

I. DEFINICIONES Y TRAMPAS CONCEPTUALES

La primera definición de laico, que se encuentra en cualquier buen diccionario, es la de una persona que no pertenece al clero (reproduciendo en términos generales la oposición de la etimología griega: *laòs*, pueblo, masa, multitud; *kléros*, en un origen “suerte”, pero también, “afortunado”, “herencia” y, por tanto, por extensión, en el Viejo y en el Nuevo testamentos “parte elegida del pueblo”, “sacerdotes”).¹ Pero como segundo significado el atributo indica que su sustantivo se inspira en concepciones de autonomía o indiferencia respecto de la autoridad eclesiástica: ejemplo por antonomasia, el Estado laico. Un estudiante medianamente experto, con una simple consulta al diccionario, se daría cuenta de que las cosas no son tan simples. Sobre el término laico surgen otros términos, como laicidad y laicismo, laical y laicista, cuyas diferencias de significado no son tan claras. Si queremos profundizar en cuestiones de polisemia, podríamos echar mano de instrumentos un poco más sofisticados, como el *Dizionario di Filosofia* y el *Dizionario di Politica*, o el *Dizionario delle idee politiche*.²

El tema se presenta bajo la voz “laicismo” en el Diccionario de Abbagnano y de Bobbio-Matteucci, bajo la voz “laicidad” en el diccionario de las ideas políticas de Berti-Campanini (que tiene una clara inclinación católica). El “laicismo”, sin distinción con la laicidad, es definido por Abbagnano como «principio de la *autonomía* de las actividades humanas, esto es, como la exigencia de que dichas actividades se desarrollen siguiendo reglas propias»;³ y, se continúa, no está orientado a tutelar la autonomía del Estado ante el clero, sino universalmente, puede invocarse como una defensa de cualquier actividad humana legítima. La doctrina del papa Gelasio I (V siglo), de las “dos espadas”, es un ejemplo clásico de la primera referencia al laicismo, aunque sea con fines exactamente opuestos a los que comúnmente se piensa: Gelasio quiere afirmar la autonomía de la actividad religiosa ante el poder político. Los verdaderos adversarios del laicismo son, concluye Abbagnano, los «proyectos políticos totalitarios».

La voz del *Dizionario di Politica* no se aleja demasiado de esta perspectiva, aunque utiliza (sin una definición precisa) el término de laicidad en lugar del de laicismo: en su desarrollo —sobre todo de narrativa histórica—, la voz parece estar filosóficamente inspirada en la posición de Guido Calogero, para el cual el laicismo no es una filosofía particular o una ideología política, sino el «método de convivencia de todas las ideologías y filosofías posibles, y el principio laico consiste en la regla “no pretender que se posee la verdad más de lo que otro pueda pretender poseerla”».⁴

En el diccionario Berti-Campanini esta voz, considerablemente más extensa que las anteriores, se orienta sobre dos puntos: la reivindicación de la lai-

cidad como tema con raíces antiguas, presente desde el cristianismo de los primeros tiempos, y no como un fruto solo moderno, en particular ilustrado; la distinción entre laicidad y laicismo, a partir de la cual la Iglesia desarrollaría, en la segunda mitad del siglo XX, primero una lúcida elaboración teórica y, después, poco a poco, una práctica coherente. Mientras el *laicismo* es una «mentalidad de oposición sistemática a cualquier influencia por parte de una jerarquía religiosa y en particular de la iglesia católica sobre los hombres” y, en cuanto tal, debe ser rechazada; la laicidad como «proclamación de la soberanía autónoma del estado en su propio ámbito y como condición político-institucional para la tutela de la libertad religiosa»⁵ era definida por el papa Pío XII como “sana” y “legítima”. Como inciso, la preocupación de incurrir en una actitud laicista en lugar de laica, de caer en una autocontradicción aparente de un fanatismo o dogmatismo laico, también fue albergada por Norberto Bobbio, que se distanció del lenguaje demasiado virulento de un conocido *Manifiesto laico*, ello a pesar de que compartía sus razones ideales y políticas.⁶

Pues bien, por aquí pasa la distinción, yo me defino laicista y no laico, aunque comparto la idea de Bobbio en el sentido de que debemos evitar un lenguaje de (contra)cruzada que no corresponde al “hombre de razón”. Me parece que esa distinción es solamente una trampa nominalista que “el hombre de fe”, probablemente preocupado por la suerte de lo sagrado en los tiempos de la secularización, utiliza para desconcertar al “hombre de razón”, con la intención de sacudirlo desde sus fundamentos y desequilibrarlo en el punto que constituye su autodefinición y autorrepresentación; su gloria intelectual y su punto débil.

Si el hombre de razón es, por definición, el hombre de la duda, resulta provocador insinuar (con intenciones luciferianas, se podría decir) la duda de que sea un “fanático de la razón”. El efecto psicológico de esta contradicción es notable: el hombre de la duda se nos molesta, y el temor de incurrir en el extremo de adorar a la “Diosa razón” lo conduce hacia una trampa. Pero si observamos con atención, se trata de un argumento falaz, porque el concepto de razón crítica conlleva la conciencia de sus propios límites. Basta con recordar la conocida idea kantiana: en el sentido más general, él define al fanatismo como una “transgresión, a partir de ciertos principios, de los *límites* de la razón humana”.⁷

Por lo tanto, desde una perspectiva teórica laica, la distinción entre laicidad y laicismo debe abandonarse. Esto no por amor a las paradojas, sino porque la autocontradicción de que se acusa al laicista es, precisamente, solo aparente. Intento explicarme mejor: aunque podemos encontrar soluciones de compromiso en cada coyuntura histórica, el motivo último de una batalla intelectual laica debe ser la derrota, o por lo menos la denuncia, del prejuicio y de la superstición que son, como nos recuerdan algunos grandes autores de la modernidad, la esencia de las religiones históricas y de la tradición (si se observa con atención, el “influjo de las jerarquías religiosas” consiste en certificar como verdades trascendentes algunas supersticiones y en rechazar otras como falsas, paganas o inauténticas, según sea el caso).⁸

Si releemos a Bayle, a Voltaire y a Diderot, e incluso a Montesquieu en las *Cartas Persas*, encontraremos afirmaciones que en su momento generaron reacciones airadas del *parti dévot*, y que constituyeron un primer momento estelar del uso público de la

razón, pero que para una *koiné* (supuestamente) post-moderna, promovida por *moines* camuflajeados de defensores de la tolerancia interreligiosa, interétnica, intercultural, etcétera, solo son curiosas antigüedades anticlericales. Montesquieu, más allá de algunas provocaciones sobre la conducta del clero —de los tres votos de los curas: obediencia, pobreza y castidad, “se dice que el primero es el más respetado de todos, porque puedo asegurarles que el segundo nunca es observado, y dejo que cada quien juzgue si el tercero se respeta” (lettera LVII)—, puede considerarse un moderado. Sin embargo, no duda en calificar como imposturas del papa, tanto al dogma de la trinidad como al de la eucaristía (lett. XXIV). ¿Cuántos pensadores se atreverían hoy a calificar al papa como un “viejo ídolo que se adora por la fuerza de la costumbre” (lett. XXIX)?

¿Buscamos otro ejemplo? Veamos la cuestión del alma. Diderot la enfrenta magistralmente desde un punto de vista laico. Después de revisar las inútiles investigaciones científicas que buscaban la sede del alma en el cuerpo, y que decían haberla encontrado en el “cuerpo calloso”, en la voz “Alma” de la *Encyclopédie*, concluye lo siguiente:

Así que el alma se encuentra en el ‘cuerpo calloso’; eso hasta que la experiencia no la obligue a mudarse y obligue a los fisiólogos a buscar otro lugar para ubicarla. Por lo pronto, notemos que sus funciones dependen de nimiedades: una fibra fuera de lugar, una gota que se derrama de un vaso, una inflamación menor, una caída, un golpe; y adiós al juicio, a la razón. Todo el discernimiento del que los hombres presumen se reduce a una vanidad atada a una fibra bien o mal ubicada, sana o enferma.⁹

A menos de que nos refiramos a funciones fisiológicas, lo cierto es que nadie sabe en dónde está el alma. Eso es lo que concluye Diderot: hasta que no se le encuentre no es posible —al menos no razonablemente— decir que exista. Y es una trampa decir que el alma existe mientras subsista la idea del alma, porque eso significaría que existen los Pegasos, como nos enseñó Quine. El ejemplo sirve para preguntarnos cuántos dogmas o supuestas “obviedades”, no solo referidos a cuestiones religiosas, entran en conflicto con el análisis crítico de la experiencia.

Siguiendo parcialmente a Pascal, podemos decir que creer con firmeza en aquello que menos se conoce es la postura antilaica por excelencia. Para acceder (laicamente) a un determinado discurso público es necesario poder sostener una argumentación racional que sea, al mismo tiempo, refutable en ese mismo plano: de lo contrario se esfuman las distinciones entre el químico y el alquimista, entre el estadístico y el adivino, entre el filósofo y el (¿falso?) profeta, el mago y el científico, el chamán y el médico, y así sucesivamente. Hasta aquí todo parece claro: las propias jerarquías religiosas se empeñan en evidenciar a la “competencia” menor (invitando a sus fieles para que descubran la falsedad de los magos y de las hechiceras, o de la llamada *New Age*. Pero si nos disponemos a cuestionar con la crítica de la razón algunos de sus dogmas o a impugnar la legitimidad de alguna propuesta de las jerarquías eclesiásticas, entonces, disparamos en nuestra contra la acusación de laicismo, de intolerancia laicista, etcétera.

