; conozcamos más antes de tener el valor de equivocarnos de nuevo. — Téngase en cuenta que las equivocaciones de los que han querido cambiar las cosas terminan llevando el agua al molino de los conservadores. Y aunque es cierto que las equivocaciones de los que quieren que todo siga igual han de ser parte del conocimiento de los reformadores, quienes queremos cambiar las cosas debemos aprender también de nuestras equivocaciones pasadas. La cuestión está en que el papel de equivocarse en la acción, con las consecuencias humanas —

incalculables que conlleva, ⁴⁵ una misión que debería ajustarse peor - al demonio del intelectual.

B) Los valores en la ciencia

a) los valores antes de la ciencia.

Es propio también del positivismo ingenuo del XIX la pretensión de que, al ser la ciencia una representación fiel y tendencialmente total de la realidad, las valoraciones no han de intervenir en la delimitación del tema de investigación ni en la primitiva elaboración de hipótesis: todo lo que hay, para el filósofo positivista clásico, son los hechos, de los que se inducirían necesariamente las teorías. Como en el punto anterior -y siempre en el ámbito de las ciencias sociales- también Max Weber estableció claramente que ni las motivaciones prácticas por las que se investiga un tema ni las premisas valorativas en la selección del mismo impiden la avaloratividad y la objetividad de la ciencia en cuanto tal (cfr. WEBER-04, pp. 20-21, 36-37 y 50-52, así como WEBER-17, p. 107).

También en esta cuestión de la introducción de valoraciones en la elección de tema científico y en la admisión de las motivaciones prácticas Bobbio ha seguido las huellas de Weber. Sin duda era éste el sentido de afirmaciones tan rotundas como las que Bobbio hacía en 1951 en el comentario ya citado a un libro de Mario Giuliano sobre el Derecho internacional:

"es sabido que en el campo de las ciencias morales la eliminación total de una elección ideológica en el investigador no es posible, y aunque fuese posible, no sería deseable. Si se debieran juzgar científicas solamente aquellas obras históricas o sociológicas que no tienen en su base ningún juicio de valor y sean exclusivamente producto puro y limpio de una investigación objetiva e indiferente a los valores, me temo que en este sentido de 'irmaculez' ideológica, no encontraríamos ninguna obra científica en nuestro camino" (B. 51-9, pp. 1024-1025).

Tan tajantes afirmaciones no implican una condena de la avaloratividad, sino una admisión de que la avaloratividad es compatible con las valoraciones antes de la ciencia, pues Bobbio precisaba pocas páginas después

"que una obra puede ser perfectamente científica en toda aquella parte que es investigación, es decir, observación de la realidad y reconstrucción en un discurso riguroso y coherente de aquellas observaciones, aunque después la dirección, los límites y los objetivos de la investigación estén claramente influidos por algunas valoraciones de naturaleza ético-política..." (ibidem, p. 1028).

Bobbio no se ha vuelto a ocupar mucho de esta cuestión en sus escritos, pero que no ha sufrido ningún cambio de opinión al respecto está claro si se cita un texto de 1970, de la voz "Scienza politica":

"Cuando se habla de avaloratividad no se hace referencia (...) a las valoraciones que presiden la elección del tema a estudiar (elección que puede depender perfectamente incluso de una preferencia política) (...). Se hace referencia a la suspensión de los propios juicios de valor' du

rante la investigación, que podría quedar influida por ellos y perder objetividad. (...) La avaloratividad, que es garantía de objetividad (sólo el carácter de la objetividad asegura a la ciencia su característica función social), es perfectamente compatible con el compromiso ético y político respecto al tema preelegido..." (B. 70-7 p. 440; también, sin cambio, en B. 76-42, p. 899).

Es verdad que esta cuestión podría dar más de sí en un estudio que tratara específicamente del problema de la avaloratividad, pero no tratándose de un problema central ni tampoco oscuro ni amplio en la obra de Bobbio, no es preciso detenerse más sobre él. Mayor envergadura tiene en cambio el otro sentido de la abstención de valores en la ciencia, ya dentro de la investigación científica propiamente dicha, que es el núcleo de la avaloratividad weberiana.

b) Los valores dentro de la ciencia

Para Max Weber era en este punto donde únicamente cabía propugnar la ausencia de valoraciones en la investigación científico-social:

"se trata exclusivamente de la tan trivial exigencia de que el investigador y el profesor ha de hacer necesariamente la distinción entre la comprobación de hechos empíricos (inclusive el comportamiento 'valorador' de los seres subjetivos que estudia) y su propia toma de posición valoradora que enjuicia los hechos (inclusive las eventuales 'valoraciones' de los seres empíricos estudiados por él), en tanto que los considere como deseables o indeseables y adopta en este sentido una actitud valoradora" (WEBER-17, p. 107).

Es conveniente añadir que para Weber la obligación del científico - acaba en cuanto tal en la distinción entre comprobación empírica y valoración, sin entrar en la prohibición de no introducir valoraciones en absoluto. O, mejor dicho, la obligación de distinguir implica para él la escisión del científico y el hombre, en cuanto conlleva el deber de indicar

"al lector (y desde luego a uno mismo) dónde y cuándo termina de hablar el científico que reflexiona y dónde y -- cuándo comienza a hablar el hombre de voluntad, cuándo - los argumentos están dirigidos al entendimiento y cuándo al sentimiento" (WEBER-04, p. 19).

Creo que Bobbio mantiene en último término una concepción semejante de la avaloratividad científica. Así se deduce implícitamente, por ejemplo, del artículo de 1964 "La teoria pura del diritto e i suoi critici", que es una acendrada defensa del modelo kelseniano de teoría jurídica. Por un lado, Bobbio reaccionaba duramente contra la sugerencia de Giuseppe Capograssi de que la distinción kelseniana entre validez y valor en el Derecho presupondría la reducción del Derecho a fuerza:

"Confieso que me resulta difícil comprender cómo un hombre tan penetrante y tan noblemente dispuesto frente a los problemas de la vida y de la historia como Capograssi ha podido atribuir tan abominables faltas a un jurista que, en -- una época como la nuestra, de dictaduras y guerras, ha defendido infatigablemente la democracia frente a los Estados totalitarios (de los que ha sido víctima) y los ideales pacifistas contra los imperialistas; un jurista que ha

afirmado en varios lugares (y también en la obra examinada por Capograssi), con esa conciencia del valor ideológico de los presupuestos que su crítico injustamente no le reconoce pero que le honra, que la elección de la teoría de la primacía del Derecho internacional frente a — la teoría opuesta es una de esas elecciones últimas que reposan sobre opciones radicales no ulteriormente reducibles y que tal opción es la ideología pacifista contra la imperialista; resulta difícil comprender que le haya podido atribuir aquellas faltas sin tratar de demostrar siquiera que en el hombre Kelsen anidaría un incurable — contraste entre sus ideales políticos y las fieras consecuencias a las que su ciencia da lugar, haciendo creer — al lector que Kelsen ha podido estar plenamente satisfecho de las implicaciones hobbesianas de su teoría general" (B. 54-15; ahora, por donde cito, en B. 55-2, p. — 88; trad. cast., p. 128).

