



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN HUMANIDADES

LÍNEA DE FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

IDÓNEA COMUNICACIÓN DE RESULTADOS

***Giustizia e Libertà: El problema de la teorización del socialismo liberal
en Norberto Bobbio***

CARLOS EDUARDO DE TAVIRA LEVERONI

DIRECTOR: DR. LUIS SALAZAR CARRIÓN

ASESORES:

DR. JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA

DR. ÁLVARO ARAGÓN

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	4
I. CONSIDERACIONES MÍNIMAS SOBRE LA TEORÍA GENERAL DE LA POLÍTICA BOBBIANA	11
EL QUEHACER DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA	12
DEFINICIÓN MÍNIMA DE DEMOCRACIA.....	18
II. LOS PRIMEROS PASOS DEL SOCIALISMO LIBERAL	25
TRADICIÓN ANGLOSAJONA.....	26
PIERO GOBETTI, CARLO ROSSELLI Y EL ANTIFASCISMO.....	32
<i>PARTITO D'AZIONE</i> Y EL MOVIMIENTO LIBERALSOCIALISTA. LA INCURSIÓN DE BOBBIO.....	36
III. SOBRE EL PENSAMIENTO LIBERAL DE BOBBIO.	41
LIBERTAD Y LIBERALISMO	42
¿CÓMO PENSAR LA IGUALDAD?	57
<i>LIBERISMO</i> Y LIBERALISMO.....	67
IV. ¿CUÁL SOCIALISMO?.....	76
¿EXISTE UNA TEORÍA MARXISTA DEL ESTADO?: EL DESAFÍO SOCIALISTA	76
SOCIALISMO Y DEMOCRACIA.....	91
SOCIALISMO: ¿GOBIERNO DE LOS HOMBRES O GOBIERNO DE LAS LEYES?	104
¿CUÁL SOCIALISMO?.....	115
V. EL SOCIALISMO LIBERAL DE NORBERTO BOBBIO	121
¿ES BOBBIO UN SOCIALISTA LIBERAL?.....	121
LIBERALSOCIALISMO Y DEMOCRACIA: LA NECESIDAD DE UNA SÍNTESIS.	125
¿EXISTE UNA TEORÍA BOBBIANA DEL SOCIALISMO LIBERAL?.....	127
BIBLIOGRAFÍA	132

“Me parece que se camina con los pies un poco más en la tierra si, en vez de los dos «ismos», se habla de libertad e igualdad. Frente a los enormes retos que se nos presentan [...], hablar de los problemas de la libertad y de la igualdad acaso es menos pretencioso y al mismo tiempo más útil: de libertad para todos los pueblos, y la mayoría son los que no tienen gobiernos democráticos, y de igualdad en referencia a la distribución de riqueza. *Si queremos decir que los dos problemas remiten, el primero a la doctrina liberal, el segundo a la socialista digámoslo; pero yo me reconozco mejor, incluso emotivamente, en el lema «Justicia y Libertad».*”¹

¹ N. Bobbio, *Teoría General de la Política*, Ed. Michelangelo Bovero, Trotta, Madrid, 2005, pp.397-398.

INTRODUCCIÓN

Preámbulo histórico-contextual

El amplísimo umbral ideológico italiano que se desplegó en la primera mitad del siglo XX, vio nacer a grandes intelectuales y políticos de los más diversos perfiles y corrientes como fueron Giovanni Gentile (1875-1944), Antonio Gramsci (1891-1937), Carlo Rosselli (1899-1937) y Piero Gobetti (1901-1926). La figura de intelectual militante se tornó una constante debido a la incesante disputa entre el fascismo y el antifascismo, mismo que, a la caída de Mussolini, complejizó la instauración de una democracia de bases sólidas y consensuadas.

El antifascismo, de hecho, [señala Salazar Ugarte] fue la mayor virtud del movimiento de resistencia y al mismo tiempo su principal debilidad. Virtud porque permitió la confluencia entre corrientes históricas encontradas —como el liberalismo y el comunismo o el socialismo y el catolicismo—, con lo que la victoria sobre el fascismo histórico fue posible; debilidad porque, una vez que el fascismo fue derrocado, no hubo otros elementos de cohesión que dieran fuerza a un proyecto de verdad alternativo.²

Tras la restauración de la democracia en Italia después del fascismo, el comunismo se convirtió en el principal enemigo ideológico del liberalismo, como apunta Carlo Violi³. Pese a haber forjado una alianza transitoria para destronar al régimen fascista, socialismo y liberalismo protagonizaron el antagonismo político-ideológico en el siglo XX en Italia. De modo particular en Italia, más intensamente que en otras latitudes, hubo importantes intentos por zuzcir la brecha que no sólo diferenciaba, sino que oponía, al socialismo y al liberalismo, como fueron los de Carlo Rosselli y de Piero Gobetti. Como resultado, se decantaron proyectos políticos que, sin descartar la imperatividad de defender las libertades individuales, se posicionaron desde un principio socialista no propiamente marxista ni antimarxista, pero sí liberal. De la dinámica lucha ideológica que se llevó a cabo entre comunistas, nacionalistas,

² P. Salazar Ugarte, “Prólogo” en N. Bobbio, *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, p. XVIII.

³ Cf. C. Violi, “Introducción” en: N. Bobbio, *Ni con Marx ni contra Marx*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1999, p.27.

liberales, católico-democráticos y socialistas, germinaron nuevas generaciones que darían término a la dictadura y que se dispondrían a delinear las bases de la renacida República Italiana. Ella es la generación “partida en dos partes”⁴ a la que perteneció Norberto Bobbio (1909-2004); la cual se formó política e intelectualmente dentro la temporalidad del régimen fascista, y que tras su desplome se las vio con la incomparable dificultad de restaurar las instituciones y fundar los principios para una democracia efectiva.

Recuerdo [nos dice Bobbio] que durante los años del fascismo, nosotros jamás rompimos relaciones con la tradición liberal mantenida digna y eficazmente por Croce, Einaudi, Salvatorelli, Omodeo, redescubrimos a Marx con deseo y ansia de conocimiento, su extraordinaria fuerza de ruptura de las ideas heredadas, su capacidad de hacernos ver la historia de la parte de los que jamás habían tenido “su” historia, su crítica feroz contra las ideologías, máscaras tras las cuales se esconde la avidez de poder y riqueza.⁵

Los incansables intentos por superar la contradicción entre socialismo y liberalismo en Italia, si bien abonaron de manera única a la reflexión política, no pudieron concretarse como un proyecto sólido de democracia. Podría decirse que el desdoblamiento del siglo XX en Italia corrió en paralelo a una desgastante imposibilidad de un pleno consenso político, mas ello no clausura el hecho de que hubiera figuras como la de Bobbio, que fungiesen como circuitos de interlocución teórica y práctica entre las distintas facciones ideológicas.

En el clima de la Guerra Fría y de las ideologías contrastantes [dice Carlo Violi] Bobbio asumió la función del intelectual “mediador”, cuyo deber esencial era tender un puente sobre el abismo que en ese entonces dividía a los intelectuales de formación liberal y a los comunistas, y restablecer la fe en el diálogo entre las partes del conflicto.⁶

El declarado divorcio entre socialismo y liberalismo, desde sus presupuestos hasta su militancia, trascendió la dictadura y se proyectó sobre el devenir del siglo XX como fue patente de igual manera, durante la guerra fría en la totalidad del mundo occidental. La

⁴ Cf. P. Salazar Ugarte, *op. cit.*, p. IX.

⁵ N. Bobbio, *El futuro de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, p.121.

⁶ C. Violi, *op cit.*, pp.13-14.

oportunidad histórica que Norberto Bobbio puso en evidencia, mediante numerosos escritos teóricos periodísticos y conferencias, no sugería una *tercera vía*, como bien señala su discípulo Michelangelo Bovero, sino de la plena democratización del Estado liberal: a saber, “[e]sta idea de democracia [...] «nace claramente del punto de encuentro e integración recíproca de los ideales liberales y los socialistas»”⁷. El principio que vertebra la compleja síntesis bobbian, puede enunciarse, en resumidas cuentas, como la construcción de una democracia, cuyas instituciones garanticen tanto la justicia social (que descansa sobre el valor político de la *igualdad*) como las libertades individuales (que, asimismo, descansa sobre el valor de la *libertad*), tal como data el principio liberal-socialista de Carlo Rosselli: *la justicia social es condición de la libertad individual*⁸. Tanto Bobbio como Bovero afirman que en la anterior sentencia de Rosselli es donde podemos encontrar el núcleo de la filosofía política del liberalsocialismo; el cual se no se identifica con el liberalismo *liberista* (y el neoliberalismo), que se constituye como la desmesurada expansión del mercado engarzada a la reducción del estado a su mínima expresión (Estado Mínimo); pero, de la misma forma, se rehúsa a investirse de la totalidad del Estado máximo y burocrático como el del socialismo *real* estalinista⁹. O bien, en palabras de Michelangelo Bovero:

[...] la tercera vía [no liberal ni socialista] no existe; la única vía de izquierda, aquella que hoy debemos volver a recorrer, conduce a afrontar, esta vez a escala global, planetaria, el problema de la garantía conjunta de los derechos fundamentales de matriz liberal y socialista. De nuevo y todavía, justicia y libertad.¹⁰

Podemos aseverar que el objetivo del filósofo turinés, a diferencia, quizás, de los liberales y socialistas que le precedieron, se caracteriza por el hecho de que éste pretendía tender lazos comunicativos que urdieran y unificaran a la izquierda para transitar a una democracia formal y sustancial¹¹. Para sostener lo anterior, es menester tener en

⁷ M. Bovero, “El liberalsocialismo para Bobbio y para nosotros”, *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, número 29, 2006, p.127.

⁸ *Ibidem*, p.125.

⁹ *Cf.*, M. Bovero, *op. cit.*, p. 126.

¹⁰ M. Bovero, *op. cit.*, p.129.

¹¹ *Cf.*, C. Violi, *op. cit.*, pp. 15-16.

consideración a Bobbio como un autor que se consolidó a partir de la caída del fascismo, heredó las disputas y razonamientos protagonizados por intelectuales de la talla de Benedetto Croce, Luigi Einaudi, Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca, Antonio Gramsci y Piero Gobetti. Es por ello que, en efecto, el perfil teórico e ideológico que yace en el centro de su obra retorna constantemente a las disertaciones y desencuentros de la intelectualidad italiana del siglo XIX y el siglo XX tanto liberales como socialistas (e incluso conservadores), en los cuales abundan argumentaciones antitéticas como son los de la democracia contra la antidemocracia, el positivismo frente al irracionalismo, el nacionalismo —proto-fascista— y el antinacionalismo, el fascismo *versus* la resistencia antifascista, etc.¹² Estos históricos debates conforman una fuente argumentativa que permiten a Bobbio releer, reinterpretar y reelaborar los valores de libertad individual y justicia social como el camino a una definición mínima de la democracia.

El objeto de la presente investigación, así como el modelo mediante el cual se realizó, es el de desentramar el problema de teorizar el liberalsocialismo a partir de la interpretación y de las categorías analíticas que habitan en el pensamiento de Norberto Bobbio, considerando la complejidad histórico-política que le acompaña y determina. Se debe tener en cuenta que en *El futuro de la democracia*, publicado en 1984, Bobbio sugería, que “[...] el proyecto de un nuevo contrato social [el cual incluya cláusulas específicas sobre el principio de justicia distributiva propia de la tradición socialista] es la única manera de hablar de socialismo liberal que no sea demasiado abstracto incluso contradictorio”¹³. No obstante, en *Liberalismo y democracia*, publicado al año siguiente, asevera que, hasta su momento, el socialismo liberal, —aludiendo incluso al *Partito d’ Azione*— “había quedado como un ideal doctrinario abstracto, tan seductor en la teoría como difícilmente traducible en instituciones” y añade, “[...] la conjunción entre liberalismo y el socialismo hasta ahora ha sido tan noble como veleidosa”¹⁴.

Debido a aquella no linealidad en la valoración de Bobbio sobre la conjugación entre socialismo y liberalismo hubiese sido factible, pero no del todo favorable, recabar

¹² El desarrollo descriptivo de estas polémicas se halla en su obra *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, *op. cit.*

¹³ N. Bobbio, *El futuro de la democracia*, *op. cit.*, p.142.

¹⁴ N. Bobbio, *Liberalismo y democracia*, Fondo de Cultura Económica., México, 1989, p .96.

arqueológicamente una conceptualización del socialismo liberal y del liberalsocialismo en la obra de Bobbio, principalmente desde sus escritos tempranos, y así encaminar al entendimiento directamente al pináculo del problema de investigación. La ruta elegida, quizá menos obvia, implicó renunciar al primer impulso de tomar por los cuernos la confusa y generalmente objetada síntesis entre liberalismo y socialismo. El estudio que aquí se presenta tuvo que alinearse a cinco momentos, los cuales me permitieron explicar sucintamente, procurando enfatizar la relevancia que desempeña en la arquitectura propuesta.

La obra de Norberto Bobbio, tal como ha destacado Michelangelo Bovero, suele caracterizarse por su claridad argumentativa. Cada artículo, capítulo o libro puede ser leído, por virtud, como una obra en sí misma, y es accesible a la comprensión sin la necesidad de remitirse a una infinidad de nexos intertextuales; tal ha sido el éxito de su obra en campos como la sociología, la ciencia política, el derecho y la filosofía. Sin embargo, visto a la distancia, el *corpus* bobbio es un sistema filosófico complejo pero fuertemente comunicado en su interior, como puede verse en los esfuerzos de Corina Yturbe, de Alfonso Ruiz Miguel e incluso en la compilación de *Teoría General de la Política* efectuada por Bovero. Por lo cual, nos fue obligado, para tratar el problema concreto del liberalsocialismo, plantear un suelo conceptual firme respecto a lo que Bobbio procura realizar con su filosofía política en general; arrojar luz sobre las fuentes teóricas a las que recurre y subrayar sus más sólidos aportes.

Tal como se tornó indispensable situar al autor estudiado, es preciso recorrer el andar histórico del debate en torno al socialismo liberal que es legado a Bobbio por la generación que le precedió. De acuerdo con ello, nos es forzoso reconocer los aportes de la tradición anglosajona, encarnadas en pensadores de la talla de Leonard Hobhouse y en Stuart Mill, quienes se encuentran dentro del elenco de los primeros incursores del socialismo liberal. Por otra parte, Bobbio reconoce que el socialismo liberal en Italia vio la luz como una alternativa radicalmente opuesta al fascismo. Tal es así que su propia militancia política en el *Partito d'Azione* fue intensamente inspirada en las figuras de Carlo Rosselli (autor de la obra *Socialismo liberal*) como de Piero Gobetti, ambos liberales que, con Marx y sin Marx, envistieron la vanguardia antifascista, con los principios liberales empuñados en una mano y los principios socialistas en la otra.

Posteriormente, nuestra exposición requiere aproximarse al núcleo duro de la discusión conceptual: primeramente, sobre el liberalismo. Fue menester retornar a la clásica distinción realizada por Constant entre los dos tipos de libertad, ya que el liberalismo de Bobbio restaura la distinción de Constant, señalando sus déficits, y adoptándola como un ineludible punto de partida para observar la relación entre el liberalismo y su teoría de la democracia. Tras haber esclarecido la pregunta ¿cuál libertad?, devino importante cuestionar por el principio de igualdad, ya que es éste el principal punto de conflicto entre las agendas liberales y socialistas. Para cumplir la tarea de mostrar el puente entre el liberalismo y el socialismo, es imperativo hallar una comprensión de la igualdad; y de ese modo poder responder ¿cuál es la igualdad liberal? Y, ¿cuál es la igualdad socialista?

En un momento ulterior, destacando el contexto histórico e ideológico italiano, convino dedicar unas páginas para distinguir al liberalismo del *liberismo*, siendo que el liberalsocialismo históricamente se disocia del *liberismo* proponiéndose como una vía que realmente comprende la libertad individual sin atentar contra la democracia y los elementos mínimos de la igualdad. Por otra parte, el socialismo liberal, desde sus inicios, representa una síntesis crítica que se dispone a superar al llamado socialismo real. Bobbio fue un ferviente crítico del socialismo estalinista, al que dedicó cientos de páginas. Sin embargo, la crítica a la teoría política del socialismo marxista no nace ni muere con Stalin, sino que decanta de una errática lectura de Marx. Bobbio se pregunta: ¿existe una teoría marxista del Estado? Cuestión que es nodal para la comprensión del socialismo. Igualmente, como permanente interlocutor de los marxistas italianos (y no italianos), denunciará la complejidad de la relación entre socialismo y democracia, y cómo no es resoluble mediante una petición de principio. Nuestra investigación incursiona en los argumentos bobbianos a esta discusión, encaminando una respuesta a la pregunta que titula uno de sus más relevantes obras: *¿Cuál socialismo?*

La histórica contraposición que han estelarizado el socialismo y el liberalismo suele provocar el inmediato rechazo a un posible engarce. Sin embargo, como dispone evaluar nuestro último capítulo, ese engarce es posible en tanto haya una comprensión de los principios liberales y socialistas, teniendo como punto de encuentro a la democracia. Nuestro último momento de estudio procurará subrayar la conceptualización bobbiana del liberalsocialismo, y la confrontará con algunas de las más célebres interpretaciones. Lo que

se busca es, habiendo reconocido las raíces teóricas, históricas y conceptuales del socialismo liberal, atisbar algunos de sus alcances y límites, abriendo la puerta a un distinto horizonte de lectura y comprensión del sistema filosófico-político bobbiano. En este último capítulo ambiciona plantear y responder la pregunta *¿existe en Bobbio una teoría del socialismo liberal?*, lo que nos conduce a volver unos pasos atrás, pero de un modo distinto al de Anderson, y demostrar qué lugar ocupa verdaderamente el liberalsocialismo en el *corpus* bobbiano; si bien es cierto que se atisba como un hilo conductor, hemos de identificar cuáles son sus manifestaciones; y por último, cómo es que Bobbio diagnostica el porvenir de los movimientos socialistas liberales y cómo es que se pueden acompasar con el imparable marchar de las democracias modernas.

I. CONSIDERACIONES MÍNIMAS SOBRE LA TEORÍA GENERAL DE LA POLÍTICA BOBBIANA

¿Qué caracteriza a Norberto Bobbio como filósofo de la política y del derecho?, ¿de qué manera desarrolla su pensamiento y cuáles son sus pretensiones? Como un autor reconocido por su manera de exponer los más controvertidos conceptos de la política, sumado ello a su franco deseo por no recluirse en las más elevadas esferas de la abstracción, es fácilmente confundido con un autor introductorio. La claridad con la que Bobbio se aproxima a los temas recurrentes de la filosofía política, tendiendo siempre a disipar los conceptos de toda vaguedad, hacen de sus escritos una fuente terminológica fecunda para las Ciencias políticas, la sociología y el derecho. La forma en que Bobbio recoge los aportes de las distintas ciencias sociales para pensar filosóficamente los principios de la política y del derecho, le hacen un filósofo fuertemente vinculado al saber empírico, pero que no se permite descuidar el rigor teórico.

Este primer capítulo tiene por objeto presentar al lector una representación, cuando menos fundamental, del perfil filosófico de Norberto Bobbio, destacando las tareas fundamentales de su filosofía política, y dedicando especial atención a su teoría de la democracia ya que se ha consagrado como el contenido medular que recorre el plexo de su pensamiento. A su vez, esta primera ilustración de la filosofía política de Bobbio deviene vital para el posterior tratamiento del tema específico del socialismo liberal, ya que marca la pauta sobre la que se escriben sus disertaciones y críticas. Dividido en dos apartados, este momento del análisis puede ser leído en una clave esquemática más que crítica del sistema bobbiano. Asimismo no se dispone abarcar la inmensidad de tópicos elaborados por el filósofo piamontés, sino que se focaliza su comprensión de la filosofía política y, posteriormente de la democracia, siendo ambas piezas estructurales de su teoría general de la política.

EL QUEHACER DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Pensamos que la mejor manera de comenzar con este escrito dedicado a comprender el pensamiento de Bobbio en lo tocante al liberalsocialismo, es esclareciendo primeramente las razones por las cuales su obra se inscribe dentro de la filosofía política del siglo XX. A los ojos de autores como Luis Salazar, el *corpus* bobbiano representa

[...] un ingente proyecto de renovación y reivindicación de la filosofía jurídica y política en la segunda mitad del siglo XX, entendiéndola como “teoría general de la política y del derecho”. Un proyecto anterior en el tiempo y al menos teóricamente comparable a los propuestos en su momento por John Rawls y Jürgen Habermas.¹⁵

Norberto Bobbio enfrenta la titánica tarea de elucidar el objeto y los fines de la filosofía política, así como los límites y su relación con la ciencia política. De tal modo, el filósofo italiano postula cuatro distintas definiciones que, en el discurrir del pensamiento político, han orientado las reflexiones sobre el poder, el gobierno y el Estado. En este momento nos ocuparemos de sintetizar de manera general las cuatro perspectivas *mapeadas* por Bobbio, enfatizando su relación y límites frente a la ciencia política entendida ésta “como el estudio de los fenómenos políticos realizado con la metodología de las ciencias empíricas y utilizando técnicas de investigación propias de las ciencias del comportamiento [...]”¹⁶.

En primer lugar (I), encontramos la concepción de la filosofía política como descripción y teorización de la óptima forma de gobierno. En segundo lugar (II), como la búsqueda del fundamento último del poder, así como de la naturaleza de la obligación política del ciudadano. Una tercera concepción (III) alude a la búsqueda y determinación general de conceptos de lo político. Y, por último (IV), la filosofía política como *metaciencia*, encargada de los problemas epistemológicos, lógicos y lingüísticos del entendimiento de la política. Estos cuatro significados de la filosofía, como veremos en las siguientes líneas, se

¹⁵ L. Salazar Carrión, *Para pensar la democracia*, Fontamara México, 2010, pp.26-27.

¹⁶ N. Bobbio, “Filosofía Política”, *Teoría General de la Política*, Ed. Michelangelo Bovero, Trotta, Madrid, 2005, p.77.

corresponden con la ciencia política en cuatro modos de relación: de divergencia, separación, continuidad y como servicio mutuo respectivamente.

Al asumir la función de teorizar la óptima república, o bien, la peor república posible, la filosofía política adopta una posición respecto al *deber ser* de la política. Es así que, como apunta Norberto Bobbio, la filosofía resuelve los problemas de la política con una solución prescriptiva, a futuro; es decir que su objeto “[...] es la política como debería ser”.¹⁷ La utopía de Tomás Moro, o incluso la República de Platón son ejemplos que, en la exposición de Bobbio, representan esta primera acepción de la filosofía política. Este significado de la filosofía política se relaciona con la ciencia política en forma de *divergencia*: “Mientras que la ciencia política tiene una función esencialmente descriptiva o explicativa, la filosofía como teoría de la óptima república desempeña un papel primordialmente prescriptivo”.¹⁸ Dicho de otro modo, la ciencia política, por un lado, se encarga del *deber* de la política en un sentido naturalista; y, por su parte, la filosofía se pregunta por el *deber* en un sentido moral.

Escritos como *El Leviatán* de Thomas Hobbes muestran a la filosofía política como fundamentación de la obediencia política y del poder soberano, es decir, se ocupa “[...] de los criterios de legitimidad, esto es, de las razones últimas por las que un poder es y debe ser obedecido”.¹⁹ El segundo significado de la filosofía política pretende trazar las pautas de legitimación del Estado y su soberanía, antes bien, su función es *justificar* el poder. Asimismo, la ciencia política halla su relación con esta definición de la filosofía, dirá Bobbio, por *separación*: la primera —la ciencia política— busca dar explicación a los fenómenos vinculados al poder político; la segunda, en cambio, precisará en advertir la justificación de dicho poder.

Por otro lado, la filosofía política es capaz de analizar con precisión los conceptos políticos fundamentales, empezando por el propio concepto de la política y lo político. Producto de esta labor teórica de la filosofía es que disciplinas como la historia, la sociología y la ciencia política pueden nutrirse conceptualmente, dando *continuidad* por medio del estudio empírico de los fenómenos políticos.

¹⁷ *Ibid.*, p.79.

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibid.*, p.80.

En cuanto al tercer significado de filosofía política [...] la relación con la ciencia política es tan estrecha que resulta difícil establecer una línea de separación entre una y otra [...]. Las dos investigaciones constituyen una continuidad: no se puede pensar en una indagación de la ciencia política que no se plantee el problema del concepto de política.²⁰

La misión de la filosofía política sería, por tanto, esclarecer distinciones terminológicas tales como las separan a la moral de la política o a la razón individual de la razón de Estado. Sin embargo, aclara Bobbio, no debe fincarse a la interpretación limitativa de los conceptos, como es el caso de la filosofía analítica, en un sentido puramente lingüístico²¹; de modo tal que de aquellas discusiones conceptuales puedan servirse las ciencias empíricas como una teoría *general* para ser confrontada con los hechos políticos particulares.

La cuarta acepción, misma que Bobbio se niega a desplegar extensamente en su exposición, se caracteriza por fungir como meta-reflexión sobre los presupuestos lingüísticos, lógicos y epistemológicos de la ciencia política. Se encuentra, pues, en un segundo nivel de reflexión diferenciado del estudio empírico de la política. Este entendimiento de la filosofía se relaciona a manera de *servicio mutuo* con la ciencia política:

Como tal es una investigación de segunda instancia [...] la metaciencia se propone, con respecto a la investigación científica un objetivo [...] terapéutico, y por tanto tiene la necesidad de mantener contacto permanente con la investigación científica propiamente dicha. La ciencia, por otra parte, se sirve de la reflexión que se refiere al método y al lenguaje para corregir y, en su caso, perfeccionar el propio trabajo y controlar los resultados.²²

Empero, arguye el pensador italiano, esta cuarta concepción de la filosofía ha sido con más frecuencia anunciada y prometida que puesta en práctica²³ por lo que le es lícito no contemplarla como una tradición de largo aliento, ya que no se halla representada ni en los

²⁰ *Idem.*

²¹ *Ibid.*, p.112.

²² *Ibid.*, p.81.

²³ *Cf., ibid.*, p. 82.

grandes exponentes de la filosofía clásica ni en los albores del pensamiento político moderno, sino que sus raíces están fuertemente engarzadas a la filosofía analítica.

La esquemática tipificación de los cuatro caracteres de la filosofía política que Bobbio esboza no es, en efecto, una parcelación radical de corrientes de pensamiento. Incluso en Platón mismo es posible identificar tres de estas cuatro significaciones de la filosofía política en sus diferentes obras —*La República*, *El Critón* y *El Político* respectivamente—; o bien, tres exponentes pioneros del pensamiento político moderno como son Moro, Maquiavelo y Hobbes encarnan en sus correspondientes escritos, diferentes acepciones. No obstante, Norberto Bobbio se inclina por un estatuto de la filosofía política que analice los conceptos esenciales para la política superando el nivel lingüístico, sin separarse de su historia, y la erudición *revisionista*²⁴, de la cual beban la historia, la ciencia política y la sociología política. Siendo así que el vínculo entre la filosofía y las disciplinas que, asimismo, se ocupan de los fenómenos políticos se muestre a manera correlación tal como afirma Bobbio que sucede con la historia: “La teoría política sin historia está vacía, la historia sin teoría está ciega”.²⁵

La filosofía política, merecedora de los mayores esfuerzos intelectuales de Bobbio, se encarga del tratamiento meticuloso de las grandes dicotomías y de aquellos temas recurrentes que jamás desaparecen de la escena discursiva. La generación de Bobbio, bajo el legado de Croce, es una generación de historiadores, pero que reniega del espiritualismo de su maestro para adoptar un enfoque *neoiluminista*, destinada a disipar la espesa neblina de los nacionalismos e irracionalismos que despuntaron con el fascismo. Su interés por la historia no desemboca en un historicismo a secas, sino, como precisa Ruiz Miguel, “le han interesado más los contenidos conceptuales aisladamente considerados, es decir, en gran medida abstraídos de su tiempo y aun, a veces, de la propia obra de su autor”.²⁶ Tal como los ilustrados franceses, que dedicaron grandes esfuerzos por sintetizar discusiones conceptuales de siglos enciclopédicamente, el neoiluminismo de Norberto Bobbio, como el Nicola Abbagnano, se ocupó de refinar los temas recurrentes de la filosofía despejando los prejuicios analíticos y las contaminaciones ideológicas. Sobre el neoiluminismo bobbiano aclara Luis Salazar:

²⁴ Cf., *ibid.*, p.109.

²⁵ *Ibid.*, p.106.

²⁶ A. Ruiz Miguel, *Política, historia y derecho en Norberto Bobbio*, Fontamara, México, 1994, p.183.

[...] Bobbio rescata entonces una manera de entender el oficio filosófico que, en primer lugar, ya no lo coloca ni por encima ni al margen del desarrollo de la historiografía, de la teoría del derecho, de la economía o de las ciencias formales o empíricas de la naturaleza. [...], lo que a Bobbio le interesa es justamente mostrar que la filosofía entendida como metodología tiene la función de entrar en relación crítica y esclarecedora con otros saberes, con otras ciencias y con otras prácticas, so pena de condenarse a la esterilidad. Y esa relación presupone justamente abandonar la “pureza” de la filosofía [...] y asumir que, si se quiere hacer filosofía de la historia, hace falta estudiar historia; que, si se quiere hacer filosofía del derecho, es indispensable estudiar teoría del derecho; que, si se quiere hacer filosofía política, es ineludible estudiar ciencias políticas y sociales, y así sucesivamente.²⁷

El neoiluminismo se rehusa a ser una llana erudición o la apelación a sistemas filosóficos omniabarcantes; es, por el contrario, una empresa intelectual que pretende tender circuitos de comunicación con las distintas ciencias y ofrecerles un suelo conceptual sólido. Aunado a esto, es indispensable tener presente que el arduo trabajo conceptual que la filosofía política tiene por objeto no puede desligarse por completo del mundo de la vida (*lebenswelt*); esto quiere decir que bajo ninguna circunstancia la filosofía puede adoptar una senda que le aleje de la realidad tangible. Para eludir el decadentismo o la excesiva idealización, la filosofía política tiene como tarea ser testigo de su tiempo, o como dice Hegel en el Prefacio a su *Filosofía del derecho*: “la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos”²⁸.

La filosofía política no puede eludir su largo caminar, la cual ha ido sumando lecciones de sus clásicos, elementos que desde que fueron propuestos no deben ser olvidados. Para el sistema filosófico bobbiano, mejor llamada su Teoría general de la política y del derecho, no puede ser ignorada la propuesta aristotélica de análisis de las formas de gobierno; al igual que le es imprescindible el modelo iusnaturalista moderno como fundamentación, racional del Estado; y, del mismo modo, le debe mucho al sistema hegeliano-marxista como superación de la visión individualista; acaso también se sostiene por el positivismo de Kelsen y el realismo de Weber.

²⁷ L. Salazar Carrión, *Para pensar la democracia*, op. cit., pp.31-32.

²⁸ G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho. O Derecho natural y ciencia política*, Edhasa, Barcelona, 1999, p.61.

Muestra viva de ello es uno de las obras escritas por Bobbio de mayor alcance, a saber, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, en la que se desahogan décadas de conceptualización y de discusiones y se establecen con nitidez cuáles son esos temas recurrentes de la filosofía política y cómo es que han sido incesantemente transformadas por los clásicos. Tal como indica Corina Yturbe: “Encontramos, sí, elementos tales como análisis rigurosos de los conceptos que componen el universo de lo político, ensayos de definiciones del campo de la política y la formulación de los problemas filosóficos esenciales que en él se plantean, los cuales constituyen sin duda alguna las bases esenciales de dicha teoría.”²⁹

La misma filósofa reconoce que la Teoría general de la política, que Bobbio creía todavía inacabada, tuvo un punto de inflexión en el año 1999, cuando Michelangelo Bovero edita una magna compilación de escritos con ese mismo título. El trabajo realizado por Bovero, más que el de una recolección es la de un armado de rompecabezas, pues ensambla con sumo cuidado textos de diversas índoles editoriales para conformar un *corpus* lógico y teórico sólido. A su vez, como dice Yturbe, el libro *Teoria generale della politica* puede fungir como una brújula³⁰ para navegar con mayor claridad en torno a las grandes dicotomías que Bobbio afronta analíticamente.

Tal como veremos a lo largo del presente texto, la filosofía política de Bobbio como metodología, se niega a ofrecer respuestas últimas para las grandes dicotomías —derecho privado-derecho público, sociedad civil-Estado, liberalismo-socialismo, igualdad-libertad, democracia-autocracia, derecha-izquierda, etc.—, “frente a dos opiniones irreconciliables entre sí, el metodólogo no ofrece una tercera opinión que pretenda superar a las anteriores”³¹. Estudiar las grandes dicotomías representa para Bobbio un ejercicio complejo en el cual se debe tratar cada uno de los elementos sin presuponer el tipo de relación lógica que les constituye, ya sea ésta de exclusión, oposición, causalidad, necesidad o dependencia. La virtud bobbiana reside en la claridad con la que despeja cada una de las posibles relaciones que residen en dichos binomios. Se podría afirmar que la metodología bobbiana consiste en

²⁹ C. Yturbe, *Pensar la democracia: Norberto Bobbio*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007, p.21.

³⁰ Cf., *ibid.*, p.22.

³¹ A. Aragón, *Norberto Bobbio: Una teoría de la democracia*, Ubijus, México, 2020, p.33.

el tratamiento cuidadoso de la relación que se gesta entre los grandes conceptos de la filosofía política, lo cual acompaña diacrónica y sincrónicamente su obra.

DEFINICIÓN MÍNIMA DE DEMOCRACIA

De las numerosísimas discusiones y elaboraciones conceptuales de Bobbio, sin duda, su definición mínima de la democracia ha sido la de mayor difusión. *El futuro de la democracia* (1984) ha sido una de sus publicaciones más discutidas, no obstante, como suele suceder con las obras de Bobbio, este libro es resultado de una recolección de diversos ensayos y recibe su título del primero de aquellos. Tal como advierte el autor en el prólogo a la primera edición: “Fueron escritos para un público que se interesa por la política, no para los especialistas. Son textos que en otros tiempos se habrían llamado de filosofía popular.”³² No atender dicho aviso puede conducir a interpretaciones trucas fragmentarias, que pueden hacer ver la teoría democrática de Bobbio como un simple procedimentalismo. Si bien el texto trata de dejar en claro que la necesidad por fijar las *reglas del juego* es el primerísimo de los pasos debidos para las democracias modernas, es exhaustivo en su argumentación cuando se trata de mostrar su alcance *sustancial*.

Es absolutamente cierto afirmar que la teoría de la democracia es el núcleo de la filosofía política y del derecho de Norberto Bobbio, sin embargo, como expondremos aquí la definición mínima tiene un mucho mayor alcance normativo de lo que reconocen lecturas como la hecha por Habermas en *Facticidad y validez* (1992)³³, a saber, la teoría de la democracia de Bobbio no reside únicamente en *El futuro de la democracia*, ni debe reducirse a su concepción procedimental. Comprender el método democrático a los ojos del maestro de Turín, es el primer paso para aproximarnos a su lectura tanto del socialismo como del liberalismo ya que será el punto sin retorno y sus principios serán innegociables en la edificación de puentes discursivos con las distintas tradiciones políticas. Bobbio, como un pensador que emerge del antifascismo, no se permite negociar los fundamentos de la democracia ante ninguna afinidad ideológica, sino que los instalará en el centro del debate y

³² N. Bobbio, *El futuro de la democracia*, op. cit., p.20.

³³ J. Habermas, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 2005, pp.379-381.

como criterio evaluativo. Responder a las preguntas ¿qué liberalismo?, ¿qué socialismo?, ¿cuáles son los límites de la igualdad y de la libertad?, será posible solamente si se adopta a la democracia como medio y como proceso continuo, sin retorno, de la modernidad.