Dicho en otros términos: si la invocación al milagro, o al *credo quia absurdum*, y la argumentación racional se ubican en el mismo plano, precisamente

en el plano de la fe y de las creencias, entonces el laico —el “hombre de razón”— lo ha perdido todo. Laicismo o laicidad significan adhesión al espíritu de la ilustración, que se puede resumir de la siguiente manera: no recurrir al principio de autoridad, no *iurare in verba magistri*, no confundir la reelaboración crítica del pensamiento que nos precede históricamente con formas de sincretismo, dando por buenas o por verdaderas, mediante una simple yuxtaposición acrítica, todas las doctrinas, o muchas de ellas. En este ejercicio, en esta negación del principio de autoridad, Russell y Bobbio fueron ejemplares.

II. RUSSELL, LA LAICIDAD COMO AGOSTICISMO

Bertrand Russell, como es bien sabido, era uno de esos filósofos que entendía su trabajo como una crítica al poder constituido, a las tradiciones, a las costumbres sociales tan consolidadas como cuestionables si se les sometía al análisis de la razón. La misma razón que se aplicaba a la esfera de la lógica, de las matemáticas y de la filosofía del lenguaje y de la ciencia podía; de hecho, debía usarse para analizar los fenómenos sociales y para orientarse en la esfera de la ética y de la política. Esta actitud lo condujo a enfrentar con fuerza, en diversas ocasiones, al poder político y a las “mayorías morales”, compuestas por ignorantes, pusilánimes y retóricos, que se escandalizaban por un comportamiento anticonformista o por un razonamiento que no entienden y no por las víctimas de sus sociedades supuestamente bien ordenadas. ¿Escandaliza más un hombre desnudo o un hombre famélico?

En estos tiempos de conformismo renovado y ante tantos “intelectuales” —supuestamente liberales— que se pelean por defender de manera capciosa a los *arcana imperii* y no a las razones de la democracia como “poder público en público”, hace falta una pluma vigorosa e intransigente como la de Russell.

Y, más de una vez, experimentó en su propia piel lo que significa ser en verdad anticonformista y coherente. Podemos recordar, para retomar la senda de nuestro tema, los acontecimientos de 1940, cuando Russell fue nombrado profesor en el City College de Nueva York y, posteriormente, como respuesta a las presiones de la Iglesia protestante episcopal y de una coalición de supuestos defensores de la moral pública, se le retiró el nombramiento mediante una absurda sentencia emitida por un juez llamado McGeehan. Vale la pena recordar que lo que Russell debía enseñar en el City College eran conocimientos sobre filosofía de las matemáticas y de la ciencia, no ciencias prácticas. Y que la señora que inició la causa legal en contra de Russell argumentó que su hija podía quedar perturbada por las doctrinas morales sostenidas por el filósofo inglés. Lástima que en esa época las mujeres no podían entrar en los cursos que Russell debería haber enseñado.

Pero nada pudo en contra de aquella ola de fanatismo y mojigatería colectiva. A los que le preguntaban si no habría sido mejor renunciar al cargo, Russell les contestaba:

Si hubiera considerado solamente mis intereses particulares y mis tendencias, me habría retirado de inmediato. Pero por más sabia que hubiese sido dicha decisión desde la perspectiva personal, habría sido, me parece, una decisión cobarde u egoísta. Muchos,

al ver amenazados sus propios ideales, los principios de tolerancia y de libertad de expresión, deseaban ansiosos que la controversia continuara. Si me hubiera retirado habría defraudado su *casus belli* y, tácitamente, habría aprobado a sus opositores que estaban convencidos de que los grupos dominantes deben ser libres para alejar de las oficinas públicas a los individuos que tienen opiniones, razas o nacionalidades que no les gustan. Mi renuncia habría sido inmoral.

Me parece que las razones de su decisión son completamente transparentes.

Tomo esta cita del bello ensayo escrito por Paul Edwards “Come fu vietato a Bertrand Russell l’insegnamento al City College di New York” que se encuentra en el apéndice de la traducción italiana del volumen escrito por Russell en 1957, y que ha sido muy difundido, *Why I am not a Christian*. La traducción al italiano que utilizo es la de la editorial TEA de 1989, con una introducción de Piergiorgio Odifreddi, bajo el título *Perché non sono cristiano* (en Italia ya existía una traducción anterior de Longanesi de 1960).¹⁰ Las citas que hago del texto provienen de dicha edición.

El libro, que toma su título de un discurso pronunciado en 1927, recoge los ensayos que Russell dedicó —en un sentido amplio, es decir, descubriendo una buena parte de las razones del conformismo social y de la persistencia obtusa de tradiciones que habían perdido toda justificación racional— al fenómeno religioso entre 1925 y 1954 (más un ensayo de juventud datado en 1899). Se trata en su mayoría de textos e intervenciones que pueden considerarse “filosofía popular”. Esto significa que estaban orientados a un público no especializado. Sus posiciones sobre el papel de la religión y sobre sus causas en una amalgama de

temores, ignorancia y costumbres acrílicas, y, por lo mismo, sobre la importancia del espíritu laico como antítesis a la religión que coincide con la superstición, son muy conocidas, y con facilidad pueden reconstruirse en el prefacio del propio Russell:

Creo que todas las grandes religiones del mundo — el budismo, el hinduismo, el cristianismo, el islam y el comunismo— son a la vez falsas y dañinas. Es evidente por cuestión de lógica que, ya que están en desacuerdo, sólo una de ellas puede ser verdadera. Con muy pocas excepciones, la religión que un hombre acepta es la de la comunidad en la que vive, por lo que resulta obvio que la influencia del medio es la que lo ha llevado a aceptar dicha religión (...). Hay un argumento entre ellos —los que sirven para demostrar la existencia de Dios— que nos es puramente lógico. Me refiero al argumento del designio. (...) Aparte de la fuerza de los argumentos lógicos, para mí hay algo raro en las valoraciones éticas de los que creen que una deidad omnipotente, omnipresente y benévola, después de preparar el terreno durante muchos millones de años de nebulosa sin vida, puede considerarse justamente recompensada por la aparición final de Hitler, Stalin y la bomba atómica. [...] Con respecto a la clase de creencia, se considera virtuoso el tener fe, es decir, tener una convicción que no puede ser debilitada por la evidencia contraria. Ahora bien, si esa evidencia induce a la duda, se sostiene que debe ser suprimida. Mediante semejante criterio, en Rusia los niños no pueden oír argumentos en favor del capitalismo, ni en Estados Unidos en favor del comunismo. Esto mantiene intacta la fe de ambos y lista para una guerra sanguinaria. La convicción de que es importante creer esto o aquello, incluso aunque un examen objetivo no apoye la creencia, es común a casi todas las religiones e inspira todos los sistemas de educación estatal. La consecuencia es que las mentes de los jóvenes no se desarrollan y se llenan de hostilidad fanática hacia los que detenen-

tan otros fanatismos y, aun con más virulencia, hacia los contrarios a todos los fanatismos. (11-12).¹¹

La conclusión de Russell —tal vez un poco ingenua o, si se prefiere, inspirada en una especie de optimismo incurable, que podría parecer retórico— es que el “mundo necesita mentes y corazones abiertos, y éstos no pueden derivarse de rígidos sistemas ya sean viejos o nuevos”.¹² Por más de acuerdo que esté con Russell, debo reconocer que no se trata de una gran novedad filosófica, ni pretendía serlo. Son argumentos clásicos que se encuentran en la historia del pensamiento occidental, desde Demócrito hasta Epicuro, desde los libertinos hasta los ilustrados, pasando por Hobbes y Spinoza. Y me parece oportuna, la conclusión de la introducción de Odifreddi, en donde nos recuerda que, en el fondo, este es un libro de lectura oportuna no tanto por su originalidad como porque nos recuerda que Europa y Occidente se fundan en la edad de la Ilustración, con lo que sirve como vacuna y antídoto “tanto para los Estados Unidos como para Italia en nuestros días, en donde los cultores del teo-con han invadido parlamentos y ministerios, desde donde infectan los medios de comunicación y las escuelas con sus ‘teologías conneries’ que les ofrecen nombre”.

Por lo que hace específicamente al cristianismo, Russell afirma que para ser cristianos es necesario creer en los inteligibles; primero, contra toda lógica y experiencia, es decir en Dios y en la inmortalidad; en segundo lugar, por si no bastara, en la idea de que Cristo es Dios. Mientras para Russell se trató solamente de un hombre excepcional. De hecho, si ponemos atención, ni siquiera se trataba de un hombre excepcionalmente bueno, porque muchos de sus actos y

afirmaciones tienen sustento en una visión poco *irénica* del hombre y de su naturaleza. Russell comenta con ironía la parábola de la higuera —Jesús se acerca a una planta esperando encontrar frutos, pero solo encuentra hojas, y la manda secar, según da testimonio Pedro: “Esta es una historia muy curiosa, porque aquella no era una temporada de higos, y en realidad no se podía culpar al árbol”—.¹³

III. RUSSELL Y EL PADRE COPLESTON, O BIEN CÓMO SE DERROTA A LOS JESUITAS

Quisiera concentrar la atención en un aspecto concreto del concepto de laicidad según Russell. Se trata de un concepto que surge bajo la forma de filosofía popular, pero con un excelente nivel de argumentación, en la que me parece la mejor aportación de *Por qué no soy cristiano*. Me refiero a la transcripción del debate radiofónico que tuvo lugar en el Tercer Programa de la BBC en 1948 entre Russell y el padre jesuita Copleston. El tema: “La existencia de Dios”.

Este debate refleja con claridad, al menos desde mi perspectiva, que la idea de laicidad en Russell estaba estrechamente ligada a su conocido agnosticismo que, a su vez, se originaba en el arma argumentativa más filosa de su instrumental filosófico: los estudios de lógica. Sorprendentemente, en el momento en el que el tono del discurso exigía ser más popular, Russell, provocado por Copleston, recuperará los argumentos lógicos que había relegado intencionalmente en su ensayo de 1927, y que da título al volumen. Russell casi siempre ofrece respuestas breves, agudas

y victoriosas: el diálogo parece un combate de esgrima, durante el cual cada uno de los espadachines intenta ensartar a su oponente mientras este lo espera en su sitio, sin perder la compostura, para esquivar el ataque y avanzar su estocada intentando aprovechar el flanco abierto por el ataque de su oponente. Solo en una ocasión, como veremos, Russell se encuentra en dificultades: pero su oponente no sabe aprovechar la ocasión.