Por otro lado, ya casi en la conclusión de su artículo, Bobbio repetía que la teoría kelseniana "es una ciencia objetiva, indiferente a los valores, neutral" (ibidem, p. 104; trad. cast., p. 140) y, reconociendo otro punto en el que Kelsen no habría sido fiel al ideal de pureza, volvía a utilizar el mismo expediente que en el caso anterior, la distinción entre el científico y el hombre:

"Se puede objetar que en este punto Kelsen no se limita a desarrollar la teoría del ordenamiento jurídico, sino que, frente a la controversia ético-política que divide a conceptualistas y creativistas, toma posición contra una de las dos partes en litigio, esto es, contra la jurisprudencia conceptual; y que no permanece indiferente frente al problema de la certeza o de la equidad porque afirma explícitamente que la certeza es una ilusión. — Esta objeción me parece fundada. ¿Pero se debe sacar de ella la conclusión de que la teoría pura del Derecho, —

como teoría indiferente a los valores, es ilegítima?. La única conclusión posible, a mi juicio, es que Kelsen, en sus conclusiones y en sus desfuegos polémicos, no ha sido siempre coherente con las premisas. Aun cuando la teoría pura del Derecho sea un sistema riguroso, revela aquí y - allá algunas fallas por las que se trasluce el momento - ideológico del hombre Kelsen" (ibidem, p. 105; trad. cast., p. 140).

La escisión entre el científico en cuanto científico y el científico en cuanto hombre es tan viva en Bobbio que se le ha aplicado a sí mismo en dos momentos importantes. El primero de ellos en la "Introduzione" a los Studi sulla teoria generale del diritto, en los que el colofón de la respuesta a la crítica de formalismo a la teoría general del Derecho era el siguiente:

"Yo, personalmente, como estudioso, estoy dispuesto a - apreciar bastante más a un buen teórico general del Derecho, aunque prescindiera totalmente del contenido social, - que a un moralista que confunda los problemas científicos con los éticos, pero admiro, como hombre, al objetor de conciencia bastante más que al conformista" (B. 55-2, p. VIII),

El segundo momento, en la también "Introduzione" a Giusnaturalismo e positivismo giuridico, en donde señalaba que

"la oposición entre iusnaturalismo y positivismo jurídico tiene lugar, en fin, dentro de cada uno de nosotros, entre nuestra vocación científica y nuestra conciencia - moral, entre nuestra profesión de científicos y nuestra misión de hombres" (B. 65-2, p. 12).

Como en el caso de Weber, además, la división entre lo científico y lo no científico, no implica en Bobbio la condena de lo no

científico, sino que conlleva la obligación separar los dos campos y declarar expresamente los valores utilizados e introducidos. En la ponencia de 1971 "Dei possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica" Bobbio aludía en este sentido al científico que renuncia a la avaloratividad:

"en el momento en que, desesperanzado, desiste ha acabado de hacer ciencia y comienza a hacer política. No digo que no deba hacer política (Dios me libre): pero debe estar convencido, al hacerlo, de 'profesar' (viene casi espontánea en este momento la referencia al beruf weberiano) algo que ya no es la ciencia" (B. 71-5, p. - 37).

Con todo, y como también en Weber, la referencia a la "vocación" no hace más que reafirmar la separación entre lo científico y lo no científico. No se olvide que es precisamente el demonio de la probidad científica quien establece la bicefalia entre el hombre y el científico, o entre el político y el científico. Y esa bicefalia es de vital importancia en la caracterización de la avaloratividad de la ciencia dentro de la obra de Bobbio en la medida en que la esencia de lo científico -y ajenas a esa esencia quedarían los errores, los fallos, las debilidades humanas- residiría en la objetividad. - El paso al que antes se aludió desde la separación entre el científico y sus debilidades a la definición esencial de la ciencia como avaloratividad (cfr. supra, p.307-8), lo daba Bobbio claramente el curso de 1960-61 sobre Il positivismo giuridico, en donde declaraba que

"el carácter fundamental de la ciencia consiste en su avaloratividad, es decir, en la distinción entre juicios de hecho y juicios de valor y en la rigurosa exclusión de estos últimos del campo científico: la ciencia consiste solamente en juicios de hecho" (B. 61-1, p. 165).

En este punto Bobbio no ha cambiado posteriormente de opinión, a pesar de que la corrección introducida en el texto anterior en la segunda edición de ese curso, publicada en 1979, pudiera hacer pensar otra cosa:

"el carácter fundamental de la ciencia, según las distintas corrientes del positivismo filosófico, consiste en su avaloratividad..." (B. 79-2, p. 155; subr. mio).

Aunque la frase subrayada pudiera hacer pensar en un descargo de --responsabilidad, en realidad se trata de una precisión que no afecta al problema aquí debatido. Ello se deduce no sólo de un claro --texto de 1975, en donde a propósito del ideal de la ciencia avalorativa de Luigi Einaudi, Bobbio apostillaba:

"ideal hoy tan maltratado y vilipendiado como mal entendido, mal comprendido y distorsionado (si la ciencia no es libre de valores, de todos los valores que no sean el de verdad, es tendenciosa, es decir, es todo menos ciencia)" (B. 75-20, p. 198).

Se deduce también, y sobre todo, del propio texto de la segunda edición de Il positivismo giuridico, cuando en las conclusiones del --curso, al dar su visión personal sobre el método del positivismo --jurídico, Bobbio decía: "Ya que la ciencia o es avalorativa o no --es ciencia, el método positivista es pura y simplemente el método --

científico" (B. 79-2, p. 285). Y, por cierto, que en este punto Bobbio corregía también levemente la primitiva redacción de 1961, cuando en el mismo lugar había escrito: "Ya que la ciencia consiste en la descripción avalorativa de la realidad, el método positivista es pura y simplemente el método científico" (B. 61-1, p. 316).