Aunque la teoría de la democracia no es el objeto en torno al cual se ordena esta investigación, comprenderla es de relevancia vital. Es fundamental reconocer desde un inicio que la teoría de la democracia, según la concibe el autor del Piamonte, yace al interior de una teoría más amplia que es la teoría de las formas de gobierno. Extensa ha sido la tradición filosófica, desde Platón hasta la actualidad, que ha reflexionado sobre las formas de gobierno, sobre sus cualidades y sobre su conveniencia. Tal como el profesor Bobbio lo demostró en su curso de 1975-1976 *la teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. En su introducción argumenta:

Sin embargo, no hay tipología que solamente tenga una función descriptiva. A diferencia del botánico que no se pone otro problema más que el de la descripción y no manifiesta alguna preferencia, entre una u otra especie descrita, el escritor político no se limita a describir; generalmente se plantea otro problema, que es el de indicar, de acuerdo con un criterio de selección que naturalmente puede cambiar de autor a autor, cuál de las formas de gobierno descritas es buena, cuál mala, cuál mejor, y cual peor, y eventualmente también cuál es la óptima y cuál la más incorrecta. En otras palabras, no se limita a describir, o sea, a manifestar un juicio de hecho, sino que sin darse cuenta exactamente asume también otra función, la de expresar uno o más juicios de valor, la de orientar las preferencias ajenas, en una palabra la de prescribir.³⁴

Este modelo analítico, en el cual se destaca el carácter descriptivo y prescriptivo de las teorías de las formas de gobierno, es actualizado una década después por el propio Bobbio en su explicación sobre la democracia en *Estado, gobierno y sociedad* (1985). En ese sentido es que la teoría de las formas de gobierno suele desplegarse ahora en tres direcciones: la primera es descriptiva, la segunda axiológica (prescriptiva) y la tercera histórica. Nos dice en ese sentido:

³⁴ N. Bobbio, *Teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. Curso académico 1975-1976*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p.9.

Desde la época clásica hasta la actualidad el término “democracia” siempre ha sido empleado para designar una de las formas de gobierno, o sea, una de las diversas maneras en que puede ejercer el poder político. Específicamente designa la forma de gobierno en que el poder político es ejercido por el pueblo. En la historia del pensamiento político, el lugar en que se ubica la discusión en torno a la opinión, los caracteres, las ventajas y defectos de la democracia es la teoría y la tipología de las formas de gobierno. Por tanto, cualquier discurso sobre la democracia no puede dejar de determinar las relaciones entre la democracia y las otras formas de gobierno, porque sólo así se puede definir su carácter específico.³⁵

En el uso descriptivo podemos observar el esquema explicativo de *La Política* de Aristóteles, en tanto parte del hecho de que “será soberano o uno solo, o pocos, o la mayoría” [1279a]³⁶. Esta tripartición hecha por Aristóteles continuará activa durante siglos. Sin embargo, la propia división en tres, como observa el filósofo macedonio, se subdivide en seis, no obstante, el criterio según el cual el gobierno de uno, de pocos, o de la mayoría, se decanta, es un criterio que tiende al segundo uso propuesto por Bobbio, a saber, al uso axiológico. Aristóteles, por ejemplo, coloca a la democracia en la categoría del gobierno de la mayoría, sin embargo, es pensada como una forma *desviada* del poder político, como el gobierno de los pobres [1280a]; el modelo aristotélico consta de seis formas de constituciones cuyos criterios analíticos son *a)* si el soberano es uno, pocos o la mayoría, y *b)* si es o no una forma desviada. Siendo de este modo, la democracia, para Aristóteles se ubica en la coordenada de las formas de gobierno donde muchos ejercen el poder político, y como desviación de la república³⁷.

La forma en la que procede analíticamente Platón, en el libro VIII de la *Politeia*, también califica a la democracia como un gobierno de los pobres, y aunque reconoce la proliferación de la libertad y la diversidad —que da la apariencia de ser el régimen más bello de todos—, termina por diagnosticar que es precisamente ese exceso de libertad el que hace de la democracia una forma *cattiva* de gobierno.

³⁵ N. Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2018, p.181.

³⁶ Aristóteles, *Política*, Editorial Gredos, Madrid, 2015, [1279a] p.117.

³⁷ Cf., *ibid.*, [1288a] p.152.

Esta tolerancia que existe en la democracia, esta despreocupación por nuestras minucias, ese desdén hacia los principios que pronunciamos solemnemente cuando fundamos el Estado, como el de que, salvo que un hombre cuente con una naturaleza excepcional, jamás llegará a ser bueno si desde la tierna infancia no ha jugado con cosas valiosas ni se ha ocupado con todo lo de esa índole.³⁸

El uso prescriptivo o axiológico de la democracia, desde Platón hasta nuestros días, puede aludir a la bondad o a la negatividad de la democracia, depende, pues de una argumentación valorativa y no llanamente descriptiva de esta forma de gobierno. Tanto en el caso de Platón como de Aristóteles sería limitado esgrimir que se limitan o al uso prescriptivo o al descriptivo, ambos suelen utilizarse en común para sostenerse mutuamente. En el caso del juicio negativo sobre la democracia, como bien demuestra Bobbio en sus lecciones, éste se mantuvo durante siglos y no fue sino hasta el surgimiento de la democracia moderna que comenzaron a resurgir valoraciones positivas.

Ahora bien, respecto al uso histórico, la tendencia siempre fue, considerar la tipología de las formas de gobierno como una suerte de *continuum* histórico proyectado progresivamente hacia la mejora y superación de las formas de gobierno³⁹. La democracia ateniense fue vista por siglos como un importante antecedente, fundamental en la comprensión de la *polis* como comunidad política, pero un punto al que no podíamos retornar. Tras las contundentes críticas al gobierno democrático, la tradición filosófica occidental volteó la mirada a nuevos puntos de legitimación de la política que superaran a la regla de las mayorías. Desde el uso histórico nos es posible observar cómo el proceso de secularización, el modelo iusnaturalista moderno, la economía política y otros episodios de la filosofía práctica, como el utilitarismo⁴⁰, allanaron el camino al retorno de una nueva democracia, pero ahora moderna. Filosofías como la de Locke, Montesquieu, Rousseau, Kant y Hegel, que propiamente no validaban, sino es que rechazaban, el modelo democrático, se tornaron fecundos campos de reflexión para su renovación.

³⁸ Platón, *Diálogos IV. República*, Editorial Gredos, Madrid, 1988, [558b] p.402.

³⁹ Cf. N. Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad*, p.197.

⁴⁰ Cf. N. Bobbio, *El futuro de la democracia*, pp.28-29.

Sin lugar a duda, tras la independencia de las Trece Colonias en 1776, se presentó la oportunidad de un nuevo comienzo que se declaraba en contra de la monarquía y con el *destino manifiesto* de expandir las fronteras de la libertad individual. “Se debe a Alexis Tocqueville, quien en 1835 publicó el primer volumen de *La democracia en América*, el reconocimiento, casi la consagración, del nuevo Estado en el nuevo mundo como forma auténtica de democracia de los modernos, contrapuesta a la democracia de los antiguos”.⁴¹

La democracia de los modernos, tal como nuestro autor la ha ilustrado a lo largo de sus obras, brota gracias a la concepción individualista de la sociedad⁴², es decir, con el reconocimiento del individuo como agente racional y político —como veremos en otro apartado sobre el modelo iusnaturalista moderno⁴³—. Otra indispensable condición para el tránsito a la nueva democracia es el cambio en la idea de libertad; en ese entendido, Bobbio comparte (hasta cierto punto) la idea de Benjamin Constant, de que la modernidad trajo consigo un vigoroso impulso liberal.

La proliferación de las democracias coincide y corre en paralelo con la expansión de de ciertas libertades. Mientras que los principios de isonomía (como igualdad ante la ley), isegoría (como la igual titularidad de voz en el ágora) e isocracia (como igual participación del poder político) características de la democracia ateniense solo eran adquiribles para hombres libres —excluyendo a mujeres, niños y esclavos—, las sociedades liberales modernas asentaron el axioma de que todos los hombres son libres e iguales, desencadenando una irreversible ampliación del *demos*⁴⁴. Las libertades modernas de pensamiento, discusión, asociación y de creencias, fueron, en efecto, el núcleo sólido de las nuevas democracias.

De ahí que el Estado liberal [esgrime Bobbio] no solamente es el supuesto histórico sino también jurídico del Estado democrático. El Estado liberal y el Estado democrático son interdependientes en dos formas: 1) en la línea que va del liberalismo a la democracia, en el

⁴¹ N. Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad*, p.204.

⁴² Cf. N. Bobbio, *El futuro de la democracia*, p. 28.

⁴³ Cf. N. Bobbio, “El Modelo Iusnaturalista”, en Bobbio, N y M. Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, Grijalbo,1985, pp.68-69.

⁴⁴ Sobre este tópico puede resaltarse el trabajo de Jesús Rodríguez Zepeda en: J. Rodríguez Zepeda, “El espacio de los ausentes: discriminación y representación democrática”, en L. Salazar Carrión (coord.) *¿Democracia o posdemocracia? Problemas de la representación política en las democracias contemporáneas*, Fontamara, México.

sentido de que son necesarias ciertas libertades para el correcto ejercicio del poder democrático; 2) en la línea opuesta, la que va de la democracia al liberalismo, en el sentido de que es indispensable el poder democrático para garantizar la existencia y la persistencia de las libertades fundamentales.⁴⁵

La teoría de Bobbio no disuelve a la democracia dentro del liberalismo ni viceversa; lo que hace es demostrar las posibles relaciones de interdependencia, compatibilidad e incompatibilidad como hace exhaustivamente en *Liberalismo y democracia*, lo cual trabajaremos más adelante. Por el momento nos basta con reconocer que la democracia moderna, como hemos extendido, requiere de la reivindicación de ciertas libertades individuales innegables. Pero del mismo modo, las democracias modernas hubieron de subsumir diversas condiciones proporcionadas por los movimientos socialistas y obreros, como son los derechos sociales y la necesidad de corporativizar ciertas vías para la participación democrática.

La democracia moderna colocada en el cruce de los tres criterios analíticos de las formas de gobierno (descriptivo, prescriptivo e histórico) es entendida por Bobbio, siguiendo a Hans Kelsen, la oposición a la autocracia. En ese tenor, una de las grandes dicotomías que Bobbio deseará esclarecer durante toda su obra intelectual, y misma que será uno de sus principales argumentos contra el socialismo real, como veremos capítulos adelante, es la oposición democracia-autocracia, entendiendo a la autocracia como poder descendente y a la democracia como poder ascendente. Desde todas las consideraciones de la democracia (formal o sustancial, directa o representativa, radical o reformista) ella deviene como una contradicción y superación de la autocracia. Y en ese sentido, para el profesor turinés se presenta como una necesidad elucidar una definición mínima, desde la cual puedan abordarse y confrontarse las diferentes democracias.

En lo tocante al concepto mínimo, que es lo que nos incumbe ahora, es enriquecedor ubicar la necesidad procedimental al interior de este amplísimo campo de las formas de gobierno. Desde una perspectiva realista de la política, por ejemplo, no sería admisible conceder una visión normativa y procesual del gobierno sin tener en el panorama la

⁴⁵ N. Bobbio, *El futuro de la democracia*, pp.26-27.

complejidad de las sociedades modernas, la pluralidad, las luchas de poder, la incidencia de *poderes invisibles*, que intervienen desde las sombras, y el agonismo. Es por todo esto que la definición mínima no debe reducirse a una sencilla prescripción, sino que está pensada como una comprensión realista de la democracia en sus tres usos: descriptivo, prescriptivo e histórico.

Hago la advertencia [dice Bobbio en los inicios de su *Futuro de la democracia*] de que la única manera de entenderse cuando se habla de democracia, en cuanto contrapuesta a todas las formas de gobierno autocrático, es considerarla caracterizada por un conjunto de reglas (primarias o fundamentales) que establecen *quién* está autorizado para tomar las decisiones colectivas y bajo qué *procedimientos*.⁴⁶

A la luz de esta tesis nos serán inteligibles las observaciones que Bobbio ofrece tanto al liberalismo como al socialismo en los siguientes capítulos, pero por ahora nos es preciso convenir que la idea de democracia que propone Bobbio, como definición mínima y procedimental pretende ser un vehículo discursivo, un punto común en el cual puede vaciarse toda una multiplicidad ideológica. A lo largo de este texto pretendemos mostrar la lectura de Bobbio más que como un teórico que desea defender su sistema de pensamiento como un paladín de la discusión que siempre aboga por establecer escenarios favorables para el intercambio de ideas. La definición mínima cumple con ese papel, siendo un método realista de poder ascendente y no un ideal taxativo

⁴⁶ *Ibid.*, p.24.

II. LOS PRIMEROS PASOS DEL SOCIALISMO LIBERAL

Antes de proseguir resulta enriquecedor recordar que el presente estudio, que se avoca al tratamiento del socialismo liberal en la obra de Bobbio, no tiene precisamente un enfoque histórico o genealógico. Se busca, más bien, hallar en el sistema bobbiano el lugar que ocupa la síntesis entre liberalismo y socialismo, desentramar cuáles son sus alcances y sus límites. Antes bien, dicha labor, aun no siendo un estudio de historia de las ideas, no puede menos que reconocer los primeros pasos del socialismo liberal, o por lo menos aquellos que residen en la tradición intelectual a la que Bobbio pertenece. Ya en algún momento Perry Anderson se dio a la tarea de señalar las *afinidades* de Norberto Bobbio en este respecto. Sin embargo, nos parece indispensable detenernos en algunos episodios de la historia de este movimiento, pues el mismo filósofo turinés alude a ellos en diversas ocasiones.

Es igualmente importante trazar, aun si es de modo puntual, cómo es que el socialismo liberal y el liberalsocialismo fueron adquiriendo relevancia y profundidad conceptual tanto para la filosofía como para el pensamiento político en general. Ello, sin duda, produjo una suerte de tradición socialista liberal, lo cual se proyecta como objeto de este capítulo. Se afirma que Norberto Bobbio y su pensamiento son herederos de esta tradición, tal como él mismo aclara en su autobiografía. Localizar históricamente a Bobbio, en un contexto político tan particular como fue el que le tocó vivir, no solo es clarificador, sino que es indispensable para comprender sus numerosas observaciones tanto al liberalismo como al socialismo.

Este capítulo contiene tres momentos. El primero busca exhibir los principales aportes de dos pensadores anglosajones, Stuart Mill y T.L. Hobhouse, no por ser ni los únicos ni los primerísimos en mencionar la posible combinación entre socialismo y liberalismo, sino por ser aquellos cuyas ideas fecundaron y se reprodujeron en la tradición italiana. Tanto Mill como Hobhouse, tal como veremos más adelante, imprimieron con hondura su huella en el debate italiano, por lo que pensadores como Luigi Einaudi, Benedetto Croce, Piero Gobetti, Carlo Rosselli y tantos más, las tomaron como un proyecto a desarrollar. Se sabe que el

socialismo liberal no es una invención particular de algún país o de un autor en específico, mas, como comprobaremos en este capítulo, el antifascismo italiano sí produjo toda tradición de pensamiento sobre ello, la cual se esparció a lo largo y ancho del pensamiento político hasta materializarse en el *Partito d' Azione*. Particularmente Bobbio encarna uno de los papeles más destacables de esta tradición, sin embargo, como argumentaremos en nuestro último capítulo, en su madurez dará signos de distanciamiento del liberalsocialismo, aunque éste nunca abandonó el núcleo de su pensamiento. Es gracias a ella, la tradición socialista liberal, que Bobbio aprehendió como uno de sus más recurrentes debates la posibilidad de la relación liberalismo-democracia, socialismo-democracia y liberalismo-socialismo.

TRADICIÓN ANGLOSAJONA

John Stuart Mill

Los intentos intelectuales por sintetizar los principios del liberalismo junto con los del socialismo han sido numerosos y muy variados, derivando en reflexiones políticas, económicas y éticas difícilmente homologables. Las posibles combinaciones entre socialismo y liberalismo se han realizado históricamente en diferentes latitudes, mas, claramente, algunas han tenido mayor éxito en cuanto a recepción que otras. “La historia del liberalsocialismo podría hacerse comenzar con John Stuart Mill, que aun así es uno de los mayores exponentes del pensamiento liberal.”⁴⁷

Liberalismo y socialismo [nos dice Perry Anderson] fueron considerados por largo tiempo como antagonistas desde el punto de vista de sus tradiciones políticas e intelectuales. Y no sin razón, ya sea por la aparente incompatibilidad de sus supuestos teóricos –respectivamente individual y societario– o bien por la historia factual del conflicto, frecuentemente mortífero, entre los partidos y los movimientos que respondían a estas concepciones.⁴⁸

⁴⁷ N. Bobbio, *Teoría General del la Política*, p. 387.

⁴⁸ P. Anderson, *New Left Review*; London, Tomo 0, N.º 170, (Jul 1, 1988). Se usa la traducción presentada en *Liberalismo, socialismo, socialismo liberal*, Edición de Nueva Sociedad, 1993, pp. 11-90.

No obstante, ambos polos, al no tener verdaderamente una contradicción en sus fundamentos, se fueron encontrando. Tanto el socialismo como el liberalismo manifestaban las necesidades sociales del siglo XIX, pero al emerger contrapuestas no hallaban una ruta para su convergencia. Anderson ubica en Stuart Mill el momento de *cortocircuito*, donde se encuentran ambas líneas de pensamiento. El paladín de la libertad individual, Stuart Mill, hubo de recorrer un arduo camino analítico para arribar en aquel punto de convergencia entre liberalismo y socialismo. Él mismo reconoce, como podemos observar en los prefacios a la segunda (1849) y a la tercera edición (1852) de sus *Principios de Economía Política*, que sus primeros apuntes sobre el socialismo y las clases trabajadoras debieron ser prácticamente reescritos⁴⁹, tras haberse sometido a un estudio más profundo de los autores socialistas franceses como Fourier. Es allí donde Mill decreta que para él “el gran fin del progreso social debe ser el de capacitar a la humanidad mediante el cultivo para *un estado de sociedad que combine la mayor libertad personal con la justa distribución de los frutos del trabajo que las actuales leyes de la propiedad no pretenden alcanzar.*”⁵⁰

La inquietud de Mill por comprender y elucidar puentes entre el socialismo y la libertad individual no pudo realizarse en vida. En 1869 el autor utilitarista inició la empresa de escribir un libro sobre socialismo; desafortunadamente dicha obra quedó inconclusa, y fue publicada en 1879 por Helen Taylor, hija de su amada Harriet⁵¹. En este último intento de Mill, titulado póstumamente *Chapters on socialism*, no se encuentra una férrea defensa de las doctrinas socialistas, sino un examen crítico que procura hacer justicia tanto a las posturas afines a la socialización de la propiedad, como de la propiedad individual. Mill reconoce el avance de los movimientos obreros en su lucha política y presagia su paulatina institucionalización en el sistema político. Asimismo, concede, tal como lo hizo en su prefacio a la tercera edición de sus *Principios de Economía Política*, que el socialismo ha sido incomprendido y que precisade una lectura libre de prejuicios⁵².

⁴⁹ Véase en J. S. Mill, *Principles of Political Economy. With Some of Their Applications to Social Philosophy*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2004, pp.4-5.

⁵⁰ *Ibid.*, p.5, cursivas y traducción nuestras.

⁵¹ J. S. Mill, “Chapters on socialism”, en *Essays on Economics and Society*, University of Toronto Press, Canada, 1967, p.705.

⁵² *Cf., ibid.*, p.710.

El núcleo del argumento radica en la reivindicación de la libertad individual, pero reconoce que en el orden económico existente las desigualdades de clase, en efecto, no dan paso al despliegue de la libertad. Por el contrario, es un hecho que el trabajo asalariado surge como superación del orden esclavista, ahora bien, no elimina la opresión ni ofrece una salida a los grandes índices de pobreza. En palabras de Mill: “No siendo ya esclavos o hechas dependientes por la fuerza de la ley, las grandes mayorías lo son por la fuerza de la pobreza; están encadenadas a un lugar, a una ocupación, y a la conformidad con el deseo del empleador, privados por el accidente del nacimiento de los gozos, y las ventajas mentales y morales, que otros heredan sin esfuerzo [...]”⁵³

Para poder hablar de un socialismo milliano habrían de reconocerse ciertas precauciones. En primer lugar, es importante señalar que Stuart Mill no rechaza la propiedad individual como suelen hacer otros socialistas, lo que pone en cuestionamiento es la propiedad de la tierra y de grandes medios de producción, ya que reconoce la existencia de muchos otros modos de propiedad históricamente realizados. Segundo, en su fase socialista, Mill no abandona su perspectiva individualista del sujeto por una organicista. Tercero, durante sus capítulos sobre el socialismo reconoce el valor de las críticas socialistas al orden capitalista, empero, no osa en autodenominarse un pensador socialista. Sin lugar a duda puede reconocerse en Stuart Mill un imprescindible punto de cruce entre el socialismo y el liberalismo, sin embargo, aquel encuentro fue asintótico durante su vida, tuvo contacto en sus escritos póstumos, pero finalmente se realizó en las lecturas de distintos comentaristas e intelectuales. Es decir, el Mill socialista liberal que nos interesa es, sobre todo, el que proviene de su recepción, sobre todo en Italia, ya que de aquellas comprensiones que se nutrirá poco a poco la edificación del movimiento liberalsocialista, y, en consecuencia, el pensamiento de Norberto Bobbio.

El propio Bobbio dedicó un escrito titulado *Stuart Mill: Liberale e socialista*, publicado en mayo de 1991, en el cual destaca los inagotables esfuerzos por resaltar el socialismo de Mill. Allí Bobbio confirma: “Dejemos claro que la obra póstuma de Mill sobre el socialismo no es un libro socialista. Se trata ante todo de un estudio de ciertas corrientes socialistas, distinguidas en escuelas gradualistas, con las que el autor simpatiza, y

⁵³ *Ibidem.*

revolucionarias, las cuales rechaza radicalmente con argumentos distintos de la refutación tradicional del comunismo”⁵⁴

Algo imprescindible de dicho texto es que el mismo Bobbio reconoce la importante influencia de Mill en pensadores italianos como son Carlo Rosselli (fundador del movimiento *Giustizia e libertà*) y pioneros del *Partito d’Azione* como Guido Calogero y Piero Calamandrei. A su vez, la huella que Stuart Mill hundirá en la tradición italiana, sobre todo en su interpretación más tradicional, se encarnará en el economista *liberista* Luigi Einaudi. Es digno de reconocer, como lo haremos más adelante, que la reverberación del pensamiento de Mill en Einaudi, se enfrentará en un debate frente a otro socialista liberal, T.L. Hobhouse, que a su vez fue representado nada más y nada menos que por Benedetto Croce, en uno de los debates filosóficos sobre el liberalismo más trascendentes de la historia de Italia. Tanto el pensamiento de Mill como de Hobhouse hallaron suelo fértil en la vertiginosa escena político-ideológica italiana, siendo ambos fuente de inspiración de la fecunda serie de agrupaciones dispuestas a llevar a la práctica la unión de los principios del socialismo (justicia) y liberalismo (libertad).

Desgraciadamente los caminos que tomaron las ideas póstumas de Mill y el socialismo se escindieron. Pese a que nada menos que Piero Gobetti —el gran exponente del antifascismo— editara y esparciera la *magnum opus* de Mill sobre la libertad, su contenido no fue bien recibido por la izquierda italiana de allí en adelante; el marxismo-leninismo, que “aceptó a Rousseau, pero no a Locke, a Hegel, pero no a Kant⁵⁵”, efectivamente también excluyó de por completo los progresos liberales alcanzados por la obra de Mill. Ello es así que Bobbio se vio completamente perplejo y alegre respecto a la publicación de una reedición de la obra *On Liberty* por parte de dos intelectuales (Giulio Giorello y Marco Mondadori⁵⁶) al interior de una colección de textos orientados hacia la izquierda, pues reflejaba de la superación de aquellos límites interpretativos que el marxismo se había autoimpuesto, pero también era el augurio de la bien merecida recepción de John Stuart Mill de la que la intelectualidad de izquierda era deudora.

⁵⁴ N. Bobbio, “Stuart Mill: Liberale e socialista” en *Ex Cathedra*, Lettera del venerdì, 31 maggio, 1991, p.27.

⁵⁵ N. Bobbio, *El futuro de la democracia*, p. 122.

⁵⁶ Cf., *ibid.*, p.120.

T. L. Hobhouse

Entre los intentos de mediación y síntesis del liberalismo frente al socialismo, Norberto Bobbio reconoce una línea que va del socialismo liberal de T. L. Hobhouse, en su libro de 1991 *Liberalismo*, al movimiento *Giustizia e Libertà* iniciado por Carlo Rosselli y su obra *Socialismo Liberal* de 1930, y que estribaría en el liberalsocialismo del *Partito d’Azione*⁵⁷. Esta transición intelectual sugirió una reinterpretación de los principios liberales, así como de los fines del socialismo, cada vez más entramados a las exigencias democráticas. “No me parece [escribe Bobbio], sin embargo, que Carlo Roselli y Guido Calogero, considerados como los principales teóricos del socialismo liberal y del liberalsocialismo, respectivamente hayan hecho particular referencia a Mill como precursor. El autor inglés que Calogero cita cuando augura una futura historia del liberalsocialismo que se remonte a los precursores es Hobhouse [...]”.⁵⁸

Específicamente, la formulación de Hobhouse reconocía el *cortocircuito milliano*, a saber, que Stuart Mill encarnaba la viva manifestación del posible y necesario encuentro del liberalismo con el socialismo. Claramente, lo escrito por Mill era insuficiente, y poseía —según Hobhouse— algunas limitaciones dada su naturaleza utilitarista. Sin embargo, “las lecciones de Mill nos acercan al corazón del liberalismo”⁵⁹. Dicho ello, encontraremos que en Hobhouse, el liberalismo es definido como un elemento *omnipenetrante* de la estructura vital en las sociedades modernas⁶⁰, es decir, que es una característica que yace en la médula de la sociedad, cosa que el autor británico procura dilucidar analizando cada dimensión de la libertad (sea la libertad personal, social, cívica, económica, política, doméstica, etc.). No obstante, para Hobhouse, el derecho funge como un regulador de las libertades, cuya imperatividad no puede ser omitida; así como en el modelo contractualista moderno, se reconoce la mutua vitalidad del derecho y la libertad.

A la vez, la libertad es para Hobhouse requiere de ser comprendida como una consecuencia de la igualdad, dicho de otra forma, la libertad tiene como *conditio sine qua non* el cumplimiento de ciertas exigencias igualitarias. Despojar del criterio de igualdad al

⁵⁷ Cf. N. Bobbio, *Liberalismo y democracia*, Fondo de Cultura Económica, 1989, p.96.

⁵⁸ N. Bobbio, *Teoría General de la Política*, p.389.

⁵⁹ T. L. Hobhouse, *Liberalism*, Oxford University Press, Great Britain, 1945, p.116.

⁶⁰ *Ibid.*, pp.46-47.

liberalismo lo único que produce, como sucede con la pobreza, es el irrestricto despliegue de la libertad individual de unos, pero también el completo impedimento del goce de libertad de muchos otros.

El corazón del liberalismo es la comprensión de que el progreso no es una cuestión de artificio mecánico, sino de la liberación de la energía espiritual viva. Un buen mecanismo es aquel que proporciona los canales por medio de los cuales dicha energía puede fluir sin obstáculos, sin ser obstruida por su propia exuberancia de producción, vivificando la estructura social, expandiendo y ennobleciendo la vida de la mente.⁶¹

En todas las dimensiones de la igualdad, Hobhouse distingue el principio de igualdad como una *conditio sine qua non*, que todo liberalismo debe admitir. Pero, por otro el otro lado, el político británico reconoce que, dada la dificultad de aprehender un término como “socialismo”, conduce a una numerosa cantidad de interpretaciones. Dicho ello, es menester subrayar con Hobhouse que: “una palabra como Socialismo tiene muchos significados y es posible que haya un Socialismo Liberal, al igual que un Socialismo que sea iliberal”⁶². Uno de los socialismos iliberales que es más sencillo identificar es el llamado por Hobhouse “socialismo mecánico”, que se caracteriza por una lectura estrictamente económica de la historia, y por partir del principio de la lucha de clases⁶³, misma que, según el pensador inglés, descansa sobre un erróneo y limitado análisis de la realidad.

El socialismo liberal de Hobhouse, en cambio, “debe ser democrático, partir desde abajo y no desde arriba. O bien, debe emerger de los esfuerzos de toda la sociedad para asegurar una mayor medida de justicia y una mayor organización del apoyo común”.⁶⁴ El socialismo liberal, es, asimismo, un modelo de sociedad que reconoce el anhelo de justicia e igualdad pero no renuncia a la libertad individual y personal, sino que busca una mutua realización⁶⁵; por lo tanto, lejos de eliminar la propiedad privada, se imagina un régimen de pequeños propietarios, donde cada cual pueda beneficiarse de los frutos de su propio trabajo.

⁶¹ *Ibid.*, p. 137.

⁶² *Ibid.*, p.165.

⁶³ *Cf.*, *ibid.*, pp. 167-168.

⁶⁴ *Cf.*, *ibid.*, p. 173.

⁶⁵ *Cf.*, *idem.*

Con todo ello, podemos afirmar que el socialismo liberal despunta como una propuesta que no se conforma con el socialismo marxista, ya que percibe la contradicción interna que se halla en la dictadura proletaria como forma de gobierno y la completa eliminación de la propiedad individual; mas comparte con éste la crítica a los resultados que el capitalismo y el liberalismo aun no plenamente realizado han gestado.

PIERO GOBETTI, CARLO ROSSELLI Y EL ANTIFASCISMO

Los grandes maestros de la intelectualidad política italiana en el cambio de siglo no pudieron prevenir ni evitar la llegada del fascismo, empero, dotaron de elementos categoriales y analíticos a la generación que les precedió para comprenderlo y combatirlo. Tanto el liberalismo de Einaudi, el historicismo de Croce, el marxismo de Modolfo y Labriola, o la concepción de la clase política de Mosca, fungieron como dinamizadores de la búsqueda antifascista por constituir una nueva república que no volviese a incurrir en los errores del pasado. Fue una perspicaz juventud la que se aventuró a volver sobre los pasos de la historia para reconstruir el futuro y superar la contradicción del fascismo, abrazando los ideales tanto socialistas como liberales, pero sin arriesgar, como lo hicieron sus predecesores ni la libertad individual (para el primer caso), ni la justicia social (para el segundo caso). La naciente generación, aprendiendo del error fascista, adoptó inequívocamente la democracia y los derechos civiles que el régimen arrebató como *conditio sine qua non* de la república que tenía que advenir. No podía permitirse, como era costumbre en el pensamiento comunista, que se arribara en una dictadura de partido; como tampoco era admisible bajar la guardia ante las funestas consecuencias del capitalismo.

Fue de esta manera que personajes como Piero Gobetti y Carlo Rosselli se introdujeron en la escena, durante el momento más represor del régimen, para arrojar luz sobre caminos alternos a los que se vivían. Ambos encarnan la resistencia, por vías distintas, y también la contundente crítica a los perfiles ideológicos que dieron lugar a su coyuntura. En ambos la justicia social y la libertad se toman como estandartes imprescindibles. El primero levantó tras de sí la ola de la *revolución liberal* como reivindicación de los diversos movimientos que se gestaban con el siglo; mientras tanto, el segundo pretende eliminar las

antípodas que subyacen al liberalismo y al socialismo, a partir de una configuración distinta la de Mill y que revitaliza la posición socialdemócrata de Bernstein. Los dos fueron autores del rumbo que tomó el antifascismo e inspiraron los posteriores aparecimientos de grupos liberalsocialistas. Pese a que ambos murieron jóvenes en el exilio en Francia, víctimas de la violencia fascista, sus tempranos esfuerzos por cohesionar principios políticos erróneamente dislocados, conjuntándolos como bases ineludibles para la efectividad democrática.

La revolución liberal de Gobetti.

Tan solo un par de años antes de su precoz muerte, el joven Gobetti fundó la revista antifascista *La rivoluzione liberale* (1922), título que retomara para la obra que caracterizará su lugar al interior del movimiento de resistencia. Norberto Bobbio califica el libro como una crítica despiadada que, no obstante, no introducía propiamente un programa político de lucha⁶⁶. Nos ofrece Bobbio: “Quien quiera encontrar en los fulgurantes textos de Gobetti la indicación de un programa político terminará desilusionado. Su acción no es estrictamente política sino ético-pedagógica [...]”.⁶⁷ Sin embargo, Gobetti sí distiende dentro de su crítica algunas pautas intelectivas que nos permiten atisbar un perfil liberal que, retomando los logros del ministro piemontés Camillo Cavour (liberal-liberista y seguidor de la doctrina de la economía política de Smith y Ricardo⁶⁸), no se deja asombrar por el utopismo socialista, sino que acepta el papel histórico del proletariado sin aceptar con ello la eliminación de los derechos políticos individuales. De esta forma afirma Gobetti:

La nueva crítica liberal debe diferenciar los métodos, negar que el liberalismo represente los intereses generales, identificarlo con la lucha por la conquista de la libertad y con la acción histórica de las clases que están interesadas en aquélla. En Italia, donde las condiciones económicas y políticas son singularmente inmaduras, las clases y los hombres interesados en una práctica liberal deben resignarse a ser una minoría y en preparar al país para un futuro mejor con una oposición organizada y combativa. Es necesario aceptar que no fueron y no

⁶⁶ Cf. N. Bobbio, *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, op. cit., p.198.

⁶⁷ *Ibid.*, p.199.

⁶⁸ Cf. N. Bobbio, *Liberalismo y democracia*, op. cit., p.86.

podían llegar a ser, como no lo son, liberales los nacionalistas y los metalúrgicos, interesados en el parasitismo de los patrones, ni los reformistas que combatían para el parasitismo de los siervos, ni los agricultores latifundistas [...]; ni los socialistas listos para sacrificar la libertad de oponerse a las clases dominantes, a cambio de un subsidio ofrecido para sus cooperativos. Porque el liberalismo no es indiferencia ni abstención.⁶⁹

El liberalismo de Gobetti es profundamente particular, ya que incluye a pensadores comúnmente reconocidos como antiliberales como defensores del liberalismo, como a Marx⁷⁰ y a ciertas facciones del socialismo, ya que el liberalismo para él es inexorable a la búsqueda de la libertad arrebatada por el abuso de las clases dominantes. Vale decir que Gobetti no enuncia como tal un matrimonio entre el liberalismo y el socialismo, ni se presume a sí mismo socialista; pero sí es evidente que no rechaza, sino que promueve, una lectura que no admite que el socialismo y el liberalismo corran asintóticamente. Fue igualmente Gobetti un discípulo de Luigi Einaudi y de Gaetano Salvemini, por lo que introdujo dentro de su pensamiento ciertas notas de *liberismo* en lo económico, pero reconociendo los aportes del socialismo de la revista *L'Unità*. Siguiendo con la lectura de Bobbio, es importante subrayar que *La revolución liberal* de Gobetti “[n]o es un programa, y mucho menos una teoría: expresa la exigencia de una renovación profunda, todavía distinta, que inspirará a los hombres y los movimientos de la Resistencia”.⁷¹

El Socialismo liberal de Carlo Rosselli

Por una parte, Gobetti mantuvo siempre cierta afinidad con el grupo del periódico *L'Ordine Nuovo* y la emblemática figura de Gramsci; por la otra, Carlo Rosselli fue un anticomunista declarado; socialista, pero inclinado hacia el socialismo predicado por el Partido Laborista inglés.