Pero vayamos en orden, siguiendo el debate en sus aspectos más significativos. Es el jesuita quien inicia el intercambio cuando intenta orientar la discusión a partir de una definición (que Russell comparte) sobre Dios como “un ser personal, supremo, distinto del mundo y creador del mundo”.¹⁴ La existencia de este ente, agrega inmediatamente Copleston, “puede ser probada filosóficamente”.¹⁵ El jesuita le pregunta a Russell si se considera ateo, para quienes la existencia de Dios no puede demostrarse, o simplemente agnóstico. Obviamente, la respuesta es “mi posición es agnóstica”.¹⁶ Una vez que se aclara este punto, y que le impide al jesuita pedir a su interlocutor que intente demostrar la inexistencia de Dios, y que, por lo mismo, le impone la carga de demostrar su existencia, el diálogo se orienta hacia los intentos por lograr la demostración. El primer intento pasa a través del argumento “metafísico”; el segundo, por el “argumento moral”.

El argumento metafísico establece una relación de implicación necesaria entre la esencia y la existencia de Dios: “puesto que existen objetos y acontecimientos, y, como ningún objeto de experiencia contiene dentro de sí mismo la razón de su existencia, esta razón, la totalidad de los objetos, tiene que tener una

razón fuera de sí misma. Esta razón tiene que ser existente [...] con el fin de explicar la existencia, tenemos que llegar a un ser que contiene en sí mismo la razón de su existencia, es decir que no puede no existir”.¹⁷ Russell responde simplemente que, desde su perspectiva, los términos utilizados por el jesuita, los términos de la lógica aristotélica, no significan nada: “La palabra ‘necesario’, a mi entender, solo puede aplicarse significativamente a las proposiciones. Y, en realidad, solo a las analíticas, es decir a las proposiciones cuya negación supone una contradicción manifiesta Yo podría admitir un ser necesario si hubiera un ser cuya existencia sólo pudiese negarse mediante una contradicción manifiesta”.¹⁸

La réplica de Copleston se funda en negar que la “lógica moderna” (la lógica proposicional) sea el criterio que discrimina dogmáticamente lo que es admisible de lo que no lo es, como el objeto de una discusión filosófica apropiada: “¿Va usted a decirme que la proposición ‘la causa del mundo existe’ carece de significado? Puede decir que el mundo no tiene causa, pero yo no veo cómo puede decir que la proposición ‘La causa del mundo existe’ no tiene sentido”.¹⁹ La contrarréplica de Russell es demoledora:

Bien; realmente la pregunta ‘¿Existe la causa del mundo?’ es una pregunta con significado. Pero si dice: ‘Sí, Dios es la causa del mundo’, emplea a Dios como nombre propio; luego ‘Dios existe’ no será una afirmación con significado; ésa es la postura que yo defiendo. Porque, por lo tanto, se deduce que no puede nunca ser una proposición analítica decir que esto o aquello existe. Por ejemplo, supongamos que toma como tema ‘el círculo cuadrado existente’; parecería una proposición analítica decir: ‘El círculo cuadrado existente existe?, pero no existe.’²⁰

Es posible concebir enunciados lingüísticos que no solamente no existen, sino que ni siquiera superan el principio de no contradicción.

Copleston intenta llevar la discusión hacia la búsqueda de una causa primera del universo, preguntando: “Pero, ¿me va a decir que no podemos o que no deberíamos siquiera plantear la cuestión de la existencia de esta lamentable serie de cosas (...) de todo el universo?”.²¹ “Sí. No creo que tenga ningún sentido”, contesta Russell.²² Y más adelante explica con un ejemplo divertido la irrelevancia de buscar la causa o razón de ser de un objeto o fenómeno como *individuum* y la (inexistente) de un nombre colectivo: “Puedo ilustrar lo que me parece su falacia por excelencia. Todo hombre existente tiene una madre y me parece que su argumento es que, por lo tanto, la raza humana tiene una madre, pero evidentemente la raza humana no tiene una madre”.²³

Copleston insiste en que cada cosa que existe tiene que tener una causa, porque a la mente humana le resulta inconcebible la existencia de un objeto sin causa. Russell replica que “los físicos nos aseguran que la transición del quantum individual de los átomos carece de causa”;²⁴ y ante la objeción de que esta sea una simple hipótesis replica que, como quiera que sea, “demuestra que las mentes de los físicos pueden concebirlo”.²⁵ El último ataque de Copleston se refiere a la búsqueda de los científicos, que, desde su perspectiva, presupondría la existencia de un orden del mundo y, por lo mismo, la existencia de una causa primera ordenadora: cuando el científico “experimenta para averiguar alguna verdad particular, detrás del experimento se esconde la suposición de que el universo no es simplemente discontinuo. Existe la posibilidad de

averiguar una verdad mediante el experimento. [...] Y esto me parece que presupone un universo ordenado e inteligible”.²⁶ Recibe una respuesta lapidaria: “creo que está generalizando más de lo debido. Sin duda el científico supone que la hallará y con frecuencia es así. No da por supuesto que la hallará seguro y éste es un asunto muy importante en la física moderna”.²⁷

De esta manera concluye, en términos generales, la discusión metafísica sobre la existencia de Dios. Por lo que se refiere a nuestro tema específico, la lección que se obtiene es que, independientemente de la cuestión sobre la existencia de Dios, la laicidad para Russell es el uso apropiado del lenguaje: uno que logre evitar las trampas —los *ignes fatui*, diría Hobbes— de la retórica. Y ser agnósticos significa sobre todo esto, más allá de la dimensión exquisitamente religiosa: no evadir al tribunal de la razón, que es ante todo un examen de consistencia lógica de las proposiciones que constituyen una argumentación y, con mayor razón, un sistema de pensamiento que pretende expresar una visión articulada y exhaustiva del mundo.

Copleston pasa ahora al argumento moral sobre la existencia de Dios, abordando desde la experiencia religiosa, que describe *tout court* como una experiencia mística: “una apasionada, aunque oscura, conciencia de un objeto que irresistiblemente parece al sujeto de la experiencia algo que lo trasciende, algo que trasciende todos los objetos normales de experiencia, algo que no puede ser imaginado ni conceptualizado, pero cuya realidad es indudable, al menos durante la experiencia”.²⁸ A Russell le resulta fácil responder que el argumento que se derive de nuestros estados de conciencia con respecto a algo fuera de nosotros es un asunto muy peligroso”,²⁹ y que, para

escapar de las trampas de la alucinación, es necesario el testimonio coincidente de muchos sujetos, es decir, una cierta forma de intersubjetividad; por el contrario, estas experiencias religiosas son “muy particulares”.³⁰ Y al jesuita, que insiste en el éxtasis místico y lo compara con algunas formas de total contemplación como las que provoca la poesía, el arte, y que sostiene que se enamora de alguien, no de nadie; Russell le recuerda que los novelistas japoneses nunca creen que han conseguido su objetivo “hasta que gran cantidad de seres reales se han suicidado por amor a la heroína imaginaria”.³¹

En suma, personajes de fantasía pueden influir en la vida de los hombres de carne y hueso, inclinarlos hacia el bien o hacia el mal, pero eso no constituye una demostración de la existencia de dichos personajes. Y agrega que existen muchas personas convencidas de haber visto o escuchado diablos, ángeles y otras cosas, como una confirmación de que la experiencia mística y el campo de lo sobrenatural son territorios cerrados para el hombre de razón. Para evitar equívocos, Russell sostiene que no pretende afirmar dogmáticamente que Dios no existe, pero que “no sabemos que lo haya”.³² Sin embargo, con eso es suficiente para anular las distancias entre la religión y la superstición y encauzar la primera hacia la segunda.

Llegamos al punto que, como he anticipado, pone en problemas a Russell. Ese punto se refiere directamente al argumento moral; es decir, al fundamento de la distinción entre el bien y el mal —fundamento que, obviamente, según Copleston, se sustenta en el reconocimiento de la existencia de Dios—. Lo que es bueno es, en último análisis, un reflejo de Dios en el mundo. También, en este caso, Russell logra recha-

zar esta premisa como una tesis forzada —“yo amo las cosas que son buenas, que yo creo que son buenas, y odio las cosas que creo malas. No digo que las buenas cosas lo son porque participan de la divina bondad”—,³³ pero ante la pregunta del jesuita sobre cuál es el criterio para distinguir lo bueno de lo malo, se adentra en una especie de relativismo absoluto y oscilante: “no necesito justificación alguna, como no la necesito cuando distingo entre el azul y el amarillo. ¿Cuál es mi justificación para distinguir entre el azul y el amarillo? Veo que son diferentes”.³⁴

Copleston logra replicar: “estoy de acuerdo en que ésa es una excelente justificación. Usted distingue el amarillo del azul porque los ve, pero ¿cómo distingue lo bueno de lo malo?”.³⁵ Y Russell responde: “por mis sentimientos”. Acto seguido, agrega que, a diferencia de lo que sucede con los colores, ni la física ni la ciencia han ofrecido una respuesta satisfactoria a esta pregunta, porque “no ha sido estudiada del mismo modo y no se la puedo dar (una respuesta)”.³⁶ Muy bien, pero la cuestión de la conducta moral y de la justificación de los actos y de las normas, tanto morales como políticos, a diferencia de la cuestión de la existencia o inexistencia de Dios, no puede orientarse ni reenviarse al momento en el que, suponiendo que exista, seremos capaces de ofrecer una respuesta químico-físico-biológica a la cuestión. El jesuita, de hecho, plantea el tema delicadísimo del nazismo y de los campos de concentración, sosteniendo que, a partir de la simple sensibilidad individual, lo que a algunos les puede parecer el mal absoluto, a otro le puede parecer algo positivo, o por lo menos una necesidad atada a la consecución de un fin superior.