La tesis de la avaloratividad de la ciencia no la ha defendido Bobbio sólo para la ciencia jurídica, como consta por las citas anteriores, sino en general para todas las ciencias sociales. Así se decía, por ejemplo, en un artículo de 1961 "Sul positivismo giuridico", con una generalización que concluía remitiendo a Weber:

"es opinión común que el progreso del saber científico en la edad moderna se debe a la eliminación de la concepción finalista del universo, que inducía a pronunciar juicios de valor sobre los hechos naturales; aunque, como se ha repetido infinitas veces, esta suspensión de los juicios de valor sea más difícil en el dominio de los hechos humanos, es con todo incontestable que la característica de la orientación científica en el estudio de los hechos morales está representada, antes incluso que por el uso de ciertas técnicas, por la objetividad, entendida precisamente como abstención de toda toma de posición frente a la realidad observada, o neutralidad ética, o, por decirlo con la célebre fórmula weberiana, Wertfreiheit" (B. 61-2; ahora, por don de cito, en B. 65-2, pp. 105-106).

Por lo demás, el otro campo en el que Bobbio ha aplicado expresamente la exigencia de la ciencia avalorativa es en la ciencia política. Más todavía, es precisamente en escritos metodológicos sobre la ciencia política en donde más ha desarrollado la discusión sobre la avaloratividad.

El problema de la avaloratividad dentro de la investigación científica tiene dos aspectos diferenciables en abstracto. En primer lugar, el de la propia posibilidad de que la ciencia sea avalorativa y, en segundo lugar, el de la deseabilidad ^(de) esa actitud, sobre la cual ya se habló pocas páginas atrás. Los dos problemas — son diferentes, hasta el punto que el primero es de carácter fáctico y el segundo de carácter valorativo, aunque tengan una cierta relación. El mismo Bobbio ha escrito en "Considerazioni sulla filosofia politica" que "quienes afirman su deseabilidad deben admitir su posibilidad, así como quienes la combaten, tienden a considerar que tampoco es posible" (B. 71-11, p. 377; subr. míos). Tras de lo cual, Bobbio añadía: "Eso no impide que los dos temas, el tema de la imposibilidad y el de la indeseabilidad, sean distintos y no puedan ser tomados el uno por el otro" (idem). Sin embargo, si se consideran — las dos frases conjuntamente se observa que de las cuatro relaciones abstractas entre posibilidad y deseabilidad, una al menos sería ideal y no real, y es precisamente en donde se centra la discusión moderna sobre la avaloratividad. En efecto, si se reconoce que quien desea la avaloratividad está obligado a admitir la posibilidad, hay un punto en que posibilidad y deseabilidad no son temas distintos. En abstracto son posibles estas cuatro relaciones: a) defensa de la posibilidad y la deseabilidad; b) defensa de la posibilidad y la indeseabilidad; c) defensa de la imposibilidad y la indeseabilidad; — d) defensa de la imposibilidad y la deseabilidad. Es en este último caso, repito, en donde se plantea el problema más difícil de resolver.

La crítica moderna a la avaloratividad insiste especialmente en el tema de su imposibilidad, bien con objeto de mostrar además — su indeseabilidad bien haciendo de la necesidad virtud. Esta crítica ha sido tanto externa como interna a la ciencia supuestamente — avalorativa. Entre las críticas externas son ya casi un lugar común las de la escuela de Frankfurt, que impugnan la separación sujeto—objeto en la investigación en favor de una estrecha relación entre teoría y práctica y denuncian la avaloratividad como consagración — falseadora de lo dado (cfr. por ejemplo, ADORNO-61, pp. 133-136; y ADORNO-69, pp. 44 y 71-75). Entre las críticas internas se ha puesto de relieve la relativa independencia de las teorías y hipótesis — respecto de los hechos, que son infinitos, multiformes y en último término dependientes de las distintas teorías, y se ha destacado la necesaria introducción de juicios de valor en la elección de hipótesis alternativas (cfr. LAMO, pp. 59-79). Todas estas razones, o, al menos, algunas de ellas, probarían que no sólo de hecho, sino también de Derecho, por así decirlo, la avaloratividad absoluta es imposible.

Ante la eventual constatación de la imposibilidad de la avaloratividad en la ciencia, la defensa de la deseabilidad se asemejaría al empecinamiento de un niño que quiere arreglar un juguete — irremediablemente roto. Pero las cosas no son tan sencillas. Los partidarios de la avaloratividad tienen dos caminos para responder a estas críticas, dos caminos —por cierto— que, de atender a Weber y a Bobbio, han sido recorridos a la vez a pesar de no aparecer en

principio como del todo compatibles. Esos dos caminos son, primero, negar los hechos o la interpretación de los hechos, defendiendo que la avaloratividad es posible. Y, segundo, aceptar los hechos pero - establecer la imposibilidad como ideal-límite deseable. Hay un texto de Max Weber en el que parecen recorrerse a la vez ambos caminos:

"Tampoco quisiera discutir si la distinción entre la comprobación empírica y la valoración práctica es 'difícil' Lo es. Todos nosotros, el firmante de estas líneas al — igual que otros, la infringimos siempre de nuevo. Pero - por lo menos los partidarios de la llamada economía política 'ética' deberían saber que la ley moral es irrealizable y que, sin embargo, se la considera de 'obligado - cumplimiento'" (WEBER-17, p. 104; subr. mios).

Como podrá observarse, Weber admite en primer lugar la "dificultad" de la avaloratividad, con lo que niega la imposibilidad, para compararla después con la "irrealizabilidad" de la ley moral, con lo que en última instancia niega la posibilidad total.

Del mismo modo, Bobbio ha sostenido, por una parte, que el - hecho de

"que la avaloratividad sea difícil, especialmente en la ciencia política, no es una buena razón para sostener - que no sea deseable" (B. 71-5, p. 36).

Ahora bien, la más fuerte línea de defensa de la avaloratividad por parte de Bobbio no ha sido reconocer su dificultad, sino, por otra parte, colocarla como valor, quizá inalcanzable totalmente, pero de

seable. Ya en la voz "Scienza politica" de 1971 habia escrito que

"una forma de saber tanto más se acerca al ideal-límite de la cientificidad cuanto más consigue eliminar la intrusión de juicios de valor" (B. 70-7, p. 440; también en B. 76-42, p. 899; subr. mio).