Mientras que el marxismo siempre ha contrapuesto el socialismo al liberalismo, Rosselli considera que el socialismo puede renovarse y volverse a levantar de la derrota que le ha

⁶⁹ P. Gobetti, *La revolución liberal*, FLACSO-México, 2008, p.48.

⁷⁰ Cf., *ibid.*, p.25.

⁷¹ N. Bobbio, *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, p.200.

infligido el fascismo sólo si logra convertirse en el heredero de la concepción liberal de la historia, tanto con respecto a la finalidad de la lucha política que es progresiva liberación del hombre, como con respecto a los medios con que únicamente puede realizarse la liberación, y que son los característicos, perfectibles pero no reversibles, del Estado liberal, por lo que es necesario que “los socialistas reconozcan que el método democrático y el clima liberal constituyen una conquista tan fundamental de la civilización que deberán ser respetados incluso y sobre todo cuando tenga el gobierno una mayoría socialista estable.”⁷²

Rosselli fue un declarado anticomunista, reconocía los peligros que representaban los ideales en exceso igualitarios del marxismo, que habían desviado el largo camino del socialismo. La innegable exigencia de justicia social no debía distenderse en detrimento de los derechos civiles individuales que victoriosamente se refrendaban en las sociedades democráticas.

También heredero de Salvemini⁷³, Carlo Rosselli funda el movimiento antifascista *Giustizia e Libertà*, exiliado en París, al finalizar de la década de los veinte. Rosselli por medio de *Giustizia e Libertà* buscaba congregar, no solo a aquellos que compartiesen sus ideales socialista-liberales, deseaba, no obstante, articular a la totalidad de los desertores del fascismo, sin importar realmente sus afinidades políticas. Con dotes de economista, el líder antifascista procuró visibilizar las fatídicas consecuencias productivas que había generado el fascismo, así como los abusos a la clase obrera. Por ello, Rosselli dedicó múltiples esfuerzos para unir a sus filas a las masas trabajadoras. En uno de sus *Scritti economici sul fascismo* de 1930, compilados por Massimo Furiozzi, escribe a la clase obrera:

Giustizia e Libertà no es un partido, no tiene ningún interés específico que defender. Los hombres que forman parte de él y lo dirigen, provienen de todos los partidos antifascistas. Son todos, antes que otra cosa, antifascistas. Tienen un solo programa: la revolución antifascista. Llegada la revolución, cada cual tomará su propio camino. Pero hasta que se

⁷² *Ibid.*, p. 24.

⁷³ El mismo Salvemini dedica un homenaje a Carlo y a su hermano Nello en el prólogo al *Socialismo liberal*. En él, el gran maestro comenta: “Su nombre, para centenares de jóvenes en Italia, significaba valor personal e intransigencia moral”. Véase en: C. Rosselli, *Socialismo liberal*, Editores Mexicanos Unidos, México, 1977, p.8.

produzca la revolución, todos los antifascistas, todos, deben marchar cerrando filas, dejando de lado todas las ridículas divisiones. [...] *Giustizia e Libertà* se propone enmarcar a todos los antifascistas a todos los antifascistas que están seriamente decididos a actuar, no con palabras, sino con hechos.⁷⁴

La constante motivación de Rosselli insiste en el hecho de que la clase obrera es, en efecto, la clase mayoritaria, y que al estar despojada de sus libertades cuenta con la fuerza de arremeter contra la pequeña minoría fascista. De tal forma que la fuerza social del proletariado es históricamente superior a la violencia autoritaria, sin embargo, requiere de su cohesión y coordinación. La aparente indeterminación ideológica de *Giustizia e Libertà*, por sí sola, deja hablar a su espíritu socialista liberal, pues son sus denuncias la piedra de toque de su propio posicionamiento. Asimismo, su orientación laborista, pero no ideológicamente demoledora, permite atisbar, más que una virtud estratégica, un principio democrático fundamental, que tiene que ver con la libre discusión de las ideas y el respeto por la participación política. Es así que los hitos producidos tanto por Gobetti como por Rosselli, cada cual por su parte, levantaron el entusiasmo de una generación que se ocupó de instrumentar y reordenar los idearios para desmontar al fascismo de una vez por todas; lo cual sucedió principalmente durante la década de los treinta hasta detonar impetuosamente en los cuarenta. “La idea de que el socialismo no es la antítesis del liberalismo, sino en cierta manera, su continuación y cumplimiento, es el principal enfoque del socialismo liberal italiano”.⁷⁵

PARTITO D'AZIONE Y EL MOVIMIENTO LIBERALSOCIALISTA. LA INCURSIÓN DE BOBBIO.

La diseminación de células antifascistas, en efecto, son muestra evidente de la emergencia de diversos posicionamientos, pero ninguno reflejó una síntesis ideológica tan novedosa y

⁷⁴ C. Rosselli “Operai delle fabbriche”, en *Scritti economici sul fascismo*, Piero Lacaita Editore, Roma, 2004, p.34. Traducción nuestra.

⁷⁵ N. Bobbio, *Teoría General de la Política*, p. 392.

particular como el liberalsocialismo. Distinguiéndose del socialismo liberal rosselliano, pero sin negarlo como uno de sus más valiosos precedentes, el liberalsocialismo, ahora en las manos de numerosos intelectuales militantes, devino como resultado del espíritu antifascista en sí y para sí, que se piensa a sí mismo para superar las contradicciones que no le permitían realizarse en el mundo. Sin embargo, como solía afirmar Bobbio, se trataba a su vez de un movimiento “pequeño burgués” de académicos de suma claridad ideológica pero sumamente alejados de la masa, hecho que claramente marcó su sentencia histórica y política. Bobbio lo diagnostica de la siguiente manera:

Aun cuando se sigue hablando de ideología *de la* Resistencia, sería más exacto hablar de ideología *en la* Resistencia. De ideologías de la Resistencia, en el sentido propio de la expresión, de ideologías nacidas para la lucha antifascista y muertas con ella, no hubo más que una, la ideología extremadamente mixta pero bien diferenciada con respecto a los programas y las doctrinas tradicionales o ya consolidados, que confluyó en el también mixto movimiento ético-político (auténtico “hircocervo”, esta vez la palabra es apropiada) que fue el Partido de Acción.⁷⁶

El *Partito d' Azione* (PdA) formalmente se formó en el año 1942, pero tuvo como importante antecedente histórico la frenética represión a los cuerpos de Resistencia. El propio Bobbio fue encarcelado en mayo de 1935, al encontrarse en una reunión junto con otros amigos y pensadores que eran miembros del grupo turinés de *Giustizia e Libertà*, fuertemente inspirado en Rosselli. Como data Bobbio en su autobiografía, muchos de los intelectuales que formaban estos grupos emprendían más que nada una resistencia moral más que política —como era su propio caso—, de aquella redada fueron llevados presos miembros del grupo como Vittorio Foa, Carlo Levi, Giulio Einaudi (hijo de Luigi Einaudi) y Augusto Monti, amigo de Piero Gobetti y maestro de Bobbio y su generación.⁷⁷ Fueron paulatinamente liberados, sin embargo, el propio grupo de *Giustizia e Libertà* fue declarado por el Tribunal especial un grupo revolucionario⁷⁸. En el mismo 1935 tuvo lugar la famosa carta que Bobbio

⁷⁶ N. Bobbio, *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, op. cit., p.237.

⁷⁷ Cf. N. Bobbio, *Autobiografía*. A cura di Alberto Papuzzi, Editori Laterza, Bari, 2019, p.24.

⁷⁸ *Ibidem*.

escribe a Mussolini, en la que niega todas las imputaciones que lo vinculaban a cualquier tipo de antifascismo, por el contrario, enaltece su propia participación fascista. La carta vio la luz muchos años después, no obstante, como los propios antifascistas reconocieron con el aparecer de estas expresiones a puño y letra de respetables intelectuales, mentir para proteger la propia libertad constituye un acto de legítima defensa. En este caso, Bobbio por conservar su posibilidad de ser profesor, cuya carrera apenas iniciaba, se sometió a funesta vergüenza de negar sus creencias como miles de ciudadanos más; empero, como demuestra un documento del ministerio de Interior, para el régimen nunca dejó de ser un elemento antifascista.⁷⁹

El paso a un antifascismo decidido comienza a partir de 1935, cuando, trasladado a la Universidad de Camerino tras conseguir la *libera docenza* en Filosofía del Derecho, inicia los contactos con los dos mayores exponentes de una corriente de pensamiento [afirma Ruiz Miguel], el *liberal-socialismo*, que terminaría confluyendo en el antifascista *Partito d'Azione*: Aldo Capitini y Guido Calogero.⁸⁰

Resulta de interés la insistencia de Michelangelo Bovero⁸¹, así como de Alfonso Ruiz Miguel⁸², en destacar que el liberalsocialismo brota como una configuración de izquierda. Especialmente Bovero se ocupa de disociarla de la *tercera vía*, como la propuesta por Tony Blair y Anthony Giddens. Es interesante puesto que si bien Bobbio siempre subrayó su interés por avivar el dialogo desde la izquierda, en su obra dedicada específicamente a aquella tan polémica díada de derecha e izquierda, añade las posturas que llama *Tercero incluyente*, que conceptualiza como “[...] doctrina en busca de praxis, que en el momento en que se pone en práctica, se realiza como posición centrista”.⁸³ Y, más concisamente, diagnostica el nacimiento de las doctrinas liberalsocialista o socialista liberal como producto del desgaste de la izquierda, dando como producto una posición de *tercero incluyente*. Precisa:

⁷⁹ Documento citado en su Autobiografía, *ibid.*, pp.35-36.

⁸⁰ A. Ruiz Miguel, *Política, historia y derecho en Norberto Bobbio*, *op.cit.*, p.12.

⁸¹ Cf. M. Bovero, “El liberalsocialismo para Bobbio y para nosotros”, *op. cit.*

⁸² Cf. A. Ruiz Miguel, *op. cit.*

⁸³ N. Bobbio, *Derecha e Izquierda. Razones y significados de una distinción política*, Taurus, España, 1996 pp. 58-59.

Es posible que os haya insistido más de lo necesario, porque en estos últimos años [—escribe en los noventa—] está teniendo un cierto éxito en la izquierda en crisis el ideal del socialismo liberal o del liberal-socialismo, que es una expresión típica de un pensamiento Tercero-incluyente. La combinación trídica nace siempre en el seno de una crisis, y por lo tanto del temido agotamiento de la vitalidad histórica de una antítesis. Toda forma de pensamiento sintético presenta siempre un aspecto algo paradójico, porque intenta conciliar dos sistemas de ideas opuestas, que la historia nos había señalado hasta aquel momento como incompatibles, y por lo tanto alternativos; pero la paradoja está justificada por su comprobado y sufrido fracaso, una vez tomado o aplicados unilateralmente.⁸⁴

Lo que se nos presenta no es una discusión que nos lleve a un punto muerto sobre si el liberalsocialismo del *Partito d' Azione* fue o no de izquierda, ya que dependiendo del criterio analítico que se adopta podrá esgrimirse un juicio. Aquello que sí nos compete afirmar, siguiendo la anterior alusión a Bobbio, es que la síntesis de opuestos, sobre todo en este nivel interpretativo, tiene la virtud de desafiar la histórica escisión que se negaba a admitir la búsqueda de justicia social preservando las libertades civiles; que resulta inevitable dado el dogmatismo comunista y la indiferencia individualista del liberalismo capitalista. No sorprende, tampoco, siendo que el fascismo arrasó con los derechos individuales, acrecentó la voracidad capitalista y erosionó los bastiones democráticos, que la verdadera ideología antifascista fuese tanto liberal como socialista.

En un texto publicado por el joven Bobbio en la revista del PdA también bautizada *Giustizia e Libertà* el 8 de septiembre de 1945, preocupado porque el liberalsocialismo devenga simplemente una formulación teórica esgrime lo siguiente:

El PdA, en su calidad de partido, no puede ser una síntesis teórica: es, en la práctica, un encuentro de hombres que han comprendido los errores, o quizá más sencillamente el anacronismo [...] de la democracia burguesa, socialista y liberal, ni liberal ni socialista, que se encuentran en la situación de luchar en el mismo terreno de una democracia no formal, pero real, socialista y liberal al mismo tiempo; y, si acaso, se ven confirmados en esta

⁸⁴ *Ibid.*, p.59.

experiencia suya por la experiencia similar llevada a cabo por el comunismo, partido de un origen muy distinto pero que llegó en la actualidad al mismo punto: *no dictadura del proletariado sino democracia progresiva. No revolución de clase, decimos los del Partido de Acción, sino revolución democrática.* [...] El PdA no es el ángel guardián del Partido Comunista: a lo más, ambos son compañeros de viaje que, procedentes de diversas rutas, se encontraron recorriendo durante un trecho, que puede ser incluso largo, la misma ruta.⁸⁵

El historicismo del PdA, heredado —en parte— de Croce, le obliga a posicionarse ideológicamente por la necesidad política que se le presentó. Las incandescentes contradicciones que protagonizaban el comunismo y el liberalismo, así como su imposibilidad de afrontar al fascismo fueron decisivos para que emergiera un movimiento liberalsocialista. Las primeras piedras puestas por Gobetti y Rosselli fueron fundamentales. Ello es incuestionable. La decisión del liberalsocialismo de agruparse como partido en el PdA, fue una actualización necesaria para transitar de la militancia revolucionaria, como dice Bobbio, a la participación democrática. Era menester formalizar la acción y encarrilarla para la construcción de instituciones que desplazaran al personalismo fascista. Dicho en otros términos, el PdA como agrupación liberalsocialista, se dispuso ser más que un levantamiento contestatario para, congruente con sus principios, para abrazar los principios de justicia social y libertad al mismo tiempo que escribían las reglas del juego para la naciente república democrática italiana posfascista.

⁸⁵ N. Bobbio, “Partido de Acción y realidad de Augusto Monti”, en *Entre dos repúblicas. En los orígenes de la democracia italiana*, Siglo Veintiuno Editores, México, 2002, p.28. Las cursivas son nuestras.

III. SOBRE EL PENSAMIENTO LIBERAL DE BOBBIO.

La controvertida conclusión a la que llega Perry Anderson en su polémico artículo sobre el socialismo liberal en Norberto Bobbio —que resuelve que el conflicto entre socialismo y liberalismo termina inclinándose predominantemente por una opción liberal—, fue contundentemente repelida por algunos de los más reconocidos intérpretes bobbianos. Un claro ejemplo es que Alfonso Ruiz Miguel calificará que “ese diagnóstico es unilateral y, al fin y al cabo, errado”⁸⁶, ya que aquel conflicto queda ciertamente irresuelto. Más allá de buscar confirmar o rechazar la tesis de si Bobbio es o no predominantemente liberal, el objetivo de este capítulo será ubicar sus discusiones en las que el liberalismo es protagonista. Más enriquecedor que un juicio sobre el liberalismo o no liberalismo bobbiano es el demarcar: ¿qué entiende Bobbio por libertad?; ¿cuál es el liberalismo que es compatible con la democracia?; ¿cómo pueden convivir la libertad con la igualdad como valores de la democracia?; o, ¿qué lugar ocupa el liberalismo económico respecto al liberalismo ético-político? Son éstas las preguntas que vertebran este capítulo.

El valor conceptual de este capítulo reside, no solo en el hecho de delimitar las críticas y concesiones que Bobbio extiende al liberalismo, sino que busca develar la relación entre igualdad y libertad, valores generalmente considerados antitéticos y por los cuales suele elevarse una frontera insuperable entre el socialismo y el liberalismo. ¿Es ésta verdaderamente una relación de mutua exclusión?

⁸⁶ A. Ruiz Miguel, *Política, historia y derecho en Norberto Bobbio*, op. cit., p.194.

LIBERTAD Y LIBERALISMO

Respondiendo a una imputación del marxista Galvano della Volpe⁸⁷, Norberto Bobbio dedica una serie de argumentos a la reformulación del problema antes dirimido por Benjamin Constant, a saber, sobre la no correspondencia entre la llamada “libertad de los antiguos” y la “libertad de los modernos”. La disputa en torno al concepto de libertad frente a la democracia entre Della Volpe y Bobbio materializaba el eco de una *vieja música* que desde tiempos de Rousseau, Constant, Tocqueville, Bentham e incluso Mill no ha cesado; empero, la diferencia histórica no es menor. La muy sonada advertencia de que una democracia irrespetuosa de los principios del liberalismo clásico conduciría forzosamente a la instauración de un régimen despótico, fue desarrollada en términos lógicos más que derivados de la propia experiencia; mientras que, para el contexto del siglo XX europeo, la democracia no liberal totalitaria es un tópico real⁸⁸.

La clásica distinción de Constant trazó la pauta sobre la cual la discusión en torno a la libertad versaría durante siglos. La aclaradora pero insuficiente distinción entre una libertad antigua para la cual primaba la participación en el Estado, y una segunda libertad (moderna), cuya pretensión se limitaba al goce individual, encalló en la dificultad de conceptualizar a la libertad misma. A las dos nociones de libertad subyace la comprensión de ésta como un bien o fin, ya sea colectivo o individual⁸⁹. No se trata, pues, de un criterio histórico-cronológico como suponía Constant, sino que se presupone a un sujeto político distinto en cada noción.

La libertad de los modernos de Constant, como libertad liberal se traduce a “la libertad del disfrute privado de algunos bienes fundamentales para la seguridad de la vida y para el desarrollo de la personalidad humana como son las libertades personales, la libertad de opinión, de iniciativa económica, de movimiento, de reunión y otras semejantes [...]”⁹⁰. Al

⁸⁷ Cf. N. Bobbio, “Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteriori”, en *Política e cultura*, Einaudi, Torino, 1977, pp. 160-194.

⁸⁸ *Ibid.*, p.163.

⁸⁹ Cf. N. Bobbio, *Igualdad y libertad*, Paidós, Barcelona, 1993, p.55.

⁹⁰ *Ibid.*, p.114.

tiempo que la libertad de los antiguos es traducible a la libertad de participar del poder político, mediante la distribución de la soberanía en la ciudadanía.

El tránsito de una libertad a la otra, desde la mirada que se refugia bajo el consejo de Clío, podría insinuar un progreso histórico, el abandono de una concepción anticuada y la instauración de un nuevo paradigma valorativo respecto a la libertad.

Constant [destaca Bobbio] tenía sus buenas razones, que ahora no es el momento de discutir, para superponer a la distinción conceptual, claramente delineada, una distinción histórica: la asignación de la libertad negativa de los modernos y de la libertad positiva de los antiguos le servirá, además de para aclarar un concepto difícil y confuso como el de libertad, también para expresar un juicio de valor, que era positivo para la libertad negativa y negativo para la libertad positiva [...].⁹¹

En efecto, si la comprensión moderna de la libertad es asimilable a la postura liberal, la libertad de los antiguos inviste al republicanismo como el de Rousseau donde primará la obediencia a la totalidad, y la subsunción del individuo a la colectividad. “Se comprende que en una concepción progresiva de la historia, como lo era aquella en la que se inspiraba Constant, el epíteto de «moderno» expresara un juicio de aprobación y el de «antiguo» un juicio de condena”.⁹²

Libertad negativa y libertad positiva.

Bobbio, en su tratamiento conceptual de la libertad, respeta los cimientos teóricos de Constant, ya que de ellos se decanta el sustancioso contraste de las dos libertades. La libertad moderna es una libertad negativa, ya que estriba en la acción como no impedimento; mientras que la libertad antigua repara, más bien, en la autodeterminación. La primera es negativa en tanto es “la situación en la cual un sujeto tiene la posibilidad de obrar o de no obrar, sin ser obligado a ello o sin que se lo impidan otros sujetos”⁹³. Es, por consecuencia, una relación

⁹¹ *Ibid.*, p. 115.

⁹² *Idem.*

⁹³ *Ibid.*, p.97.

entre dos o más sujetos donde uno impide o constriñe al otro para obrar de una determinada forma; la libertad del segundo sujeto, en sentido negativo, refiere a su margen de agencia. En Hobbes, Locke y Montesquieu, según Bobbio, se encarna la libertad negativa a manera de las leyes civiles, puesto que ellas establecen un umbral de permisión⁹⁴ como dicta la sentencia: *lo que no está prohibido está permitido*. Se denomina «negativa» en el sentido de que es libre mientras se actúa «sin» la coacción de otro; la libertad negativa depende de la no constricción, por lo tanto, solamente es nítida mediante la enunciación del impedimento. El desenvolvimiento de la libertad negativa supone la reducción del impedimento y, por consecuencia, la ampliación del margen de acción.

Ahora bien, “[p]or «libertad positiva» se entiende en el lenguaje político la situación en la que el sujeto tiene la posibilidad de orientar su voluntad hacia un objetivo, de tomar decisiones, sin verse determinado por la voluntad de otros”⁹⁵. Esta idea de libertad es positiva en cuanto es una cualidad propia de la voluntad del sujeto libre. Éste, el sujeto libre, se determina a sí mismo obrando conforme a su voluntad. En palabras de Rousseau, “[l]a obediencia a la ley que uno se ha prescrito es la libertad”⁹⁶.

La libertad positiva, también conocida por el título de libertad como autonomía, obtiene su sentido político en la clásica formulación de Rousseau cuando éste afirma que el objetivo del contrato social es urdir una asociación en la que el individuo, uniéndose a todos permanezca tan libre como lo era en el estado de naturaleza⁹⁷; a saber, la libertad civil, que implica la obediencia a la ley que uno mismo se da, en el sentido republicano, es la manifestación de la voluntad general que trasciende al individuo.

No obstante, la mera restricción comparativa entre una libertad individual y una libertad colectiva es, por demás insuficiente e imprecisa. La alusión a dos libertades puede provocar, según Bobbio, lamentables confusiones y, por consiguiente, estériles controversias⁹⁸, ya que “lo que permite distinguir netamente las dos formas de libertad es la

⁹⁴ Cf., *ibid.*, p.99.

⁹⁵ *Ibid.*, p.100.

⁹⁶ J. J. Rousseau, *Du contrat social. Ou principes de droit politique*, Chez Gerard Fleicher, 1796, Lib. I, Cap.VIII.

⁹⁷ *Ibid.*, Lib. I, Cap. VI,

⁹⁸ N. Bobbio, *Igualdad y libertad*, *op. cit.*, p.103.

referencia a dos sujetos distintos del que ellas son, respectivamente, el predicado”⁹⁹. Con ello Bobbio pretende trascender la taxativa parcelación de la libertad negativa como libertad exclusivamente liberal y la libertad positiva como exclusivamente republicana y democrática. La libertad negativa cualifica la acción: *un acto es libre en tanto no es constreñido o impedido*; por otro lado, la libertad positiva cualifica a la voluntad del sujeto: *la voluntad es libre mientras obedezca los preceptos que se ha dado a sí misma*¹⁰⁰.

Si seguimos el hilo argumentativo de Bobbio nos encontramos con formulaciones donde la libertad negativa y la positiva se colocan frente a frente, de modo tal que su compatibilidad o incompatibilidad no depende ni del progresivo andar de la historia —como indicaba Constant—, ni de un posicionamiento político. A ello Bobbio arroja luz mediante un ilustrativo ejemplo: Puedo yo gozar de libertad para ejercer mi religiosidad pese no haber elegido yo libremente mi profesión de fe; o bien, puedo elegir de modo libre la religión conforme a mi voluntad, mas las condiciones externas pueden impedirme profesar mi fe libremente¹⁰¹. Es claramente visible que en un fenómeno tan común como la religiosidad, como en incontables más, la libertad negativa y la libertad positiva son independientes la una a la otra, mas no por ello son incompatibles¹⁰². Incluso en el plano de la política, ambas libertades pueden integrarse recíprocamente mediante la consideración de un amplio margen de libertad negativa como condición para el contrato como libertad positiva¹⁰³.

De hecho [apunta Bobbio], llamamos «liberal» a quien persigue el fin de ensanchar cada vez más la esfera de las acciones no impedidas, mientras que llamamos «demócrata» al que tiende a aumentar el número de acciones reguladas mediante procesos de autorreglamentación. Por consiguiente, «estado liberal» es aquél en el que la injerencia del poder público está restringida al mínimo posible; «estado democrático», aquél en el que más numerosos son los órganos de autogobierno.¹⁰⁴

⁹⁹ *Ibid.*, p.102.

¹⁰⁰ *Cf.*, *idem.*

¹⁰¹ Véase en: *ibid.*, p.104.

¹⁰² *Idem.*

¹⁰³ *Ibid.*, p.105.

¹⁰⁴ N. Bobbio, “Kant y las dos libertades”, en: *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Editorial Debate, 1985, p.197.

En ese sentido, ¿pensar las dos libertades en términos de voluntad y de acción, como hace Norberto Bobbio, puede permitirnos transportar el análisis a la determinación de las formas de gobierno? Pensemos, pues, que la voluntad puede ser libre en su determinación autónoma, pero ello no asegura el hecho de que exteriormente se halle libre de constricción en su obrar y viceversa. Ello hace manifiesta una preocupación que para la teoría política suele pasar desapercibida.

Una monarquía liberal en la que la norma depende exclusivamente de la voluntad del soberano, bien puede pertenecer al conjunto de sociedades heterónomas, aun cuando el monarca no establezca obstáculos significativos al obrar de los súbditos. Dicha monarquía liberal puede respetar las libertades de pensamiento, propiedad, profesión de fe y demás; sin embargo, al ser la voluntad del monarca fuente de toda ley, la libertad positiva quedaría fuera de la ecuación.

Por su parte, las interpretaciones más clásicas del socialismo suelen admitir que éste apela a la voluntad general y, por ende, estriba en un tipo de autonomía; empero, recordemos, éste tiene por presupuesta la crítica a la libertad en el sentido burgués. Para el marxismo, como el de Della Volpe, hay una libertad comunista que, en cuanto libertad igualitaria, es superior a la libertad liberal en tanto que al transitar a la sociedad sin clases y, por ende, sin poder político puede tender a la superación de las dos libertades¹⁰⁵. Aquella superación, podríamos añadir, requiere del abandono de la concepción burguesa de libertad individual.

A continuación, dispondremos un abordaje más específico, mediante el cual sea posible evidenciar la relaciones convergentes y divergentes de los tipos de libertad que entraña el liberalismo partiendo de las categorías bobbianas, de modo que nos sea accesible una relectura de las dos libertades que supere el dualismo que internamente parece evidente en la doctrina liberal.

¹⁰⁵ Cf. N. Bobbio, "Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteriori", *op cit.*, p.166.

Estado liberal y libertad negativa.

La doctrina liberal puede ser entendida como una comprensión determinada del Estado, contrapuesta, en tanto sus los límites de sus atribuciones y poder, al Estado absoluto y al Estado social, tal como precisa Bobbio en su ensayo *Liberalismo y democracia*, de 1985¹⁰⁶. Es liberal, pues, el Estado cuyo poder y funciones no entorpecen la libertad de los individuos. En otras palabras, el liberalismo suele ser definido por la defensa de los límites del Estado en dos dimensiones: en sus atribuciones y en su poder. Ello se fragua, por una parte, en la apelación a un *estado mínimo* dado el condicionado umbral de su alcance; y, por otra, a un *estado de derecho*, donde la normatividad regula y establece la frontera de los poderes públicos.

La imperatividad de limitar al Estado tiene como presupuesto filosófico, según Bobbio, a la doctrina iusnaturalista. A saber, la prefiguración de que todos los seres humanos, por naturaleza, son poseedores, sin distinción, del derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad que exige del Estado el respeto, la no intromisión y su garantía frente a cualquier posible atentado¹⁰⁷. Como es claro, esta concepción del Estado liberal tiene por fundamento la libertad negativa, la no interferencia en la agencia individual. Habría que decir también que el liberalismo, tal como se ha indicado líneas arriba, tiene por sujeto político al individuo y no propiamente a la colectividad. Sobre lo cual resulta menester realizar algunas observaciones.

Norberto Bobbio se apoya igualmente en su lectura del discurso *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* enunciado por Constant en 1818 para indicar que el liberalismo, entendido dentro del paraje de la libertad de los modernos, no pretende la distribución del poder político sino su limitación en aras de alcanzar los goces privados. Dicho ello, en palabras de Constant: “La independencia individual es la primera de las

¹⁰⁶ Cf. N. Bobbio, *Liberalismo y democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 7.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 11.

necesidades modernas. En consecuencia, jamás hay que pedir su sacrificio para establecer la libertad política”¹⁰⁸.

Constant, como buen liberal, consideraba que estos dos fines eran contradictorios. La participación directa en las decisiones colectivas termina por someter al individuo a la autoridad del conjunto y a no hacerlo libre como persona [...].¹⁰⁹

Los límites al poder del Estado, bajo la interpretación liberal, no son más que la condición para garantizar el despliegue de la libertad individual y la no interferencia sobre ella. Podríamos, incluso, acudir a la formulación del pacto social de John Locke, la cual justifica, con base en el derecho natural, la constitución de un cuerpo político capaz de proteger al individuo. La comunión de los seres humanos en contrato da el paso a la sociedad política, cuyo fin, en palabras de Locke, “es evitar y remediar los inconvenientes del estado de Naturaleza que se producen forzosamente cuando cada hombre es juez de su propio caso, estableciendo para ello una autoridad conocida para que todo miembro de dicha sociedad pueda recurrir cuando sufre un atropello”¹¹⁰. Es en ese sentido que el Estado liberal, como juez imparcial tiene por objetivo el resguardo de la libertad negativa de los individuos; no obstante, él mismo (el Estado) debe restringir su margen de acción y su poder para no atentar en contra de su propio objetivo. El estado mínimo, como oposición al estado máximo, sugiere la demarcación reducida de su propio campo de acción. Entre los aspectos inabarcables, en los que el Estado liberal no debe entrometerse, según esta perspectiva, se hallan las libertades individuales de credo, pensamiento, propiedad y de mercado. De ello que el Estado liberal se corresponda con la libertad negativa. No obstante, la delimitación del marco de agencia del Estado no es suficiente para asegurar su imparcialidad.

Hemos de tener en consideración que, por lo que se refiere al estado de derecho, los poderes públicos en sus distintos espacios de acción deben estar regulados por una

¹⁰⁸ B. Constant “Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en *Selección de textos políticos de Benjamin Constant*, Óscar Godoy Arcaya (comp.) *Estudios públicos*, N°59, Invierno, 1995, p.61.

¹⁰⁹ N. Bobbio, *Liberalismo y democracia*, op. cit., p. 8.

¹¹⁰ J. Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Gernika, Ciudad de México, 2012, Cap VII, §90.

normatividad general objetando, así, cualquier exceso de poder. En ese sentido, esgrime Bobbio:

Además, cuando se habla de estado de derecho en el ámbito de la doctrina liberal del Estado, es preciso agregar a la definición tradicional una determinación subsecuente: la constitucionalización de los derechos naturales, o sea, la transformación de estos derechos en derechos protegidos jurídicamente, es decir en verdaderos y propios derechos positivos. En la doctrina liberal estado de derecho no solo significa la subordinación de los poderes públicos de cualquier grado a las leyes generales del país que es un límite puramente formal, sino también la subordinación de las leyes al límite material del reconocimiento de algunos derechos fundamentales considerados constitucionalmente, y por tanto en principio “inviolables” [...].¹¹¹

El estado de derecho fija como límites al poder un ordenamiento jurídico cuyo objetivo es prevenir y eliminar todo signo de arbitrariedad y abuso de poder. En consecuencia, la legitimidad del poder político, dentro del marco liberal de interpretación, corre en paralelo a la idea de imparcialidad suturada al principio de libertad negativa, en tanto la arbitrariedad y el abuso se identifican con la violación de libertades individuales.

La metodología adoptada por Bobbio, en cuanto al tratamiento de dicotomías y binomios, suele estribar en la conclusión de que aquellas concatenaciones conceptuales usualmente selladas en el tiempo no forzosamente devienen en contradicciones o complementaciones taxativas. Por lo tal, para Bobbio estado de derecho y estado mínimo, si bien se engarzan históricamente como prenociones del Estado liberal en defensa de la libertad negativa, no se encuentran soldadas entre sí, ni figuran como *conditio sine qua non* mutuamente. El Leviatán hobbesiano, tal como ejemplifica Bobbio, pudiera categorizarse dentro de la idea de estado mínimo, al no inmiscuirse en dimensiones como la economía¹¹². En efecto, el modelo de Hobbes, como estado absoluto, se opone al estado de derecho, ya que el soberano concentra en sí mismo el poder de todos los súbditos.

¹¹¹ N. Bobbio, *Liberalismo y democracia*, op. cit., pp. 18-19.

¹¹² Cf., *ibid.*, p.17.

[...] entonces se debe decir que el Estado liberal se afirma en la lucha contra el Estado absoluto en defensa del estado de derecho y en contra del estado máximo en defensa del estado mínimo, si bien los dos movimientos de emancipación no siempre coinciden histórica y prácticamente.¹¹³

Liberalismo y libertad positiva

La autodeterminación de la voluntad, como libertad política, no es ajena al liberalismo como podría pensar Constant. Retomando la premisa de que es posible considerar liberal la doctrina limitativa del Estado, y democrática la doctrina autónoma del Estado; el contractualismo de Locke y Rousseau, contienen en su seno la presencia de ambos elementos. Para ambos pensadores, inclusive para Hobbes, la libertad propia de los individuos en el estado natural puede caracterizarse como libertad negativa, de no impedimento, siendo así que es su obstaculización el motivo de instituir el gran pacto social. Ya sea en forma de guerra de todos contra todos, de salvajismo inocente o “un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades”¹¹⁴, la libertad negativa caracteriza al estado prepolítico. Durante las siguientes líneas, repararemos en exponer, con base en la caracterización trazada por Bobbio, los conductos por los que corre la libertad positiva en el contractualismo. Es preciso tener en consideración que las diferentes versiones del contractualismo pueden no ser consideradas liberales en su plenitud, no obstante, el elemento que se destacará como fundamentalmente contenido de libertad positiva será el de las leyes, mismo que dará paso al propio estado de derecho.

Lo anterior tiene la intención de demostrar la no oposición de la libertad negativa y la libertad positiva, y que, siendo que incluso son necesarias ambas nociones de libertad pueden desempeñar funciones argumentativas complementarias. Reafirmando así que, tal como presenta Bobbio en *Igualdad y libertad*, la esencial diferencia entre libertad negativa y positiva es el sujeto de la acción en las que la libertad es el predicado, y que la mera restricción comparativa entre una libertad individual y una libertad colectiva es insuficiente e imprecisa. Antes de concretar dicho paso, no resultaría en vano subrayar que el sujeto de la

¹¹³ *Ibid.*, pp. 17-18.

¹¹⁴ J. Locke, *op. cit.*, Cap. II, §4.

libertad negativa, generalmente imputada al liberalismo, es la acción no impedida y obstaculizada; cuando, por otro lado, la libertad positiva descansa sobre la voluntad que es autónoma.

Decíamos que aun en un pensador del poder absoluto, como es Hobbes, se reconoce que la esencia del contrato reside en un ejercicio de la voluntad de cada ciudadano de congregarse con los demás en virtud de constituir el cuerpo político. La institución del Estado desde la perspectiva contractual, forzosamente se sostiene, por la misma definición de contrato, sobre la convención de las voluntades. Dicho por el propio Hobbes:

Dícese que un *Estado* ha sido *instituido* cuando una multitud de hombres convienen y pactan, *cada uno con cada uno*, que a un cierto *hombre* o *asamblea de hombres* se le otorgará, por mayoría, el *derecho* de *representar* a la persona de todos (es decir, de ser su representante). Cada uno de ellos, tanto los que han *votado en pro* como los que *han votado en contra*, debe *autorizar* todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, lo mismo que si fueran suyos propios, al objeto de vivir apaciblemente entre sí y ser protegidos contra otros hombres. De esta institución de un Estado se derivan todos los *derechos* y *facultades* de aquel o de aquellos a quienes se confiere el poder soberano por el consentimiento del pueblo reunido.¹¹⁵

De suyo, el argumento de Hobbes no puede inscribirse al discurso liberal, no obstante, al esbozar el primer gran proyecto contractual del Estado —el cual sí será recuperado para el levantamiento del Estado liberal— pone en manifiesto el rol que desempeña la voluntad del individuo para la legitimación del poder y, consecuentemente, del derecho. *Debe pactar cada uno con cada uno*. La armonización de las voluntades individuales expresa nada menos que la autorización del poder. La autorización, como dice Hobbes, convierte en *autor* a quien pacta, a su vez, con un *actor*¹¹⁶. Cada uno, al pactar con los otros, se vuelve en autor del Estado y de las leyes; aunque así se obligue a obedecer al representante. La obligación procede de la voluntad de pactar y de autorizar al representante.