Para contestar, Russell si adentra en una agotadora distinción entre las acciones y sus efectos, y sostiene que es necesario tener en cuenta “los efectos de los actos y los sentimientos hacia esos efectos”. Por lo tanto, “puede decir muy bien que los efectos de las acciones del comandante de Belsen fueron dolorosos y desagradables”.³⁷ Seguramente lo fueron para los prisioneros y quizá también para muchos otros dotados de cierta sensibilidad, pero no se puede dar por descontado que la misma sensibilidad fuera compartida por el comandante de Belsen, responde Copleston (creo que con éxito). Russell se ve obligado a sostener que el deber moral y las obligaciones y, en general la distinción entre el bien y el mal, es una cuestión cultural, depende de la educación y en última instancia de las “mayorías morales”, que son la derrota de la laicidad, como el caso del *City College* demuestra. Se arriesga por lo tanto de incurrir en la contradicción de sostener que lo justo es lo que resulta útil al más fuerte. Pero en este punto, Copleston, en lugar de derribar a Russell en este campo, cae en la tentación de buscar al autor de las leyes naturales universales como hacía Santo Tomás; es decir, como un reflejo de las leyes divinas que regulan el cosmos, permitiéndole a Russell esquivar el golpe y protegerse con la antropología y la historia, que demuestran la pluralidad de costumbres y de tradiciones, con lo que logra un punto a su favor.

Insisto: probablemente la pregunta “traviesa” que se podía plantear a Russell era si no pensaba que, siguiendo sus argumentos y aun a su pesar —haciendo una simple referencia a la sensibilidad moral individual—, se dejaba a los individuos y a la colectividad en las manos de esas mayorías éticamente aborrecibles que él tanto despreciaba. Es decir, si la consecuencia de

rechazar todos los criterios objetivos no era sacrificar a los individuos y a las minorías que disienten, como lo había entendido muy bien John Stuart Mill. Russell, en realidad, tenía una respuesta mejor a la mano: no existen los criterios objetivos y metafísicos-teológicos para distinguir el bien del mal, pero el agnosticismo no impide apelar a criterios intersubjetivos razonables. Los derechos humanos, como sostenía Bobbio, son esos criterios universales en tanto intersubjetivos, al ser ampliamente aceptados y capaces de traspasar las barreras culturales, dejando atrás a las tradiciones oscurantistas. Me parece que, aun con todas las reservas que pueden plantearse, las teorías sociales, políticas y jurídicas basadas en derechos humanos representa, aunque sea por aproximación, la definición de criterios de justicia necesarios para el pensamiento y la práctica laicos.

El intercambio de ideas entre el padre Copleston y Russell concluye aquí. ¡Cómo sería grato contar con medios e intelectuales capaces de llevar a cabo debates de ese nivel! Pero, al menos en Italia, es un sueño con los ojos abiertos.

IV. BOBBIO, LA LAICIDAD COMO HÁBITO INTELECTUAL Y MORAL

También existe otra Italia. Y debe ser tomada en cuenta. La Italia laica que cree que la convivencia se funda en el espíritu crítico de cada ciudadano. De quienes condenan los integristas ideológicos o religiosos. De quienes están decididos a respetar y a defender las reglas de la tolerancia y del diálogo. (...) De quienes encuentran repugnante querer imponer a

los demás, sobre todo a las nuevas generaciones, valores únicos y verdades reveladas. (...) Estamos muy preocupados por las insistentes y descaradas reivindicaciones clericales, desde su injerencia abierta en las cuestiones públicas, pero sobre todo por la obsequiosidad y claudicación de parte de las fuerzas políticas y culturales que tienen, o deberían tener, valores pluralistas contrapuestos al fundamentalismo. Corremos el peligro, producto del cinismo renovado e imperante, de que se meta mano a nuestra Constitución y a los principios laicos que fundan al estado moderno. Solamente las concepciones ancladas en la Edad Media pueden seguir concibiendo al individuo sometido a unas autoridades ideológicas ajenas al pluralismo como sumatoria de sistemas cerrados e impuestos.

Desde mi punto de vista, estos son los párrafos más significativos del *Manifiesto laico* que en 1998, Norberto Bobbio decidió no firmar. Sin embargo, como se lo hizo saber Enzo Marzo en su momento, son párrafos impregnados de las enseñanzas bobbianas: “muchos de nosotros —le escribió Marzo, hemos delineado nuestras convicciones laicas a partir de tus tesis—. Bobbio le contestó que no firmó por el tono de cruzada que contradecía, en el mismo momento en el que querían afirmarlo, al espíritu laico:

lo que no me gustó de su manifiesto laico y que explica por qué no lo he firmado, te lo digo con franqueza, fue el tono de batalla al que recurrieron quienes lo redactaron: un lenguaje insolente, de viejo anticlericalismo, irrespetuoso. ¿Puedo decirlo en una palabra?: no laico. Sino más bien, emotivo y visceral, que no se expresa mediante argumentos y, por lo mismo, parece rechazar cualquier forma de diálogo. Y ello desde sus primeras líneas, que me predispusieron a leer el resto sin apertura: ‘repugnante’ la tesis contraria; ‘descarado’ el defenderla.

Más adelante el propio Bobbio corrige su respuesta y evita caer él mismo en una reacción visceral: “entendámonos bien, las razones por las que no firmé son más de forma que de sustancia. En la sustancia estamos de acuerdo”.

Esta frase podría parecer una especie de adhesión, si bien a posteriori y conservando las reservas de forma, a las preocupaciones sustantivas expuestas en el manifiesto. Una aproximación, sin duda crítica, después de un severo desencuentro inicial, siguiendo un estilo de diálogo que era típico de Bobbio cuando sentía aprecio y respeto por sus interlocutores, en particular si eran sus amigos y sus alumnos. En realidad, me parece que existe otra dimensión del asunto. Creo que Bobbio mantenía reservas también sobre la sustancia. Para aclarar las razones profundas de ese disenso ante un laicismo “de parte” y lograr definir la manera peculiar en la que Bobbio concebía a la laicidad y evitaba convertirla en algo para idolatrar, sería necesario recurrir a toda la obra bobbiana (desde sus ensayos mayores hasta sus entrevistas de prensa). Por fortuna, el propio Bobbio nos ayuda a orientarnos, aunque sea parcialmente, en el laberinto de su obra. De hecho, la respuesta a Enzo Marzo hace referencia a dos ensayos en los que él mismo traza las coordenadas de su concepción de la laicidad: *Cultura laica, una terza cultura?* (1978) e *Libertà nella scuola e libertà della scuola* (1985).

En el primer ensayo, Bobbio enfrenta el tema de la cultura laica, un tema que en Italia había sido desplazado por el debate estrictamente político (desde el fin de la Segunda Guerra hasta los años setenta del siglo

XX) sobre los partidos laicos como una fuerza alternativa al Partido Comunista y al Partido de la Democracia Cristiana. De esta forma, en ese ensayo, Bobbio plantea el tema universal de la laicidad como oposición a cualquier ortodoxia, de conocimiento doctrinal o dogmático. En el segundo ensayo, en cambio, centra su atención en la distinción entre Estado laico y Estado confesional; una distinción que encuentra un terreno idóneo en la normativa de la escuela. Lo que ofrezco a continuación es un intento por analizar, en lo individual y en su conjunto, ambos ensayos. Lo que emergerá es una concepción rigurosa y exigente —se me antoja decir: intransigente— de la laicidad como un ejercicio decidido del espíritu crítico dentro de los límites de la razón. En este punto, Bobbio, parece llevar hasta sus últimas consecuencias las conclusiones y la más genuina tradición de la Ilustración europea. Pero sobre todo en los últimos años de su vida, Bobbio investigó una tercera dimensión de la laicidad; la que se refiere a la relación del “no-creyente” con la fe religiosa. Su texto *Religione e religiosità* (2000) es el ejemplo de ello. Al reflexionar —no sin cierta angustia— sobre las cosas últimas —en una especie de anda y viene entre la confesión autobiográfica y la preocupación por el destino de la humanidad—, Bobbio pone en discusión la razonabilidad de un pensamiento laico que no sepa reconocer, a pesar del (o tal vez precisamente gracia al) progreso científico y tecnológico, sus propios límites y que no es capaz de detenerse ante el misterio que rodea a la vida de los seres humanos.

1. ¿Cultura laica o espíritu laico?

Vayamos al ensayo de 1978, en el que Bobbio comienza combatiendo la tesis que sostiene que la “cultura laica es un *tertium genus* entre la cultura marxista y la cultura católica”. Este “equivoco” provenía de la confusión entre el plano de la política (o, quizá para mayor precisión, de la situación política de la época) y el de la cultura. A este respecto, Bobbio invitaba a tomar en cuenta que en la realidad

la identificación entre marxismo y partido comunista, por un lado, y entre catolicismo y partido demócrata cristiano, por el otro, peca por exceso y por defecto: por exceso porque son muchos los que se declaran marxistas (...) y que no votan por el partido comunista; y muchos los católicos (...) que no votan por el escudo cruzado (símbolo de la Democracia Cristiana); por defecto, porque el partido comunista en la medida en la que aumentan sus electores se va convirtiendo en un partido pragmático que acepta votos de personas que no comparten y no conocen la doctrina marxista; así como el partido democristiano es apoyado por un electorado que no lo apoya por razones de fe sino por sus intereses.

De esta confusión en el plano de la política nacional emergía la equívoca identificación entre la cultura laica y los partidos liberales, republicanos, socialdemócratas y socialistas.