Y con ese trasfondo es con el que Bobbio realizaba una aguda y amplia defensa de la avaloratividad en las "Considerazioni sulla filosofia politica" del mismo año. La argumentación, que recuerda a la del texto de 1934 citado al principio de este epígrafe, merece ser reproducida con detalle:

"Quienes se sublevan contra la pretensión del investigador de ser avalorativo las más de las veces no consiguen llevar sus pruebas más allá de la constatación de que de hecho esta o aquella investigación no carece ^{de} juicios de valor, que no es, como cree, finge o se vanagloria de ser, wertfrei. La crítica de la avaloratividad - consiste generalmente en una despiadada caza de los valores escondidos en cada fase, en cada pliegue de la investigación. Francamente, nunca he conseguido comprender qué argumento puede sacarse de una constatación de ese tipo en favor o en contra de la tesis de la avaloratividad como valor: se trata de un caso bastante conspicuo y perspicuo de falacia naturalista. Es como si se quisiera negar que la salud es deseable mostrando que no hay ningún mortal que esté completamente sano. La sospecha de que la salud es deseable nace en cambio de la observación constante de que los hombres hacen de todo para procurársela y que tanto más aspiran a ella cuanto más son presa de las enfermedades. (...). No veo por qué de la observación de cómo se comporta el científico, al igual que de la observación de como se compor-

ta el enfermo, no deba nacer la sospecha de que la avaloratividad sea una meta que se desea alcanzar, un valor, de manera semejante a la salud" (B. 71-11, pp. 377-378).

Ahora bien, si el valor ideal de la avaloratividad permanece a pesar de los hechos que lo desmienten, es que algún tipo de posibilidad debe haber de conservar la "salud científica". En realidad, por este camino se vuelve a la idea de la dificultad más que se acepta la de la imposibilidad. Y se comprende: los ideales irrealizables son sueños de la razón que a veces generan monstruos y siempre frustraciones, por muy consolatorios que sean. Si en vez de comparar la avaloratividad científica con la salud, que es un ideal relativamente alcanzable, se la comparara con la inmortalidad, que es un ideal imposible, las consecuencias serían otras. Ante el ideal imposible el esfuerzo es inútil: buscar la inmortalidad no sirve para no morir, y ni siquiera para morir más tarde. Pero estas fórmulas no resuelven el problema, en mi opinión, porque son demasiado abstractas y netas. No para resolverlo presuntuosamente, sino para ordenar la discusión y llegar a una conclusión provisional que pueda servir de punto de partida para desarrollos más profundos, podría intentarse alguna precisión que limite los contrastes a términos menos tajantes, en la convicción de que la disputa puede contener algún mal entendido que, reconocido, limaría las diferencias al menos en el terreno fáctico de la polémica sobre la posibilidad o imposibilidad de la wertfreiheit.

En esta línea me inclino a pensar que el tema de la posibili

dad o imposibilidad de la avaloratividad no es un problema de sí o no, que pueda recibir una respuesta absoluta. Probablemente las dos partes tienen alguna razón en lo que respectivamente dicen y es posible que, al menos en algunos puntos, no se encuentren tan alejadas. La diferencia mayor, si acaso, puede estar en que mientras unos destacan los momentos en que intervienen valoraciones en la investigación, los otros ponen de relieve los momentos en que la introducción de valoraciones comprometería descaradamente la objetividad del estudio. Y ambos momentos no tienen por qué coincidir estrictamente, de manera que unos y otros, por lo menos en parte, podrían estar hablando de cosas diferentes. Por el lado de los avalorativistas, tómese el ejemplo de Bobbio cuando concreta en estos términos la avaloratividad:

"Desembarazaos de la ética de la avaloratividad, que es la ética del científico, y acabaréis pronto en la propaganda. Ciertamente, nosotros estamos inmersos en los valores: y no excluyo en absoluto que nuestros juicios de valor nos guíen en la elección de un tema en vez de otro y, cuando la investigación está terminada, en la utilización de los resultados en una dirección en vez de en otra. Pero ¡ay de nosotros! si estos mismos juicios de valor nos guíaran también en la investigación induciéndonos a descartar un documento que no nos place, a pasar en silencio un hecho que no va en honor del personaje que amamos, a modificar una estadística que no nos da la razón y así sucesivamente. La condena, verdaderamente insensata, de la avaloratividad, hoy tan corriente que se ha convertido en un lugar común de la contestación, es en general un óptimo pretexto para abandonar

se a la tendenciosidad más desenfrenada; ya, si los juicios de valor son ineliminables, igual da renunciar al esfuerzo de ser imparciales. Es precisamente a este esfuerzo, en cambio, al que el científico no puede renunciar: en el momento en que, desesperanzado, desiste, ha acabado de hacer ciencia y comienza a hacer política" -- (B. 71-5, pp. 36-37; subr. mio).

Ya que aquí se discute sólo el tema de la posibilidad de la avaloratividad, creo que ningún científico ni metodólogo negaría -- que es posible --y sería incluso muy difícil que negara la deseabilidad-- mantenerse avalorativo en los puntos citados por Bobbio. En -- realidad, no sólo no conozco defensas de ello sino que es difícil -- ver ejemplos concretos de partidarios de la introducción de valores que, conscientemente, descarten documentos, silencien hechos o modifiquen estadísticas. También aquí las cosas son más complejas, porque las valoraciones no aparecen tan desnudas, sino más bien en la interpretación de hechos, documentos, estadísticas, etc. y en la mayor o menor relevancia que se les da. Y este es el punto en el que, por el lado de los defensores de que la avaloratividad es imposible, su crítica es sólida y debería ser aceptada por los avalorativistas. Ante los momentos de la investigación en los que la valoración no aparece sólo de hecho, sino que lógicamente no tiene más -- remedio que aparecer, el esfuerzo por la avaloratividad es inútil.

Entre los dos extremos teóricos de una avaloratividad absoluta que se encuentra en un platónico e irrealizable cielo y la valoratividad desenfrenada que modifica, oculta o distorsiona deshonores--

tamente los datos, la discusión fructuosa queda acotada a un terreno más manejable. Con ello no se pretende que ese terreno sea en todo común a los valorativistas y a los avalorativistas, de tal manera que -como si del descubrimiento de una nueva tercera vía se tratara- la cuestión pueda quedar zanjada con una síntesis o un acuerdo. Aunque no sean tan rotundas, las diferencias entre ambos siguen: ante todo en la evaluación de las inconscientes tomas de posición - inevitables, que para los valorativistas tenderían a impregnar toda la investigación científica de valor y para los avalorativistas no supondrían más que contingencias que hay que tratar de hacer conscientes y declarar. En segundo lugar, las diferencias se manifestarían en el tema valorativo y no fáctico de la deseabilidad de la wertfreiheit, en donde los argumentos son más irreductibles, como se vio anteriormente.