¹¹⁵ T. Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, 2017, Ciudad de México, Cap. XVIII, p.146.

¹¹⁶ *Ibid.*, p.135.

Asimismo, Locke, desde una perspectiva a todas luces liberal, fundamenta el poder de las leyes en el consentimiento y autorización de la sociedad. Señala el filósofo Whig al delimitar los alcances del poder legislativo:

Ningún edicto u ordenanza, sea de quien sea, esté redactado en la forma en que lo esté y cualquiera que sea el poder que lo respalde, tiene la fuerza y el apremio de una ley, si no ha sido aprobada por el poder legislativo elegido y nombrado por el pueblo. Porque, sin esa aprobación, la ley no podría tener la condición absolutamente indispensable para lo que sea, a saber, el consenso de la sociedad, puesto que nadie existe por encima de ella con poder para hacer leyes, sino mediante su consentimiento y con la autoridad que esa sociedad le ha otorgado.¹¹⁷

Parágrafos más adelante, Locke afirma: “Las leyes referentes a las relaciones mutuas de los individuos tienen la misión de regir sus actos, y por ello pueden perfectamente preceder a los mismos”¹¹⁸. Si concatenamos el contenido de ambos párrafos, podemos aproximarnos a una tesis de la obediencia, en la cual la libertad positiva, representada por la autorización del pueblo para con el poder legislativo, antecede en orden de importancia a la libertad negativa en tanto la no obstrucción de los actos. La voluntad positiva libre se expresa en la construcción de un consenso capaz de instituir leyes igualmente positivas con *autoridad suprema*¹¹⁹. La limitación y restricción de los actos individuales puede estar justificada si la voluntad libremente asociada al pacto así lo desea.

Locke y Hobbes, según lo que de momento hemos apuntado, si bien no niegan la libertad negativa, la subordinan en lo referente a la positividad de la norma. La institución del derecho y la ley positivos prioriza a la libertad como autodeterminación de la voluntad, aun si ello implica la restricción del campo de acción, que en el estado natural permanecía inmaculado. La obligación, en ambos casos, es incomprensible sin la idea de autoridad; ello, pues, cada individuo aprueba la representación del poder que redactará las leyes a las que posteriormente deberá adecuar su conducta. Insistiendo en que ello no es intrínsecamente un

¹¹⁷ J. Locke, *op. cit.*, Cap.XI, §134.

¹¹⁸ *Ibid.*, Cap.XII, §147.

¹¹⁹ *Cf.*, *ibid.*, Cap.XI, §134

principio liberal; sí es, en efecto, una condición para la institución del estado de derecho a su vez necesario para el Estado liberal.

Rousseau, terminará de confeccionar este fundamento de la ley con el concepto de voluntad general, ya que éste, como indica Bobbio, “había ideado, bajo una fuerte influencia de los autores clásicos, una república en la que el poder soberano, una vez constituido por la voluntad de todos es infalible [...]”¹²⁰. Sería fútil tratar de argumentar que en Rousseau se halla una importante vena liberal, pues ello devendría en una multiplicidad de complicaciones teóricas. Mas resulta evidente que sí se encuentran en Rousseau los elementos suficientes para nutrir la idea de estado de derecho, como limitación del poder sostenida en la libertad positiva, de la cual sí bebe el liberalismo.

Volviendo a citar la famosa sentencia, “[l]a obediencia a la ley que uno se ha prescrito es la libertad”¹²¹, nos es posible situar la mirada en la convergencia entre la ley positiva y libertad como autonomía. El tránsito de la ilimitada libertad natural a la segunda libertad, la libertad política, comprende la expresión de una voluntad general, la única capaz de garantizar la autonomía del individuo.

Rousseau comparte, con Locke el argumento de que el pacto social no debe constreñir la libertad, sino mantenerla; pero con claridad reconoce que renunciar al estado de naturaleza, pasando a un estado civil, no puede sino provocar una compleja transmutación en dicha libertad.

“Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común de la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes” [Las cursivas son nuestras]. Tal es el problema fundamental cuya solución da el Contrato Social.¹²²

El pacto, en el sentido que Rousseau lo desarrolla, no sugiere la obediencia ni a un representante ni a la mayoría; por su parte, arguye que todos los individuos deben entregarse por igual a la totalidad. De cumplirse lo anterior, estando cada uno entregado al resto, y

¹²⁰ N. Bobbio, *Liberalismo y democracia*, *op. cit.*, p. 9.

¹²¹ J. J. Rousseau, *op. cit.*, Lib. I, Cap.VIII.

¹²² *Ibid.*, Lib. I, Cap. VI.

valiendo cada individuo por igual, ninguno quedará subordinado. Si queremos hallar el sentido de lo anterior, nos es preciso entender que el soberano, en Rousseau, no es el representante del ejecutivo sino el pueblo que se constituye tras el pacto y su voluntad general. “A fin de que este pacto social no sea una vana fórmula, encierra tácitamente el compromiso de que, cualquiera que se rehúse a obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por el cuerpo [político]; lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre [...]”¹²³. Lo anterior refiere a la renuncia de la libertad natural en la que el individuo es solitario (un todo en sí mismo), y la a asunción y goce de una nueva libertad moral del sujeto como un todo mayor.

El modelo iusnaturalista y el liberalismo.

El modelo iusnaturalista es considerado por Norberto Bobbio como la imagen de un Estado que nace del consenso de los individuos tomados singularmente, dicha imagen no remite necesariamente a la formación histórico social del Estado, sino más bien, es producto de una abstracción orientada a hallar los fundamentos de la legitimidad del gobierno y de la sociedad civil¹²⁴. El modelo iusnaturalista tiene como punto de partida la tesis de que el estado político surge como antítesis de un estado de naturaleza como estadio pre-político

El iusnaturalismo, como filosofía política de la modernidad toma a los individuos, libres e iguales, como elemento constitutivo de la naturaleza¹²⁵, los cuales se conducen persiguiendo sus intereses individuales. “El paso del estado de naturaleza al estado civil no sobreviene necesariamente por la misma fuerza de las cosas, sino mediante una o más convenciones, o sea mediante uno o más actos voluntarios y deliberados de los individuos interesados en salir del estado de naturaleza”¹²⁶. El modelo iusnaturalista, añade Bobbio, tiene por cierta la idea de que “el poder es legítimo sólo en cuanto está fundado sobre el consenso [...]”¹²⁷. Tal principio es considerado el fundamento de la legitimidad

¹²³ *Ibid.*, Lib. I, Cap. VII.

¹²⁴ Cf. N. Bobbio, “El Modelo Iusnaturalista”, en Bobbio, N y M. Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, Grijalbo, 1985, pp.68-69.

¹²⁵ Cf. N. Bobbio, *ibid.*, p.68.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ *Ibid.*, p.78.

contractualista sobre la que descansa la argumentación iusnaturalista. Por lo tanto, siguiendo el entramado teórico iusnaturalista, el hecho de que sean los individuos, atomizados, los artífices del contrato quedan desplazadas las nociones gregarias de la sociedad.

Prosigue Bobbio:

En la medida en que la sociedad familiar sale de la escena como momento inicial de la formación del Estado, como pequeño Estado en potencia [...], y es substituida por un Estado de hecho en el cual los individuos, ya no padres e hijos, ya no patronos y sirvientes, ligados por relaciones orgánicas, sino *homines economici*, libres, iguales e independientes, que no tienen otra conexión entre ellos que la deriva de la necesidad de intercambiarse los productos de su trabajo, ella pierde también toda función económica [...].¹²⁸

Será especialmente el iusnaturalismo de Locke, aquel capaz de aproximar el modelo a la naciente economía política, en tanto que asimila el estado natural a un estado económico en el que prima la necesidad de proteger la propiedad individual, sugiriendo, por tanto, que pacto social debe fungir como paladín de la propiedad¹²⁹. El individuo del iusnaturalismo, como ciudadano burgués, es dueño de su propio de su propio trabajo, así como de los productos derivados del mismo; a diferencia de la relación familiar¹³⁰, la relación económica entre individuos, al interior de la sociedad política, es permanente.

En el iusnaturalismo se halla, asimismo, el presupuesto filosófico del Estado liberal de derecho, en el que cada individuo adherido al pacto, goza de derechos inalienables, cuyo soberano se abocará a proteger y garantizar. Independientemente de la forma de gobierno que constituya —ya sea monarquía, aristocracia o democracia—, la legitimidad del pacto tiene como piedra de toque la protección de dichos derechos. La doctrina jurídica derivada del iusnaturalismo es expresada por Bobbio del siguiente modo en su ensayo *Liberalismo y democracia*:

¹²⁸ *Ibid.*, p. 85.

¹²⁹ “[S]egún Locke la propiedad individual, es decir, el derecho de un individuo de gozar y de disponer a título exclusivo de un determinado bien, deriva del esfuerzo que el individuo ha empleado para adueñarse de él y por lo tanto, si es necesario, para transformarlo y valorizarlo con su propio trabajo”. Bobbio, *ibid.*, p.86.

¹³⁰ Locke apunta que la relación familiar es necesaria dado que “[h]emos nacido, pues, libres de la misma manera que hemos nacido racionales, pero de momento no podemos ejercitar ni la libertad ni la razón. La edad, que nos trae la una, nos trae también la otra”. Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil, op. cit.*, Cap.VI, §61.

[L]a doctrina, de acuerdo con la cual el hombre, todos los hombres indistintamente tienen por naturaleza, y por tanto sin importar su voluntad, mucho menos la voluntad de unos cuantos o de uno solo, algunos derechos fundamentales, como a la felicidad, a la libertad, a la seguridad, aquellos que en un determinado momento histórico detentan el poder legítimo de ejercer la fuerza para obtener la obediencia de sus mandatos, deben respetar no invadiéndolos y garantizarlos frente a cualquier intervención posible por parte de los demás¹³¹.

Es en este último pasaje donde nos es posible atisbar con nitidez la articulación de la libertad positiva con la libertad negativa, para el contractualismo; de aquella articulación es posible derivar algunas conclusiones que contribuyan a la comprensión del estado de derecho y del liberalismo. En primer lugar, es evidente que toda teoría del contrato requiere de la limitación de la libertad positiva de los individuos, a saber, de la no plenitud de la voluntad individual, en virtud de la conformación de una voluntad colectiva o general. Devendría conceptualmente contradictorio afirmar que en la constitución de un contrato las voluntades involucradas se mantienen intactas sin ceder en obligaciones. En segundo lugar, el carácter positivo de la ley posterior al contrato presupone las disposiciones y derechos naturales del ser humano (su libertad, felicidad y seguridad), mismos que deben ser garantizados mediante la intervención por parte del poder autorizado por todos los asociados. La obediencia civil, como un tercer aprendizaje de este engarce, se corresponde con una limitación de la propia acción —o bien, de la libertad negativa— para el funcionamiento de las leyes aprobadas por la voluntad del pueblo.

La limitación tanto de la libertad positiva como de la libertad negativa, del modo en que se ha señalado, decanta la esencia del contractualismo, especialmente en lo tocante a la ley. Por un lado, la renuncia al pleno desdoblamiento de la voluntad individual como condición para la asociación; y, por otro, la autorización de la autoridad para limitar y obstaculizar toda acción que atente contra los bienes y derechos individuales. Es así como el Estado liberal, en su afán de limitar el poder, no puede eludir el ejercicio y la medida de

¹³¹ N. Bobbio, *Liberalismo y democracia*, *op. cit.*, p.11.

ambas libertades; en tanto que el derecho y el estado deben su razón de existir a la defensa de éstas y en ellas se fundamenta su marco de acción.

¿CÓMO PENSAR LA IGUALDAD?

La igualdad como relación y como valor político.

El vocabulario político suele abanderar, como causa final, la igualdad. De ello se intuye que la igualdad, sea ésta de derechos políticos, de oportunidades laborales, de trato o de cualquier especie, se presupone como un punto axiológico de partida, pero también como destino último al que se desea llegar con la toma de decisiones. Pareciera, a partir de esta línea argumentativa, que la igualdad es por sí misma un valor propio de la política, independientemente de su orientación ideológica, pues se vale de criterios secundarios para adquirir un carácter propio: piénsese, por ejemplo, en la igualdad ante la ley (isonomía) del Estado de derecho, en la igualdad de libertades del enfoque liberal, o la igualdad de riqueza como blanco del Estado socialista.

El anterior entendimiento de la igualdad (como valor político por sí), conduce a un equívoco anunciado por Norberto Bobbio, el cual termina por ponerla bajo el mismo reflector analítico que la libertad. El logro de Bobbio es comprobar que la igualdad no porta por sí misma la investidura de valor,¹³² sino que requiere de un tratamiento conceptual distinto. Este particular abordaje de la igualdad precisa admitir un primer contraste: mientras que nos es posible afirmar “*X es libre*” y reconocer el contenido de la afirmación, la proposición “*X es igual*” incurre en un sin sentido bastante evidente. Para que la segunda proposición (*X es igual*) cobrara sentido nos sería forzoso adquirir un elemento comparativo respondiendo a la pregunta “¿igual a quién?”, o, ¿igual a qué?”.¹³³ Por lo tanto, la igualdad para ser asible como cualidad necesita de dos elementos, estableciendo un parangón entre ellos (por ejemplo: *X es igual a Y*).

¹³² Cf. N. Bobbio, *Igualdad y libertad*, p.59.

¹³³ Cf. *Igualdad y libertad*, p.54.

No obstante, la afirmación de que dos elementos sean iguales, o desiguales, sigue dejando un vacío para su comprensión, mismo que, como reafirma Bobbio, sólo es dirimido si se responde la pregunta “¿igualdad en qué?”. Dos personas pueden ser iguales en derechos, en capacidades, o en oportunidades, empero, por principio de identidad, no son absolutamente iguales. Subraya Bobbio, “[...] la igualdad es pura y simplemente un tipo de relación formal que se puede colmar de los más diversos contenidos”.¹³⁴

Ahora bien, no basta con exponer que la igualdad remite únicamente a una relación entre elementos y que presupone algún contenido; es preciso, en efecto, extender la interrogante en dirección a su contenido político. La igualdad ha sido propugnada como valor central ineludible de movimientos intelectuales y políticos como el contractualismo, la revolución francesa y el marxismo, entre incontables más, variando siempre en su sentido y definición. Por ello, la crítica de Bobbio a la clásica confusión de la igualdad con un valor político explicable por sí mismo es de mayor alcance. Circular por la senda argumental de Bobbio nos posibilitará iluminar un plexo de diferencias entre una igualdad y otra, haciendo inteligibles las traslúcidas comunicaciones entre usos aparentemente opuestos del valor político de la igualdad. Asimismo, nos será metodológicamente provechoso, como lo fue para Bobbio, valernos de la confrontación de la igualdad con la libertad, descomponiendo y recomponiendo la relación entre ambos fundamentos del pensamiento liberal.

Para aproximarnos a esta dimensión política y axiológica de la igualdad, tomemos como ejemplo la afirmación que descansa sobre el artículo 1° de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: “*Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos [...]*”. A primera vista, libertad e igualdad interpretan homológamente una misma función. Sin embargo, la enunciación que invoca a la igualdad se ve forzada a responder las preguntas planteadas por Bobbio: ¿Igualdad entre quiénes? Entre todos los seres humanos. ¿Igualdad en qué? En dignidad y derechos. Que la igualdad nos demande aclarar ambas cuestiones para su comprensión indica que su condición de valor político, a diferencia del caso de la libertad, está determinada por la asunción de una totalidad y de un contenido específico. Siguiendo a Bobbio,

¹³⁴ *Ibidem*.

[L]a libertad en cuanto valor, es decir, en cuanto a bien o fin a perseguir, se considera generalmente un bien o un fin para el individuo o para un ente colectivo (grupo, clase, nación, Estado) concebido como un superindividuo, mientras que la igualdad se considera como un bien o un fin para los componentes singulares de una totalidad en tanto que tales entes se encuentran en un determinado tipo de relación entre sí.¹³⁵

Ya sea desde el concepto de libertad negativa o positiva,¹³⁶ la libertad es una cualidad que recae en el individuo que es *libre*, y no es necesario subsumirlo al interior de una totalidad o un grupo para afirmar o negar su condición de libertad. Por otra parte, la igualdad, cuando es concebida como un bien, sí precisa de la integración del ente a un conjunto o totalidad para ser afirmada o negada. “A diferencia del concepto y del valor de la libertad, el concepto y valor de la igualdad presuponen para su aplicación la presencia de una pluralidad de entes de los que se trata de establecer *qué relación existe entre ellos*”.¹³⁷

La definición de la relación que se establece entre dichos entes es fundamental, pues por sí misma la relación de igualdad no expresa cualidad política alguna. Pueden los seres humanos ser *iguales* en tanto que corre sangre por sus venas, pero ¿contiene aquella igualdad valor moral o político? Es el tipo de nexo entre los elementos el que nos permite contemplar el contenido valorativo de la condición de igualdad, o bien, su determinación. De manera que el valor político de la igualdad entre los seres humanos, en el caso de la Declaración, depende del apellido, del contenido de dicha igualdad, o sea, de la dignidad y derechos en que son *iguales*. Puesto en otras palabras, la igualdad adquiere el estatuto de valor político gracias a la determinación a la que se engarza cuando establece una comparación, siempre que esta determinación sea conjugable a la sintaxis de lo político.

¿Cuál igualdad?

En virtud de lo anterior, para Bobbio existe una piedra de toque que permite identificar el contenido valorativo de la igualdad en clave política, la cual proviene del desenmarañamiento de otra confusión conceptual dispuesta en la siguiente pregunta: ¿qué

¹³⁵ *Ibid.*, p.55.

¹³⁶ Véase en el capítulo anterior.

¹³⁷ *Ibidem*. Las cursivas son nuestras.

igualdad es la deseable? Con seguridad podemos afirmar que la relación de igualdad no es deseable para toda determinación; no es deseable, por ejemplo, la igualdad en miseria, o la igualdad en infortunio, o igualdad de sufrimiento.

En todo caso, la igualdad consiste solamente en una relación: lo que da a esta relación un valor, es decir lo que hace de ella una línea humanamente deseable, es el ser justa. En otras palabras, una relación de igualdad es un fin deseable en la medida en que es considerado justo, donde por «justo» se entienda que tal relación tiene de algún modo que ver con un orden que hay que instituir o restituir (alguna vez turbado), con un ideal de armonía de las partes del todo, porque, además, sólo un todo ordenado tiene la posibilidad de subsistir en cuanto tal.¹³⁸

Siendo esto así, el sentido de justicia conforme al cual se ordene un sistema ideológico dotará de deseabilidad a cierta igualdad. Dicho ilustrativamente, mientras que para el socialismo el sentido de justicia se caracteriza por la exigencia de allanar la desigualdad social y económica; la justicia en la concepción liberal tiende a cobijar el respeto a la igualdad en libertades individuales. La divergencia entre ambos horizontes de justicia provoca una contradicción en el contenido del valor de la igualdad. Procurar la igualdad de riqueza en un Estado, requeriría restringir algunas libertades (negativas), como regular el mercado, atentando contra el sentido de justicia liberal; mientras que defender a ultranza la igualdad de libertades (negativas), como la libertad de empresa, desembocaría en desigualdades sociales y económicas. Es de este modo que la determinación de la relación de igualdad, a saber, la respuesta a la pregunta ¿igualdad en qué?, es consecuente a un sentido de justicia. Cabe señalar, entonces, que aquellas contradicciones entre los sentidos de justicia propios del socialismo y del liberalismo y, por defecto, de sus respectivas orientaciones de la igualdad, son parte del objeto de discusión respecto a la posible conjugación entre socialismo y liberalismo, a la que Bobbio tenderá algunas vías de abordaje. No obstante, habremos de suspender esta problemática para atenderla más adelante.

Igualdad y justicia.

¹³⁸ *Ibid.*, p.58.

La deseabilidad de una relación de igualdad implica el núcleo sensible de su condición axiológica; o incluso, reordenando la afirmación, podemos sugerir que el cumplimiento de una determinada idea de igualdad se corresponde isomórficamente con una interpretación de la justicia.

En su obra de madurez, *Destra e sinistra. Ragioni e significanti di una distinzione politica* de 1995, vuelve a exponer su argumento de la determinación de la igualdad, mas le añade un tercer elemento propio para comprender su relatividad:

El concepto de igualdad es relativo, no absoluto. Es relativo por lo menos en tres variables a las que hay siempre que tener en cuenta cada vez que se introduce el discurso sobre la mayor o menor deseabilidad, y/o sobre la mayor o menor viabilidad, de la idea de igualdad: *a)* los sujetos entre los cuales nos proponemos repartir los bienes o los gravámenes; *b)* los bienes o gravámenes que repartir; *c)* el criterio por el cual repartirlos.

Con otras palabras, ningún proyecto de repartición puede evitar responder a estas tres preguntas: «Igualdad sí, pero ¿entre quién, en qué, basándose en qué criterio?». ¹³⁹

El intercambio y la combinación de estas tres variables, según nuestro autor, puede derivar en un enorme número de tipos de distribución de la justicia, todas ellas igualitarias, pero distintas entre sí. Pero es este tercer criterio el que nos ayuda a disipar un poco más la comprensión de la justicia como móvil y destino de la igualdad. Hemos de subrayar que Bobbio, aquí, se inclina directamente por un modelo distributivo de justicia, evocando en una nota a pie de página a la obra de Ch. Perelman, y el libro *Sferes of justice* ¹⁴⁰ de M. Walzer, por las cuales demuestra una simpatía conceptual. ¹⁴¹ Antes bien, para Norberto Bobbio el criterio por el cual se justifica una distribución es el motor valorativo de la igualdad, lo cual confirmaremos, a continuación, clarificando el entendimiento conceptual del igualitarismo.

La igualdad ha devenido en el pensamiento político moderno, e incluso para la democracia ateniense, como un valor y como una situación relacional que precisa ser

¹³⁹N. Bobbio, *Derecha e Izquierda*, pp. 136-137.

¹⁴⁰ M. Walzer, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, 1983.

¹⁴¹ Cf. *Derecha e Izquierda*, p.139.

alcanzada, en orden de anteponerla procedimentalmente a otro tipo de valores. Pensemos, pues, que si para los atenienses, *isonomía* e *isegoría* representaban puntos procesales de partida, y sin aquella comprensión igualitaria la democracia no pudiera haberse desplegado. Mismo que en el iusnaturalismo moderno, la teoría contractual asume la condición de los ciudadanos como sujetos libres e iguales. Mas la inclinación igualitaria no queda conforme con presumir una igualdad originaria de los seres humanos, sino que se fija un retorno a aquella igualdad inicial como su meta o como ideal regulativo. “De manera semejante a la libertad, también la igualdad aparece siempre como un *telos*. Como *telos* y a la vez como retorno al origen, al estado de naturaleza de los iusnaturalistas, o más atrás aún a la edad de oro, al reino de Saturno[...]”.¹⁴²

El *telos* igualitario, como puede alcanzarse a ver ahora, es también relativo a las tres variables arriba enunciadas. La igualdad liberal comprende una justificación propia, además de criterios igualadores respetuosos de la libertad negativa y desprende una concepción del sujeto político como ente individual; mientras que, como ejemplo contrastante, el ideal igualitario del socialismo suele remitir a una justificación economicista de la igualdad, opta por criterios igualadores que no temen disolver parte de la libertad negativa, y, en efecto, es producto de una teoría organicista del sujeto político. Ambos, propondrán una igualdad originaria —aun si se le asume como resultado de un ejercicio hipotético— a la que se anhela retornar.

[Señala Bobbio,] el igualitarismo, a pesar de la aversión y la resistencia encarnizada que suscita en cada giro de la historia, es uno de los grandes resortes del desarrollo histórico; la igualdad entendida como igualación de los diferentes es un ideal permanente y perenne de los hombres que viven en sociedad.¹⁴³

Igualitarismo y política.

Veremos que las distintas combinaciones de las variables decantan en proyectos y explicaciones filosófico-políticas completamente distintas, teniendo ahora en cuenta el

¹⁴²N. Bobbio, *Igualdad y libertad*, p.94.

¹⁴³ *Ibid.*, p.93.

criterio de la igualdad como inicio y fin. Para Hobbes, por ejemplo, la igualdad es el punto natural de partida, pero es ello justamente la causa del Estado de guerra que se desea evitar, por lo que es menester inducir la desigualdad por medio del orden político. Rousseau, en cambio, propone recuperar la igualdad natural transformada en una nueva igualdad moral. Kant, asimismo, condenará que la igual insociabilidad de los seres humanos conduce a la guerra, lo cual debe ser resuelto con base en la igualdad en el derecho a la libertad. Incluso Marx, quien ya no se encuentra dentro del paradigma iusnaturalista, criticó la igualdad jurídica como mecanismo del derecho burgués para el desarrollo del capitalismo, pero propone que la histórica lucha de clases tiende teleológicamente a la igualitaria sociedad sin clases, lo que para él necesariamente supone una igualdad política ya que el Estado no es más que la dominación de clase. En la mayoría de sus expresiones, la tradición de teoría política promueve la reivindicación algún tipo de demanda igualitaria, parta ésta de una convicción por la naturaleza organicista de la sociedad o de una más bien individualista.

Llevada al extremo, la dicotomía entre liberalismo e igualitarismo parecería implicar que ambos modelos se excluyen mutuamente. “Liberalismo e igualitarismo hunden sus raíces en concepciones de la sociedad profundamente distintas; individualista, conflictual y pluralista, la liberal; totalizadora, armónica y monista, la igualitaria”.¹⁴⁴ Pero ello no despoja al liberalismo de ser una doctrina parcialmente igualitaria, ya que de suyo es que presupone la igualdad de libertades, la igualdad ante la ley y la igualdad de derechos para que las libertades negativas del individuo puedan desenvolverse y así el Estado sea reducido a lo mínimo indispensable. Es también cierto que los valores de igualdad y libertad, como ya hemos discutido pueden sobreponerse el uno al otro, minando la realización del valor subalterno.

¿Igualdad de derecha o de izquierda?

Como bien se ha insistido, las diferentes doctrinas políticas suelen enmarcar su pretensión de justicia con base en cierto tipo de demandas igualitarias, pero, la determinación del valor de la justicia diverge entre una y otra tradición. Decíamos, con Bobbio, que el *telos*

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.91.

de la igualdad, tiene por principio el retorno o el cumplimiento de un estado de igualdad no alcanzado; y, por ese lado, nos es posible ahora descomponer la premisa igualitaria, para observarla con base en sus diferencias medulares contrastando la deseabilidad de determinada igualdad y el rechazo de alguna desigualdad.

Por naturaleza, los seres humanos compartimos características propias de la taxonomía que nos agrupan, proyectando su reflejo en desigualdades también naturales. “Las desigualdades naturales existen, la mayor parte de ellas no se puede eliminar”.¹⁴⁵ Mientras que, por su parte, las desigualdades producidas por la sociedad son la fuente de interpretación de discusiones respecto al fin de la política. Muy esquemáticamente podemos afirmar que el uso de los poderes públicos para la conservación o la reducción de condiciones de desigualdad social funge prueba esclarecedora y contrastante de los distintos objetivos igualitarios. Bobbio triangula la deseabilidad de la igualdad, como eliminación o disminución de los rasgos desiguales, con los caracteres de la *izquierda* y la *derecha*, como la clásica oposición con que se suele analizar la lucha política, afinar el análisis y no subsumir la igualdad a un solo proyecto político. Conforme a esto, señala el filósofo turinés:

Consecuentemente cuando se atribuye a la izquierda una mayor sensibilidad para disminuir las desigualdades no se quiere decir que ésta pretenda eliminar todas las desigualdades o que la derecha las quiera conservar todas, sino como mucho que la primera es más igualitaria y la segunda es más desigualitaria.¹⁴⁶

El criterio de distinción que Bobbio traza la oposición entre derecha e izquierda tiene que ver con el posicionamiento que se deriva de una premisa compartida: «los seres humanos son tan iguales como desiguales»; comparten, como se ha indicado, igualdades naturales y sociales, pero se distinguen por la lotería natural y por el entorno social al que fueron arrojados desde su nacimiento. En consecuencia, puede llamarse igualitarias aquellas tradiciones políticas que, sin ignorar que los seres humanos son tan iguales como desiguales, aprecian y defienden la buena convivencia conforme a lo que nos asemeja; por el otro lado, pueden denominarse no igualitarias a las posturas que parten del mismo juicio de facto, pero

¹⁴⁵ N. Bobbio, *Derecha e izquierda*, p.143.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 144.

que se inclinan por la relevancia de la diversidad como fundamento de la convivencia social.¹⁴⁷

Lo igualitario supone la convicción de que las desigualdades sociales, como la económica, pueden y deben ser eliminadas, siendo éste su sentido de justicia. La segunda naturaleza de los seres humanos, la sociedad, como nos demuestra la lección de los contractualistas, es de suyo artificial, por lo que las leyes e instituciones sociales que perpetúan las desigualdades pueden ser sometidas a procesos de transformación e igualación. Lo no igualitario, parte, pues, de la afirmación de que la mayoría de las desigualdades son producto de la naturaleza, por lo tanto, no son eliminables.¹⁴⁸

Pensemos en una sociedad estamental, en que unos mandan, otros obedecen, y se despliega jerárquicamente un orden de subordinación. Para la interpretación igualitaria, de izquierda, aquel ordenamiento es resultado de un proceso artificial, por lo que es modificable, y, a partir de su sentido de justicia, deviene imperativa su modificación. En la otra mano tenemos la lectura no igualitaria, de derecha, que precisamente argüirá que existe en algunos seres humanos una tendencia natural de liderazgo, de trabajo en otros; y que, a todo orden social, para funcionar debidamente, le es preciso valerse de jerarquías y circuitos de operación escalonados. “La derecha está más dispuesta a aceptar lo que es natural, y aquella segunda naturaleza que es la costumbre, la tradición, la fuerza del pasado. El artificialismo de la izquierda no se rinde ni siquiera frente a las patentes de desigualdades, las que no se pueden atribuir a la sociedad”.¹⁴⁹

De modo directo, la tesis de Bobbio se presenta de la siguiente manera:

[...] el elemento que mejor caracteriza las doctrinas y los movimientos que se han llamado «izquierda», y como tales además han sido reconocidos, es el igualitarismo, cuando esto sea entendido, lo repito, no como la utopía de una sociedad donde todos son iguales en todo, sino como tendencia, por una parte a exaltar más lo que convierte a los hombres en iguales respecto a lo que los convierte en desiguales, por otra, en la práctica, a favorecer las políticas que tienden a convertir en más iguales a los desiguales.

¹⁴⁷ Cf. *Derecha e izquierda*, p.146.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p.146.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.147.

Democracia e igualdad

La relación conceptual que se entrama entre el valor de la igualdad y el de la democracia, de la misma manera que lo es con el valor de libertad, es ciertamente problemático; no porque exista una incompatibilidad inherente, o una dependencia mutuamente comprensiva, sino porque requieren de la asunción de algunos parámetros. Al invocar a la democracia, sin añadirle ningún elemento analítico, es posible asociarla directamente con un proyecto igualitario de la sociedad; proyecto cuyos fines irrestrictamente se vinculan a la deseabilidad de la igualdad frente al poder político. Mientras que el liberalismo, en su definición más simple es ampliamente contrastante con la democracia, ya que se presenta como la autodeterminación del individuo, incompatible a los anhelos de igualdad.¹⁵⁰

Sin embargo, si precisamos en la faceta formal de la democracia, la vinculación con el Estado liberal se torna más y más nítida, a la vez que sus contradicciones se vuelven manejables. Bobbio presenta claramente la tesis de que liberalismo y democracia no son nociones homólogas ni forzosamente antitéticas, sino que históricamente se han entrelazado la una en virtud de la otra. La defensa a ultranza de las libertades individuales poco a poco fue sublimando la ampliación de los derechos de sufragio y participación política, convirtiendo los derechos políticos en parte fundamental de la agenda liberal; agenda que ulteriormente se fue desdoblando hasta cubrir con carácter de universalidad a todos los seres humanos, antes bien, tornándose una pretensión de igualdad.

La única forma de igualdad que no sólo es compatible con la libertad tal como es entendida por la doctrina liberal, sino que incluso es exigida por ella, es la igualdad en la libertad: lo que significa que cada cual debe gozar de tanta libertad cuanto sea compatible con la libertad ajena y puede hacer todo aquello que no dañe la libertad de los demás. Prácticamente, desde el origen del Estado liberal, esta forma de igualdad inspira dos principios fundamentales enunciados en normas constitucionales: a) igualdad frente a la ley; b) igualdad de derechos.¹⁵¹

¹⁵⁰ N. Bobbio, *Liberalismo y democracia*.

¹⁵¹ *Ibid.*, pp.41-42.

Ambos principios jurídicos fundamentales sostienen al Estado liberal, pero también dan cabida procedimental a la democracia como forma de gobierno. La igualdad frente a la ley supone que el derecho es ciego a las diferencias, sean éstas naturalmente producidas o sociales, dicho en otras palabras: “la ley es igual para todos”.¹⁵² Este principio igualitario se complementa con la igualdad derechos, entendida como “[...] el disfrute equitativo por parte de los ciudadanos de algunos derechos fundamentales constitucionalmente garantizados”.¹⁵³ El primer principio iguala a los sujetos en el acceso y protección de libertades, y, el segundo, iguala aquellos derechos y libertades básicas de las que han de gozar.

Ni la doctrina liberal ni la democracia en su significado formal procedimental cubren la exigencia de igualdad económica, sino que se ciñen a la igualdad jurídica. En el primer caso porque la demanda de reducir las brechas de desigualdad económica, puede ser comprendida por los liberales (liberistas) como una restricción y limitación de la libertad de empresa y de mercado, asimismo implicaría la extensión del Estado mínimo hacia funciones que no le corresponden. En el caso de la democracia, no se contempla dentro de sus principios procedimentales la igualdad económica, no porque sea negada sino porque la democracia no contiene *per se* un posicionamiento económico dentro de sus reglas de juego.

De ello, podemos afirmar que, en efecto, las demandas igualitarias no son unívocas ni asimilables entre sí, sino que forman parte nuclear y vinculante de cada proyecto político concatenadas a un sentido de justicia y a la deseabilidad de un *telos*, alrededor del cual se organizan los poderes públicos y los ordenamientos jurídicos. Por lo tanto, las preguntas planteadas por Bobbio, como hemos ya desarrollado, son ineludibles para comprender la igualdad como relación y como valor político: ¿igualdad en qué, entre quiénes, y bajo qué criterio?

LIBERISMO Y LIBERALISMO.

¹⁵² *Ibid.*, p.42.

¹⁵³ *Ibid.*, p.43.

La tradición filosófico-política italiana ha trazado una línea divisoria, un conjunto de criterios de inteligibilidad, que les ha permitido discernir con cierta claridad entre el liberalismo ético y político, por un lado, y el liberalismo económico como librecambismo, por otro. Resulta provechoso, para atisbar las coordenadas políticas en que se halla Norberto Bobbio con mayor detalle, sumergirnos moderadamente en esta distinción propia del pensamiento italiano. Veremos que para el liberalismo de Bobbio la oposición entre liberalismo y *liberismo* es un antecedente insoslayable. Por lo tanto, es conveniente subrayar los elementos fundamentales que subyacen y sostienen la separación entre ambas facetas, para algunos inconciliables, del liberalismo.