Pero incluso despejando el campo de conflicto entre la esfera política y la de la cultura, que termina subyugando al intelectual ante la política o, por el contrario, por alimentar el “viejo mito del Rey-filósofo”, el equivoco según el cual la cultura laica es un tercer género entre el catolicismo y el marxismo no puede

superarse. Ello, sobre todo, porque mientras el marxismo y el catolicismo son, en su esencia “ismos”, es decir, dos concepciones globales, omnicomprensivas, del mundo que los hombres han creado, la cultura laica pierde su naturaleza si se transforma en laicismo: con esta pretensión, de hecho, “se pierde su inspiración fundamental, que consiste en no cerrarse en un sistema de ideas y de principios definitivos de una vez y para siempre”. En segundo lugar, porque es impreciso y, por lo mismo, equivocado hablar de una cultura laica *tout court*: bajo este sombrero genérico pueden colocarse filosofías y movimientos de pensamiento absolutamente diferentes, y que, en los dos últimos siglos, han librado una batalla en el plano de las ideas: el idealismo y el positivismo, el existencialismo y el pragmatismo, el empirismo y el neoiluminismo. Entre todos estos “ismos” que se presumen laicos existen, como es bien sabido, formas y declinaciones diferentes. Y no hay quien no vea que el mismo marxismo pertenece, en cuanto filosofía que resuelve todo en la inmanencia, a la cultura laica.

Por lo tanto, concluye Bobbio, podemos conformarnos con la idea de que la cultura laica o, indiferentemente, la laicidad o laicismo, es un mantel que cubre y abarca todos los sistemas de ideas o los movimientos de pensamiento secularizados; es decir, que no están anclados a ninguna confesión religiosa y rechazan todas las dimensiones trascendentes. Pero si aceptamos esta definición, quedamos con una idea superficial de la laicidad, la confundimos con el fenómeno de la secularización, y dejamos escapar su significado más profundo, que no consiste solo en la oposición a las religiones históricas y a las creencias en lo sobrenatural, sino en la oposición a cualquier

forma de dogmatismo u ortodoxia. La oposición a las religiones y a las creencias es una consecuencia del rechazo, por parte del laico, de la pretensión de aquellas por fundarse en una revelación y restringirla a una ortodoxia accesible solo a los intérpretes que se autoproclaman como tales. Pero en este sentido, todas las filosofías que se convierten en “ismos” se limitan a sustituir la Revelación por la autoridad terrenal, pero indiscutible de un “maestro” carismático o por la autoridad de una tradición, históricamente consolidada, en la mayor parte de los casos de forma sincrética, mediante estratificaciones doctrinales posteriores.

Sin embargo, no existe ninguna duda de que, en el plano de la historia de la cultura, en la Italia de la llamada Primera República (1946-1992), el área laica se consideró como una especie de neoilustración. Y tanto a los marxistas como a los católicos les resultaba cómodo reducir la cultura laica a la Ilustración. Bobbio no desconocía esta herencia, pero rechazaba su reducción a la “mediocre medianía de quien ocupa un espacio en medio de dos corrientes de pensamiento que lo enfrentan desde dos dimensiones y pretenden encontrarse una vez que lo superen”: la Ilustración, o, mejor aún, el espíritu ilustrado, es “una grande, rica y amplia corriente de ideas” que, en su expresión auténtica, se distingue de otros “ismos” precisamente porque no es, en estricto sentido, un “ismo”, con sus dogmas, su doctrina, su ortodoxia. Se trata del uso público de una razón que es consciente de sus límites, que en la medida en la que progresa toma conciencia de sus limitaciones, así como de su carácter irreemplazable. En este sentido, superando una visión historiográfica que es, al mismo tiempo, rígida y deforme, acerca de lo que fue el “Siglo de las Luces”, es posible

afirmar que la Ilustración se identifica no tanto con la cultura laica, como con el espíritu laico. La laicidad, decía Bobbio, debe considerarse “más bien como un método y no como un contenido”: un método que debe protegerse también —aclaraba— de “aquellas culturas que se dicen laicas en contraposición al marxismo y al catolicismo”, pero que tienen dentro de sus seguidores “a sus propios sacerdotes; es decir, quienes se encierran en una concepción del mundo dogmática que se contrapone de manera sectaria a todas las demás y terminan defendiendo una cultura laica como *tertium genus*”.

Esta concepción de la laicidad como método no estaba desprovista de una dimensión histórica; por el contrario, pretendía rescatar su importancia en los orígenes teóricos e históricos de la modernidad. Invirtiendo la objeción historicista, Bobbio consideraba que era más adecuado —si se quería “conservar el concepto ‘laico’ en toda su dimensión histórica”— “hablar de espíritu laico en lugar de referirse a una ‘cultura laica’”. Aunque haya sido identificado con el anticlericalismo, el anticonfesionalismo, la irreligiosidad o el ateísmo, “históricamente, el espíritu laico, ha producido una de las más grandes conquistas del mundo moderno, la tolerancia religiosa, de la que ha emanado la tolerancia de las ideas en general y también de las opiniones políticas”.

A continuación —con subrayados que surgen de la sorpresa y casi de la irritación al encarar una verdad obvia y, sin embargo, ignorada—, Bobbio, enuncia las dos grandes consecuencias de la tolerancia que encierra el espíritu laico: sin tolerancia no sería posible la revolución científica, que presupone un saber antidogmático; dispuesto a colocarse del lado de la

razón y de someterse a la prueba de la experiencia; sin tolerancia no habría sido posible el largo proceso de transformación de la convivencia civil que conduce a la forma política del Estado democrático de derecho, en donde las cabezas no se cortan sino se cuentan, y las constituciones garantizan las “cuatro grandes libertades de los modernos” (personal, de opinión, de reunión y de asociación). Y para subrayar cómo el constitucionalismo representa la traducción en el derecho positivo del método o espíritu laico, Bobbio señalaba:

Entendido de esta manera el espíritu laico ha permeado en todas las sociedades modernas y civilizadas. Le rinden homenaje las declaraciones de derechos que constituyen la base irrenunciable de los estados en que preferimos vivir. Se le oponen todas las formas de adoctrinamiento y de negación del disenso que caracterizan a los regímenes que queremos dejar atrás. El espíritu laico no es una nueva cultura sino la condición de todas las culturas.

La antítesis verdadera del espíritu laico se encuentra en el fanatismo que proviene cuando elegimos la segunda de estas actitudes: “crítico y dogmático, tolerante e intolerante, abierto y cerrado, disponible e intransigente, humilde y arrogante; actitudes mediante las cuales todas las formas de ideología y de visiones del mundo pueden vivirse, aceptarse y revelarse”. En cambio, para elegir de manera correcta la segunda actitud, que no se reduce a la indiferencia cínica ni a la inclinación vulgar hacia el relativismo de los valores, practicando la laicidad como un método, es necesario seguir la dinámica impuesta por estos tres verbos: *discutir, comprender y tolerar*. El espíritu o método laico impone que las ideas de los demás primero se

discutan —es decir, que se sometan a la balanza de la argumentación racional en lugar de descartarlas *a priori*—; ello supone un esfuerzo para entenderlas, lo que implica tener capacidad para escuchar y dialogar, pero también para comprender las razones históricas y existenciales del otro (intentando incluso ponerse en su lugar). Solo cuando se llega a este punto, después de un camino sin atajos, si se piensa que un acuerdo es posible, la práctica de la tolerancia será la expresión de un espíritu laico auténtico. Si, por el contrario, se anticipa el verbo “tolerar” —con lo que se convierte en el único verbo porque, entonces, es superfluo escuchar y discutir— se asume la actitud de un ser magnánimo que concede al otro el derecho de vivir en el error; sin poner en duda su propia verdad, la superioridad de su propia visión del mundo. Entendida de esta manera, la “tolerancia” impide tanto la discusión como el entendimiento: quien practica esta forma de tolerancia no es un laico, sino un fanático en estado potencial. Basta un pretexto cualquiera para que el “tolerado” se convierta en un bárbaro, en un enemigo que debe aniquilarse.

Esto nos permite ver cómo es que Bobbio no se cansa de subrayar el tema fundamental de los límites de la tolerancia. ¿Es preciso tolerar también a los intolerantes o se les debe aplicar una intransigencia que conlleva (implícita) toda concepción de la tolerancia que no equivalga a la indiferencia? Y si planteamos la cuestión en el plano específico de las instituciones democráticas, que *no pueden no ser* laicas, ¿es necesario protegerlas de los partidos antisistema; es decir, de quienes quieren conquistar democráticamente el poder para cancelar la vía democrática? O, acaso ¿tampoco en este supuesto debe cancelarse el prin-

cipio de la tolerancia? Como en muchos otros casos, *prima facie* las reflexiones de Bobbio parecen ser simples y fáciles, pero si las observamos con atención, evidencian las tensiones y las interrogantes que son constitutivas del método o espíritu laico. *Prima facie*, como ya adelantaba, la respuesta de Bobbio es neta: “la tolerancia debe alcanzar a todos salvo a quienes niegan el principio de la tolerancia, de manera más sintética, debe tolerarse a todos menos a los intolerantes”. Pero, un poco más adelante, Bobbio advierte que las cosas, tan simples en abstracto, se complican en la realidad, que ostenta muchas manifestaciones de intolerancia. Además, aunque sea indiscutible en abstracto, responderle al intolerante con intolerancia es “pobre éticamente e incluso políticamente inoportuno”: en este modo, de hecho, el intolerante podría considerar hipócrita al tolerante y difícilmente cambiará de idea, convirtiéndose en un liberal. Así “puede valer la pena poner en riesgo la libertad beneficiando con ella incluso a sus enemigos, si la única alternativa posible es restringirla corriendo el riesgo de asfixiarla o, por lo menos, de no permitir que rinda frutos. Siempre será mejor una libertad en peligro pero expansiva que una libertad protegida pero incapaz de renovarse. Una libertad incapaz de renovarse se transforma tarde o temprano en una nueva esclavitud”. Sostengo que podemos sustituir la palabra ‘libertad’ con la palabra ‘laicidad’ o ‘democracia’: una laicidad protegida o una democracia protegida corren el riesgo de transformarse tarde o temprano en su opuesto, en formas, tal vez nuevas, de fanatismo o dictadura.