Ahora baste concluir la discusión sobre la avaloratividad - dentro de la ciencia, señalando cómo Bobbio no ha dejado de mantener una posición moderada, semejante en definitiva a la que aquí se ha propuesto, siempre dentro del campo de quienes se inclinan más - hacia la necesidad de la avaloratividad. En realidad, Bobbio no cree posible una pureza científica absoluta: cuando en 1972 presentó la ponencia sobre "Marxismo e scienza sociali", contrapuso ideológicamente al marxismo y al empirismo -refiriéndose a la Disputa del positivismo, sobre todo mediante citas de Adorno y Popper- en un contraste tajante que explicaba así:

.

"Considero, por lo demás, que un contraste de este tipo es inevitable, al menos mientras el científico social tenga o pretenda tener una concepción global de la sociedad. - ¿Pero puede no tenerla? Este es el punto, o, si se quiere, la paradoja de las ciencias sociales. Es la paradoja que nace del contraste entre las exigencias de la ciencia, que es siempre por su esencia particularista, y la exigencia, bastante más fuerte en el ámbito de las ciencias sociales que en el de las ciencias físicas, de una visión total de la sociedad, que por su naturaleza es -- irreductible a los procesos del saber científico" (B. -- 74-6, p. 524).

Pero, como en casos anteriores, ese reconocimiento no impedía que -- Bobbio siguiera propugnando, en lo posible, la objetividad de la -- ciencia:

"Lo importante para mí es adquirir plena conciencia de -- esta paradoja y dejar de ver la paja ideológica en el -- ojo ajeno sin ver la viga no menos ideológica en el propio. Aun cuando la frontera entre ciencia e ideología -- sea difícil de trazar en las ciencias sociales, es preciso comprender que no hay que tomar pretexto de esta dificultad para dar al ostracismo a la investigación empíricamente controlada, que es la única que tiene el derecho de llamarse ciencia, y para abandonarse a la orgía (que embriaga, atolondra y vuelve obtusos) del ideologismo -- más desenfrenado" (ibidem, pp. 524-525).

C) Los valores después de la ciencia

Por volver una vez más a Max Weber, que es el principal punto de referencia para este tema en las ciencias sociales, el problema

metodológico del uso de los resultados científicos tiene dos cabos: por un lado, la ciencia no puede establecer qué fines prácticos han de cumplirse con sus resultados porque

"una ciencia experimental nunca podrá tener como tarea el establecimiento de normas e ideales, con el fin de derivar de ellos unas recetas para la praxis" (WEBER—-04, p. 9);

por otro lado, si la ciencia no puede poner los fines, sí puede establecer los medios idóneos dados ciertos fines (cfr. idem y WEBER-17)

Ello significa, metodológicamente, que la ciencia puede dar recetas para la acción una vez que se presuponga el valor de esa acción, de tal modo que la avaloratividad de la investigación no queda comprometida por el propósito práctico pretendido, que parte de una decisión ajena a la ciencia. Así pues, el uso práctico de los resultados científicos, aunque la investigación se haya realizado con vistas a ellos, no pondría en cuestión, según Weber, la objetividad de la propia investigación.

Sustancialmente, esta misma es la posición de Bobbio, mantenida desde el comentario de 1951 al libro de Mario Giuliano sobre La comunità internazionale e il diritto, en donde decía que

"una obra puede ser perfectamente científica en toda aquella parte que es investigación, es decir, observación de la realidad y reconstrucción en un discurso riguroso y coherente de aquellas observaciones (...), — aunque esas investigaciones sean utilizadas en un plano normativo, es decir, para establecer normas a la acción individual y colectiva. Más aún, añado que sería

un estudioso bastante mediocre (hablo de un estudioso - en el campo de las ciencias históricas) quien organiza-se una investigación sin tener un mínimo programa de acción y sin preocuparse en absoluto de qué programa de acción existe para apoyar su investigación" (B. 51-9, - p. 1028).

La mejor prueba de que para Bobbio la utilización práctica - de una teoría científica no compromete la pureza de la investigación está en una interesante aplicación a la ciencia política de la diferenciación entre la investigación científica y su uso posterior. Bobbio ha sido en Italia uno de los principales teóricos de la post guerra que ha reexhumado el pensamiento político de Gaetano Mosca, siendo la teoría de la clase política uno de los pilares fundamentales de esa reexhumación (el primer escrito de Bobbio sobre Mosca data de 1959: ver B. 59-10, así como los demás artículos relativos a Mosca en los Saggi sulla scienza politica in Italia: B. 69-1; a propósito de este tema en Bobbio, véase LOMBARDO, RIPEPE, SABBATUCCI, SANTARELLI, STOPINO y VECCHINI). Pues bien, la defensa de una teoría tan conservadora en origen como la de la clase política la ha realizado Bobbio distinguiendo entre el contenido científico-teórico de la doctrina y el uso ideológico hecho de ella. Más aún, de la variedad de usos ideológicos que la doctrina ha tenido, Bobbio ha extraído una importante prueba en favor de su valor científico:

"Que el concepto de clase política no era solamente la expresión de una ideología sino el núcleo de una teoría científica de la política puede ser confirmado por el hecho de que, como se ha observado más veces, fue -

acogida como útil instrumento de análisis histórico y de reconstrucción doctrinal también por escritores democráticos y progresistas" (B. 62-2, p. 14; también en segunda edición, con el cambio de "escritores democráticos y socialistas", en B. 69-1, p. 211).

Evidentemente, puede concluirse, los usos que de la ciencia se hacen no forman parte de la ciencia. Confirma esta posición la inclusión del carácter de la descriptividad, en cuanto no prescriptividad, cuando en su curso de 1965-66 definía a la ciencia política -- (cfr. B. 66-1, pp. 14-17).