Como punto histórico de inflexión del debate en torno a la separación analítica entre liberalismo (ético-político) y *liberismo* (económico) podemos ubicar el acalorado debate entre el filósofo napolitano Benedetto Croce y el economista piemontés Luigi Einaudi. Del intercambio Croce-Einaudi han emanado caudalosos ríos de escritos, dada su trascendencia conceptual.

Bobbio mantiene el debido cuidado en no tomar posición explícita en esta discusión, pues, para él, tanto Einaudi como Croce forman parte del elenco de maestros de su generación¹⁵⁴. Ahora bien, es menesteroso afirmar, e ir comprobando en el discurrir de las siguientes páginas, que el liberalismo de Bobbio toma una enorme distancia de los asuntos relativos al mercado y al librecambismo, e incluso se opone al neoliberalismo (considerado una forma de *liberismo*). Hemos de indicar, como advertencia inicial a este tópico, que el liberalismo bobbiano es un liberalismo político, basado en cuatro libertades básicas, que, en ocasiones llegan a encontrarse antagónicamente frente al libre mercado. Sin embargo, ello no sugiere que su filosofía política fuese impermeable a las disertaciones del liberista Einaudi; por el contrario, veremos que éstas son sustanciales, e incluso trataremos de mostrar los ecos que resuenan al interior del liberalismo bobbiano.

Liberismo y liberalismo: Croce-Einaudi

¹⁵⁴ Cf. N. Bobbio, "Liberalismo viejo y nuevo", en *El futuro de la democracia*, p.121.

Croce, como puede verse a lo largo y ancho de la obra bobbiana *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, es considerado el pensador hegemónico¹⁵⁵ de la Italia recién llegada a los mil novecientos. Croce encarnó un referente obligatorio tanto para los conservadores, los liberales e incluso marxistas como Gramsci. Por otro lado, Einaudi, un autor con un perfil menos llamativo, pero de profundo calado, claramente se posiciona desde un empirismo enfocado a la precisión de los datos económicos. Según Paolo Silvestri, en su libro *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del Buongoverno*.

A la luz de una consideración más cuidadosa del pensamiento crociano, en cuanto al einaudiano, veremos cómo los dos pensadores aparecerán más distantes y más cercanos de lo que se pensaba. Más distantes, porque alrededor de ese tiempo están tratando de resolver diferentes problemas. Desde este punto de vista, las dos reflexiones se desarrollarán en dos líneas difíciles de comunicar entre sí. Más cercanos, porque cuando el economista y el filósofo "se encontrarán" será sólo tomar prestado el uno del otro lo que es más estrictamente funcional a la reformulación de su problema específico.¹⁵⁶

Bobbio comprende que Croce tuvo frente, como principal enemigo al positivismo, mientras que el irracionalismo y el materialismo histórico fungieron como adversarios laterales, pero, también, como aliados oportunos para desmantelar el positivismo.¹⁵⁷ Ello quiere decir que el pensamiento filosófico de Croce, a los ojos de Bobbio, no temió en empuñar el realismo histórico y el antiintelectualismo y forjar un antipositivismo. En lo cual ahonda Bobbio: "También en Croce el antipositivismo y la admiración por Hegel y por la filosofía alemana estuvieron estrechamente vinculados con un profundo sentimiento de desconfianza que llegaba a la reacción, y al aristocrático desprecio, hacia la democracia."¹⁵⁸

Desde una arista opuesta, Luigi Einaudi, junto con Gaetano Salvemini, era un heredero de los pocos vestigios positivistas que aún circulaban en el debate intelectual italiano. Sin embargo, tras el pensamiento político de Einaudi se hallaban otros referentes:

¹⁵⁵ Cf. N. Bobbio, *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, p.116.

¹⁵⁶ P. Silvestri, *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del Buongoverno*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, p.194. Traducción propia.

¹⁵⁷ Cf. N. Bobbio, *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, pp.116-117.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 122.

La concepción política de Einaudi fue lo opuesto a la derivada de Hegel [como la autorizada por Croce], que había sido acogida por los viejos liberales italianos —El Estado síntesis de los opuestos, supremo conciliador de los conflictos que surgen en la sociedad civil— y también de la que dio vuelta a Hegel, Karl Marx — el Estado instrumento de dominio de una de las partes hasta su completa desaparición. Descendía directamente de la tradición inglesa de los Mill y los Spencer, atenuando el predominante motivo utilitario con cierta carga de rigorismo moral [...]: *El Estado debe gobernar lo menos posible, intervenir sólo cuando sea estrictamente necesario, y dejar que la “sociedad civil”, que Hegel había rebautizado la “bestia salvaje”, resuelva sus propios conflictos con el máximo de transacción entre las partes y el mínimo de imposición desde arriba.*¹⁵⁹

El candente momento filosófico veía confrontadas dos visiones del liberalismo, ambas alimentadas por dos teorías del Estado y la sociedad civil. Por su parte, Einaudi defiende una interconexión indisoluble entre el liberalismo económico y el liberalismo ético, arguyendo que “*el liberismo no es una doctrina económica, sino una tesis moral*”.¹⁶⁰ Croce, en cambio, elevó la afirmación contraria, de que la libertad, como motor del espíritu y móvil de la historia, puede realizarse por medio de las más diversas disposiciones económicas, y no solamente por el librecambismo.¹⁶¹ Hecha aquella crítica, Croce alude, de modo elogioso, al *socialismo liberal* de L. T. Hobhouse (1911)¹⁶². En una mano se tiene al *liberismo*, como única manera de realización de la libertad, por parte de los individuos y donde el Estado, como Estado mínimo, tiene la misión contractual permitir su realización; y, en la otra mano, se nos presenta un liberalismo ético-político, que se realiza en el Estado, al modo hegeliano, en el acontecer de la historia, donde la sociedad civil no impera, sino que es subsumida por el mismo Estado.

Antes de afinar una conceptualización del *liberismo* que verdaderamente satisfaga las pretensiones de esta investigación, debemos de llamar la atención respecto de un hecho que se trasluce: el debate Croce-Einaudi, y con ello la comprensión sobre la libertad en relación

¹⁵⁹ *Ibid.*, pp.139-140. Las cursivas son nuestras.

¹⁶⁰ P. Silvestri, *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del Buongoverno*, p.195.

¹⁶¹ Véase con mayor detalle en: P. Silvestri, *op. cit.*, p.194; N. Bobbio, *Liberalismo y democracia*, p. 97.

¹⁶² L. T. Hobhouse, *Liberalism*, Oxford University Press, London, 1945.

con el Estado, tiene su correlato en el iusnaturalismo moderno y la crítica hegeliana y después marxista al modelo contractualista¹⁶³. Ello no es objeto de este escrito, mas viene bien advertirlo, pues es uno de los llamados por Bobbio *temas recurrentes* de la filosofía política.

Definición mínima de liberismo

Si acudimos, como fuente conceptualizadora, a la entrada dedicada al *liberismo* en el *Diccionario de política*, coordinado por Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino, observaremos nuevos elementos a considerar, que si bien habitan tácitos en la discusión Croce-Einaudi, no quedan reducidos a ella. La entrada a cargo de Sergio Ricossa, presenta, inicialmente una acepción *simple* y *limitada*, en la que aduce: “el Liberismo es una doctrina favorable a la libertad económica, por las razones filosóficas que Adam Smith, en polémica contra el mercantilismo, fue uno de los primeros en exhibir de modo sistemático.”¹⁶⁴ Esto es, Smith pretendía desmontar el proteccionismo del Estado, propio de los mercantilistas y los fisiócratas, apelando a la acción individual, en la interconexión compleja del mercado —mano invisible a los ojos humanos— como verdadera reguladora de las necesidades humanas.

El *liberismo*, pues, no es el simple sinónimo de libre mercado, sino que parte de la premisa de que el Estado no debe interferir en asuntos que confieren a los individuos; no es, por tanto, la sencilla reducción de la economía a un juego de *suma cero*, sino como una posible fuente de mayor bienestar para todos con base en una colaboración contractual¹⁶⁵. El oponente natural del *liberismo*, desde Smith hasta Einaudi, será la planificación y los excesos de la intervención estatal.

El *liberismo*, huelga decirlo, parte de una concepción individualista de la sociedad, heredera del contractualismo, para la cual todo colectivo es en esencia una “[...] reunión de

¹⁶³ Respecto a este tópico puede consultarse la conferencia dictada por Bobbio en el VI Congreso Internacional de la *Hegel-Gesellschaft*, en Praga en el año 1966, titulada “Hegel y el iusnaturalismo”. Traducida y publicada en la revista *Diánoia*, vol. 13, no. 13, 1967, pp.55-78.

¹⁶⁴ S. Ricossa, “Liberismo”, en N. N. Bobbio, Matteucci y G. Pasquino (dir.) *Dizionario di politica*, Torino, 1983, p. 612.

¹⁶⁵ *Ibid.*

individuos y no trasciende nunca a los individuos.”¹⁶⁶ El Estado necesario para estos individuos, es el Estado mínimo, por lo que la pregunta que se hace el liberismo respecto a la forma de gobierno no es tanto ¿quién debe gobernar?, sino ¿cómo gobernar?, cuya respuesta aflora, siempre, como límites al poder político y restricciones sobre su agencia. El Estado es, por tanto, un mal necesario, que permite el desdoblamiento de la generosidad privada, mas no lo fuerza por medio de la planificación. Por lo que, como decíamos con Einaudi, el liberismo no es reductible a una doctrina económica, sino que también se extiende hacia una teoría del Estado, y hacia una configuración ética del individuo y su libertad.

Probablemente es por aquella calidad ética que el *liberismo* se enfrenta a doctrinas del Estado que, aunque pudiesen resultar económicamente más eficientes, si reducen la *libertad* por medio de la uniformidad y la planificación, son indeseables o iliberales; dicho de otra manera, “el liberista puede sacrificar la eficiencia por la libertad”¹⁶⁷. “Negando al superhombre, el Liberismo cree todavía en el hombre adulto, responsable, independiente, moderado que posiblemente no existe o posiblemente existe en pocos ejemplares insuficientes para dar tono a la sociedad.”¹⁶⁸ Por último, para Ricossa, el liberismo es una filosofía *abierto*, pues sus contenidos no son describibles hasta cierto punto¹⁶⁹, sino que se desprenden del principio de individualidad, soberanía del sujeto, limitación del Estado y una presupuesta solidaridad.

Sobre ello, Bobbio indica que los viejos liberales como Locke, Kant, Humboldt, y Adam Smith, apelaban a la mayoría de edad del individuo y su autonomía para perseguir el interés propio, contraponiendo el modelo de Estado liberal al de Estado paternalista; actualmente, en cambio, el liberalismo de mercado actual (que podemos llamar liberista) vuelve a abanderar la crítica pero ahora contra el Estado benefactor, en tanto “reduce al ciudadano libre a súbdito protegido, en una palabra contra las nuevas formas de paternalismo”¹⁷⁰.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p.614.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p.615.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p.616.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ N. Bobbio, “Liberalismo viejo y nuevo”, en *El futuro de la democracia*, p. 135.

Liberismo y neoliberalismo: por una concepción crítica.

Michelangelo Bovero, con el fin de desenmascarar a los *falsos liberales*, propondrá una tajante oposición entre el liberismo y el liberalismo con base en los criterios ofrecidos por Bobbio:

cuando la ideología de la libertad se reduce a la simple ideología *liberista* (que algunos anglosajones llaman *libertarian*) e invierte la relación entre las “cuatro grandes libertades de los modernos” y la llamada libertad del mercado, asignando la primacía de esta última sobre las primeras; cuando esta ideología “de cabeza” es difundida hasta convertirse casi en sentido común [...] es cuando el terreno está listo, en cierta forma, para que pueda aceptarse el intercambio de “libertad *versus* seguridad”.¹⁷¹

Las cuatro libertades de los modernos (libertad personal, de pensamiento, de reunión y de asociación), son tanto para Bobbio como para Bovero la verdadera piedra de toque del liberalismo. La esencia del *liberismo* es un trasplante en el que se reduce la libertad individual a la libertad económica, incluso dándose la licencia de suspender las otras cuatro en virtud de ésta última. La historia del liberalismo y de la democracia, como indica Bobbio, parecía marchar conjuntamente, sin embargo, hoy en día muestran no ser del todo compatibles.¹⁷² Ya sea por la posible tiranía de la mayoría que de Kant a Mill se observa como principal crítica a la democracia moderna, o por el emplazamiento de la política y la justicia social por la racionalidad de mercado, el desenvolvimiento de la democracia y del liberalismo se vieron mutuamente comprometidos durante el siglo XX.

El conflicto se deriva del crecimiento del mercado económico y del mercado político, donde uno conduce a la posible destrucción del otro, entrando en combate el empresario económico y empresario político. A la luz de ello destaca Bobbio: “la

¹⁷¹ M. Bovero, “Premisa. El fantasma de la libertad”, en M. Bovero (coord.) *¿Cuál libertad? Diccionario mínimo contra los falsos liberales*, Océano, México, 2004, p. 17.

¹⁷² N. Bobbio, “Liberalismo viejo y nuevo”, en *El futuro de la democracia*, p. 138.

petición concreta del neoliberalismo es la de reducir la tensión entre los dos cortando las uñas al segundo, y dejando al primero todas sus garras bien afiladas”¹⁷³.

El crecimiento de la democracia, que en sus inicios confluía armónicamente con la libre empresa, ha conducido paulatinamente a la burocratización del Estado, haciéndole crecer en funciones pero también en poder. El Estado benefactor, que pretendía salvar al capitalismo sin abandonar la democracia, condujo a la realización del mayor temor del *liberismo*, a saber, un Estado ya no mínimo, pero, al mismo tiempo, débil¹⁷⁴. En contraste, el Estado necesario para el florecimiento del libre mercado es un Estado mínimo, es decir, claramente limitado en sus funciones, pero fuerte, con una gran posibilidad de agencia y resolución.

En suma, para los neoliberales la democracia es ingobernable no sólo desde la parte de los gobernados por el sobre cargo de demandas, sino también desde la parte de los gobernantes porque éstos no pueden dejar de satisfacer al mayor número para mejorar su empresa (el partido).¹⁷⁵

Finalmente, Bobbio arrojando luz sobre el carácter regresivo y reaccionario de los nuevos liberalismos y *liberismos*, reconocerá que en gran medida hay una correlativa alusión al modelo contractual en el que, como decíamos líneas arriba con Bovero, exige del contrato exclusivamente seguridad¹⁷⁶. El abordaje crítico ha sido desde la izquierda poco afortunado, pues, según Bobbio, se ha rehusado a tomar con seriedad la concepción individualista de la sociedad y de la historia.¹⁷⁷ De comprometerse con esta vía, la defensa de la democracia contra el *liberismo* es asible por medio, igualmente, de un nuevo contrato. Pero, ¿cuál contrato? Un contrato que, sin renunciar a la concepción individualista de la sociedad contraponga al contrato

¹⁷³ *Ibid.*, p.139.

¹⁷⁴ *Cf.*, *ibid.*, p.140.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 139.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p.141.

¹⁷⁷ *Idem.*

neoliberal, con cláusulas de justicia distributiva y un repertorio igualitario: Bobbio habla, en efecto, del socialismo liberal.¹⁷⁸

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.142.

IV. ¿CUÁL SOCIALISMO?

¿*Cuál socialismo?* es la pregunta más provocadora y repleta de interpretaciones que pudo haber planteado Bobbio. Dentro de su sencilla redacción, la interrogación por el socialismo parece materializar un problema irresuelto en la obra del pensador de la política turinés. ¿Deseaba verdaderamente Bobbio responder esa pregunta, o cuál fue su intención? En realidad, Bobbio planteó esa pregunta en su discusión con el marxismo italiano en la década de los setenta, no con la intención de acabar de una vez por todas con aquella incógnita, sino que les invitó a replantearse sus fundamentos. Este cuestionamiento conjuga una serie de críticas que fueron sugeridas al socialismo marxista en el marco de una amplísima discusión. En el fondo lo que se encuentra en dicho célebre debate entre Bobbio y los marxistas italianos, era la relación entre el socialismo y la democracia, su posibilidad y sus desafíos.

Este capítulo pone en evidencia las principales tesis que vehiculizan la crítica bobbiana al marxismo. Vale mencionar que no se trata de una narración del debate, sino de una sistematización de su contenido. Devendría inútil el esfuerzo por explicar el lugar del socialismo liberal en el pensamiento de Bobbio sin poner en un lugar privilegiado su intercambio con el socialismo marxista. Veremos, que las críticas esgrimidas por el autor no desean ser un acto de demolición sino uno de edificación de puentes discursivos, una invitación al diálogo.

¿EXISTE UNA TEORÍA MARXISTA DEL ESTADO?: EL DESAFÍO SOCIALISTA

En 1975 vio la luz un artículo de escrito por Norberto Bobbio titulado: *Esiste una dottrina marxistica dello stato?*, cuyas líneas argumentativas se posan al interior de un debate declarado entre el filósofo piemontés con los intelectuales y militantes marxistas italianos de aquellos años. La obra en cuestión se declara escéptica ante los intentos socialistas por asir una teoría del Estado completamente ceñida a las enseñanzas de Marx y desconfiada frente a las contribuciones del pensamiento contractualista-liberal. Ni Louis Althusser ni Nicos Poulantzas, por mencionar algunos, fueron capaces de hallar en Marx las exigencias

generales y mínimas para una teoría del Estado. Como veremos en las líneas subsiguientes, Bobbio demuestra que aquella incapacidad por parte de los marxistas de hallar en el canon las bases conceptuales y analíticas para comprender el Estado, resulta del hecho de que, por un lado, Marx no escribió ni detalló teoría del Estado alguna; y, por el otro, el marxismo abusó del principio de autoridad de los escritos marxianos, retornando circularmente a los mismos pasajes de las mismas obras —o bien, acaso se entregaron a la interpretación que de ellas hizo Lenin.

A continuación, nos disponemos a reconstruir el argumento bobbiano, mismo que le posicionó como uno de los más importantes interlocutores del marxismo en materia de teoría política, pero que también encarrila su contribución al pensamiento socialista. Para lo cual nos será benéfico acudir, no solo al ensayo previamente aludido, sino que valdrá la pena visitar el resto de sus cuestionamientos reunidos en su libro *Quale socialismo?*, de 1976, así como sus lecciones sobre *Teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político* (1975-1976) y algunos otros escritos dedicados al pensamiento de Marx compilados por Carlo Violi en *Ni con Marx ni contra Marx*.

La relevancia de esta empresa nos supone, en primer lugar, comprender la específica lectura que hace Bobbio de Marx; y, en segundo lugar, entramarla junto al debate teórico-político derivado del fallido Estado socialista *real*, cuya doctrina parecía ocultar el enorme caudal conceptual que se desprende de las muy sonadas nociones de la dictadura proletaria, del fin del Estado como dominación de clases o, inclusive, la controvertida dicotomía entre socialismo y democracia. Buscaremos, por tanto, exponer con fidelidad las disertaciones bobbianas en torno a este tópico

Marxismo y ciencias sociales.

Dos pensadores políticos de gran talla, como son Umberto Cerroni y Lucio Colletti, lamentaron que el marxismo careciera, en primera instancia, de las bases de una ciencia política propia, lo que decantaba, en consecuencia, en la ausencia de una teoría del Estado.¹⁷⁹ Bobbio recogerá ambos señalamientos, y se dispondrá a fundamentarlos en distintos escritos.

¹⁷⁹ Cf. N. Bobbio, “Esiste una dottrina marxistica dello stato?”, en *Quale socialismo?*, Einaudi, 1976, p. 21.

Creemos que, en virtud de reconstruir la argumentación bobbiana, nos es favorable acudir primeramente a la problemática relación entre marxismo y ciencias sociales, ya que es allí donde el mismo Bobbio encuentra una primera complicación epistémica por la que el marxismo no ha desarrollado hasta la década de los setenta, una propia teoría del Estado y de las formas de gobierno. Después de haber enmarcado aquella difícil relación entre marxismo y ciencias sociales, nos será más sencillo acceder a los puntos críticos de la teoría marxista del Estado.

En un encuentro académico realizado en la Universidad de Catania, en 1972, Bobbio enunció una ponencia introductoria, en la que asume la tarea de analizar la relación entre marxismo y las ciencias sociales imperantes, entre las que se encuentran la sociología parsoniana, el neopositivismo, e incluso la sociología de Pareto.¹⁸⁰ Los cuatro niveles de análisis son el epistemológico, el ontológico, el metodológico y el ideológico, mismos que expondremos resumidamente, pero procurando fidelidad al apuntalamiento bobbiano.

La primera pregunta que se nos presenta al indagar sobre las fronteras entre las ciencias sociales marxistas y las no marxistas, es, en efecto, sobre la posibilidad de una concepción general de la ciencia.¹⁸¹ Mientras que para el neopositivismo, según Bobbio, “la ciencia es un conjunto de procedimientos y de técnicas cuyas características se trata de descubrir, cuyos fines de determinar, y cuyo uso es absolutamente independiente de las condiciones históricas y del sujeto que las usa”¹⁸²; las ciencias dentro del umbral interpretativo marxista están engarzadas a su historia y son la expresión de una relación social (económica). No es fortuito que el marxismo se valga de categorías como la “ciencia burguesa” o la “ciencia proletaria”, pues, la ciencia a secas no es más que una ilusión ideológica.

Tras identificar la posibilidad de una teoría general de la ciencia, Bobbio aduce que el positivismo lógico sí propone una distinción entre los tipos de ciencia, pero ésta no es propiamente la diferencia entre ciencias sociales y naturales, sino entre ciencias formales y empíricas¹⁸³. El marxismo, en cambio, comprende que las ciencias sociales poseen una

¹⁸⁰ N. Bobbio, “Marxismo y ciencias sociales” reunido en *Ni con Marx ni contra Marx*, pp. 148-184.

¹⁸¹ *Ibid.*, p.152.

¹⁸² *Ibid.*, p.153.

¹⁸³ *Ibidem*.

característica que radica en su objeto (sujeto) de estudio. Aludiendo a Adorno, Bobbio sostiene que para el marxismo: “a diferencia de las ciencias naturales, en las que la distinción entre el objeto y el sujeto es clara, en el estudio de la sociedad ésta es al mismo tiempo objeto y sujeto.”¹⁸⁴

El investigador social forma parte de la sociedad y está inmerso en ella, lo cual nos conduce directamente a una interpretación de la 11ª tesis sobre Feuerbach: “Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de maneras diferentes; ahora lo que importa es *transformarlo*”¹⁸⁵. Lo que para las ciencias naturales, y para el neopositivismo, debe reducirse a la neutralidad axiológica, y a la sencilla explicación de fenómenos, para las ciencias sociales marxistas sugiere la encomienda del investigador de transformar el mundo social que estudia y al cual pertenece.

Por su parte, la dimensión ontológica del conflicto entre ciencias sociales y marxismo es explicada por Bobbio tomando como referente confrontativo a Parsons y la sociología norteamericana. La dimensión ontológica focaliza a la sociedad en su condición cambiante y compleja, lo que ya de por sí implica dificultades. Lo que salta a la vista es que el modelo de Parsons tiene por cierta una tendencia al equilibrio, donde el sistema social subsume los momentos de cambio para traducirlos en estabilidad.

Mientras la teoría de la sociedad parsoniana está dominada por el tema hobbesiano del orden, en la marxiana prevalece el tema de la ruptura del orden, y por consiguiente del paso de un orden a otro, de una forma de producción a otra, a través de la explosión de las contradicciones internas al sistema, particularmente de la contradicción entre formas productivas y relaciones de producción. Con una cierta simplificación se ha dicho y repetido que, mientras la sociología de Parsons se preocupa principalmente del problema de la conservación social, la de Marx está interesada sobre todo en el problema del cambio social. O para decirlo mejor: los cambios de los que se ocupa esencialmente Parsons son aquellos que acontecen dentro del sistema y que el sistema tiene capacidad de absorber, o bien de volver no catastróficos mediante pequeños ajustes previstos por el mismo mecanismo del sistema global.¹⁸⁶

¹⁸⁴ *Ibid.*, p.154.

¹⁸⁵ K. Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en *Textos de filosofía, política y economía*, , fuente : MEW III, pp. 5-7, trad. Jacobo Muñoz, Gredos, Madrid, 2018, p.158.

¹⁸⁶ “Marxismo y ciencias sociales”, *op. cit.*, p.157.

Para Marx y para el marxismo, el estudio de la sociedad precisa detallar los procesos de transformación, o bien, el tránsito hacia una nueva fase del desarrollo social, teniendo como principal evidencia las relaciones sociales de producción. Aquí sale a relucir el afamado modelo propuesto por Marx en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*:

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Überbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general.¹⁸⁷

El objetivo de discernir entre ambos modelos de ciencia social —en el sentido marxista y en el no marxista—, en su nivel ontológico, permite atisbar dos comprensiones distintas de la sociedad, ponderando sus determinaciones. A saber, si para Marx la estructura económica es la que determina y despliega toda una configuración superestructural que incluye a las instituciones políticas, ideológicas y la conciencia social; para Parsons es el sistema cultural el que ordena el resto de subsistemas posibilitando la cohesión social.¹⁸⁸ He aquí que el esquema tendiente al equilibrio promovido por la sociología norteamericana halla en la propia sociedad una fuerza estabilizadora; cuando, por su lado, el esquema marxista focaliza las contradicciones producidas al interior del propio modo de producción, destacando su función histórica como detonadoras de los procesos de transformación, tal como dicta el materialismo histórico.

Esto último nos abre la puerta a la discusión en el tercer nivel de análisis, el metodológico. Hemos indicado ya que para el marxismo la especificidad histórica y la no abstracción de la sociedad forman parte indispensable para la interpretación de los procesos

¹⁸⁷ K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo veintiuno editores, 2008, pp.4-5.

¹⁸⁸ Cf. N. Bobbio, “Marxismo y ciencias sociales, *op. cit.*, p.158.

de transformación, lo cual ensambla los elementos críticos frente a las ciencias sociales positivistas y estructural-funcionalistas. Dice Bobbio:

El método propio de las ciencias empíricas es el de la abstracción genérica, que conduciría inevitablemente, según el punto de vista historicista al que casi todas las escuelas marxistas han permanecido fieles, a generalizaciones tan vacías de toda referencia histórica determinada que se adecuan a todos los tiempos y todas las sociedades.¹⁸⁹

Por el contrario, el método marxista no lleva lo concreto a lo abstracto en generalizaciones ahistóricas o permanentes, sino que procura un retorno a lo concreto. Esto sugeriría que la crítica marxista a las ciencias sociales tiene también como punto de apoyo un entendimiento propio de la noción de *totalidad*, que ha sido rechazada por los métodos ajenos a la lógica dialéctica. La totalidad concreta es donde residen las contradicciones materiales, móviles del proceso histórico de transformación, el cual no es gradual y paulatino como afirmarían en su mayoría las teorías sociológicas, sino que es explosivo y radical.

La gradualidad de los procesos de desarrollo que el positivismo ha logrado posicionar metodológicamente se contrapone a la lectura histórica marxista que centra la mirada en los procesos violentos de revolución como la superación de contradicciones. Se enfrentan, entonces, el evolucionismo positivista frente al materialismo histórico, cuyo posible arco de interpretación lo podemos encontrar en el nivel ideológico, último nivel de análisis.

El positivismo lógico, así como el modelo parsoniano, son modelos de estabilidad y gradualidad, que si bien no niegan los procesos revolucionarios, no los destacan; mientras que el marxismo les concede una función teleológica innegable. Siguiendo el reproche marxista, “[...]las ciencias sociales revelarían un fuerte contenido ideológico; no incluyen los procesos revolucionarios porque no los desean (y allí donde aparecieran, los combatirían). Una teoría evolucionista de la sociedad oculta una ideología conservadora o blandamente reformista”.¹⁹⁰ El científico marxista, siguiendo la 11ª tesis sobre Feuerbach, está comprometido con la transformación de la realidad social, por lo que la neutralidad axiológica no solo le es imposible, sino que le es indeseable.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p.161.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.162.

En lo correspondiente al carácter ideológico de las críticas entre el marxismo y las ciencias sociales, Bobbio concluye:

No tengo necesidad de subrayar que todo el debate entre marxistas y científicos sociales está cargado de humores y venenos ideológicos. Quien haya seguido el debate análogo que ha tenido lugar en estas últimas décadas en el ámbito de las ciencias físicas, se percatará de la diferencia: ese debate es esencialmente de naturaleza gnoseológica; tanto es así que los contendientes se intercambian acusaciones de intuicionismo o de formalismo, de empirismo o de apriorismo, mientras entre nosotros lo menos que puede suceder es ser llamados, si se sigue una orientación, reaccionarios o fascistas, si se sigue otra, estalinistas o comunistas (en el sentido despectivo del término).

Sería incorrecto omitir estas consideraciones epistemológicas, ontológicas, metodológicas e ideológicas para continuar con nuestra exposición sobre la existencia de una teoría marxista del Estado, ya que enmarcan las condiciones de posibilidad de surgimiento de dicha teoría. La no claridad que caracteriza la relación entre marxismo y las ciencias sociales se presentará evidentemente reflejada al momento de apuntar los reflectores hacia el posicionamiento marxista frente a la teoría general del Estado, las teorías de las formas de gobierno, o la discusión respecto a la representatividad.

El marxismo frente a las teorías de las formas de gobierno.

El estudio de las formas de gobierno, tal como Bobbio lo entiende, presenta dos aspectos, uno descriptivo y otro prescriptivo. “En su función descriptiva el estudio de las formas de gobierno se resuelve en una tipología o en una clasificación de los diversos tipos de constitución política”¹⁹¹. En la historia del pensamiento político, los clásicos han puesto en escena finos análisis del elenco de formas de gobierno. Pese a ser colocados en el puesto de mirador de su época, los clásicos de la teoría de las formas de gobierno, no se limitan a la función de describir sin más las diversas y contrastantes constituciones políticas.

¹⁹¹ N. Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. Año académico 1975-1976*, p.9.

El escritor político

generalmente se plantea otro problema, que es el de indicar, de acuerdo con un criterio de selección que naturalmente puede cambiar de autor a autor, cuál de las formas de gobierno descritas es buena, cuál mala, cuál mejor y cuál peor, y eventualmente también cuál es la óptima y cuál la más incorrecta.¹⁹²

Ante lo cual Bobbio se pregunta: ¿Existe una teoría de las formas de gobierno en el pensamiento político de Marx?, a lo cual se responde casi de inmediato que no hay en su obra, específicamente, un texto dedicado a trazar el devenir de una tipología de las formas de gobierno o una comparación esquemática de aquello. Esto, pues, tiene que ver con el lugar que la propia categoría de gobierno y Estado ocupan en su sistema filosófico. El agudo análisis que se puede realizar del posicionamiento de Marx ante las formas de gobierno se desprende de distintos pasajes, especialmente de sus escritos sobre la revolución francesa, sus manuscritos de 1844, sus comentarios a la filosofía del derecho de Hegel; pero también podemos hallar apuntes sobre el Estado en el *Manifiesto del partido comunista*, *La ideología alemana*, y otros tantos como *La comuna de París*. De manera irónica, Bobbio comentará: “es casi una obligación para un marxista que se ocupa de teoría política regresar a la *Comuna* y sacar de ella una fuente de inspiración y de conocimiento”.¹⁹³

La pregunta básica que vertebra toda teoría de las formas de gobierno es ¿quién gobierna?, y, ¿cómo gobierna? Preguntas que para el sistema marxiano quedan más o menos esclarecidas en el siguiente pasaje de la *Ideología alemana*:

[...] Estado es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época, se sigue de aquí que todas las instituciones comunes tienen como mediador al Estado y adquieren a través de él una forma política.¹⁹⁴

¹⁹² *Ibidem*.

¹⁹³ N. Bobbio, “Democrazia socialista?”, en *Quale Socialismo?*, p.4

¹⁹⁴ K. Marx, y F. Engels, *La ideología alemana*, Akal, 2014, p.54.

¿Quién gobierna? La clase dominante. Dominante en el entendido de que son las relaciones sociales de producción las que determinan el resto de la vida social. Aquello que en el marxismo se comprende como la elevación de superestructural de las instituciones, entre ellas la política, es análogo a la forma de gobierno. La clase propietaria organiza el poder político para la opresión de la clase explotada. La forma de gobierno se identifica con un aparato con la misión de perpetuar las relaciones de opresión, “razón por la cual [dice Bobbio] el fin del Estado no es un fin noble, como la justicia, la libertad, el bienestar, etc., sino pura y simplemente el interés específico de una parte de la sociedad [...]”.¹⁹⁵

Bobbio especifica que esta específica idea del Estado deviene del trastocamiento al modelo Hegeliano. Afirma Bobbio:

Lo que Marx critica y rechaza es el mismo planteamiento del sistema de la filosofía del derecho de Hegel, fundado sobre la prioridad del Estado sobre la familia y sobre la sociedad civil (es decir, sobre las esferas que históricamente preceden al Estado), prioridad que Hegel no asegura observando y respetando la realidad histórica de su tiempo ni estudiando cómo efectivamente se fue formando el Estado moderno, sino deduciéndola de la idea abstracta de Estado, como totalidad superior y anterior a sus partes.¹⁹⁶

Concepción negativa del Estado y el Estado transicional.

La lectura del pensamiento político de Marx propuesta por Bobbio, echa mano de la afirmación de que el marxismo sostiene una concepción negativa del Estado. Contrario a lo supuesto desde la mirada contractualista, en la que el Estado surge como solución racional al conflictivo estado de naturaleza, para Marx el Estado no resulta una creación positiva, sino que es la institución de la violencia y opresión. El mismo Marx insiste en diversos textos que el Estado es el efecto de la dominación de clase. Para Marx, señala Bobbio,

[...] el Estado no puede ser conservado sin terror, con diferencia de que este terror no se vuelve necesario por la maldad de los súbditos, sino por las condiciones objetivas de las

¹⁹⁵ N. Bobbio, *La teoría de las formas de Gobierno...*, p.169.

¹⁹⁶ N. Bobbio, “Marx y el Estado” en: *Ni con Marx ni sin Marx*, p.136.

relaciones de producción que han dado origen a una sociedad de desiguales que no puede ser mantenida más que con la fuerza [...] Dicho de otro modo: designa al Estado, cualquier forma que asuma, con un término que siempre ha indicado un poder exclusivo y absoluto.¹⁹⁷

Ahora bien, si el Estado refiere para Marx la dominación de clase, la inevitable revolución proletaria, como paso necesario para una sociedad sin clase, precisa establecer un gobierno transitorio de la clase trabajadora. El camino rumbo al fin de las clases sociales es también el camino que conduce al fin del Estado. Dicho por Marx al final de *Miseria de la filosofía*:

La condición de emancipación de la clase obrera es la abolición de todas las clases, del mismo modo que la condición de emancipación del tercer estado, del orden burgués, fue la abolición de todos los estados y de todos los órdenes. En el transcurso de su desarrollo, la clase obrera sustituirá la antigua sociedad civil por una asociación que excluya a las clases y su antagonismo, y no existirá ya un poder político propiamente dicho, pues el poder político es precisamente la expresión oficial del antagonismo dentro de la sociedad civil.¹⁹⁸

La dictadura proletaria debe ser instaurada, como paso medial para la superación de la contradicción y el antagonismo de clase. Por lo que aquel Estado socialista, no es más que un Estado contingente, y es asimismo la manifestación de la dominación de clase. Empero, hablamos ya, para Marx de una dominación igualmente negativa pero necesaria. La sustitución de la dictadura burguesa por la dictadura proletaria precisa la destrucción plena del Estado previamente dado para el alzamiento de un nuevo aparato, del cual Marx ofrece solamente algunas características inspiradas en la Comuna de París: la sustitución del ejército permanente y de la policía asalariada por el pueblo armado; la elección popular de funcionarios sujetos al mandato imperativo y a la revocación; y la abolición de la separación de poderes.¹⁹⁹ Ideas que serán adoptadas por Lenin en el diseño de su dictadura proletaria.