Pero tampoco esta es la última palabra de Bobbio sobre el tema. Desde la perspectiva de las instituciones, la defensa del constitucionalismo, de los univer-

sales procedimentales de la democracia, constituye una clara e intransigente defensa de las condiciones y precondiciones laicas de la misma: una vez que se limitan los derechos de libertad, y sobre todo cuando se limita su disfrute por parte de los gobernados, la democracia se vuelve aparente, se reduce a una autocracia disfrazada de democracia. Pero, todavía antes, desde la perspectiva moral y existencial, la intransigencia sobre el principio de laicidad —que debe entenderse como espíritu o método laico— se expresa en la obra de Bobbio como el rechazo sin reservas hacia los fanáticos: como escribió en la introducción al libro *Italia civile*, “detesto a los fanáticos con toda el alma”. Entiéndase bien: no se trata de una frase aislada que provenga desde la emoción o de un desplante de oratoria; se trata, en síntesis, de *su* manifiesto laico. Un manifiesto que no se expresa en proclamas, sino en una galería de figuras que pertenecieron a la Italia civilizada que se opuso frontalmente al fascismo; a aquel proyecto totalitario de un Estado ético que constituía la total aversión del Estado laico. Ante el reto que puso en juego los principios de la libertad, de la laicidad y de la democracia, la admiración de Bobbio, sin dejar de ser crítica, se dirigía a aquellas personas que —como Monti, Gobetti, Ginzburg, Calamandrei— supieron ser moralmente intransigentes ante el fascismo.

2. La laicidad del Estado y la centralidad de la escuela

Según Bobbio, el problema de la protección de la “libertad” de los gobernados —o bien, de la laicidad

del Estado y de su forma democrática— no encuentra, entonces, una solución convincente si los límites a la tolerancia frente a los intolerantes se piensan y se colocan solamente dentro del derecho positivo. Proteger a la libertad “por decreto”, con medidas excepcionales en sustitución o en derogación de los derechos constitucionales —que, por su naturaleza, terminan siendo iliberales— parece ser una buena manera, más o menos intencional, para cortar las alas a la libertad que supuestamente se protegería. Por otro lado, el presidio de la libertad y, de nueva cuenta, de la laicidad del Estado, no puede dejarse solamente en las manos de figuras excepcionales, capaces de denunciar con intransigencia férrea las desviaciones (recurrentes) hacia el Estado ético. Figuras como las que Bobbio enunciaba, y que son personajes ejemplares, modelos de virtudes laicas. El espacio natural en el que se forman los ciudadanos capaces de practicar, si bien dentro de las fronteras de un *aurea mediocritas*, el método laico —enfrentando las controversias de la vida colectiva mediante el espíritu crítico que se orienta a discutir, entender y tolerar— deberían ser las instituciones escolares del Estado democrático de derecho. En este ámbito —que no es inmediatamente jurídico, aunque sus reglas dependen del derecho vigente— se podrían formar individuos conscientes de los peligros que conlleva la intolerancia y el fanatismo, evitando de esta forma la contradicción a la que se expone una democracia constitucional que protege la libertad de los ciudadanos y la laicidad del Estado —de cara a los intolerantes— mediante normas jurídicas.

Bobbio no se ilusiona con el desempeño de las instituciones educativas de las democracias reales: la educación civil de los gobernantes es una de las

promesas no cumplidas de la democracia, tal como lo afirma en uno de sus ensayos más conocidos, publicado en su libro *Il futuro della democrazia* (1984). Sin embargo, al cabo de un año de la publicación de aquel ensayo, Bobbio se dedica a estudiar el problema de la laicidad del Estado, concentrando su atención en las instituciones educativas, y volcándose con pasión en la (permanente y nunca superada) polémica sobre el financiamiento de las escuelas no estatales. Como si en esa promesa incumplida se jugara una apuesta oculta, todavía no perdida, pero tampoco ganada, y por lo mismo una promesa —al menos parcialmente— sostenible; y vale la pena agregar: tal vez una promesa que, si se incumple completamente, podría llevar consigo de manera definitiva la derrota de la concepción bobbiana de democracia.

Ante las constantes protestas desde el mundo católico que reivindican la libertad de todas las familias para elegir la escuela en la que quieren educar a sus hijos, pretendiendo la obtención de financiamiento estatal para la escuela privada, Bobbio analiza la distinción entre la “libertad en la escuela” y la libertad de la escuela”. ¿Qué entiende por “libertad en la escuela”?

Libertad en la escuela —sostenía Bobbio— significa que al interior de esa institución especial que es la escuela los dos sujetos de la relación educativa —los profesores y los estudiantes— no deben estar obligados, y mucho menos constreñidos, a abrazar una creencia, una doctrina filosófica, una ideología exclusiva e impuesta como exclusiva; sino que tienen el derecho de dar y recibir diferentes creencias, diferentes filosofías, diferentes ideologías; de darlas y recibirlas críticamente.

En otros términos, en la escuela pública, aunque sea de manera imperfecta, se ofrecían —por derecho y de hecho— las condiciones de fondo del pluralismo articulado que hacía imposible, a lo largo de los años de estudio de un alumno, una formación unilateral, un adoctrinamiento completo. Para resumir la idea en una frase: en la escuela pública de la Italia republicana han enseñado, desde siempre, muchos docentes católicos que han tenido la misma libertad de cátedra que sus colegas no católicos o no creyentes.

A este modelo de escuela laica, organizada en torno de la idea de libertad en la escuela, se le agrega o se le contrapone el modelo fundado en la “libertad de la escuela”. El que fuera un agregado o abierta contraposición dependía del significado que se le daba a la expresión. Si con la expresión “libertad de la escuela” se entendía el derecho de crear escuelas distintas a las escuelas públicas, entonces, simplemente se reconocía la posibilidad constitucional de instituir escuelas privadas, porque el Estado no se reservaba el monopolio de la educación. Cuando, en cambio, por la expresión se entendía no solo y no tanto la libertad de crear dichas escuelas, sino el derecho de los estudiantes (y de sus padres) de escoger una escuela diferente a la del Estado, entonces, las cosas se complican. Ciertamente, los dos aspectos de la libertad de la escuela (la libertad de crear escuelas y la libertad de elegir) se implican mutuamente: no existiría la oferta si no existiera la demanda, y viceversa. Desde esta perspectiva, también la libertad de elección de los alumnos (o, mejor dicho, de sus familias, que no es lo mismo) entra en la definición de una sociedad abierta que se gobierna bajo la forma de un Estado democrático de derecho. Pero la contraposición surge

porque es dudoso que en las escuelas privadas exista el pluralismo interno: dicho de manera explícita, la libertad de enseñanza que garantiza la constitución de un Estado laico. Se preguntaba Bobbio,

¿En la libertad de la escuela se incluye la libertad de los profesores? Y respondía: no necesariamente. [...] Una escuela libre en el sentido de la libertad de la escuela no es necesariamente libre en el sentido de la libertad en la escuela. Las cosas son así: la libertad de crear escuelas y correlativamente de acudir a ellas no implica la libertad en la escuela como se ha delineado (antes). De hecho, uno de los fines de crear escuelas diferentes a la escuela pública puede ser restringir o de plano limitar la libertad de enseñanza; esa libertad de enseñanza que se encuentra garantizada por la escuela libre en el sentido de la libertad en la escuela.

Bobbio llegaba a la conclusión de que

en un estado laico en el que la escuela libre se entiende es aquella en la que se garantiza la libertad de enseñanza —y también de aprendizaje— resulta una contradicción el reconocimiento de una escuela en la que la libertad de enseñanza no se admite; en la que los enseñantes están obligados a profesar una determinada religión o a uniformar su cátedra a una determinada ideología política.

Y, de nueva cuenta, planteaba la cuestión medular: “¿Es posible reconocer la libertad *de la* escuela a quien no acepta la libertad *en la* escuela?”. Se replantea una cuestión análoga a la que conllevan las preguntas que ya conocemos: ¿debemos tolerar a los intolerantes?, ¿debemos proteger a la democracia de los antidemocráticos? Pero se trata de una cuestión análoga en *apariencia*, porque en este caso estamos hablando de la institución —la escuela— a la que se le confía la

tarea de no reprimir o excluir de la participación política a los intolerantes, sino de buscar la manera de involucrarlos en la discusión pública, invitándolos a dialogar con los “demás”. La democracia, que implica un espíritu laico y la tolerancia, no debe cerrarse si no quiere parecerse a las diferentes formas de fanatismo. Pero ¿acaso puede darse el lujo de privarse del vehículo más importante con el que cuenta para socializar su modelo de convivencia civil, la escuela pública, que constituye el mejor espacio para el diálogo democrático? ¿Hacerlo no equivaldría a entrar a la pelea con las manos atadas? El propio Bobbio —sin abandonar el método laico que implica la discusión y la comprensión de las razones de los adversarios— se inclina abiertamente por la libertad en la escuela: “la principal, me parece, es la libertad en la escuela”. (Hay que decir que ni siquiera en este punto Bobbio da un manotazo sobre la mesa como lo harían algunos años después los redactores del manifiesto laico: quizá se deba a que los laicos en el fondo son “profetas desarmados”).

Por el contrario, la idea de la prioridad de la libertad de la escuela corresponde a una sociedad en la que ya prevalecen —o se pretende que prevalezcan— las apariencias comunitarias cerradas. Cada comunidad se da su propia escuela con la finalidad de transmitir a las generaciones futuras su propia concepción del mundo. Y en una sociedad como esa, en la que la tolerancia se reduce a una relación entre “Iglesias”, la no pertenencia a una Iglesia puede ser peligrosa. Ciertamente, advierte con cautela Bobbio, en principio es posible que una democracia no cuente con un sistema de escuela pública, pero no puede renunciar

a la garantía y protección de la libertad en la escuela; es decir, a la libertad de enseñanza y de aprendizaje mediante criterios abiertos para seleccionar a los profesores y currículos también abiertos a los diferentes puntos de vista, a las diferentes filosofías, a las diversas visiones del mundo. Por ejemplo, en un Estado laico, todas las escuelas, públicas o privadas, confessionales o no, deben incluir dentro de sus programas de estudio la teoría de la evolución.