Posteriormente Bobbio ha insistido en la cuestión de la utilización práctica de la ciencia, en referencia sobre todo a la ciencia política en general. Hay tres interesantes textos que conviene mencionar porque a simple vista podría parecer que contienen algún tipo de desacuerdo entre sí, aunque por su cercanía en el tiempo deberá buscarse alguna fórmula conciliadora. El primero se encuentra en la voz "Scienza politica" publicada en 1971:

"Cuando se habla de avaloratividad no se hace referencia (...) a las valoraciones que el investigador pueda extraer de los resultados de la investigación con el objeto de reforzar o debilitar un determinado programa político (en lo que consiste la función crítica o prescriptiva a la que la ciencia política no puede renunciar). Se hace referencia a la suspensión de los propios juicios de valor durante la investigación, que podría quedar influida por ellos y perder objetividad. Hay que tener bien clara la distinción entre la ciencia como operación humana y social ella misma, que en cuanto tal viene asumida y utilizada para objetivos sociales, y los procedi-

mientos prescritos para el mejor cumplimiento de esta operación, entre los cuales ocupa un puesto importante la — abstención de juicios de valor. La avaloratividad (...) — es perfectamente compatible con el compromiso ético y político respecto al tema preelegido o a los resultados de la investigación, que garantiza la relevancia de la empresa científica. El peligro de que una investigación en la que el operador está demasiado comprometido carezca de objetividad no es menos grave que el peligro inverso de que una investigación perfectamente objetiva carezca de relevancia (como ^{de las} podría ser una investigación sobre el color de los zapatos ~~de los~~ diputados italianos de la tercera legislatura). Es deplorable la confusión, como se ha observado — otras veces, entre objetividad e indiferencia: la objetividad es un requisito esencial de la ciencia, la indiferencia es una actitud —no útil para la buena investigación científica— del científico" (B. 70-7, pp. 440-441; — también, sin cambios, en B. 76-42, p. 899; subr. mios).

De la misma fecha que el escrito anterior es la ponencia oral "Dei possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica", en donde Bobbio decía que, al lado de la avaloratividad, otro requisito de la ciencia era la descriptividad, con lo que aludía expresamente a la exclusión de la prescriptividad:

"La ciencia política de hoy está comprometida en la investigación de modelos explicativos que puedan servir para — comparar sistemas políticos distintos: con esta afanosa — búsqueda de modelos siempre nuevos y cada vez más complejos, el científico político no tiene ninguna prescripción que dar a nadie, sino sólo ofrecer instrumentos para la — comprensión de la realidad" (B. 71-5, p. 36).

En semejante sentido, en el tercer texto que se quería citar, las —

"Considerazioni sulla filosofia politica", también del mismo año, -- Bobbio prescribía a la ciencia política la obligación de no "sacar -- prescripciones inmediatamente útiles para la praxis" (B. 71-11, p. -- 370).

Podría parecer que el contraste entre el primer texto citado y los otros dos reside en una revocación en los dos últimos de la -- irrenunciable función práctica o prescriptiva asignada a la ciencia política en el primer escrito. El contraste, sin embargo, puede ser simplemente aparente, porque en aquel primer texto Bobbio venía a -- asignar la tarea prescriptiva a la ciencia "como operación humana y social". Creo que detrás de esa frase late la misma operación -- ya anteriormente vista-- que aparecía más claramente en "Dei possibili -- rapporti..." cuando se distinguía

"entre lo que el científico político hace en cuanto cientifico y lo que cree poder recabar del resultado de su -- investigación en cuanto hombre en algún modo comprometido en la sociedad. Lo que él pretende hacer en cuanto -- científico es describir (o explicar), no prescribir. Las prescripciones que se extraen de esta o aquella investigación pertenecen a la historia personal de los investigadores, no a la historia de la ciencia" (B. 71-5, p. 36)

Se podrá decir que la escisión científico-hombre aquí plan-- teada de nuevo separa lo que quizá en la práctica, al menos a veces, no está tan separado. Cuando un sociólogo acepta hacer un estudio sobre los medios para mantener el conformismo ante la falta de liber-- tad e igualdad en un país o sobre la forma de organizar un ejército

fiel a una gran potencia que pueda enfrentarse a la población civil, hace lo mismo que el físico que trabaja a sabiendas en aumentar la potencia atómica de un misil. En estos casos la investigación no parece tan separable del uso que de ella se hace. En todo caso, metodo lógicamente sigue teniendo sentido, por muy crudo que pueda parecer, que tales investigaciones serán técnicamente adecuadas si son objetivas y que son objetivas si sus métodos de investigación excluyen las valoraciones internas: **Tales investigaciones siguen siendo objetivas**, en el sentido predicado por los partidarios de la avaloratividad, -- por muy inmorales que sean los juicios de valor que las motiven y -- que las sucedan. Metodológicamente, y sólo metodológicamente, tales consecuencias implican que en teoría la ciencia es neutra, ni buena ni mala, a pesar de que en la práctica su uso puede ser inicuo.

Ahora bien, el problema del uso de la ciencia no sólo es metodológico, sino también ético. En realidad, el problema de la moralidad de ciencia no se plantea sólo en el campo del uso de sus resultados, sino también en el de los medios. No puede olvidarse que este tema se encuentra en el centro de la discusión ética sobre la ciencia a partir de dos estruendosos acontecimientos históricos contemporáneos que han servido para romper una ingenua confianza en la ciencia, como si fuera una especie de hada madrina del progreso y del -- bien de la humanidad: me refiero, como es obvio, a los experimentos humanos de los campos de concentración nazis y **el** lanzamiento de la bomba atómica en Hiroshima y Nagasaki. Aquí se venía tratando fundamentalmente no tanto del problema de los medios, que es el que está

en cuestión en el primer caso, como del de los usos de los resultados científicos, que se plantea en el segundo, pero ambos son relevantes éticamente y para lo que ahora se pretende decir. En el campo ético la ciencia no es ya neutra, sino beneficiosa o maligna, y no sólo -- porque aquí sí intervienen claramente los juicios de valor, sino también porque se toma la palabra "ciencia" en un sentido más amplio -- quizá también más vulgar, pero legítimo-- que no se refiere exclusivamente a la investigación científica en cuanto tal sino también a lo que la ciencia investiga y para lo que la ciencia sirve.