¹⁹⁷ N. Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno...*, p.60.

¹⁹⁸ K. Marx, *Miseria de la filosofía*, Siglo veintiuno, México, p.121.

¹⁹⁹ Cf., N. Bobbio, "Marx y el Estado", *op. cit.*, p.144.

Como señalaba el presagio arriba citado de *Miseria de la filosofía*, el destino de esta dictadura es propiciar las condiciones para su propia superación; de manera que será igualmente inevitable estribar en la sociedad sin clases. A diferencia de Hegel, para el que el Estado, como espíritu objetivo, representa el paso de Dios en el mundo²⁰⁰ y momento último de la historia, Marx sostiene que la historia misma requiere del fin del Estado y del poder político, para abrir el paso a un nuevo estadio apolítico.

Notas sobre el concepto de dictadura.

Actualmente el término dictadura parece intrínsecamente asociado a la tiranía, al despotismo y a la autocracia, refiriendo de forma indubitable a un poder ilegítimo e irrestricto. Bobbio, en *Estado, gobierno y sociedad*, dedica un breve apartado para esclarecer el paso de la comprensión histórica de la dictadura y el paso a la significación actual. Un origen posible nos transporta a la Roma del año 500 A.C., donde la palabra poseía una connotación positiva:

En Roma se llamó *dictador* a un magistrado extraordinario, [...] que era nombrado por uno de los cónsules en circunstancias excepcionales, como podía ser la conducción de una guerra (“*dictator rei publicae gerundae causa*”) o la sofocación de una revuelta (“*dictator seditionis secundae causa*”), y al que se le atribuían poderes extraordinarios [...].²⁰¹

El gran nivel de poder que poseía el dictador, nos dice Bobbio, tenía como contrapeso la contingencia de sus funciones. Como decíamos ya, las atribuciones del dictador se limitaban temporalmente al cumplimiento de una función, cuyo término significaba el final de su agencia. No obstante su poder, este magistrado extraordinario fungía sus labores gozando de una incuestionable legitimidad dada la imperatividad de su misión y era electo por un cónsul dentro de los márgenes de la ley. Sus características eran: “*a*) estado de necesidad respecto a la legitimación; *b*) plenos poderes en referencia a la amplitud del

²⁰⁰ Cf. Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, § 258, Agregado, p.375.

²⁰¹ N. Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad*, p. 215.

mandato; *c*) unidad del sujeto investido del mandato; *d*) temporalidad del cargo”.²⁰² El dictador clásico no podía alterar al Estado en su estructura ni aspirar a trascender su temporalidad ni su misión. La moderna significación de la dictadura, aquella tiránica investidura omnipotente, tiene más bien su origen en la época de las grandes revoluciones, y es, donde dice Bobbio, que el concepto se amplía.

Las dictaduras revolucionarias nacen, al igual que las clásicas, del estado de necesidad, teniendo igualmente un mandato contingente pero con una misión bastante más compleja: “ya no es a de remediar una crisis parcial del Estado, como puede ser una guerra exterior o una rebelión, sino la de resolver una crisis total, una crisis que cuestiona la existencia misma de un régimen determinado, como una guerra civil”.²⁰³ El grupo revolucionario que se posicionaba como dictador, asumía la tarea de, tras la debacle generada en la guerra interna, elevar un nuevo orden gozando de un poder legítimo a los ojos de la revolución y destinado a reinstaurar la paz.

Este nuevo carácter surgido que comprende a la dictadura como el gobierno de un régimen posrevolucionario es el mismo que Marx y Engels adoptarán en el entendimiento de la “dictadura de la burguesía” o la “dictadura del proletariado”, que “ya no hace referencia a una persona y tampoco a un grupo de personas, sino a una clase [...] como clase dominante”.²⁰⁴

Ahora bien, recordemos que, en Marx, la teoría de las formas de gobierno no posee un lugar privilegiado. Lo anterior quiere decir que Marx no pensó en la dictadura del proletariado en términos de magistratura o comisaría, con atribuciones claras y específicas. El término dictadura del proletariado, no alude a la dictadura en un sentido procedimentalmente estricto, sino que se ciñe al concepto de Estado como dominación de clase.²⁰⁵ Bobbio aclara que para Marx todos los gobiernos son dictaduras en cuanto son dominación de clase. Pero, hemos de recalcar que la dictadura del proletariado sí conserva para el marxismo la función de gobierno transitorio, cuya función es allanar el terreno para la sociedad sin clases, y es forzosamente un producto de la revolución de la lucha de clases.

²⁰² *Ibid.*, p. 216.

²⁰³ *Ibid.*, p. 219.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 220.

²⁰⁵ *Cf.*, *Estado, gobierno y sociedad*, p.223.

La denominación de la dictadura en la actualidad, como régimen que horroriza a la opinión pública, que se encuentra completamente vinculada al despotismo y parece ser la oposición natural a la democracia, se deriva de los adversarios del gobierno socialista bolchevique de la primera mitad del siglo XX.²⁰⁶ Aquella representación de la dictadura del proletariado como un gobierno autocrático, tiránico y despótico, fue la que provocó un estiramiento en el término, abarcando posteriormente a los regímenes nazi, fascista, franquista, etc.

El abuso del principio de autoridad.

Preguntarnos por la existencia de una teoría marxista del Estado y de las formas de gobierno, en efecto, no debiera reducirse a revisar el canon marxiano, sino que nos implica poner en cuestionamiento a la tradición que asume el sistema filosófico de Marx como marco interpretativo de la sociedad, del conocimiento y de la política. Asimismo, sugiere someter a crítica el llamado socialismo real, que se ha autonombrado como la realización histórica de la lucha de clases.

Los textos reunidos en *Quale socialismo?* representan la polémica entre la teoría bobbiana de la democracia, la cual se hallaba en construcción, frente a la militancia e intelectualidad marxista, especialmente la italiana. Entre dichos textos, aquel titulado “*Esiste una dottrina marxistica dello stato?*” traslada la arena discursiva del análisis de los escritos políticos de Marx a la declarada crítica hacia los marxistas. Para iniciar el embate, esgrime Bobbio: “He dicho que para explicar la ausencia de una teoría socialista del Estado procuro servirme en este ensayo de un nuevo argumento. Este nuevo argumento es en pocas palabras el abuso del principio de autoridad”²⁰⁷.

El principio de autoridad, dicho con Bobbio, ha dado al marxismo un orden interpretativo, donde aquello dicho por Marx o por alguno de sus intérpretes autorizados es tomado por bueno.²⁰⁸ Incluso, el abuso del principio de autoridad ha conducido a los

²⁰⁶*Ibid.*, p.214.

²⁰⁷ N. Bobbio, “*Esiste una dottrina marxistica dello stato?*”, *op. cit.*, p.25. La traducción es nuestra.

²⁰⁸ *Cf.*, *ibid.*, p. 31.

marxistas a buscar en sus textos aquello que no está ahí,²⁰⁹ a saber, la filosofía política de Marx se limitó a responder la pregunta ¿quién debe gobernar?, sin ofrecer una solución al problema de ¿cómo gobernar? El principio de autoridad, sumado a esta ausencia, dan como resultado un vacío teórico y práctico, que socialismos como el Lenin o el de Stalin, aunados a su autoridad interpretativa, llenaron con una elaboración propia en torno a la forma de gobierno de la dictadura del proletariado.

La violencia y el despotismo ejercido por la dictadura soviética, como señala Bobbio en sus escritos sobre el estalinismo, fueron ignorados, e incluso respaldados, gracias al principio de autoridad y el consecuente “culto a la personalidad”²¹⁰. Ahora bien, conviene profundizar sobre los elementos que nos permiten comprender el principio de autoridad. Indica Bobbio:

El método de autoridad se contrapone al método empírico. El criterio de verdad que le es propio puede caracterizarse de esta manera: con base en el principio de autoridad es verdadero: 1) aquello que ha sido afirmado como verdadero por los fundadores de la doctrina; o bien, 2) aquello que se puede obtener por obra de los intérpretes de la proposición contenida en la doctrina; o bien, 3) aquello que se agrega en forma de interpretación extensiva o evolutiva, por obra de los continuadores autorizados de la doctrina. Un sistema doctrinal fundado en el principio de autoridad consiste fundamentalmente en tres tipos de afirmaciones: 1) las contenidas en los textos originales; 2) las que se obtienen de las primeras por medio de la interpretación; 3) las que son propuestas por la persona o las personas legítimamente autorizadas (con base en los mismos principios de la doctrina) para desarrollar la doctrina en sucesivas integraciones.²¹¹

Basta, pues, con echar una mirada a *El Estado y la Revolución*, de Lenin, para asegurarnos de que la respuesta a la pregunta ¿cómo gobernar en el socialismo? está sostenida sobre el principio de autoridad, y la argumentación no va más allá de la descalificación a los “oportunistas” o “traidores” socialdemócratas en su equívoca lectura del canon marxiano. En efecto, se trata de una doctrina cimentada en el principio de autoridad,

²⁰⁹ *Ibid.*, p.39.

²¹⁰ Cf., N. Bobbio, “Más sobre el estalinismo: algunas cuestiones teóricas”, en *Ni con Marx ni sin Marx*, p. 62.

²¹¹ *Ibid.*, p.63.

puesto que el apego a las tesis marxistas es —especialmente para Lenin— un criterio de verdad. Recordemos, también, el inicio del texto *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo* de 1913 donde Lenin asevera: “La doctrina de Marx es omnipotente porque es verdadera. Es completa y armónica, y brinda a los hombres una concepción integral del mundo, intransigente con toda superstición, con toda reacción y con toda defensa de la opresión burguesa.”²¹²

En su crítica, Norberto Bobbio no vacila en afirmar que el marxismo, para la unión soviética, no fungió como una ciencia, sino como un sistema doctrinal, más aún, como la doctrina oficial.

Entonces [señala Bobbio], si el marxismo es un sistema doctrinal y no una ciencia, no un método, puede entrar en crisis a raíz de una previsión equivocada. De una manera se podría objetar que la tiranía, por depender de la virtud y de los vicios de una personalidad excepcional, es un hecho difícil de predecir. Pero se puede responder que aquí no se le reprocha a la doctrina marxista el error de hecho de no haber previsto la tiranía, sino el error de principio, mucho más grave y comprometido de haber afirmado que durante el periodo de la dictadura del proletariado *la tiranía era imposible*.²¹³

Imposible en tanto que no admitía error por parte de los intérpretes autorizados. Marx, como hemos subrayado, reconoce la necesidad de la dominación por parte de la clase proletaria como paso transitorio a la sociedad sin clases; no obstante, el camino abierto a Lenin y a Stalin para dar forma a aquel Estado socialista que Marx no ideó fue el factor que legitimó la tiranía.

El error que Bobbio reiteradamente recuerda a los marxistas, es que al atribuir a las tesis marxianas una condición de verdad, se tuvo por cierto que la sociedad socialista representaba, necesariamente, un estadio superior al capitalismo. Se dogmatizó la superación histórica y se excluyó la posibilidad de que aquel régimen soviético pudiese materializar contradicciones aún mayores y opresivas que las producidas en el Estado burgués, ante lo

²¹² V. I., Lenin, “Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo”, en *Prosveschenie* núm. 3, marzo de 1913, p.75, disponible en: *Marxist Internet Archive*, [http://www.marx2mao.com/M2M\(SP\)/Lenin\(SP\)/CPM13s.html](http://www.marx2mao.com/M2M(SP)/Lenin(SP)/CPM13s.html).

²¹³ N. Bobbio, “Mas sobre el estalinismo...”, *op. cit.*, p. 71.

cual vale la pena repetir que “[...] todos sabían que el régimen de Stalin era una dictadura personal o, según la terminología clásica, una tiranía; *todos menos los comunistas*”²¹⁴. La legitimación teórica del estalinismo, por medio del abuso del principio de autoridad, trastocó la idea de dictadura del proletariado, de ser una dominación ejercida por una clase, a ser la dominación de un sujeto; asimismo, quedó imposibilitada la función transitoria del Estado, y la llamada “conquista de la democracia” que consistía en el viraje de una democracia burguesa a la democracia proletaria mediante la represión de los opresores²¹⁵, se redujo a una clara autocracia. El desafío socialista arrojado por Bobbio, consiste en la construcción de una teoría del Estado, que no abandone las categorías ya construidas por las ciencias sociales y la filosofía política como son “la participación”, “la representación”, “la clase política” o “el sistema político”²¹⁶, y rompa con la circularidad discursiva que, muy característicamente, ha encerrado al marxismo.

SOCIALISMO Y DEMOCRACIA

Son numerosos los escritos en los que Norberto Bobbio clarifica los puntos de encuentro y contradicción entre la democracia y el socialismo. Ello debido a que el controvertido debate que despierta continúa sin resolverse tanto en la teoría como en la realización práctica desde el siglo XIX. Como se ha presentado ya, la teoría política marxista, en la consideración del filósofo piemontés, no ha sido capaz de enarbolar una definición ni proyecto nítido de forma de gobierno ni del Estado en cuanto tal. Es así que la relación entre socialismo y democracia deviene problemática, requiriendo finos de detalles y de un pulso firme para ser elucidada. El hecho de que Bobbio no se haya limitado a articular una sola respuesta a esta problemática resulta, asimismo, del interés que le acompañó desde sus jóvenes años de militancia antifascista por suturar el desgarramiento que ha polarizado al socialismo y al liberalismo, por un lado; y al caluroso e impetuoso debate que los marxismos (y antimarxismos) han estelarizado

²¹⁴ *Ibid.*, p.62.

²¹⁵ Cf., V.I., Lenin, *El Estado y la revolución*, La bisagra, Buenos Aires, 2014, p.46.

²¹⁶ Cf., N. Bobbio, “Democrazia socialista?” en *Ni con Marx ni sin Marx*, *op. cit.*, p.5.

en la búsqueda de los fundamentos políticos del socialismo, donde Bobbio adquirió el papel de interlocutor y crítico.

Para exponer los apuntes bobbianos al conflicto dicotómico entre socialismo y democracia, hemos, primeramente, de volver atrás un poco, con una mirada más precisa, a la noción procedimental de la democracia. En seguida, nos es menester observar algunos signos de esta contradicción que también habitan en la relación democracia directa-democracia representativa, destacando la crítica de Bobbio a la primera concepción de democracia. Posteriormente, y en consecuencia del punto anterior, se nos presentará el obstáculo de refinar los límites y alcances de la función del partido. Propondremos, ulteriormente, algunas consideraciones respecto a la revolución como detonador político. Y, por último, nos daremos a la tarea de ofrecer un armado resumido, pero abarcador, de las rutas que Bobbio deja abiertas para su reformulación.

¿Por qué democracia?

En *Liberalismo y democracia*, Bobbio sostiene que el vínculo entre socialismo y democracia mantuvo, en el siglo XIX, signos de complementariedad.²¹⁷ Asimismo el liberalismo ensanchaba sus canales de conexión con la democracia, empero, liberalismo y socialismo se hallaban contrapuestos antitéticamente. “Se volvió opinión común que el socialismo, que era considerado incompatible con el liberalismo, de ninguna manera resultaba ser incompatible con la democracia”.²¹⁸ El método democrático parecía ser la vía de realización apta para ambas rutas; no obstante, hubo siempre elementos anquilosantes que no favorecían el encuentro entre socialismo y liberalismo por medio de la democracia.

El largo camino de democratización, piensa Bobbio, en un principio auguraba el paso a la igualdad de los ciudadanos, es decir, “al advenimiento de una sociedad socialista”²¹⁹, siendo que la ampliación de derechos políticos, como igualación en el poder, convergía con la demanda igualitaria de distribución de la riqueza. Solo en una sociedad en la que hubiesen

²¹⁷ Cf. N. Bobbio, *Liberalismo y democracia*, p.90.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ *Idem*.

sido eliminadas las desigualdades de propiedad —que para el socialismo también sugieren una relación de poder— sería realizable una democracia efectiva.

La anhelada democracia no era la misma para el liberalismo y el socialismo:

en el binomio liberalismo más democracia, democracia significa principalmente sufragio universal, y por consiguiente un medio de expresión de la libre voluntad de los individuos; en el binomio democracia más socialismo, democracia significa el ideal igualitario que sólo la reforma de la propiedad propuesta por el socialismo será de realizar. En el primer binomio la democracia es consecuencia; en el segundo, presupuesto. Por consiguiente, en el primero, completa la serie de las libertades particulares con la libertad política; como presupuesto, en el segundo, será completada únicamente por la futura y hasta ahora sólo esperada transformación socialista de la sociedad capitalista.²²⁰

El liberalismo florecía en la realización de la democracia representativa, mientras que el socialismo exigía una democracia de participación directa, como desglosaremos más adelante. En cambio, sabemos bien que para Bobbio la conceptualización de la democracia es tema serio, pues ella se anida en un profundo entendimiento (o desentendimiento) de las formas de gobierno y del Estado.

“Se cree que el concepto de democracia es un concepto elástico del que se puede tirar por una parte y por la otra como se desee”²²¹, sin embargo, hay nítidos contornos desde los cuales es posible comprender a la democracia y reconceptualizarla de modo tal que no despierte aquella sensación de elasticidad. Uno en efecto, es que la democracia “es un sistema de poder en el cual las decisiones colectivas, es decir las decisiones que interesan a toda la colectividad (por grande o pequeña que sea), son tomadas por todos los miembros que la conforman”.²²² La democracia, en su sentido procedimental, requiere afinar las *reglas del juego* por medio de las cuales esa colectividad puede concretar aquella toma de decisiones. Frente a lo cual, podemos reconocer las tres primeras reglas irrenunciables: aquella que establece quiénes tienen derecho a votar; una segunda que establece que todos los votos

²²⁰ *Ibid.*, pp. 93-94.

²²¹ N. Bobbio, “Perché democrazia?” en *Quale socialismo?*, p.70.

²²² *Ibid.*, p. 72.

tienen un igual valor; y una tercera que establece que se deberán asumir las deliberaciones colectivas tomadas por una mayoría de votación²²³.

En la democracia, como oposición a la autocracia, el poder debe fluir de modo ascendente, es decir, desde abajo hacia arriba. Las tres primeras reglas ya enunciadas representan la distribución del poder en cada ciudadano votante; empero, aquél poder debe, de acuerdo con Bobbio, acompañarse de una correlativa libertad, siendo así que se desprenden tres reglas irrenunciables más: en primer lugar debe garantizarse la existencia de la pluralidad de grupos políticos que competirán entre sí; una segunda donde se garantice la libertad de los votantes para poder elegir entre diversas alternativas; y por último, con una profunda relevancia, una tercera regla por medio de la cual sea efectiva la garantía del derecho de la minoría a convertirse en mayoría a partir de los consensos.²²⁴

La mirada procedimental pretende encaminar no sólo a la afirmación de que la democracia es un bien deseable, sino que debe ser realizable. La deseabilidad de la democracia descansa sobre tres travesaños, uno ético, uno político y uno utilitario²²⁵. El método democrático es deseable éticamente si se empuña y defiende la libertad como autonomía (libertad positiva), a saber, el compromiso con las normas que uno se dicta a sí mismo; ello, en efecto, sugiere que el método democrático dinamiza y materializa la libertad positiva mediante procedimientos concretos. La deseabilidad política de la democracia consiste en admitirla como “el principal remedio al abuso de poder”²²⁶; ya que, al distribuir el poder en todos los votantes, y permitiéndoles elegir en libertad por distintas opciones, toda concentración y abuso de la autoridad se torna soslayable. Y, finalizando esta triada, la deseabilidad utilitaria resulta de la facilidad y utilidad de poder juzgar y ratificar las mejores interpretaciones del interés colectivo.²²⁷

Democracia directa y representativa: el conflicto socialista.

²²³ *Ibid.*, p. 73.

²²⁴ *Ibid.*, p. 74.

²²⁵ *Cf.*, *ibid.*, p. 77.

²²⁶ *Ibid.*, p.78.

²²⁷ *Ibid.*, p.79.

Si bien en los diversos escritos compilados en *Quale socialismo?* se alude constantemente a la presunta exigencia marxista de una democracia directa, inspirada en la Comuna de París, es en *El futuro de la democracia* donde podemos hallar más extensamente tratada la crítica a la llamada democracia directa. Es un hecho que la tentación de la democracia directa representa un obstáculo en el que se encalla con facilidad, de manera que el modelo de democracia procedimental bobbiano se cristaliza como una respuesta efectiva.

Hemos de partir admitiendo una consideración indispensable, Bobbio concede que dadas las dificultades presentadas por el crecimiento de los Estados y el ensanchamiento de las brechas de desigualdad, la pregunta por la ampliación del modelo representativo y de la democracia directa no es del todo insensata.²²⁸ Empero, la realización efectiva de la democracia directa, entendida como “la participación de todos los ciudadanos en todas las decisiones que le atañen”²²⁹, es ciertamente es insostenible, ya que exigiría del ciudadano una plena entrega a los asuntos públicos, figura mejor conocida como *ciudadanía total*. Ante lo cual Bobbio apunta:

Observando con atención, el ciudadano total no es más que la otra cara, igualmente peligrosa, del Estado total [...] El ciudadano total y el Estado total son dos caras de la misma moneda, porque tienen en común, aunque considerada la una desde el punto de vista del pueblo, y la otra desde el punto de vista del príncipe, el mismo principio: “todo es política”, es decir, la reducción de todos los intereses humanos a los intereses de la *polis*, la politización integral del hombre, la resolución del hombre en el ciudadano, la eliminación completa de la esfera privada en la esfera pública.²³⁰

Tal examen procede, claramente, de la asunción liberal que acompaña el posicionamiento de Norberto Bobbio, ya que él mismo confiere al tránsito al modelo individualista (propio del contractualismo, de la economía política y del utilitarismo), el estatuto de condición de posibilidad de la democracia moderna. La ciudadanía total es la eliminación del individuo y de sus libertades, su disolución en la totalidad. Efectivamente,

²²⁸ Cf., N. Bobbio, “Democracias representativa y directa” en *El futuro de la democracia*, p.50.

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ *Ibid.*, pp.50-51.

desde el marxismo y otras facciones del socialismo dicha individualidad y sus consecuentes libertades no son tenidos más que por espejismos de la ideología.

La democracia antigua, basada en su noción particular de libertad (positiva), abrazaba la participación plena en la *polis*; de frente a ella, la democracia moderna no admite la posibilidad de renunciar a las libertades negativas adquiridas en el andar de la historia. Ya desde las argumentaciones de Locke, Constant y Mill, podemos hallar pistas de dicha exigencia de la modernidad.

Bobbio destaca que ni Marx pensó en una democracia del tipo directo donde la *polis* absorbiera integralmente al resto de las esferas.²³¹ Sabemos que, por el contrario, el marxismo se caracteriza por la subordinación de las distintas esferas de la vida social a la económica. Pero es cierto que los comuneros de París, así como el emblemático arquetipo de *revolucionario* despiertan la ilusión de una ciudadanía total, o un compromiso irrestricto ante el cumplimiento de cierto ideal político²³², el cual sí habita con viveza en la teoría política marxista. Sobre ello insistió Lenin: “Por tanto, la Comuna sustituye la máquina estatal destruida, aparentemente “sólo” por una democracia más completa: supresión del ejército permanente y completa elegibilidad y amovilidad de todos los funcionarios”.²³³ La democracia socialista, por lo menos como indica Lenin, es directa, y mejorada en calidad y cantidad, en tanto que sostiene el voto directo de funcionarios y portavoces, con mandato imperativo, y sujetos a revocación. Al respecto, llama la atención Bobbio:

[...] el socialismo no ha repudiado, al menos en teoría, la democracia, pero siempre se ha presentado como una forma más perfecta de democracia o como el cumplimiento histórico del ideal democrático bajo la forma de una democracia no más formal, pero sí sustancial no simplemente política sino económica, no solo de propietarios sino de todos los productores, no representativa y delegada, sino directa, no parlamentaria sino consejos obreros y demás.²³⁴

En la otra mano tenemos a la democracia representativa, la cual entiende que el representante elegido “a) en cuanto goza de la confianza del cuerpo electoral, una vez elegido

²³¹ Cf., *idem*.

²³² *Idem*.

²³³ Cf., V.I., Lenin, *El Estado y la revolución*, p. 45.

²³⁴ N. Bobbio, “Democracia socialista?”, en *Quale socialismo?*, pp.12-13.

ya no es responsable frente a sus electores y en consecuencia no es revocable; b) no es responsable directamente frente a sus electores, precisamente porque está llamado a tutelar los intereses generales de la sociedad civil y no los intereses particulares de esta o aquella profesión”.²³⁵

La representación en la democracia de tipo socialista, mantiene la atingencia con el electorado, manteniéndose éste como presencia decisional. Los órganos de toma de decisiones se mantienen vinculados a cada comunidad votante, la cual puede revocar la representación en el momento en que sea violada la confianza. La lección que propone Bobbio conviene en subrayar que ni la institución del mandato imperativo ni la representación revocable pueden ser consideradas democracia directa en sentido estricto. “Si bien el delegado es revocable, sigue siendo un intermediario, ante todo porque aunque esté determinado por las instrucciones que recibe de la base, de hecho siempre cuenta con cierta libertad de movimiento [...]”.²³⁶ El desafío socialista se acrecienta en medida en que Bobbio llama la atención respecto a las reglas del juego de la democracia. Veremos que el problema de la representación para la democracia socialista contiene otro elemento intrínseco que dificulta (o imposibilita) su realización efectiva: el partido y la disciplina de partido.

¿El partido y el Estado, o el partido de Estado?

En 1978 Bobbio publicó una respuesta directa a una tesis de Althusser, la cual versa sobre la aceptación de una crisis del marxismo²³⁷. En ella, el turinés destaca, no sólo la ya mencionada tesis sobre la ausencia de una teoría del Estado dentro del marxismo, sino una reducción teórica de su filosofía política. Dicha réplica vuelve a situar en el debate un punto que había propuesto con anterioridad: el movimiento obrero se ha interesado en el problema de conquistar el poder, pero no en el modo de cómo deberá ser ejercido dicho poder tras ser

²³⁵ N. Bobbio, “Democracias representativa y moderna”, *op. cit.*, p.56.

²³⁶ *Ibid.*, p.59.

²³⁷ Publicada originalmente en “Teoria dello Stato o teoria del partito”, en *Discutere lo Stato. Posizioni a confronto su una tesi di Louis Althusser*, Bari, De Donato, 1978, pp. 95-104. Aquí utilizaremos la versión traducida en *Ni con Marx ni contra Marx*, *op. cit.*, pp.243-251.

conquistado.²³⁸ Asimismo, Bobbio ya había criticado que sabemos todo, o casi todo de los procesos institucionales del ejercicio del poder en la democracia capitalista; no obstante, sabemos nada o casi nada en lo referente a los procesos institucionales de la democracia socialista²³⁹. Pero no era aquella la crisis que Althusser presagiaba.

Althusser confirmó que en la teoría política marxista yacía una *laguna* en lo tocante a la teoría del Estado, ahora bien, ¿qué implica la existencia de una laguna? Haciendo gala de su formación como jurista, Bobbio opinará que para la disciplina jurisprudencial existen dos tipos de laguna, una subjetiva y una objetiva; aplicadas al tema en concreto, la presencia de lagunas significaría una de las dos siguientes razones:

[Precisa Bobbio,] [c]uando un marxista habla de laguna en la teoría política marxista habla, viéndolo bien, en ambos sentidos; no obstante las buenas intenciones, Marx no logró jamás ocuparse sistemáticamente del problema del Estado (laguna subjetiva), o bien el Estado del que se ocupó, aunque de tiempo en tiempo, era del capitalismo concurrencial y no del tardío capitalismo (laguna objetiva).²⁴⁰

Independientemente de la vía argumentativa que se opte seguir, en ambos casos se acepta una ausencia. La manera de integrar una respuesta que satisfaga dicha laguna demanda echar mano, en efecto, de alguna interpretación interna o externa. Al primer modo de integración puede denominársele autointegración, la cual implica un esfuerzo hermenéutico por hallar dentro del mismo texto una satisfactoria opción. El segundo modo de integración exige recurrir a otros textos²⁴¹. En otras palabras, la autointegración es, para el caso que ahora nos atañe, una circularidad en la que el marxismo ha pretendido colmar una teoría del Estado sin salir del circuito compuesto por Lenin, Gramsci, Lukács y della Volpe, por señalar algunos²⁴², quedando fuera todo rastro de teoría contractualista del Estado y, por supuesto, todo pensamiento impregnado por el liberalismo.

²³⁸ N. Bobbio, “Democrazia socialista?”, en *Quale socialismo?*, p.7.

²³⁹ Cf., *ibid.*, p.5

²⁴⁰ N. Bobbio, “¿Teoría del Estado o teoría del partido?”, pp. 245-246.

²⁴¹ Cf., *ibid.*, p.247.

²⁴² *Ibid.*, p. 245.

Para Bobbio, Marx es sin duda uno de los grandes clásicos de la teoría política, sin embargo, considerar que sólo en él y en su legado intelectual pueden hallarse las claves para configurar una teoría del Estado, es el verdadero síntoma de la crisis. Dicha crisis no recae en el marxismo como tal, sino en los marxistas²⁴³, puesto que son ellos quienes se entregan a la creencia de que el marxismo debe ser un sistema cerrado, sin comunicaciones al exterior que perturben su pureza.

Los dos temas dominantes en el debate político actual entre los marxistas son el de la relación entre la espontaneidad y la organización, y el de la relación entre el partido y la clase: son temas que no conciernen en absoluto a la estructura de las instituciones del Estado, ni al momento del poder constituido, sino que conciernen al momento de la transición al Estado; son problemas de táctica y estrategia, por utilizar las metáforas más abusadas. Combatir y vencer de la mejor manera posible la guerra por la posesión del poder del Estado, no organizar, después de la conquista, para continuar en la misma metáfora, el nuevo orden una vez lograda la victoria, es decir, ordenar y asentar el estado de paz.²⁴⁴

La crisis de los marxistas que Bobbio denuncia una y otra vez se eslabona a la ausencia de una teoría del Estado, pero no es reductible únicamente a ese factor. Centrar la mirada en la conquista del poder político, y clausurar herméticamente el horizonte interpretativo al discurso marxista no permite al socialismo afrontar directamente el problema de la democracia que presupone alcanzar. Inclinarsse por la participación directa, refrendar el mandato imperativo y la revocación; o bien, inclusive, decretar la dictadura proletaria no basta para fundamentar aquel Estado de transición que Marx atisbaba como el paso previo a la extinción de la dominación de clase. Mucho menos aún, centrar la mirada en una teoría del partido, como ruta del movimiento obrera, es capaz de abarcar la *democracia proletaria* que Lenin aseveraba que sustituiría la imperfecta *democracia burguesa*.

Recordemos que, para Bobbio, la democracia en su definición mínima es entendida como un conjunto de reglas procedimentales. Bobbio asevera: “Las reglas del juego sirven para identificar un cierto tipo de Estado, las reglas sobre el modo de jugar sirven para

²⁴³ *Ibid.*, p. 251.

²⁴⁴ N. Bobbio, “Democrazia socialista?”, pp.7-8.

distinguir una estrategia política de otra, es decir el conjunto de actividades que tienen por apuesta [...] el Estado. Los marxistas se han ocupado hasta ahora sobre todo de las segundas”.²⁴⁵ Dicho lo cual, para aproximarse más a una teoría de la democracia, tendría que ocuparse con mayor detalle de las reglas para ejercer el poder.

El partido para el socialismo marxista, como hemos señalado anteriormente, es una autoridad interpretativa. Si, como Lenin decía, la teoría marxista es definitiva, el partido tiene la jurisdicción hermenéutica capaz de encauzar la estrategia. Naturalmente se hacen presentes diversas complicaciones: ¿son compatibles el mandato imperativo con la disciplina de partido? ¿Es posible reivindicar la democracia bajo el esquema de partido de Estado? ¿Qué relación se extiende entre la dictadura del proletariado y el sistema electoral?, ya que, de haberlo, el mercado político se enfrentaría al conflicto sobre la participación no-proletaria. La crítica empuñada por Norberto Bobbio nos permite abrir éstos y numerosos cuestionamientos más que para la segunda mitad del siglo XX se mantenían latentes.

Revolución y democracia: Sobre la transición y los cambios políticos.

La reverberante relación entre poder político y violencia es uno de los principales tópicos de discusión para la filosofía política. La reflexión sobre el Estado, como puede percibirse en Platón, Maquiavelo, Hobbes, Kant o Hegel, conduce ineludiblemente a la respuesta tentativa sobre la justificación de la violencia, y con ello, la designación de patrones legitimados para su ejercicio. Ya sea efectuada por el poder soberano o por un civil; o bien, su objetivo sea un individuo o una colectividad como otro Estado, la constitución de cualquier forma de gobierno tiene por obstáculo positivizar normas que reafirmen un umbral en que la violencia es aceptable.

Declarado lo anterior, es sabido que el materialismo histórico, como ontología social basada en la lucha de clases, hace frente al problema de la violencia desde el punto de vista de la superación de ciertas contradicciones. En específico, la revolución proletaria ha sido asumida por distintas facciones del marxismo como la única forma de superación del Estado burgués. Norberto Bobbio, como un autor que rechaza cuanto dogma aparezca en la

²⁴⁵ N. Bobbio, “¿Teoría del Estado o teoría del partido?”, p. 251.

discusión, verá en esta afirmación un problema procedimental de mayor relevancia. ¿La transición política, en el campo semántico del marxismo, es siempre relativa a la violencia?, de otro modo pregunta Bobbio: ¿es el marxismo por sí mismo la justificación de un tipo de violencia revolucionaria?, y de ser así, ¿cómo puede vincularse el marxismo a la democracia si esta última es por definición un conjunto de reglas para la transición política libre de violencia? Dicho entramado es escudriñado por Norberto Bobbio en un artículo vinculado al simposio sobre «Marxismo y no violencia», celebrado en 1975²⁴⁶, justo en el periodo en que la interlocución entre el filósofo piamontés con el marxismo se encontraba ruidosa.

El acercamiento bobbio al problema de la violencia es, como suele ser ante distintos temas, realista, ya que “[...] la gravedad del problema no nos permite afrontarlo de modo moralista sino que requiere una actitud de desprejuiciado realismo. La condena de la violencia no es realista”.²⁴⁷ Aquella aproximación realista comprende, en primer lugar, que los más grandes logros civiles han devenido de episodios trágicos, y que las conquistas políticas más celebradas fueron edificadas sobre ríos de sangre. En segundo lugar, el realismo ayuda a comprender la diferencia entre medios y fines, “[e]n otras palabreas, el valor que se atribuye a la violencia es un valor relativo, no absoluto”²⁴⁸. La violencia política, como medio para la institución de transformaciones tiene, por lo tanto, un *valor instrumental*. El realismo aquí, huelga decirlo, no tiene por objetivo legitimar el uso de la violencia, sino refrendar una crítica a la violencia despojada de inspiraciones moralistas.

La única propuesta realista [...] es la que aspira a la invención de nuevas instituciones e instrumentos de acción que permitan resolver sin necesidad de recurrir a la violencia individual o colectiva conflictos sociales cuya solución ha sido confiada tradicionalmente a la acción violenta, que conviertan, en síntesis, a la violencia en demasiado costosa o inútil, o incluso contraproducente.²⁴⁹

²⁴⁶ N. Bobbio, “¿Es una alternativa la no violencia?”, en *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Atlaya, Barcelona, 1999, pp. 187-204.