El ejemplo no es fortuito. Con frecuencia, cuando leo los escritos de Bobbio, me sorprende el alcance de su mirada. Un Estado puede declararse aconfesional, en el sentido de no tener ninguna religión de Estado, aunque privilegie una determinada filosofía y, por lo mismo, una determinada doctrina política:

Que el estado no deba ser confesional pero sí tener una filosofía propia que se tradujo durante el fascismo en una doctrina política era la tesis que defendía Gentile para oponerse a Salvemini [...] cuando se formó la Federación de los profesores de la escuela secundaria, antes de la primera guerra mundial, y lo condujo a proclamar al estado-maestro, al estado-educador, al estado-pedagogo, en una palabra al estado-ético que es una forma de estado confesional, aunque distinto al estado confesional tradicional pero igualmente inspirado en el principio de la enseñanza con una orientación definida en una sola dirección.

También la escuela pública, que debería ser por definición un nicho del método laico y de la democracia, puede convertirse, a pesar de lo que diga la Constitución, en un nicho del fascismo.

3. El filósofo laico ante la ciencia y el misterio

He intentado distinguir entre el peculiar concepto de la laicidad que defendía Bobbio y otras formas de laicidad o laicismo que terminan convertidas en dogmatismos que combaten a otros dogmatismos. Lo he hecho siguiendo sus puntos de vista sobre dos temas que han tenido mucha relevancia en el ámbito de la Italia republicana: el tema de la laicidad como un “tercer género” o “tercera fuerza” y el tema de la laicidad en las instituciones republicanas, con particular referencia a la escuela. Pero existen otros dos ámbitos, seguramente más universales, en los que se pone a prueba el espíritu laico que Bobbio defendía: el progreso científico —que en el siglo XX tuvo un desarrollo vertiginoso y puso en duda todos los referentes morales existentes, incluidos los de la laicidad— y las preguntas extremas, de naturaleza genéricamente religiosa, que el progreso científico plantea al hombre de razón que ejerce una duda laica.

Se trata de temas que Bobbio enfrentó en los últimos diez años de su vida. En 1995 escribió el ensayo *Scienza, potere e libertà*, en el que reflexionaba sobre el progreso moral y el progreso científico; en 2000 publicó el texto *Religione e religiosità*, en el que se encuentran sus reflexiones sobre la “religiosidad” que está implícita en una laicidad auténtica. El marco de las dos reflexiones fue delineado por el propio Bobbio cuando, en el contexto de una entrevista de 1999, ante la pregunta sobre la relación que existe entre la fe y la razón, contesta:

no creo que el gran problema del futuro de la humanidad sea la relación entre fe y razón en el sentido de

la razón filosófica. El gran enfrentamiento del futuro no será entre fe y razón filosófica sino entre la fe y la razón científica [...] Hoy lo que está transformando al mundo es la ciencia y el producto directo de la ciencia que es la técnica. Enfrentamos una transformación de tal magnitud, de tal enormidad, que no sabemos absolutamente nada de los que será el mundo el próximo milenio.

Y a continuación enlistaba las transformaciones de los medios de comunicación, de la duración de la vida humana, de la destrucción del ambiente, de la producción de armas cada vez más mortíferas, de la globalización salvaje y de la creciente desigualdad que esta produce, y concluía: “estos son los grandes temas de enfrentamiento entre laicos y católicos”. El término “católicos” se explica porque hablaba con un interlocutor católico, pero podemos traducirlo como “creyentes”. Si intentamos desarmar esta afirmación de Bobbio, creo que podemos formular dos preguntas que no ofrecen una clave de lectura de los dos ensayos mencionados: en primer lugar, ¿el faro del progreso científico permite abandonar la linterna de la razón filosófica o, por el contrario, una luz tan deslumbrante genera penumbras profundas y terroríficas en regiones que solo pueden iluminarse con la luz de la razón entendida como el método laico? En segundo lugar, si es verdad que estas transformaciones serán el terreno principal del enfrentamiento entre laicos y creyentes, ¿acaso no demandan una reflexión renovada sobre el significado del espíritu laico y del espíritu religioso, de la laicidad y de la religiosidad?

En el ensayo sobre el progreso científico y moral, en el que Bobbio intenta una especie de balance de fin de siglo y de fin de milenio —si bien reconociendo

la simple convencionalidad de estos periodos temporales— reaparece el tema de la relación entre las “dos culturas”. Esta vez no se trata del enfrentamiento-desencuentro entre el catolicismo y el marxismo, sino del que se presenta entre la cultura filosófico-humanista y la cultura científico-tecnológica, ambas entendidas en su sentido más amplio (e inevitablemente genérico). Una de las principales *batallas* del final del siglo giró en torno a las bondades y maleficios que el progreso científico y técnico acarrearía a la humanidad. Si bien con matices y acentos diferentes —por lo mismo “con una cierta aproximación”, sostenía Bobbio— el partido de los humanistas, en el que se encuentran laicos y creyentes, se inclina hacia una visión apocalíptica de los resultados del progreso científico del siglo XX. Para ellos, el progreso trajo un sentimiento de poder basado en instrumentos mortales de destrucción y de manipulación del hombre y su naturaleza. Pero, precisaba de inmediato,

cada moneda tiene su contracara. Intentemos mirar al mundo con los ojos del científico y del técnico y no con los ojos del moralista, del filósofo, del teólogo o del profeta de las desgracias. Es decir, miremos al mundo con la mirada de quienes tienen en sus manos las llaves que abren las puertas del conocimiento científico, de la aplicación de técnicas nuevas y de la producción de nuevas mercancías que provienen de la combinación entre el descubrimiento científico y las innovaciones tecnológicas. Nuestros oídos escucharán una música muy distinta: el lamento fúnebre se convierte en un himno de victoria.

Los científicos saben que no nos encontramos en el mejor de los mundos posibles, pero seguramente piensan que para alcanzarlo nos hace falta más ciencia, no menos. Y también pensarán que las miserias de

la colectividad humana provienen de la superstición, de la ignorancia o de las elecciones políticas equivocadas; sobre todo, mirarán con horror, como si se tratara de una justificación culta de la superstición, a los intentos por poner límites a la investigación científica que promueven algunos filósofos, moralistas, teólogos y profetas de desgracias.

Ambas posturas, ambos “partidos”, son deficitarios en materia de laicidad si por esta entendemos al método que se opone al dogmatismo (un método del que el ensayo de Bobbio es un excelente ejemplo). Los primeros, los humanistas apocalípticos, parten de la premisa de que la ciencia moderna tiene algo de diabólico, y concluyen en una concepción terrorista de la historia, profetizando el fin de la civilización occidental; los segundos, los científicos “cientistas”, se confían demasiado en las virtudes salvadoras de la ciencia, y se inclinan hacia un optimismo que no corresponde a la realidad, con lo que se resisten a considerar seriamente cuál es la responsabilidad moral que les corresponde y que ellos delegan en sujetos indeterminados, como “la sociedad en su conjunto”, olvidando que fue la afirmación de la tolerancia lo que permitió el desarrollo de la investigación científica.

De nueva cuenta, Bobbio se propone comprender las razones de las “dos culturas”, con lo que pretende superar la contraposición dogmática, lo que no le impide adoptar una posición clara e incluso intransigente sobre un punto que, como filósofo, consideraba decisivo. Intentar frenar el progreso científico que aparece como la más alta manifestación de la *curiositas* que está inserta en la naturaleza humana resulta una empresa inútil y contraproducente; pero también es verdad que la ciencia es un gran poder, y que, al

menos desde la perspectiva laica y liberal, como todos los poderes, debe ser limitada por el derecho si queremos evitar que la humanidad caiga en el “espantoso futuro orwelliano”: “La ciencia es un inmenso instrumento de poder. Cuando pronuncié esta frase algunos científicos protestaron. No quería decir que hiciera de los científicos hombres poderosos, sino que crea instrumentos para aumentar el poder de quien se encuentra en condiciones para aprovecharla”.

El camino indicado por Bobbio —sin ningún triunfalismo e incluso con cierta reserva sobre su viabilidad en virtud de la velocidad del progreso científico, tecnológico, económico— es la del constitucionalismo mundial; es decir, de un “nuevo *ethos* mundial” de los derechos humanos, que sirva para reducir los efectos perversos de esa aceleración irresistible, y que permita distribuir los frutos del progreso científico “entre poderosos y débiles, entre ricos y pobres, entre quien tiene conocimiento y quien no lo tiene”. Esta es la tarea —y en este punto Bobbio se vuelve intransigente— que le corresponde a la razón filosófica laica, que pretende distinguirse de la razón científica y de las especulaciones metafísicas: ayudar mediante la duda a la conciencia moral de todos y de cada uno, del creyente y del no creyente, para asumir como idea orientadora la suma de “tres grandes metas que la humanidad siempre se ha propuesto y nunca ha alcanzado: la justicia, la libertad y la paz. Podría agregar también el bienestar, pero el bienestar llega después, no basta. Sería un error colocar el bienestar como objetivo”. Si, por el contrario, la razón filosófica se encierra en elucubraciones metafísicas a las que la razón científica ha declarado irrelevantes y se abstiene de discutir y entender las grandes transformaciones

sociales, económicas y antropológicas que producen la ciencia y la técnica, entonces, se condenará a la insignificancia, quedará como un ejercicio superfluo y con tintes de oráculo. Bobbio nos ofrece un buen ejemplo de la razón filosófica inútil cuando señala:

Retomando una célebre afirmación de Heidegger en su última entrevista, publicada de manera póstuma en la revista 'Der Spiegel', Quinzio dice haber llegado a la conclusión de que "solo un Dios puede salvarnos". Desde que esta frase se hizo pública me he preguntado si no hubiese sido más cercano a la esencia de la filosofía el 'silencio' de Wittgenstein cuando la respuesta, como aquella de Heidegger, es vaga y banal. ¿No podíamos esperar algo más que un afligido llamado del humillado, del que no puede escapar de sus preocupaciones, cuando quien hablaba era el más grande (y, para quienes no lo consideran el más grande, el más influyente) filósofo de este siglo?.

Para evitar que la ciencia y su rendición ante la lógica del poder condenen el mundo a la catástrofe, Bobbio pensaba que era mejor formar conciencias críticas capaces de salvar al mundo; conciencias capaces de dudar y de imponer la ética de la responsabilidad sobre la ética de los principios. Me parece que esta prioridad de la ética de la responsabilidad sobre la ética de los principios es la columna vertebral de la lógica bobbiana, o, mejor dicho, de su moral laica; de su aversión a todos los fanatismos. Ya desde 1954, al responder un cuestionario de la revista *Il Ponte* sobre el caso del físico americano Oppenheimer, que fue investigado por resistirse a seguir investigando en virtud de las consecuencias devastadoras del uso de las bombas nucleares, Bobbio escribía sin titubear:

Por más que yo sea un admirador de los grandes descubrimientos en el campo de la ciencia, admiro con mayor reverencia la nobleza de la conciencia moral. [...] Y, de hecho, desconozco cuál es el beneficio que pueda acarrearle algún día a la humanidad el descubrimiento de la bomba de hidrógeno. Lo que sí sé —y lo sé con certeza— es que podemos obtener un enorme beneficio, en este mundo dominado por la lógica del poder, del ejemplo de un científico que ha sabido escuchar, a la voz discreta de la conciencia. [...] De una manera más drástica: no estoy seguro de que la bomba de hidrógeno salvará al mundo, podría destruirlo. Estoy seguro de que la conciencia moral no solo no lo destruirá —si un día será destruido—, sino que lo salvará.

En conclusión, me propongo repensar las nociones de laico y de creyente ante la irreversibilidad de las transformaciones científico-tecnológicas que suceden ante nuestros ojos con una velocidad nunca antes vista, y que están acompañadas por una cascada de consecuencias —ambientales, sociales, económicas, políticas y antropológicas— igualmente vertiginosas. El aspecto paradójico, de inmediato identificado por Bobbio, que encierra esta aceleración del conocimiento histórico, precisamente gracias al ejercicio de la razón filosófica como método laico, es que el extraordinario aumento del conocimiento científico no disminuye el ámbito de lo desconocido; de hecho lo aumenta en una medida directamente proporcional al aumento del propio conocimiento. La Ilustración, y sobre todo el positivismo ingenuos, son contradichos por sus propios éxitos. Ante esta evidencia, ante este hecho, ante la región de lo desconocido que aumenta sus dominios, el laico, en cuanto hombre de la razón y de la duda, no puede evitar sentir una incomodidad existencial, un profundo movimiento interior:

Yo no soy un hombre de fe —afirmaba Bobbio— , soy un hombre de razón y desconfío de todas las fe; pero distingo la religión de la religiosidad. Religiosidad significa para mí, simplemente, tener sentido de tus propios límites, saber que la razón del hombre es una luz tenue, que ilumina un espacio ínfimo respecto a lo grandioso, a la inmensidad del universo. La única cosa de la que estoy seguro, siempre dentro de los límites de mi razón [...] es que a lo sumo vivo el *sentido del misterio*, que es compartido por el hombre de razón y por el hombre de fe. Con la diferencia de que el hombre de fe llena ese misterio con revelaciones y verdades que provienen desde arriba y de las que no llego a convencerme. Pero sigue siendo fundamental este sentido *profundo* del misterio, que nos rodea, y que yo llamo sentido de religiosidad.

Este sentido del misterio o de religiosidad —“este fondo religioso que me asedia, me agita, me atormenta”— no suponía, obviamente, que Bobbio callara sus objeciones a las religiones positivas —y en particular a la católica— que le parecían artificios humanos con finalidades consolatorias, orientadas a una consolución que incurría en la mistificación, en el engaño como instrumento para calmar las conciencias. En la entrevista de 1999 se acaloraba: “¿pero cómo se pudo dominar al mundo con el miedo al infierno?” Con estos diablos que durante siglos han perseguido a los hombres. Pero, ¡caramba! Esta es una blasfemia, una ofensa al hombre. Y, de inmediato, respondiendo a la ofensiva del interlocutor católico, según la cual un gran teólogo como Von Balthasar ha reconocido que el infierno está vacío, remataba: “¡Pero, entonces, ustedes han engañado a millones y millones de personas!”.

Es más, si en verdad queremos encontrar algo diabólico, algo “luciferiano”, para Bobbio, esa es la idea,

compartida por todas las religiones, de que se posee una verdad absoluta. Y, sin embargo, el sentido del misterio, o de religiosidad, no desaparece ante este argumento racional. Para traducir ese estado de ánimo en reflexiones, el propio Bobbio proponía una revisión “revolucionaria” de las categorías tradicionales de laico como “no creyente” opuesto a creyente y, en consecuencia, un reacomodo de las figuras de ateo y de agnóstico ante la laicidad (que comúnmente se entiende como un concepto genérico del que el ateísmo y el agnosticismo son especies).

Un día le dije al cardenal Martini —recordaba Bobbio en *Religione e religiosità*— que, para mí, la diferencia no reside entre creyente y no creyente (¿qué quiere decir ‘creer’?, ¿en qué cosa?), sino entre quién se toma estos problemas con seriedad y quién no lo hace: existen los creyentes que se conforman con respuestas fáciles (y también existen no creyentes — que quede claro — que se conforman con simplezas). Alguien dice ‘soy ateo’, pero no está seguro de lo que eso significa. Creo que la verdadera diferencia está entre alguien que, para dotar de su sentido a su vida, se plantea con seriedad estas preguntas y *busca* la respuesta, aun cuando no la encuentre y alguien a quien nada le importa, a quien le basta con repetir lo que le dijeron desde que era un niño.

Si nos detenemos en estas ideas del último Bobbio, descubrimos que en ellas está presente la oposición radical entre laico y fanático. Laicos son los pocos que asumen con seriedad los problemas de la vida, del sufrimiento y de la muerte, que tienen el sentido del misterio y de la búsqueda siempre inacabada como tragedia humana; pueden ser, ante las religiones históricas, creyentes o no creyentes, pero comparten la inquietud de la duda, independientemente de

cómo resuelvan sus dudas existenciales. Por el contrario, los fanáticos —o, mejor aún, los fanáticos potenciales— son todos los que no se toman en serio estos problemas y viven su vida de manera inconsciente siguiendo usos y costumbres que les enseñaron o que, de plano, se aprovechan de ellos de manera cínica y consciente. Se trata de la gran mayoría de los seres humanos. Para Bobbio, en este conjunto se encuentran la gran mayoría de los fieles por costumbre, y también quienes han convertido al ateísmo en una verdad simple y absoluta. Tal vez incluso los agnósticos, como Russell, se conforman con una respuesta intelectualmente honesta, pero de solidez aparente. En el plano existencial, de hecho, es difícil pensar que podemos cerrar de una vez y para siempre las reflexiones sobre el sentido del misterio con una respuesta que se reduce a la simple lógica, según la cual la posibilidad de un dios no implica su existencia. En el plano existencial, debemos convivir con el misterio.

NOTAS

¹ Con el término *kléros* también se referían las propiedades inalienables de los espartanos, la aristocracia que estaba en la cúspide de la sociedad de castas propia de la antigua Esparta.

² Las referencias bibliográficas completas son las siguientes (ediciones en italiano): Abbagnano, N., *Dizionario di filosofia*, 2a. ed., Turín, UTET, 1971; Bobbio, N. et al., *Dizionario di politica*, 2a. ed., Turín, UTET, 1983; Berti, E., Campanini, G., *Dizionario delle idee politiche*, Roma, Editrice Ave, 1993.

³ Abbagnano, *op. cit.*, p. 517.

⁴ Bobbio et al., *op. cit.*, p. 575.

⁵ Berti, Campanini, *op. cit.*, p. 421.

⁶ Marzo, E. y Ocone, C. (editado por), *Manifesto laico*, Roma-Bari, Laterza, 1999; en el volumen se encuentra la carta de Bobbio en la que explica por qué no firmó el “Manifesto laico” (pp. 123-134).

⁷ Kant, I., *Critica della ragion pratica*, I, I, 3, las cursivas son mías. N. A.

⁸ La consideración es de Rusconi, *op. cit.*, p. 11.

⁹ Vitale, E. (editor), *Ragione e civiltà. La visione illuministica del mondo nell'Encyclopédie di Diderot e d'Alembert*, Milán, Baldini&Castoldi, 1998, p. 169.

¹⁰ En castellano existe una traducción bajo el título de *Por qué no soy cristiano*, editada en España por la editorial Edhasa en 1999. Esta traducción, que será la que utilizaré para reproducir las citas de la obra de Russell que hace Ermanno Vitale, también contiene el ensayo de Paul Edwards. N. T.

¹¹ *Op. cit.*, pp. 14 y 15.

¹² *Cit.*, p. 16.

¹³ *Cit.*, p. 36.

¹⁴ *Cit.*, p. 253.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Op. cit.*, p. 254.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 256.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Op. cit.*, p. 260.

²⁰ *Op. cit.*, p. 261.

²¹ *Op. cit.*, p. 264.

²² *Idem.*

²³ *Op. cit.*, p. 267.

²⁴ *Op. cit.*, p. 268.

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Op. cit.*, p. 270.

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Op. cit.*, p. 272.

²⁹ *Op. cit.*, p. 273.

³⁰ *Idem.*

³¹ *Op. cit.*, p. 274.

³² *Op. cit.*, p. 275.

³³ *Op. cit.*, p. 279.

³⁴ *Op. cit.*, p. 280.

³⁵ *Idem.*

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Op. cit.*, p. 282.