En este punto, y con referencia especial al problema moral de la utilización de la ciencia, Bobbio ha dejado clara su postura -- como puede verse en una ponencia leída en 1958 bajo el título "Posizione e diffusione delle scienze sociali"--, que no se puede dejar de suscribir:

"No se nos oculta el peligro de que la ciencia --y no sólo la ciencia física, sobre la que están fijadas las miradas -- alarmadas de todos, sino también la ciencia social--, abandonada a sí misma, se convierta en un mero instrumento. -- Nunca como hoy hemos comprendido el aspecto tenebroso, -- diabólico, de la famosa afirmación baconiana de que la sabiduría es potencia. Potencia ¿para quién? ¿Para quien -- se sirve de ella para destruir o para quien se sirve de -- ella para construir?. También las ciencias sociales pueden aumentar la potencia destructiva del hombre al igual -- que las ciencias físicas. Pensad en el tirano al que un -- inmenso laboratorio de investigadores enseñase día a día las más secretas motivaciones del alma humana. Pero éste es otro problema: el problema de si yo deba o no poner mi ciencia al servicio del tirano no es ya un problema socio

lógico ni mucho menos un problema científico. Es un problema moral. Pero aquí hemos vuelto al principio, a la fuente, es decir, a aquella filosofía de la que hemos partido y que ni vosotros ni yo, aún habiendo hablado de ella poco o nada, hemos olvidado nunca" (B. 59-11, - p. 68).

Para quien es consciente de este problema ético es evidente que la confianza en la ciencia no puede ser incondicionada y absoluta. Y, en efecto, tampoco puede reprochársele a Bobbio haberlo olvidado: en un comentario de 1962 sobre "I filosofi e le macchine" decía que del desarrollo científico

"nos sentimos, según el aspecto que consideremos, bien orgullosamente partícipes, bien víctimas resignadas. -- Nos parece cada vez más evidente que, una vez concebida la naturaleza como una máquina, quien ha aprendido a penetrar en el secreto de su construcción sabe también, - ahora, cómo hacer para destruirla" (B. 62-12, p. II)

Lo cual significa, en último término, que en este sentido más amplio de "ciencia", utilizado cuando se miran sus aspectos éticos, la distinción entre el hombre y el científico no rije con facilidad: el mal uso de la ciencia compromete a la propia ciencia y no debe salvarse a la ciencia a costa de la ética ni al científico a costa del hombre. El científico también está obligado, como hombre y como científico, a preservar a la ciencia de la inhumanidad. Conclusión ésta que, por lo que sé, no ha sido nunca enunciada por Bobbio, aunque estoy plenamente convencido de que no tendría ningún inconveniente en aceptar.

9. A modo de valoración general

Si se aquilatan los motivos esenciales de la actitud de Bobbio ante la filosofía y la ciencia, son dos las conclusiones más significativas que cabe sacar del presente capítulo. En primer término, el rechazo de la filosofía especulativa y metafísica en favor de una filosofía, por un lado, preocupada por la validez y las implicaciones del conocimiento científico -lo que constituye la propuesta de elaborar una filosofía como metodología- y, por otro lado, conectada con los resultados empíricos que las ciencias ofrecen -lo que constituye la propuesta de dedicarse a la filosofía positiva-. En segundo término, la defensa y dedicación directa a la ciencia, entendida como conocimiento empírico y avalorativo que tiende a construirse en proposiciones coherentes.

Si se quiere ir por partes, comenzando por la caracterización de la filosofía, es poco objetable la defensa de la metodología como actividad filosófica merecedora de estudio. Más problemática es la cuestión de la "filosofía positiva", en donde sería fácil hoy -demasiado fácil en verdad- juzgar de un plumazo descalificador los puntos de llegada de Bobbio en el rechazo de la metafísica, de la filosofía especulativa y, en definitiva, de la filosofía entendida como ontología. Desde hace unos años se ha producido un fenómeno de revalorización de la filosofía, de la ontología, y hasta de la especulación y la metafísica, que podría hacer dudar del valor de las condenas oídas a Bobbio. Puede ser que, con todo, se trate de una nueva -

moda filosófica, pero la duda se hace preocupante cuando la reacción proviene no desde escuelas filosóficas rivales de lo que Bobbio ha representado, sino también desde dentro de las propias murallas del empirismo y de la analítica contemporánea. En esa revalorización no sólo cabe citar los viejos nombres de Moore y Wittgenstein, que en definitiva se encuentran sometidos a una interpretación que invierte los cánones anteriores, sino los más recientes de un Strawson o un Quine, que dejan poco lugar a las disquisiciones interpretativas con afirmaciones bien perentorias en favor de la ontología y de la especulación (cfr. sobre todo ello GARIN-77, pp. 13-32; y MUGUERZA-74, pp. 57-66 y 97-116).

Claro que este tipo de cosas son las que han hecho dudar -- siempre de la seguridad y hasta del interés de la filosofía, en la medida en que replantean una vez más la vieja cuestión de si la filosofía no consistirá, desde su nacimiento hasta hoy, en un eterno retornar sobre los mismos temas con una monótona repetición de idénticas o similares soluciones. Sin embargo, aun no admitiendo esta tesis cíclica que concluiría en la conciencia de la derrota de Sísifo, parece que el último paradigma filosófico, avalado por teóricos de procedencia antimetafísica, va por los derroteros de una atenuación de la prescriptividad y de una apertura hacia problemas y métodos que hasta hace no mucho se habían considerado inadmisibles por las escuelas de procedencia. Aunque de la respuesta a la cuestión de si la filosofía es cíclica o si algún conocimiento acumula pueda depender -- el que se retire o no el crédito que algunas personas le conceden, --

lo importante ahora no es decidir quien tiene razón -lo que, por lo demás, sería tan presuntuoso que invalidaría la propia pregunta-. No es eso lo importante, aunque siempre quepa dejar constancia de que no es lo mismo venir de vuelta que volver sin haber ido; quiero decir, de que nada de esto ha de servir como absolución para quienes, por ejemplo, sin haber pasado del siglo XV, ven confirmadas sus rancias tesis por la última reacción del último analítico -pero esto mismo es una manera de dar importancia a la posición de Bobbio, que sí ha recorrido todo el camino-. Lo importante es, precisamente, dar un juicio sobre las tesis bobbianas en esta materia.

Antes de dar ese juicio, sin embargo, conviene tocar también el tema relativo a la construcción de la ciencia como conocimiento objetivo caracterizado por la empiricidad, la avaloratividad y hasta la coherencia interna que, aunque distinto, es en cierto modo un tema paralelo al anterior en cuanto que forma parte de una semejante constelación de ideas. También en este campo se ha producido una reacción contra el concepto tradicional de ciencia que, de Kuhn a Feyerabend, ha comenzado a constatar, e incluso a defender, la existencia en la ciencia de postulados internos dogmáticos, metafísicos y especulativos (cfr. KUHN-61, KUHN-62, FEYERABEND-63, FEYERABEND-70 y FEYERABEND-NAESS). Más aún, no sólo el requisito de la coherencia ha sido puesto en duda por hechos como que el sistema newtoniano -que se considera científico a pesar de no ser integrable en el sistema einsteniano- tuviera que ser reformado para que resultara lógicamente satisfactorio (cfr. KUHN-62, pp. 64-65), sino que Feyerabend ha llegado a escribir que

"las ideas que los científicos usan para presentar lo conocido y avanzar en lo desconocido están sólo raramente en concordancia con los estrictos requisitos de la lógica o de la matemática pura (por ejemplo, sólo raramente son consistentes), y el intento de hacerlas conformarse a ellos privaría a la ciencia de la elasticidad sin la cual el progreso no puede ser llevado a cabo" (FEYERABEND-NAESS, pp. 16-17).

Por su parte, el requisito de la empiricidad, sin entrar en el ya tratado problema de la avaloratividad, también parece bastante desacreditado en la moderna teoría de la ciencia. No es sólo que, como ironizaba Russel, "ninguno de los filósofos que da importancia a la 'experiencia' nos dicen lo que quieren dar a entender con esa palabra" (RUSSELL-59, p. 135). Es que, por ejemplo, un autor tan cercano al neoempirismo como Hempel, advierte que "las hipótesis y teorías científicas no se derivan de los hechos observados, sino que se inventan para dar cuenta de ellos" (HEMPEL, p. 33). Lo cual no tendría tanto de particular si no pudiera ser estrechamente relacionado con tesis más radicales, como las de un Feyerabend, que afirman que "la experiencia, al igual que nuestras teorías, contiene interpretaciones naturales que son ideas abstractas e incluso metafísicas" (FEYERABEND-70; en el mismo sentido, ver también FEYERABEND-63, passim) o que

"es cierto que frecuentemente contrastamos nuestras teorías con la experiencia, pero invertimos el proceso igualmente a menudo; analizamos la experiencia con ayuda de los puntos de vista más recientes y la cam-
biamos de acuerdo con esos puntos de vista" (FEYERABEND-70, p. 101; cfr. en general, MUGUERZA-71, passim).

No se traen a colación aquí estas citas, que ni siquiera son tan nuevas, para estar à la page ni para poner la obra de Bobbio de cara a la pared, aprisionándola con algunos textos significativos de ciertos modernos teóricos de la ciencia que en parte, quizá, podría -- asumir de buen grado. Se trata más bien de poner de manifiesto que -- la discusión sobre los problemas de la ciencia y la filosofía sigue, y que ahora parece ir por derroteros más abiertos hacia la invención, la filosofía, la especulación y la metafísica de lo que Bobbio ha de fendido y, en definitiva, de lo que hace treinta años se permitía en el seno de la metodología contemporánea.

Sin embargo, por entrar ya en la valoración final, ello no debe constituir un pliego de cargos para la teoría de la ciencia y -- la concepción de la filosofía que Bobbio ha mantenido. En primer lugar, por el contexto en el que la posición bobbianá se ha producido, que permite hacer un juicio positivo de su labor. En el pensamiento italiano del tercer cuarto de nuestro siglo, la defensa del ideal de la objetividad científica y la crítica de la obsesión por la filosofía especulativa, la metafísica y la ideología no sólo ha podido ser una justa reacción contra un pensamiento que nada tiene que ver con los puntos de referencia de la teoría de la ciencia inglesa o americana, sino que además ha debido cumplir una evidente función positiva, si no sobre todo --que también-- en la provocación hacia los estudios empíricos, sí claramente en cuanto crítica y contención de desmanes ideológicos. Es posible que en esa función crítica las tintas hayan podido parecer cargadas en algún momento, pero hay que re-

conocer que a la crítica —como a las palabras de amor, que decía Antonio Machado— le sienta bien su poquito de exageración.

En segundo lugar, sería tremendamente injusto reprochar a —Bobbio el no haber tenido en cuenta, prácticamente avant la lettre, los últimos supuestos avances de la filosofía anglosajona, cuando no es propiamente un teórico de la ciencia y ni siquiera un filósofo —profesional, sino sobre todo un científico social, y en menor parte un metodólogo de las ciencias sociales, que ha hecho su trabajo en —el huerto que le ha correspondido o que le ha parecido más fácilmente cultivable. Por lo demás, la teoría de la ciencia anglosajona —piensa sobre todo en el campo de las ciencias naturales, y el que la ciencia deba contener especulación y metafísica —por cierto, no —cualquier especulación ni cualquier metafísica— puede aparecer como un programa nuevo (aunque es posible que no lo sea tanto) para esa —clase de ciencias. Pero en las ciencias sociales tal programa no sólo es viejo y recurrente, sino que además sigue pareciendo todavía —especialmente inconveniente: harta especulación y harta metafísica —hay ya en ~~estas~~ ciencias como para alentar la arbitrariedad corrigiéndola y aumentándola.

Es posible que en este complejo campo de la teoría de la —ciencia —y lo digo con el temor de quien propone algo que duda mucho si será aceptable— se esté produciendo un cierto cambio de tornas, —pues muy bien podría ocurrir que quienes hasta ahora han defendido —la santidad de las ciencias naturales como modelo para las sociales

•

tuviera que ver cómo se comienza a tomar nota de los últimos cambios en las ciencias sociales para tenerlos en cuenta en la metodología de las ciencias naturales. En cuyo caso es posible que las referencias a la metafísica, la especulación y la invención pasaran a ser consideradas de nuevo como retrocesos que no convendría prodigar. En todo caso estas reflexiones de, por llamarlo así, "metaciencia-ficción" pueden servir para calibrar más ampliamente la posición asumida por Bobbio en el papel atribuido a la filosofía y a la ciencia, que es donde se quería ir a parar. Y, ahí, si se liman -- unas pocas asperezas polémicas y otras pocas exageraciones críticas, los amores y odios bobbianos con la ciencia y la filosofía revelan un núcleo valioso del que --desde la perspectiva aquí seguida-- no puede hacerse sino un balance final positivo.

REUNIDO EL TRIBUNAL QUE SUSCRIBE EN EL DIA DE
LA FECHA, ACORDO CALIFICAR LA PRESENTE TESIS
DOCTORAL CON LA CENSURA DE ~~SOLAMENTE~~ CUM LAUDE
MADRID, quince de Febrero de 1982

[Handwritten signature]

Thesis by

Muler

[Large handwritten signature]
Juan S. San Miguel

UNIVERSIDAD
AUTONOMA DE
MADRID
F. DE DERECHO
BIBLIOTECA