²⁴⁷ *Ibid.*, p.202.

²⁴⁸ *Ibid.*, p.197.

²⁴⁹ *Ibid.*, pp.202-203.

La violencia política, como la entiende Bobbio, versa siempre sobre dos diferentes éticas: una que justifica la violencia como medio conservador del orden existente; y una que justifica la violencia como motor de cambio y sustitución del orden dado; “una parte de la valoración positiva de la estabilidad, la segunda de la valoración positiva del cambio”²⁵⁰. Ambas miradas sostienen un tipo de violencia *justa*, mas es el fin para el que esa violencia es utilizada lo que las distingue “en una concepción conservadora y una concepción revolucionaria de la sociedad”²⁵¹. Lógicamente, al erigirse una violencia justificada se definirá una violencia no justificada. Para la primera ética, que justifica la violencia conservadora del orden, todo acto violento que pretenda detonar transformaciones es *injusta*; y, por el otro lado, para la visión revolucionaria, la violencia que perpetúa el *statu quo* es *injusta* y debe ser combatida con una violencia subversiva.

En otras palabras, la licitud de la violencia depende del hecho de que en ciertas situaciones la violencia es el único remedio posible contra la violencia. En síntesis, lo que permite justificar la violencia en ciertas situaciones es la existencia de otra violencia considerada originaria, cuya negación es posible sólo a través de una nueva violencia que se considera derivada.²⁵²

La violencia revolucionaria, la que el marxismo reivindica, reviste una crítica a la violencia fundada por la clase dominante. El Estado mismo es para el marxismo, como hemos dicho páginas antes, la superestructura de dominación de clase, que se mantiene por medio de la violencia. La llegada de un Estado transitorio (la dictadura del proletariado) funge teóricamente como la superación de la violencia burguesa *injusta*, mediante una violencia proletaria *justa*. Sin embargo, incurriríamos en una reducción desafortunada si aseveráramos que el socialismo es únicamente una defensa de la violencia revolucionaria. En ese tenor, Bobbio reconoce lo siguiente: “En ese sentido no existe contradicción alguna entre marxismo y no violencia: movimientos y partidos que se inspiran en el marxismo han producido y continúan alentando acciones no violentas colectivas como son las huelgas parciales y

²⁵⁰ *Ibid.*, p.192.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 194.

²⁵² *Ibid.*, p.191.

generales, las manifestaciones de protesta de masa, las varias formas de desobediencia civil [...]”.²⁵³

A sabiendas de que el paso al socialismo suele apalearse a una valoración positiva de la violencia política al interior del Estado para su transformación, se torna pertinente preguntarnos si es posible una interpretación no violenta del marxismo en términos de la transición política. Para dar cabida a una tentativa de respuesta es preciso dar un paso atrás y cuestionar: ¿cuál es, en general, la alternativa procedimental a violencia política en el interior del Estado como medio de transición? La democracia. “Desde el momento mismo de su aparición [nos dice Bobbio], la democracia ha sustituido la lucha cuerpo a cuerpo por la discusión, el tiro de gracia del vencedor sobre el vencido por el voto y la voluntad de la mayoría que permiten al vencido de ayer convertirse en el vencedor de mañana *sine effusione sanguinis*”.²⁵⁴

La posible convergencia entre el socialismo y la democracia, según se nos revela, es la asunción de las reglas del juego como procedimiento no violento, en el que son admisibles las confrontaciones y disputas, siempre que no sobrepasen los límites formales. Planteado de diferente manera, comprendemos que toda posible articulación entre socialismo y democracia exige de la primera una renuncia al principio ético que justifica la violencia revolucionaria, en aras de adoptar el método democrático. Desafortunadamente, como Bobbio hace constar en sus incontables críticas al *socialismo real*, la autocracia conformada en el régimen soviético excluyó desde el principio la posibilidad de oposición y competencia políticas. Muy por el contrario, se instituyó la violencia del Estado inquisidora y castigadora de las disidencias. Asimismo, al elevar al partido al nivel de autoridad hermenéutica y dictadora del rumbo del Estado, quedó descartada cualquier tentativa democrática en su sentido procedimental. El partido de Estado asió en ambas manos el monopolio de la fuerza y el monopolio ideológico, legitimando ahora, no la violencia revolucionaria, sino la violencia conservadora. Ello indica que el único camino por el que el marxismo puede transitar a la democracia es permitiendo la oposición y el carácter conflictivo de la política dentro de los límites no violentos del método democrático.

²⁵³ *Ibid.*, p. 203.

²⁵⁴ N. Bobbio, “*El problema de la guerra y las vías para la paz*”, *op. cit.*, p.19.

He aquí una piedra de tropiezo, que suele ser difícil de aceptar: el Estado socialista, para ser democrático, debe dar cabida a los derechos cívicos²⁵⁵, dentro los cuales hallamos la libertad de disenso. Luego, ¿no quiere decir ello que el socialismo, para engarzarse con la democracia, debe integrar principios propios del liberalismo como son las libertades individuales? Lo anterior no es exactamente una novedad, porque, como aludíamos anteriormente, el movimiento obrero, al incorporar en su repertorio de lucha acciones colectivas no violentas como la protesta de masas, la huelga, la desobediencia civil y la participación electoral, ha ido reduciendo la brecha entre los ideales socialistas y el método democrático, difuminando a su paso la legitimación de la violencia revolucionaria.

SOCIALISMO: ¿GOBIERNO DE LOS HOMBRES O GOBIERNO DE LAS LEYES?

Hemos incursionado ya en algunas de las contradicciones que el filósofo político turinés destaca en la compleja relación entre socialismo y democracia. A saber, es importante insistir en el hecho de que negar al socialismo no es, bajo ninguna circunstancia, la intención de Bobbio, por el contrario, su objetivo es desentramar los enredos argumentativos que han alejado a éste de la democracia, imposibilitando tanto en la teoría como en la realización práctica su armonía. De lo ya explicitado recordemos dos de las más importantes complicaciones a las que se ha enfrentado el socialismo son: *a)* la ausencia de una teoría general del Estado y, *b)* el insoslayable dique que representa el principio de autoridad como fuente monolítica de fundamentación. Ambos casos se enraízan una clausura hermenéutica, sumamente hermética, que se niega a reconocer los progresos de la razón práctica desplegados fuera de los linderos de la tradición marxista.

Hasta el momento nos hemos ocupado, principalmente, del tratamiento de la *forma* de gobierno que subyace al socialismo marxista (la dictadura del proletariado), es decir, a responder la pregunta de *quién* debe ejercer el poder político. No obstante, como bien ha demostrado Aristóteles, la respuesta a la pregunta por el *quién*, no basta para la definición de la *politeia*, sino que es el *modo* en que se gobierna otro elemento fundamental de análisis. Siguiendo el esquema aristotélico, cada constitución o *politeia* puede delegar el poder

²⁵⁵ Cf. N. Bobbio, "Democrazia socialista?", *op. cit.*, p.20.

gubernamental, ya sea a una persona, a pocas o a muchas, pero el *modo* en que estas personas gobiernan puede ser recto o desviado.²⁵⁶ La distinción entre la *forma* y el *modo* de gobernar, para Bobbio no es un asunto menor, y es a partir de ella que nos aproximaremos a una de las más relevantes críticas que la filosofía bobbiana sostiene frente al socialismo marxista. Planteada esta crítica en forma de pregunta podría leerse: ¿es el socialismo un gobierno de los hombres o un gobierno de las leyes? A primera vista, la pregunta así expuesta, levantaría frente a sí otra cuestión: ¿se habla del socialismo en su dimensión normativa, o bien, se trata de un embate crítico contra el socialismo *real*? Pensamos que una lectura integradora de distintos pasajes de la obra de Bobbio es capaz de responder al primer cuestionamiento en ambas dimensiones.

Primeramente, para hacer frente a la dimensión normativa, no podemos eludir la particular interpretación que ofrece Norberto Bobbio acerca de la teoría del derecho de Karl Marx. Como es usual, Bobbio sospecha respecto a la existencia de una teoría marxista del derecho y plantea algunas consideraciones para su comprensión. En segunda instancia, como un elemento crítico, proponemos un abordaje a los textos juveniles de militancia en el Partito d' Azione, específicamente a uno ("*Uomini e istituzioni*") publicado en 1945, donde Bobbio, sin referirse al socialismo, destaca la oposición entre el gobierno de los hombres y la democracia. En tercer lugar, veremos como cuatro décadas después, en un texto añadido a *El futuro de la democracia*, retornará al problema del gobierno de las leyes, pero, ahora sí, con señalamientos precisos dirigidos al socialismo. Este orden expositivo solo cobra sentido si es leído en concatenación a los dos apartados anteriores, ya que es a la luz de la teoría marxista del Estado como dictadura transitoria, y a la necesidad de la revolución proletaria como negación del poder político burgués para la instauración de un nuevo ordenamiento, que se articula sistemáticamente una lectura bobbiana del socialismo marxista, tanto normativamente como en su realización histórica a la soviética. Confiamos en que este desarrollo será capaz de responder la pregunta que encabeza este apartado apegándose a las ideas del pensador piemontés.

Marx y la teoría del derecho

²⁵⁶ Cf. Aristóteles, *Política*, , *Política*, Editorial Gredos, Madrid, 2015, 1279a-b.

En una ponencia enunciada en 1978, al interior de una discusión respecto a la relación de Marx con el derecho, Bobbio optó por iniciar su participación con la pregunta “¿existe una teoría marxista del derecho?”. Ésta, en su consideración, es una duda legítima, siendo que son pocos y breves los pasajes que el gran crítico de la economía política dedicó a conceptualizar el derecho. Y, aquellos pasajes, más bien, se remiten principalmente, a la crítica ideológica del derecho burgués.²⁵⁷ Lo anterior, en efecto, no descarta la posibilidad de hallar en Marx una teoría del derecho, mas sí abre una oportuna senda de análisis.

En la ya citada formulación que reposa en el prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*, aquella imagen arquitectónica, donde la estructura de la sociedad está determinada por el modo de producción y con base en la cual se levanta una superestructura, Marx localiza al sistema jurídico junto con la política en el nivel superestructural. Gracias a este modelo nos es posible ubicar al derecho como un aparato (en palabras de Althusser) determinado por el modo de producción, y que a su vez tiene la función de producir y reproducir la conciencia social. Bobbio destaca que juristas defensores de la teoría marxiana del derecho la consideran un proyecto inacabado pero realizable.²⁵⁸ En realidad verdadero problema que se gesta en el cuestionamiento bobbiano, que precisa ser aclarado en primera instancia es: ¿qué se entiende por una teoría del derecho?

Naturalmente la pluma del filósofo político es conducida a las fronteras teóricas del derecho, hecho que en Marx no es una excepción. Antes bien, para poder aseverar que su producción intelectual constituyó una teoría del derecho, según Bobbio, debiera ser comparada con elaboraciones como las de Kelsen, Ross, Hart o Luhmann, a las cuales nadie retiraría el calificativo de *teorías del derecho*.²⁵⁹ En palabras de Norberto Bobbio:

Pues bien, digo inmediatamente qué es lo que según mi opinión, surge de la confrontación. Resulta que para poder constituir algo que pueda asimilarse a una teoría del derecho en el sentido en que los productores y los consumidores de teorías del derecho entienden por esta

²⁵⁷ Cf. N. Bobbio, “Marx y la teoría del derecho” en *Ni con Marx ni contra Marx*, p.186.

²⁵⁸ Cf., *ibid.*, p.188.

²⁵⁹ *Ibidem*.

expresión, las ideas de Marx sobre el derecho, o a él atribuidas por nuestros intérpretes, pecan, por un lado, por *defecto* y, por el otro, por *exceso*.²⁶⁰

El pensamiento jurídico de Marx, en contraste con otras teorías generales del derecho, peca por *defecto*, siguiendo a Bobbio, en tanto que no se halla en él una clara explicación respecto al origen, naturaleza, estructura y función de las normas, así como un detallado esquema que analice la validez de los diversos tipos de normas. “La parte de la teoría del derecho a la que dirigen la atención los juristas que se inspiran en Marx y en el marxismo es la que se refiere a la colocación del derecho como subsistema en el sistema social general”.²⁶¹ Para Bobbio la delimitación del pensamiento jurídico marxista no es, desde luego, un rasgo negativo, por el contrario, contribuye a la conceptualización del derecho como un instrumento de dominación de clase.

En segundo lugar, la tradición marxista del derecho peca por *exceso*, debido a que las distintas enunciaciones que hizo Marx a lo largo de sus escritos ha producido en las múltiples variantes del marxismo concepciones diversas de lo que es el derecho, así como su función. Para ilustrar este aspecto, Bobbio remite ilustrativamente a una quíntuple tipificación presentada por Norbert Reich, según la cual las teorías del derecho de Marx pueden decantar en: *a)* el derecho como instrumento de dominación de clase; *b)* el derecho como ideología; *c)* la teoría marxista del derecho como una teoría crítica emancipativa; *d)* la teoría del mejor derecho; y *e)* el derecho como ciencia de la legitimación.²⁶² En realidad, para Bobbio la tipificación de variantes por las que los marxistas se han inclinado no representa el problema sí, incluso afirma que pudiera la configuración ser distinta. El verdadero conflicto repara en que “[...] estas interpretaciones tan diversas entre sí, que no dejan siquiera entrever a primera vista qué pueden tener en común, ponen seriamente en duda la existencia de algo que pueda denominarse *una* teoría marxista del derecho”²⁶³

La presentación de Bobbio despertó una serie de críticas por parte de Renato Treves, de las cuales podemos destacar, específicamente, que el pensamiento jurídico de Marx, en

²⁶⁰ *Idem*. Las cursivas son nuestras.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 189.

²⁶² *Cf.*, *ibid.*, p.191.

²⁶³ *Ibidem*. Las cursivas son nuestras.

todo caso, constituye en sí una *teoría sociológica del derecho*, ello, pues, tiene el mérito de “[...] haber relacionado el derecho con la sociedad dividida en clases y por lo tanto haber previsto la extinción en una sociedad sin clases, y [...] haber reinterpretado la doctrina del derecho natural como teoría de la legitimación del derecho positivo”.²⁶⁴

Bobbio concede que *in nuce*, hay en Marx una teoría sociológica del derecho. Asimismo, ambos pensadores coinciden en que ello no sugiere que el autor de *El Capital*, haya tenido la deliberada intención de formular una teoría del derecho. Esta teoría sociológica del derecho en gestación “considera el derecho [según Bobbio] en función de la sociedad y de las relaciones sociales inferiores, y que no por casualidad redefine el derecho, no por medio de la estructura del ordenamiento jurídico, como han hecho las teorías formales, sino mediante su función”.²⁶⁵

Un último aspecto que hemos de destacar, es un señalamiento que Bobbio retoma de Umberto Cerroni. Este último, en un texto dedicado al pensamiento jurídico soviético²⁶⁶, destacará que para éstos el derecho es principalmente un instrumento, no sólo de dominio, sino también de dirección social.²⁶⁷ En su conjunto, el corolario marxista en materia del derecho, independientemente si se le toma desde su arista marxiana o soviética, coloca el valor del derecho fuera del derecho mismo. Es decir, el orden jurídico ya sea como *dominación de clase* o como *emancipación*, cumple la tarea superestructural, no separable de la política, de legitimar las relaciones sociales determinadas por la estructura.

En adelante resultará fundamental tener presente la no-caracterización de una teoría general del derecho para el marxismo, porque sólo a partir de ella nos será evidente el problema anunciado desde el inicio de este apartado, y se adiciona al elenco de problemáticas que separan al socialismo de la democracia.

Gobierno de los hombres, instituciones y la democracia

²⁶⁴ *Ibid.*, p.195.

²⁶⁵ *Ibid.*, p.196

²⁶⁶ U. Cerroni, *Il pensiero giuridico sovietico*, Roma, Editore Riuniti, 1969.

²⁶⁷ Cf. N. Bobbio, *op. cit.*, p. 193.

En sus años de participación activa en el Partito d' Azione en la década de los cuarenta, Bobbio escribió numerosos artículos destinados al foro público. Muchos de ellos dedicados a la reflexión sobre la instauración de la nueva democracia y la crítica vigilante para transitar a la democracia. El 21 de septiembre de 1945, bajo el título “Hombres e instituciones”, fue publicada un llamado de atención en el que Norberto Bobbio advertía que para dejar atrás al fascismo no bastaba, y que tampoco era idóneo, buscar nuevos hombres incorruptibles y honestos que tomaran las riendas de la novata democracia italiana. Contundentemente argüía:

El origen de este juicio o, mejor dicho, de este prejuicio, es la división abstracta y moralista de los hombres, de todos los hombres, en buenos y malos, y la opinión falsa e ingenua de que la política es el arte sumamente sencillo de poner a los buenos en lugar de los malos.²⁶⁸

Para un realista político como es Bobbio, la justificación moral de los seres humanos para la realización de la democracia no solo es una tarea imposible, sino que incluso es absurdamente innecesaria. Ante lo cual añade: “Nunca ha sido más claro que hoy el problema de la renovación política [...] es un problema de renovación de instituciones”.²⁶⁹ Vemos desde aquí el temprano interés de Bobbio por fundamentar la necesidad que tiene la democracia por realizarse en instituciones. Es claro que el joven filósofo no ha desarrollado para aquellos momentos el aparato conceptual que diseñaría décadas después, no obstante, este tópico le acompañará incluso en sus textos más celebres sobre la democracia.

El entusiasta filósofo del derecho continúa advirtiendo que un mal como el fascismo, al igual que una monarquía, no es un mal que se erradique con la sustitución de sus operadores, como cambiar un rey malo por uno bueno. La insoslayable encomienda que tuvo la Asamblea Constituyente es la de eliminar las funestas instituciones creadas por el fascismo, “porque estamos convencidos de que con una institución mala incluso los mejores hombres no tienen otro remedio que gobernar mal y administrar peor”.²⁷⁰ Pero, existe otra

²⁶⁸ N. Bobbio, “Hombres e instituciones”, en *Entre dos repúblicas. En los orígenes de la democracia italiana*, Siglo veintiuno editores, México, p.29.

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ *Ibid.*, p.30.

razón por la que este artículo insiste en la edificación de nuevas instituciones:” Al augurar el advenimiento de un régimen democrático, estamos augurando la constitución de un sistema político en el cual, por el contrario, las instituciones sean tan duraderas y difíciles de echar por tierra como los individuos sean fáciles de sustituir y cambiar [...].”²⁷¹

Las instituciones democráticas, tal como Bobbio las afirma, permitirían el acceso del mayor número de ciudadanos posibles en la vida pública y de vigilancia del poder; de modo que el poder político no se concentre más en unos pocos privilegiados. En un próximo artículo, también publicado en el diario *Giustizia e Libertà*, el joven Bobbio continúa definiendo lo que entiende por institución democrática, recalando que aquellas requieren estar en posibilidad “[...] no solamente de dotar al individuo del ejercicio de la libertad (por ejemplo, a través del derecho al voto), sino que también de arraigar y desarrollar este sentido de la libertad”.²⁷² Desde esos años Norberto Bobbio era consciente de que las instituciones democráticas poseen una capacidad procedimental de mantener las libertades políticas, de promover la justicia social, pero también de dirimir los conflictos de manera pacífica y eficaz. Especialmente, el camino de la democracia, como un proceso de ampliación paulatina de las libertades y derechos, tiene la capacidad de arraigarse “[y] la tradición será la garantía más válida de la constitución”.²⁷³ En resumen, la tarea de la Asamblea Constituyente italiana, al terminar el régimen fascista tenía a su cargo era “sustituir de una vez por todas el poder de los hombres por el gobierno de las instituciones democráticas”.²⁷⁴

Gobierno de las leyes, gobierno de los hombres y el socialismo

Casi cuarenta años después, Bobbio vuelve a dedicar un texto dedicado a la oposición del gobierno de los hombres y del gobierno de las leyes, sin embargo, el objetivo ahora estaría enmarcado al interior de su teoría de la democracia. En este punto, el espíritu científico de Bobbio se encontraba sobre un suelo sumamente fecundo en cuanto a elementos conceptuales

²⁷¹ *Ibid.*, p.31.

²⁷² N. Bobbio, “Instituciones democráticas”, en *Entre dos repúblicas*, p.34.

²⁷³ N. Bobbio, “Instituciones y tradición democrática”, en *Entre dos repúblicas*, p.35.

²⁷⁴ N. Bobbio, “Hombres e instituciones”, *op. cit.*, p.31.

e históricos. Para este momento, su extenso debate con los socialistas estaba ya completamente extendido, y la superación del fascismo se hallaba temporalmente en su mira. Este retorno, a la vieja distinción sería, ahora definitivo, igualmente realista, pero un tanto más moderado.

El artificial armado del que se sirve el presente apartado parte primeramente de la esquemática crítica a la teoría del derecho marxista; pasa por la temprana distinción bobbianas entre el gobierno de los hombres y el de las instituciones; y finalmente busca engarzar los dos momentos anteriores en una lectura superior. Por supuesto, decir que el armado es artificial sugiere que no fue la intención de explícita de Bobbio concatenar estos tres esfuerzos aislados. Por el contrario, cada uno respondió a una necesidad particular: el primero, como se ha dicho ya, al debate abierto sobre los alcances y límites del pensamiento marxista; el segundo ubicado en el foro público y ofrecido en torno a la edificación de la nueva democracia posfascista; y el tercero como parte de la fundamentación de la democracia procedimental. De inmediato es destacable que la exposición no es cronológicamente exacta, sino que responde, en efecto, a una necesidad explicativa.

Si partimos analíticamente del hecho de que para Bobbio el marxismo no posee una teoría formal del derecho, y posteriormente asumimos que desde sus años de resistencia hasta su consolidación, al autor le embarga la preocupación de desentender a la democracia del gobierno de los hombres y, más bien, la considera como un gobierno de instituciones y de leyes, la contestación a la duda formulada en el título de este fragmento comienza a florecer. Aunque, a decir verdad, para que el desdoblamiento de dicha respuesta sea transparente, precisa ser debidamente argumentado, siendo éste el objetivo de los siguientes párrafos.

Un Norberto Bobbio maduro, nutrido por innumerables discusiones, investigaciones y cátedras, reconoce que el problema que pende de la distinción entre gobierno de hombres virtuosos y el gobierno de las leyes no parte de un simple *prejuicio* como sentenciaba en sus primeros años. Al contrario, aquella dicotomía es una de las más antiguas polémicas de la filosofía política: a la letra indica: “Las diversas respuestas a esta pregunta constituyen uno de los capítulos más significativos y fascinantes de la filosofía política”.²⁷⁵ Ya entre Platón y Aristóteles es reconocible una enriquecedora disputa en este respecto.

²⁷⁵ N. Bobbio, “¿Gobierno de los hombres o gobierno de las leyes?, en *El futuro de la democracia*, p.167.

Como anticipábamos páginas atrás, el debate se gesta al interior de la categoría del *modo* de gobernar, siendo que puede encarnarse, como se ha hecho, refiriéndose tanto al gobierno de uno, de pocos o de muchos. Se incline uno por cualquiera de las dos opciones, lo que se tiene en la mira, o bien, el criterio legitimador es la idea de el buen gobierno o *eunomía* y la desacreditación de el mal gobierno o *disnomía*²⁷⁶. En ese entendido, uno de las históricas condiciones para ponderar a un buen gobierno, por medio de las cuales puede contratarse con uno malo han sido: “el gobierno para el bien común, que es diferente al gobierno para el bien propio [...]”²⁷⁷. Por un lado, el gobierno de los hombres, para ser considerado bueno, ha sido sometido a la exigencia de apelar al bien común. No obstante, la filosofía, en su mayoría, ha contribuido urdiendo la fundamentación en un segundo sentido, donde el buen gobierno es tal en tanto que “se ejerce de acuerdo con las leyes establecidas —sean éstas naturales o divinas, o nombres de costumbre o leyes positivas puestas por los predecesores, convertidas en normas consuetudinarias del país— que es diferente al gobierno arbitrario [...]”²⁷⁸. Parecería que, con ello es más que evidente el vínculo entre el gobierno de las leyes con el buen gobierno, sin embargo, la cuestión no ha sido del todo desentramada.

Norberto Bobbio advierte que por *gobierno de las leyes* pueden, de menos, observarse dos conceptualizaciones completamente distintas. Por una parte tenemos al gobierno *sub lege*, mismo que consiste en ejercer el poder de gobernar obedeciendo una base jurídica ya establecida; por otra parte hallamos el gobierno *per leges*, el cual determina el acto de gobernar *por medio* de las leyes, siendo éstas un instrumento para el poder²⁷⁹. “Esta distinción [reitera] entre gobierno *sub lege* y gobierno *per leges* no solamente es necesaria por razones de claridad conceptual, sino también porque las ventajas que se suelen atribuir al gobierno de la ley son diferentes según se refieran al primer significado o al segundo”²⁸⁰.

El gobierno *sub lege*, como la misma denominación lo indica, coloca al poder político debajo del ordenamiento legal, limitando su despliegue y reduciendo la posibilidad de cualquier tipo de despotismo y abuso. El gobierno por medio de las leyes, en cambio, tiene

²⁷⁶ Cf., *ibid.*, p. 171.

²⁷⁷ *Ibid.*, p.170.

²⁷⁸ *Ibidem.*

²⁷⁹ Cf., *ibid.*, p. 173.

²⁸⁰ *Ibidem.*

la ventaja de poder institucionalizar y positivizar en virtud de un proyecto político; es aquí el derecho un instrumento para el timonel. ¿No es esta una concepción del derecho muy similar a la que en su instante fue delineada para el marxismo?

Pese a la ramificación de interpretaciones marxistas del derecho, tanto las que lo concebían como instrumento de dominación burguesa, como ideología o hasta como recurso emancipatorio, todas ellas, parecen alinearse a la fundamentación del gobierno *per leges*. Si abundamos más en ello, y revisamos la idea de superestructura, o el concepto de Estado como dominio de una clase sobre la otra, en su totalidad, el derecho es para el sistema marxista un medio del que el grupo en el poder (la clase) dispone para reafirmar su posición y mantenerse.

En otro respecto, el texto del que nos servimos añade un problema por demás interesante: ¿qué sucede cuando un gobierno emerge donde no hay ley alguna a la cual alinearse? Tal es el caso de los grandes movimientos revolucionarios e independentistas, en los que un Estado debe fundarse sin una antesala institucional legítima. Podemos obviar que el gobierno *sub lege* no es siquiera una alternativa posible, dando paso a la primacía del gobierno de los hombres. “Históricamente, el gobierno de los hombres aparece cuando el gobierno de las leyes no ha surgido todavía o muestra su inconveniencia frente a la aparición de una situación de crisis revolucionaria. En suma, está íntimamente vinculado al Estado de excepción.”²⁸¹

El socialismo marxista, como formulación emanada del materialismo histórico, tiene como uno de sus principales dogmas la instauración de la dictadura proletaria por medio de la revolución. La crítica al derecho burgués es lo suficientemente contundente como para ser desmantelado por completo, y es la nueva dictadura la que necesariamente debería fundar un nuevo derecho para la operación del Estado. Este nuevo estadio es calificado como una “dictadura cesarista” —aquí Bobbio sigue a Franz Neumann. Por cesarismo hemos de entender un Estado de excepción, como fue el de Napoleón, el de Mussolini o incluso el de Lenin.²⁸² El mismo Gramsci en sus *Quaderni del carcere* reivindicará un cierto tipo de cesarismo progresivo, distinto de un cesarismo regresivo.²⁸³

²⁸¹ *Ibid.*, p.184.

²⁸² *Cf.*, *ibid.*, p.187.

²⁸³ *Idem.*

La crítica bobbiana al régimen soviético no se dirige al hecho de que no conservaran el derecho sobre el que se fundaba el zarismo, sino que los caudillos revolucionarios que empuñaron el poder (léase Lenin y posteriormente Stalin). Éstos al encarnar el gobierno de los hombres instauraron una suerte de paternalismo en el que se instauraron como los legítimos intérpretes de la ley, solo que el lugar de aquella ley fue ocupado por la incuestionada obra de Marx. En apartados anteriores hemos expuesto esta problemática, sobre todo en lo tocante al principio de autoridad.

Simplemente, con el afán de suturar esta cuestión, veamos que las pistas arrojadas por Bobbio a lo largo de su obra nos permiten también sospechar que el carácter *per leges* del régimen socialista, como Estado de transición, supone por principio el fin mismo del Estado (la sociedad sin clases). Aquello no es menor, ya que, la eliminación del Estado conllevaría la desaparición del derecho.

En conclusión, es evidente que el socialismo en su facción marxista coloca al derecho en una función instrumental, y que, al partir de la crisis revolucionaria, apelaría a la instauración de un nuevo Estado (contingente) en el que el proletariado fungiría como legislador, en otras palabras, como un gobierno de los hombres.

Al finalizar el texto al que hemos aludido en este fragmento, Bobbio reafirma que él mismo se inclina por el gobierno de las leyes. Y cerrará su análisis con una conclusión que es de relevancia absoluta para lo que desea ser este trabajo. Sostiene Bobbio:

El gobierno de las leyes sostiene hoy su triunfo en la democracia. ¿Qué cosa es la democracia sino un conjunto de reglas (las llamadas reglas del juego) para solucionar los conflictos sin derramamiento de sangre? ¿En qué consiste el buen gobierno democrático, sino, y sobre todo, en el respeto riguroso de estas reglas? Personalmente no tengo dudas sobre la respuesta a estas preguntas; y precisamente porque no tengo dudas puedo concluir tranquilamente que la democracia es el gobierno de las leyes por excelencia. En el mismo momento en el que un régimen democrático pierde de vista este principio inspirador que le es propio, cambia rápidamente en su contrario, en una de las tantas formas de gobierno autocrático, del que están llenas las narraciones de los historiadores y las reflexiones de los escritores políticos.²⁸⁴

²⁸⁴ *Ibid.*, p.189.

La contradicción entre la teoría de la democracia de Bobbio y el socialismo marxista termina por consolidarse a la luz de esta última serie de afirmaciones, ya que explicita distintas condiciones insoslayables que hacen a la democracia, pero a las que el socialismo, por lo menos en su versión marxista al pie de la letra. No obstante, esto hace relucir una pregunta, la cual atenderemos como lo hizo Norberto Bobbio en la década de los setenta. Si la democracia es incompatible con el socialismo que hasta ahora hemos analizado, entonces, *¿cuál socialismo?*

¿CUÁL SOCIALISMO?

Conocida como la más importante recolección de las críticas dirigidas por Bobbio hacia los marxismos, *Quale socialismo?* (1976) puede ser comprendida como una obra en sí misma. De ser leída de modo integral, debe reiterarse que cada texto está redactado en forma de pregunta y que el título representa el cuestionamiento aglutinante. “*¿Cuál socialismo?*” es también el encabezado al último escrito que conforma el libro, del cual uno esperaría, cuando menos, una conceptualización por parte del filósofo del derecho turinés. Sin embargo, como el mismo parece admitir, todas estas preguntas no precisan ser contestadas apresuradamente, sino que son resortes para una discusión más profunda. Las preguntas que esgrime Bobbio son una suerte de invitación a los intelectuales de su tiempo, que se desentrañan de dogmas que muchos tipos de socialismo parecían haber enterrado en la historia. El libro mismo es la viva evidencia de que ni en la teoría ni en la práctica la relación entre el socialismo y la democracia ha sido afianzada.

Ni siquiera en un tratamiento tan prometedor como el que realiza Norberto Bobbio en *Quale socialismo?* podemos hallar una traslúcida definición o apuesta por un socialismo liberal, como se le suele imputar. No obstante, es en este texto donde residen las bases constitutivas de una relación no excluyente entre su teoría de la democracia y el socialismo. Es nuestra intención, en las siguientes líneas, eslabonar las principales condiciones que Bobbio arroja en aquél discusión, sobre todo, en la medida en que ello promueve una consideración particular del socialismo y mantiene, a su vez, la crítica al socialismo marxista.

Algunas notas más sobre el socialismo marxista.

En reiteradas ocasiones hemos aludido a la insatisfacción de Bobbio respecto a la posibilidad de una teoría general del Estado marxista, ya sea la escrita por el mismo Marx, o bien, la que ha quedado a cargo de sus herederos. Entre otros señalamientos, dice Bobbio:

Marx junto con su amigo Engels desdeñaron el Estado representativo, sostuvieron que todos los Estados, por el simple hecho de ser Estados, son dictaduras, que el paso del Estado burgués al Estado proletario será simplemente el paso de una dictadura a otra, siempre sostuvieron que lo importante era que cambiara el sujeto histórico y todo sucedería hacia lo mejor independientemente de las formas (si se entiende «jurídicas») en las cuales el nuevo sujeto sea «organizado» [...].²⁸⁵

Las “formas jurídicas”, es decir, las formas de gobierno, no tienen en la teoría marxista una relevancia sustancial si se les compara con la pregunta por sujeto histórico que ejerce el poder político. A saber, la ausencia de una conceptualización o propuesta detallada sobre la organización del poder proletario es la causante del problemático binomio socialismo-democracia. Lenin podrá haber afirmado, como ya analizamos, que el Estado socialista representa una democracia verdadera, mas ello, carente de una mayor definición procedimental, deja irresuelta la problemática. Ya que, como podemos decir de este ejemplo, para Lenin el socialismo es el único medio para llegar a una democracia sustancial, pero dicha afirmación sugeriría lo siguiente: *la única manera de llegar a una democracia sustancial es por medio de una revolución que decante en una dictadura* ¿Pero de qué democracia se trata? Bobbio identifica que las tesis socialista-marxistas echan por un lado el problema de las instituciones como si resultaran de un nivel inferior o de menor significación. Claramente Marx, como reconoce Bobbio, dejó algunas indicaciones respecto a tales necesidades institucionales en sus escritos sobre la Comuna de París, pero “por un siglo los marxistas lo han exprimido y re-exprimido para sacar de él un jugo vital”.²⁸⁶

²⁸⁵ N. Bobbio, “¿Qué socialismo?” en *Quale socialismo, op. cit.*, pp. 90-91. Traducción nuestra.

²⁸⁶ *Ibid.*, p.94.

Ya algunos socialistas como Kautsky o Bernstein habían señalado los límites del *democratismo doctrinario* como la práctica del mandato imperativo, o la participación directa de toda la ciudadanía gratuita y libremente —siendo estos adoptados por el socialismo más dogmático— representan una utopía que paralizaría a la democracia.²⁸⁷ Dicho en otras palabras, la condición que parece alejar al socialismo de la democracia es la poca o nula preocupación por definir unas verdaderas reglas procedimentales por medio de las cuales el poder proletario devendría en poder democrático, o bien, ascendente.

Bobbio es cauto al definir la democracia por su más general condición, ésta es la de ser:

un sistema en el cual las decisiones colectivas, es decir, las decisiones que interesan a toda la colectividad son tomadas por todas las personas interesadas [...] un sistema de este género necesita para funcionar que sean planteadas y aceptadas en común acuerdo algunas reglas con base en las cuales se pueda considerar una decisión como decisión colectiva. En un sistema autocrático basta una regla: «Aquello que diga el autócrata es ley».²⁸⁸

Un socialismo como el soviético, por más que fuese concebido internamente como una democracia, al sostenerse específicamente por el principio de autoridad, donde la legitimidad de la ley deviene de una fuente única (la obra de Marx), sostenida y actualizada por autoridades hermenéuticas legitimadas (en todo caso Lenin o Stalin), no hay cabida para las *reglas procedurales* de un poder ascendente como es el propio de la democracia. Bien es cierto que la llamada democracia directa apela a la participación de toda la ciudadanía y que por mandato imperativo puede hacerse exigible que los funcionarios cumplan la voluntad de todos, empero, ello pudiese ser solo factible en una sociedad diminuta; se pregunta Bobbio: ¿cómo pudiera ser funcional un mecanismo válido para cincuenta personas de la misma manera para cincuenta millones? Aquí reverbera la voz de Rousseau. No podemos confundir la voluntad de todos a la voluntad general, la cual solamente es accesible a través de determinados mecanismos para que ésta pueda expresarse; a lo cual Bobbio llamará *concepción tecnológica de la democracia*. Lo que permitiría distinguir a la democracia del

²⁸⁷ Cf., *ibid.*, p.95.

²⁸⁸ *Ibid.*, pp.96-97.

simple despotismo de la mayoría, o de la acuñada por Bovero *pleonocracia*²⁸⁹, son precisamente las reglas del juego, por medio de las cuales la colectividad puede expresar su voluntad, conservando su libertad y en igualdad de circunstancias.

Sobre la relación entre medios y fines

Podemos caracterizar a una sociedad democrática como aquella en la cual el poder autocrático es mucho menor al poder democrático²⁹⁰; donde la democracia se desdobra en un proceso expansivo, siendo ésta la distribución del método democrático a distintos espacios de la vida social. Podemos reconocer de los siglos XIX y XX el tránsito a la universalización del voto, no obstante, el camino de la democracia, como suele reiterar Bobbio, ya no se conforma preguntando por el *quién* debe participar, sino por el *dónde*. Es éste el camino de la democracia *política* a la democracia *social*. La reproducción del método democrático a las distintas esferas de la vida social como pueden ser la fábrica, la escuela o la familia, para Bobbio, implica la distribución del poder y la igualdad en la participación.²⁹¹ Sin posicionarse explícitamente, Bobbio muestra que el camino al socialismo parece ser posible, incluso en el ámbito económico, si se expande el método democrático a la vida social.

El camino de la democratización es, según Bobbio, irreversible por lo que las libertades modernas son irrenunciables, es por ello que la dictadura proletaria y la democracia son incompatibles, pero ello no significa que toda idea de socialismo le sea opuesta. Claro debería estar que el concepto de socialismo no es, ni ha sido, uno solo. En efecto, la idea predominante de socialismo ha sido aquella que se ha materializado en la Unión Soviética, pero ¿aquella realización histórica se corresponde con todo concepto de socialismo? o, incluso podemos preguntarnos, ¿verdaderamente la URSS representa a un Estado socialista? El filósofo turinés alude, por ejemplo, al hecho de que, desde la misma izquierda, donde se ha tenido al socialismo con una connotación positiva, se observa a la URSS como un socialismo *incompleto, desviado o degenerado*; cuando, por el otro lado, la derecha, que

²⁸⁹ Véase M. Bovero, *Pleonocracia: crítica de la democracia mayoritaria*, Instituto Nacional Electoral, México, 2020.

²⁹⁰ Cf., “Quale socialismo?”, p.100.

²⁹¹ Cf., *ibidem*.

repudia por completo al socialismo, bien que reconoce en el régimen soviético los elementos de un Estado socialista.²⁹² ¿cuál es, entonces, el verdadero socialismo, aquél llamado *socialismo real*, que excluye *de facto* a la democracia, o es uno no realizado pero conceptualizable?

Sobre el binomio socialismo-democracia

Hemos dicho ya que Bobbio no se encarga de ofrecer conceptualización alguna sobre el socialismo, sino que, más bien, se dedica a subrayar sus alcances y límites. De esta manera, a partir de los cuestionamientos que hasta ahora hemos esbozado Bobbio pareciera haber trazado algunas condiciones básicas para una relación no excluyente. Sin desear redundar demasiado al respecto, resulta necesario enunciar dichas condiciones, las cuales se hallan entrelazadas entre sí: *a)* el socialismo debe ser comprendido como una manifestación de poder ascendente, no autocrático; *b)* no puede ser democrático un régimen socialista si elimina o coarta las libertades modernas de los individuos; *c)* el socialismo debe renunciar al principio de autoridad, incluso precisa de eliminar el hermetismo teórico para fundamentar una completa teoría del Estado que incluya seriamente al derecho y a las instituciones; *d)* sólo pueden ser compatibles socialismo y democracia mientras que la segunda sea el medio para llegar a la primera, dicho de otro modo, debe optarse por una vía procedural no violenta de transformación política; *e)* el socialismo no debe, por tanto, abandonar la dimensión procedimental de la democracia bajo el argumento de la sustancialidad de la misma.

Con ello, si bien no se obtiene una idea del todo clara de socialismo, se remarcan algunos límites. El socialismo que parece adquirir forma remite principalmente a la socialización del poder político y a la participación colectiva de la toma de decisiones. Asimismo, la insistencia de Bobbio en la ascendencia del poder en todas las dimensiones de la vida social presupone la *igualdad en derechos y en libertades*. La justicia social, como principal fundamento de todas las tesis socialistas adquiere sentido en la apuesta teórica de Bobbio siempre y cuando se le lea en estos términos: el irreversible proceso de

²⁹² Cf., *ibid.*, p.107.

democratización, al socializar el poder en las diversas dimensiones de la vida humana es capaz de transmutar igualdades formales en igualdades sustanciales.

V. EL SOCIALISMO LIBERAL DE NORBERTO BOBBIO

Este último capítulo tiene por objeto el colocar un posicionamiento respecto al socialismo liberal en la obra de Norberto Bobbio. Son numerosos los textos que califican a Bobbio como un socialista liberal, lo que, sin ser erróneo, puede conducir a malas interpretaciones. Son principalmente dos interrogantes las que nos disponemos responder: ¿Es Bobbio verdaderamente un socialista liberal?; y, de acuerdo con ello, ¿existe una teoría bobbiana del socialismo liberal?

Lo que este último ensayo incluye no es más que una serie de consideraciones finales, derivadas del análisis de la extensa discusión histórico-conceptual que el autor italiano desarrolla frente al socialismo, frente al liberalismo y frente al liberalsocialismo. Asimismo, lo que se lee en las siguientes páginas, puede considerarse como la conclusión respecto al problema de la teorización del socialismo liberal en la obra de Norberto Bobbio. En ciertas tesis será evidente la coincidencia con la lectura hecha por distintos intérpretes, sin embargo, se hallan algunas discrepancias que no son menores para la comprensión del tema en cuestión. Dicho en otras palabras, lo escrito a continuación contiene algunas precisiones y sugerencias en el marco del papel de Norberto Bobbio en la teorización del socialismo liberal.

¿ES BOBBIO UN SOCIALISTA LIBERAL?

Extender la pregunta que encabeza este apartado pudiera parecer una necesidad o, tratándose de una investigación sobre la filosofía política de Norberto Bobbio, una señal de incompreensión. Hemos de reconocer primeramente que una de las lecciones que la filosofía de Bobbio nos ofrece es la de hallar, incluso en las preguntas que lucen más llanas, elementos distintivos que suelen ignorarse. El socialismo liberal de Bobbio es un hecho comprobado por los *bobbiólogos* del que podemos extraer numerosas consideraciones si se le interroga, no para negar dicha afirmación tantas veces enarbolada en la literatura especializada, sino para arrojar luz sobre algunas precisiones que suelen quedar tras bambalinas.

Como hemos expuesto en el apartado dedicado a la historia del liberalsocialismo, sabemos que Bobbio se formó intelectual, ideológica y políticamente en el contexto de la Resistencia, específicamente del Piamonte, donde fulguraron figuras como Piero Gobetti, Augusto Monti o Leone Ginzburg, que se unieron al inmenso debate italiano que a su vez criticó tanto al fascismo, al doctrinarismo socialista y al insaciable capitalismo. Lo destaca Anderson: “La revolución liberal, el liberalismo socialista, el socialismo liberal, el comunismo liberal, ¿acaso otro contexto nacional ha producido alguna vez una serie tan vasta de híbridos de este género? [...] Bobbio es un heredero de aquel momento excepcional que –como él mismo lo ha explicado en numerosas oportunidades– fue la experiencia política central para su formación”²⁹³. La riqueza interpretativa que hallaba lazos teóricos y pragmáticos en el liberalismo y el socialismo, unida a la necesidad histórica de superar el régimen autoritario de Mussolini, imprimieron una huella profunda en la filosofía de Bobbio y que lo acompañó hasta sus últimos días.

Como hemos revisado, el joven Bobbio, en sus tiempos de colaboración con el PdA, destacaba abiertamente la necesidad de adoptar los principios de libertad individual y justicia social, ya que habían sido arrebatados por el régimen, y podrían ser recuperados únicamente por medio del método democrático y las instituciones. Sin embargo, con el correr de los años y el surgimiento de la nueva república, la militancia de Bobbio, desencantada, se tornó en una ardua labor académica de discusión. Inspirado por el principio weberiano de separar la militancia de la cátedra, el filósofo turinés se concentró en la segunda, edificando su vocación de científico.

La decisión de Bobbio de emprender la función de mediador discursivo fue, sobre todo, su más franco intento por desentramar las distintas confusiones conceptuales sobre las que descansaban los grandes debates político-intelectuales de la izquierda posfascista. Aquella vocación no sólo es congruente sino que es la más evidente realización de lo que el pensador turinés consideraba que era la misión de la filosofía política. Los temas recurrentes, como él mismo los llamaba, generalmente se encontraban configurados en forma de *grandes dicotomías*, oposiciones que difícilmente alguien se ocurriría a cuestionar, como fueron:

²⁹³ P. Anderson, “The affinities of Bobbio”, *New Left Review*, I, 170, July/Aug 1988. Se usa la traducción contenida en: *Liberalismo, socialismo, socialismo liberal*, Edición Nueva Sociedad, Caracas, p. 42.

democracia y liberalismo, Estado y formas de gobierno, libertad e igualdad, filosofía política y ciencia política, y, en efecto, socialismo y liberalismo. Sobre esta última dicotomía Corina Yturbe asevera: “la aportación teórica más importante de Bobbio tiene que ver con la posibilidad de la relación entre socialismo y liberalismo, esto es, con la posibilidad de desarrollar una teoría socialista liberal [...]”²⁹⁴.

La anterior sentencia de Yturbe es, cuando menos, imprecisa en dos sentidos. Primero, como hemos ya ampliamente descrito, la relación entre socialismo y liberalismo no era, bajo ninguna circunstancia, una novedad en la Italia de Bobbio. Por el contrario, podemos afirmar que la gran obra de Bobbio se encuentra localizada al interior de una tradición liberal socialista. Él mismo reconoce en distintos escritos biográficos que dicho posicionamiento llega a él gracias a los grandes maestros de la resistencia como son Piero Gobetti y Carlo Rosselli, pero más directamente de Augusto Monti, Aldo Capitini o Guido Calogero, y a su vez ellos bebieron teóricamente de propuestas como la de Stuart Mill o Hobhouse. Por tanto, la propia síntesis hecha por Bobbio no es un producto original suyo. Lo que sí es su aporte más relevante y que es el verdadero puente entre liberalismo y socialismo es su teoría de la democracia, pero ello lo argumentaremos líneas más adelante.

El segundo posible equívoco en la afirmación de Yturbe es más complicado de argumentar, no obstante, vale la pena sumergirse en dicha cuestión ya que nos aproxima a la respuesta que encabeza este capítulo. Afirma Yturbe que en Bobbio existe la posibilidad de un desarrollo de una teoría socialista liberal, sobre ello hemos de precisar: A) en el canon bobbiano no se encuentra un gran tratado en el que se despliegue una profunda conceptualización del socialismo liberal o del liberalsocialismo. Como considera la propia Yturbe, es más un hilo conductor en su pensamiento, pero es un hilo transparente que el lector, para poder aprehenderlo, debe remitirse a sus numerosos fragmentos y discusiones, sobre todo aquellas entabladas con el marxismo, al igual que a sus escritos en los diarios del PdA. Y, B) si se desea aceptar la tesis de Yturbe debemos subrayar la palabra *posibilidad*. Bobbio no tiene dentro de su canon escritos declaradamente *liberalsocialistas* excepto aquellos artículos de militancia en el *Partito d’Azione*. La razón es que Bobbio renuncia a la

²⁹⁴ C. Yturbe, *Pensar la democracia: Norberto Bobbio*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007, p.158.

defensa férrea de un proyecto político para dedicarse al tratamiento conceptual, ello lo lleva a afirmaciones como la siguiente:

El socialismo liberal (o liberal-socialismo) hasta ahora ha quedado como un ideal doctrinario abstracto, tan seductor en teoría como difícilmente traducible en instituciones, o como una de las fórmulas, pero no la única, que sirven para definir el régimen en el que la tutela del aparato estatal se amplió de los derechos de libertad a los derechos sociales.²⁹⁵

Ello no quiere decir que Bobbio dejara de ser un socialista liberal, pues como sus lectores afirman, los valores del socialismo y del liberalismo se conjugan en la democracia, la relación socialismo-liberalismo, como lo son las configuraciones socialismo-democracia y liberalismo-democracia, son simplemente de posibilidad y no de necesidad, sin embargo, la defensa de Bobbio de dicha posibilidad se encuentra latente y solamente destella en momentos muy localizados de su argumentación. La razón de ello es clara, Bobbio detestaba los fanatismos y cualquier tipo de doctrinarismo, si bien él jamás se desprendió de sus valores liberal-socialistas, su misión intelectual no fue predicarlos o buscar imponerlos sobre el resto de las ideologías. Su discusión más bien pretendía encontrar puntos de acuerdo. Al señalar los tropiezos del hermetismo marxista no buscaba más que invitarlos a retornar a la teoría general del Estado y del derecho. Ello es más que evidente en su libro *Quale socialismo?* el cual analizamos apartados atrás, aquél libro que encarna el más vivo debate con el socialismo no es la defensa del socialismo liberal como uno podría esperar, sino que es el levantamiento de una serie de cuestionamientos que Bobbio ofrece a los marxistas, cada capítulo es una interrogación distinta. La propia conclusión del libro, o sea la respuesta a ¿cuál socialismo? no es el socialismo liberal, sino la posibilidad de un socialismo al que se arrije desde el método democrático y sólo con el método democrático.

²⁹⁵ N. Bobbio, *Liberalismo y democracia*, p. 96.

LIBERALSOCIALISMO Y DEMOCRACIA: LA NECESIDAD DE UNA SÍNTESES.

Mientras que el joven Bobbio afirmaba que el PdA, como partido liberalsocialista, no podía ser una simple síntesis teórica entre liberalismo y socialismo,²⁹⁶ el Bobbio maduro apunta que “[...] el socialismo liberal partió de la convicción de que los dos «ismos» no constituyen en manera alguna una antítesis, un oxímoron, y por lo tanto su integración práctica deber ser entendida, en todo caso, como una síntesis, definida hegelianamente como el tercer momento de una antítesis, negada y superada”.²⁹⁷

Más cercana al Bobbio juvenil, Yturbe añade que “cuando [Bobbio] propone la conjunción entre liberalismo y socialismo que debe entenderse *no como una síntesis entre liberalismo y socialismo, sino como una combinación pragmática, como un compromiso*, el cual puede resumirse sintéticamente en la afirmación del principio de la *igual libertad* [...]”²⁹⁸. Por otra parte, Álvaro Aragón, recogiendo la concepción de *síntesis hegeliana* afirmada por el Bobbio maduro arguye que “la única manera de superar los extremos es a partir de la inclusión de los dos ismos dentro de la democracia”.²⁹⁹ Los dos esquemas nos hablan del camino intelectual y formativo que recorrió Bobbio; empero, ambos conducen a la misma respuesta, la *posible* unión entre socialismo y liberalismo debe siempre hacerse por medio de la democracia, y, al mismo tiempo, la democracia requiere de la garantía de los principios tanto liberales como socialistas: a saber, de libertad individual y de justicia social. Sin aquellos principios el método democrático no puede desenvolverse en plenitud.

El engarce entre socialismo, liberalismo y democracia había sido propuesto anteriormente por Rosselli, y por lo general devino por las carencias y la crisis teórica del marxismo³⁰⁰. “Como se ha visto en este recorrido a través de los diversos intentos de conjugar el liberalismo y el socialismo, el socialismo liberal en todas sus formas, variaciones y

²⁹⁶ Cf. N. Bobbio, “Partido de Acción y realidad de Augusto Monti”, en *Entre dos repúblicas. En los orígenes de la democracia italiana*, Siglo Veintiuno Editores, México, 2002, p.28.

²⁹⁷ N. Bobbio, *Teoría General de la Política*, p.395.

²⁹⁸ C. Yturbe, *op. cit.*, p.185. Las cursivas son nuestras.

²⁹⁹ A. Aragón, *Norberto Bobbio. Una teoría de la democracia*, Editorial Ubijus, México, p.156.

³⁰⁰ Cf. C. Rosselli, *Socialismo liberal*, pp.19-20.

enunciaciones siempre se propone como alternativa al marxismo, del que critica, filosóficamente, el determinismo y el materialismo”.³⁰¹

Para hablar de un socialismo liberal bobbiano habríamos de precisar que Bobbio no ofrece una fórmula alternativa ni al socialismo ni al liberalismo, sino que hacia ambos flancos dirige la crítica respecto a la exigencia de la democracia como forma de gobierno y el Estado de derecho como forma de Estado. Las contundentes embestidas de Bobbio hacia el socialismo marxismo adquieren su fuerza no por la intensidad con la que el filósofo las extendió, sino por localizarse en los pilares del marxismo. Así también los comentarios hacia el neoliberalismo no coinciden con los de un pensador anticapitalista genérico, sino que se revisten de una denuncia en torno a la negación de la justicia social.

A diferencia de otros autores socialistas liberales, de casi todos, Bobbio no toca más que lateralmente el problema económico y distributivo. Incluso si lo comparáramos con filosofías políticas como la de John Rawls, a las que son atribuibles lecturas economicistas, la filosofía política de Norberto Bobbio toma como piedra de toque a la democracia, ello quiere decir que el hecho de que Bobbio no renuncie a los principios liberales y socialistas no es porque se entregara a dichas doctrinas sino porque justicia y libertad son considerados por él como el suelo firme de la democracia incluso en su sentido procedimental.

El socialismo liberal de Bobbio es tal porque como se dedica a develar a lo largo y ancho de su inconmensurable obra es que la relación de posibilidad del socialismo y el liberalismo puede dispararse en direcciones completamente ajenas a los derechos individuales y sociales propios de una sociedad democrática. Mientras que el socialismo, como extensamente discutimos, cuando corre ajeno a la democracia tiene por destino un régimen autoritario; mientras que el liberalismo, cuando se le desprende de la democracia (especialmente de la democracia social), puede caer en elaboraciones tan perjudiciosas como la de Nozick, en las que el Estado mínimo es verdaderamente mínimo y no puede tener otra función que la de velar por la propiedad privada³⁰².

³⁰¹ N. Bobbio, *Teoría General de la Política*, p.395.

³⁰² Cf. N. Bobbio, *Liberalismo y democracia*, pp.101-102.

¿EXISTE UNA TEORÍA BOBBIANA DEL SOCIALISMO LIBERAL?

Revisar la discusión que Norberto Bobbio entabla con el marxismo es enriquecedora en muchos sentidos, porque nos permite analizar la manera en que el autor considera algunos tópicos más allá de sus observaciones sobre el comunismo. Por ejemplo, al desarrollar una de sus principales críticas: “¿hay una teoría marxista del Estado?”, Bobbio deja ver con claridad los límites y alcances de una teoría en sí, y aclara la cuestión sobre cuándo podemos estar hablando propiamente de una teoría. Si utilizásemos el criterio asumido por Bobbio, desde el cual confirma que en Marx no existe una teoría del Estado, sobre el propio filósofo piemontés, verificaríamos que no hay en su obra, en efecto, una teoría socialista liberal. Al igual que en el caso de Marx, ello no es un defecto ni una causa de minusvalía de su pensamiento, sino que representa, más bien, una cualidad específica de él,

Son verdaderamente pocos y dispersos los tratamientos que Norberto Bobbio dedica al liberalsocialismo como un tema de discusión teórica. En su mayoría lo trata como un hito en la tradición intelectual italiana, y como el punto de inflexión del antifascismo. Como hemos señalado ya, Bobbio no se muestra como un férreo defensor del socialismo liberal; claramente lo reivindica históricamente, mas no ejerce un particular esfuerzo teórico por reconceptualizarlo y reposicionarlo en la arena de discusión.

Al igual que a Stuart Mill, a quien se le imputa con justicia el juicio de socialista y liberal sin haber escrito particularmente una obra socialista, sino que se reconoce en él la defensa y confluencia de los valores de ambas líneas de pensamiento; Bobbio puede ser considerado un liberalsocialista desprejuiciado, quien siempre retorna a las enseñanzas liberales y socialistas de sus maestros (Einaudi, Croce, Gobetti, Rosselli, Monti o Calogero). Sin embargo, el Bobbio de madurez en más de una ocasión reitera que la nobleza teórica del liberalsocialismo es doctrinaria y ha sido enormemente accidentada.

Distinta a la lectura que aquí sugerimos, gran parte de las comentaristas de Bobbio suelen derivar, de un famoso pasaje que descansa en su *Futuro de la democracia*, una interpretación atinada en esencia, pero exagerada en su juicio. En dicho pasaje Bobbio critica el contrato que el neoliberalismo ofrece a las sociedades contemporáneas, recalcando el peligro que representa para la democracia, en sentido opuesto, nos dice: “[...] el proyecto de

un nuevo contrato social [el cual incluya cláusulas específicas sobre el principio de justicia distributiva propia de la tradición socialista] *es la única manera de hablar de socialismo liberal que no sea demasiado abstracto incluso contradictorio*³⁰³.

De aquel fragmento se desprenden interpretaciones como las de Chantal Mouffe, quien aduce: “Como vemos, de acuerdo con Bobbio, el socialismo liberal puede ofrecer una solución a los actuales inconvenientes de la democracia proveyendo un contrato social, que lleva en su centro el principio de la justicia social”.³⁰⁴ La afirmación de Mouffe es correcta en tanto que Bobbio sí encuentra en dicho contrato socialista liberal una alternativa al contrato neoliberal, no obstante, el filósofo habla de él todavía en términos de una posibilidad en desarrollo, en el marco de una discusión localizada, y no como un proyecto o propuesta propia. Ello puede contrastarse en su participación en el congreso “Liberalismo: oximoro o síntesis” en Cerdeña en 1991, recogido por Michelangelo Bovero en la *Teoría General de la Política* y por José Fernández Santillán en *El filósofo y la política*, donde critica duramente:

Creo que la respuesta debe buscarse en que son, tanto el socialismo liberal como el liberalsocialismo, construcciones doctrinarias y artificiales hechas sobre las rodillas, más verbales que reales. Se ha tratado de una composición cuyo significado histórico como reacción, por un lado, a un liberalismo no social y, por otro, a un socialismo no liberal, es innegable; pero su valor teórico es débil. El hecho de que el liberalismo y el socialismo no sean incompatibles todavía no dice nada sobre las formas y maneras de su posible conjugación.³⁰⁵

Con tal consideración, junto con aquella antes extraída de *Liberalismo y democracia* páginas atrás, Bobbio se desmarca muy claramente de ser un teórico del socialismo liberal. Efectivamente reconoce el valor del liberalsocialismo dentro de la tradición política italiana y en su propio pensamiento, pero él mismo renuncia a la tarea de elaborar dichas configuraciones que conjuguen liberalismo y socialismo que en su juventud abanderaba. Se

³⁰³ N. Bobbio, *El futuro de la democracia*, op. cit., p.142. Las cursivas son nuestras.

³⁰⁴ Ch. Mouffe, *El retorno de lo político*, Paidós, Barcelona, 1999, p.133.

³⁰⁵ N. Bobbio, *Teoría General de la Política*, p. 397. “Tradizione ed eredità del liberalsocialismo”, trabajo presentado en el congreso internacional “Liberalismo: oximoro o síntesis”, Cerdeña, 1991.

trata más bien de un intelectual que prefiere ser un interlocutor, un puente comunicativo entre socialismo y liberalismo, hallando un punto de encuentro en la democracia; empero aquella labor dista bastante de ser una teoría socialista liberal.

Bobbio agrega:

Me parece que se camina con los pies un poco más en la tierra si, en vez de los dos «ismos», se habla de libertad e igualdad. Frente a los enormes retos que se nos presentan [...], hablar de los problemas de la libertad y de la igualdad acaso es menos pretencioso y al mismo tiempo más útil: de libertad para todos los pueblos, y la mayoría son los que no tienen gobiernos democráticos, y de igualdad en referencia a la distribución de riqueza. *Si queremos decir que los dos problemas remiten, el primero a la doctrina liberal, el segundo a la socialista digámoslo; pero yo me reconozco mejor, incluso emotivamente, en el lema «Justicia y Libertad».*³⁰⁶

Bobbio no podría dejar más en claro que su intención supera la de afirmarse un teórico socialista liberal, para avocarse, más bien, a la defensa de los principios básicos que la modernidad ha ido desarrollando. *Justicia y Libertad* abarcan mucho más de lo que liberalismo y socialismo pueden, ya que en su condición de doctrinas. De esta manera, consideraciones como las de Alfonso Ruiz Miguel, intérprete e importante divulgador de la obra bobbiana en el habla hispana, que resaltan carácter socialista de Bobbio por su “[...] defensa de los derechos sociales, cuyo origen está en las reivindicaciones de los movimientos socialistas [...]”³⁰⁷, poseen un alto grado de peligrosidad ya que pueden decantar en una exagerada calificación de lo realmente expresado por el filósofo de la democracia. Corina Yturbe, por ejemplo, acierta al mostrar que dicha reivindicación de los derechos sociales puede aproximar a Bobbio al conjunto de pensadores del modelo del *welfare*³⁰⁸. No es necesario aquí discutir las razones por las cuales la defensa de los derechos sociales son asimilables necesariamente al socialismo o al modelo de Estado de bienestar, a los cuales Bobbio no se adscribe expresamente. Lo que sí nos es menester es resaltar que un método

³⁰⁶ *Ibid*, pp.397-398. Las cursivas son nuestras.

³⁰⁷ A. Ruiz Miguel, *Política, historia y derecho en Norberto Bobbio*, op. cit., p. 192.

³⁰⁸ C. Yturbe, *Pensar la democracia: Norberto Bobbio*, p.184.

filosófico como el de Bobbio se sostiene por su claridad argumentativa, sin disfrazar afinidades, sino que se realiza la más llana intención de esclarecer las sombras que envuelven a las grandes dicotomías y a los temas recurrentes de la filosofía política.

Como se ha dicho ya, Bobbio puede ser diagnosticado un socialista liberal a la manera en que lo es Stuart Mill, es decir, no por producir una defensa o una teoría que sintetizara de una vez por todas al socialismo y al liberalismo —como sí podría decirse de Hobhouse y de Rosselli—, sino por ofrecer y defender la posibilidad de entablar puentes discursivos entre ambas y disipar las supuestas contradicciones que hacen de ambos *ismos* una antítesis. La lección de Mill, en este sentido, es la lección de Bobbio, a saber, analizar desprejuiciadamente, sin hondear una bandera, pero siempre procurando la protección y promoción de los valores de igualdad y libertad. Dialogar sin prejuicios tanto con el socialismo con el liberalismo, supone para Bobbio significa valorar los alcances históricos de ambas doctrinas y su contribución a la formación de la democracia, misma que encarna la verdadera defensa histórica del profesor de la Universidad de Turín. Bobbio no es un promotor ideológico, sino un declarado creyente de las reglas del juego de la democracia; por lo que el valor y originalidad de su obra reside en demostrar el peso histórico del socialismo y del liberalismo en su desarrollo.

¿Cuál es el futuro del socialismo liberal? A los ojos de Bobbio, como se ha mostrado, éste es un problema abierto. Hemos visto que el socialismo liberal aun no ha podido, según Bobbio, traducirse ampliamente en instituciones³⁰⁹, por lo que la *posible* síntesis teórica, que se dispone a superar y subsumir sus contradicciones tiene por reto desplegarse en la realidad efectiva. Siguiendo a Fernández Santillán en su prólogo a la reunión de ensayos *El filósofo y la política*:

Dicha conjunción, de lograrse, representaría una superación de la contradicción inicial y daría lugar a una fórmula que a fin de cuentas trata de lograr la más amplia libertad personal con la mayor justicia social. Pero que sea deseable no quiere decir que sea inmediatamente practicable. Todavía el liberalsocialismo es un alma en busca de un cuerpo en el cual encarnar. Hay que impulsarlo para que se haga realidad. A algunos el esfuerzo les puede

³⁰⁹ Cf. N. Bobbio, *Liberalismo y democracia*, p.96.

parecer un disparate. Sin embargo, como dijo Weber, lo posible jamás hubiera sido alcanzado si no se hubiese intentado una y otra vez lo imposible.³¹⁰

Y así mismo lo expresó Bobbio en una entrevista con Franco Livorsi, realizada en 1992: “Soy plenamente consciente de que el tema debería estar mejor desarrollado y que el discurso sobre la relación, que considero vital, entre el socialismo liberal y la política de derechos no ha hecho más que empezar”.³¹¹ Para Norberto Bobbio —un incansable lector de Mill y de los contractualistas modernos, heredero intelectual Einaudi y Croce, inspirado tanto por Gobetti como por Rosselli, alumno y compañero de Monti y de Calogero, interlocutor del marxismo y del liberalismo—, socialismo liberal aun tiene el desafío de reformular un nuevo contrato social, distinto al neoliberal, que no abandone las libertades individuales pero sin sacrificar la justicia social; que extienda el método democrático de las instituciones políticas a las esferas sociales; y que se edifique como un gobierno de las instituciones y las leyes.

³¹⁰ J. Fernández Santillán, “Estudio preliminar”, en N. Bobbio, *El Filósofo y la política. Antología*. Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

³¹¹ F. Livorsi, “Entrevista a Norberto Bobbio sul liberalsocialismo”, *Città futura on line*, 02/09/2019. Publicada por primera vez en la revista *Avanti!* en su número 6 del 19 de abril de 1992, con el título “Contro il determinismo positivista un originale rapporto tra liberalismo e socialismo” disponible en: <http://www.cittafutura.al.it/sito/intervista-norberto-bobbio-sul-liberalsocialismo/>

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA DE NORBERTO BOBBIO:

- Bobbio, N., *Autobiografía. A cura di Alberto Papuzzi*, Editori Laterza, Bari, 2019.
- *Derecha e Izquierda. Razones y significados de una distinción política*, Taurus, España, 1996.
- *Entre dos repúblicas. En los orígenes de la democracia italiana*, Siglo Veintiuno Editores, México, 2002.
- *El Filósofo y la política. Antología*. Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- *El futuro de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Atlaya, Barcelona, 1999.
- *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2018.
- *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Editorial Debate, 1985.
- “Hegel y el iusnaturalismo”. Traducida y publicada en la revista *Diánoia*, vol. 13, no. 13, 1967, pp.55-78.
- *Igualdad y libertad*, Paidós, Barcelona, 1993.
- *Liberalismo y democracia*, Fondo de Cultura Económica., México, 1989.
- *Ni con Marx ni contra Marx*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1999.
- *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.
- *Política e cultura*, Einaudi, Torino, 1977.
- *Quale socialismo?*, Einaudi, 1976.

— *Teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. Curso académico 1975-1976*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

— *Teoría General de la Política*, Ed. Michelangelo Bovero, Trotta, Madrid, 2005.

Bobbio, N y M. Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, Grijalbo, 1985.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL:

Anderson, P., “The affinities of Bobbio”, *New Left Review*, I, 170, July/Aug 1988.

Aragón, A., *Norberto Bobbio: Una teoría de la democracia*, Ubijus, México, 2020.

Aristóteles, *Política*, Editorial Gredos, Madrid, 2015.

Bovero, M., “El liberalsocialismo para Bobbio y para nosotros”, *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, número 29, 2006.

— *Pleonocracia: crítica de la democracia mayoritaria*, Instituto Nacional Electoral, México, 2020.

Bovero, M., (coord.) *¿Cuál libertad? Diccionario mínimo contra los falsos liberales*, Océano, México, 2004.

Constant, B., “Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en *Selección de textos políticos de Benjamin Constant*, Óscar Godoy Arcaya (comp.) *Estudios públicos*, N°59, Invierno, 1995.

Gobetti, P., *La revolución liberal*, FLACSO-México, 2008.

Habermas, J., *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 2005.

Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho. O Derecho natural y ciencia política*, Edhasa, Barcelona, 1999.

Hobbes, T., *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, 2017, Ciudad de México.

Hobhouse, T. L., *Liberalism*, Oxford University Press, Great Britain, 1945.

Lenin, V. I., *El Estado y la revolución*, La bisagra, Buenos Aires, 2014.

— “Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo”, en *Prosveschenie* núm. 3, marzo de 1913.

Livorsi, F., “Entrevista a Norberto Bobbio sul liberalsocialismo”, *Città futura on line*, 02/09/2019. Publicada por primera vez en la revista *Avanti!* en su número 6 del 19 de abril de 1992, con el título “Contro il determinismo positivista un originale rapporto tra liberalismo e socialismo” disponible en: <http://www.cittafutura.al.it/sito/intervista-norberto-bobbio-sul-liberalsocialismo/>.

Locke, J., *Ensayo sobre el gobierno civil*, Gernika, Ciudad de México, 2012.

Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo veintiuno editores, 2008.

— *Miseria de la filosofía*, Siglo veintiuno, México, 1987.

— “Tesis sobre Feuerbach”, en *Textos de filosofía, política y economía*, , fuente : MEW III, pp. 5-7, trad. Jacobo Muñoz, Gredos, Madrid, 2018.

Marx, K., y Engels, F., *La ideología alemana*, Akal, 2014.

Mill, J. S., “Chapters on socialism”, en *Essays on Economics and Society*, University of Toronto Press, Canada, 1967.

— *Principles of Political Economy. With Some of Their Applications to Social Philosophy*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2004.

Mouffe, Ch., *El retorno de lo político*, Paidós, Barcelona, 1999.

Platón, *Diálogos IV. República*, Editorial Gredos, Madrid, 1988.

Ricossa, S., “Liberismo”, en N. N. Bobbio, Matteucci y G. Pasquino (dir.) *Dizionario di politica*, Torino, 1983.

Rosselli, C., “Operai delle fabbriche”, en *Scritti economici sul fascismo*, Piero Lacaita Editore, Roma, 2004.

— *Socialismo liberal*, Editores Mexicanos Unidos, México, 1977.

Rousseau, J.J., *Du contrat social. Ou principes de droit politique*, Chez Gerdad Fleicher, 1796.

Ruiz Miguel, A., *Política, historia y derecho en Norberto Bobbio*, Fontamara, México, 1994.

Salazar Carrión, L., *Para pensar la democracia*, Fontamara México, 2010.

Salazar Carrión, L., (coord.) *¿Democracia o posdemocracia? Problemas de la representación política en las democracias contemporáneas*, Fontamara, México.

Silvestri, P., *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del Buongoverno*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008.

Walzer, A., *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, 1983.

Yturbe, C., *Pensar la democracia: Norberto Bobbio*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 5943

Matrícula: 2203801818

Justicia e Libertá: El problema de la teorización del socialismo liberal en Norberto Bobbio.

En la Ciudad de México, se presentaron a las 15:00 horas del día 15 del mes de diciembre del año 2022 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. LUIS SALAZAR CARRION
DR. ALVARO ARAGON RIVERA
DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)
DE: CARLOS EDUARDO DE TAVIRA LEVERONI

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.



Carlos
CARLOS EDUARDO DE TAVIRA LEVERONI
ALUMNO

REVISÓ



MTRA. ROSALIA SERRANO DE LA PAZ
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISION DE CSH



MTRD. JOSE REGULO MORALES CALDERON

PRESIDENTE



DR. LUIS SALAZAR CARRION

VOCAL



DR. ALVARO ARAGON RIVERA

SECRETARIO



DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA