

---

# REFORMISMO, SOCIALISMO E IGUALDAD

Norberto Bobbio

---

*análisis y debate*

---



2

Quiero aprovechar la oportunidad que me han dado de presentar la ponencia introductoria al congreso para hacer una exposición analítica y no una propuesta, es decir, de presentar un análisis conceptual y de esclarecimiento del contexto en el que se inscribe el concepto de reformismo, más que hacer una propuesta política.

Antes de responder a la pregunta que se me ha planteado, «¿por qué somos reformistas?», creo que debo contestar otra pregunta previa: en qué sentido de reformismo podemos llamarnos reformistas. Esta pregunta previa nace ante todo de la observación de que también el «reformismo», como todos los «ismos» políticos (y filosóficos), es un término de múltiples significados; y nace en segundo lugar, y sobre todo, de la constatación de que incluso en el ámbito de la misma tradición, que es la del pensamiento y la praxis socialista, el reformismo del que hablamos hoy probablemente no es el mismo del que hablaban nuestros padres.

Naturalmente me refiero al reformismo socialista, que es el que nos interesa. Cada siglo ha tenido sus reformadores religiosos, políticos, económicos. El concepto de reforma entró con fuerza en la historia europea en su dimensión religiosa antes de tener un sentido político. Los príncipes reformadores del siglo XVIII fueron autores de reformas políticas, pero eran reformas que venían impuestas desde arriba. Cuando nosotros hablamos de reformismo nos estamos refiriendo a reformas políticas, económicas o sociales, no ya religiosas, y damos por supuesto que se trata de reformas que proceden de abajo.

El reformismo socialista emprendió su camino y tomó su propio significado histórico de la contraposición con la tradición revolucionaria del movimiento obrero. Para que quedase clara esta contraposición era preciso que penetrase en la conciencia europea la idea de revolución, entendida como ruptura violenta y benéfica de un orden precedente, idea que no había brotado con claridad antes de la revolución francesa. La tradición revolucionaria del movimiento obrero se identificó en gran parte, aunque no exclusivamente, con la historia del marxismo; o por lo menos con la interpretación más difundida y quizá más consecuente del pensamiento de Marx, en un primer momento, y con el leninismo en un segundo momento. He dicho «no exclusivamente» porque hubo también un marxismo reformista, aunque hay que reconocer que la apertura de la vía reformista ha tenido muchas veces como consecuencia el abandono gradual de las premisas marxistas. De todos modos, si es lícito hablar de un marxismo reformista, leninismo y reformismo son dos términos incompatibles; hablar de leninismo reformista sería como hablar de un círculo cuadrado. El que piense que el leninismo es la consecuencia natural del marxismo —a nivel práctico, no sólo teórico— está totalmente fuera de la lógica y de la práctica del reformismo.

Entre todas las distinciones de doctrinas o de corrientes y de prácticas que se pueden hacer dentro de la historia del movimiento obrero, la más incisiva y la más resolutiva históricamente, la que engloba a todas las demás, es precisamente la distinción entre el ala reformista y el ala revolucionaria; si bien la distinción en concreto no es muy nítida, porque los revolucionarios muchas veces, aunque sólo fuese como fase preliminar, han aceptado la fase de las reformas, y los reformistas nunca han excluido del todo la salida revolucionaria en última instancia. La razón por la cual se puede conjugar sin contradecirse el concepto de reforma con el de revolución depende del hecho de que por «revolución», tanto en el lenguaje común como en aquel más técnico de las ciencias sociales, se entienden dos cosas distintas. Se entiende tanto la causa, la ruptura violenta de un orden establecido, como el efecto, la transformación radical de un determinado eje social. No es cierto que la revolución como causa suponga la revolución como efecto. Pero tampoco es cierto que la revolución como efecto esté producida por una revolución como causa. Los reformadores han tenido siempre el convencimiento (o la ilusión) de que un proceso prolongado de reformas era capaz de evitar la revolución; dicho de otro modo: siempre han creído que se podía lograr la revolución como efecto sin recurrir a la revolución como causa.

La diferencia entre el ala reformista y el ala revolucionaria del movimiento obrero fue sin duda muy importante en la historia pasada. Pero, ¿es igualmente importante hoy? El criterio de distinción entre reformistas y revolucionarios hay que buscarlo, como ya se sabe, no tanto en los contenidos o en los programas, y menos aún en los fines últimos (también los reformistas han sostenido siempre que el fin último del movimiento era el socialismo, o sea una forma de sociedad radicalmente distinta de la dominada por el sistema económico capitalista), sino

en la estrategia. Con respecto a la estrategia estas dos alas han representado siempre una auténtica alternativa, que puede resumirse en estas dos antítesis: legalidad/violencia y gradualidad/globalidad <sup>1</sup>.

Ahora bien, esta alternativa no existe en los partidos de la izquierda europea. No es seguro que haya desaparecido del todo, pero las líneas revolucionarias en los países democráticos son cada vez más grupos marginales, con tan escasa relevancia política que no pueden considerarse como una auténtica alternativa. Hoy la extrema izquierda se ha refugiado en el terrorismo, que es la expresión de un revolucionarismo exasperado y desesperado, y, al menos hasta el presente, improductivo; o bien en su contrario, el pacifismo, igualmente improductivo políticamente hasta ahora. Y en el ecologismo —en parte contrarrevolucionario— de los verdes. Desaparecida, o reducida al mínimo, la contraposición entre reformadores y revolucionarios, el reformismo no puede definirse por oposición al contrario. Pero si no se puede definir por oposición al contrario, porque su contrario ha desaparecido, habrá que redefinirlo y comprenderlo, si se quiere, de otro modo. ¿Cuál? Esa es la primera pregunta que hay que plantearse en un discurso analítico, para evitar llegar a la conclusión de que, habiendo perdido valor uno de los dos términos de la antítesis, tiene que perderlo también el otro.

En cuanto a la caída de la tradicional alternativa en los regímenes democráticos consolidados —y yo quiero pensar que el nuestro pertenece a esa categoría— habrá que dedicarle algunas líneas, sobre todo para sustentar con datos reales la misma afirmación; y, en segundo lugar, para tratar de entender por qué se ha ampliado el arco de las ideas y de la práctica reformista y, por el contrario, cada vez más se ha ido restringiendo el campo de las ideas y de la praxis revolucionaria.

Por lo que se refiere a los datos reales se impone una primera constatación: la referencia al leninismo, que era obligatoria mientras el nombre oficial de la doctrina de los partidos comunistas fue «marxismo-leninismo», ha desaparecido de las declaraciones del partido comunista italiano y de los discursos de sus dirigentes. Por el contrario, en estos últimos años han aumentado las profesiones de fe democrática y, por consiguiente, reformista de esos mismos dirigentes. En una entrevista en *L'Espresso* del 16 de diciembre, Lama explica su propia adhesión pura y simplemente a una política socialdemócrata, afirmando entre otras cosas: «Si se quiere afirmar el propio papel de fuerza reformista —sí, reformista— hay que incluir en el propio programa los contenidos de la reforma y dar la batalla». En un debate en *MondOperaio* titulado (casualmente) «¿Qué reformismo?», publicado en el núm. 3 del año pasado, Napolitano afirma que «la vieja contraposición entre reformistas y revolucionarios actualmente ya no tiene sentido en la izquierda italiana, si miramos a los dos partidos históricos». Aun más recientemente, en una entrevista del *Corriere della Sera*, del 11 de febrero, afirma que el fin de trayecto del PCI es el gran reformismo europeo. Tengo en mis manos una conferencia mecanografiada de Gianfranco Pasquino, titulada «Dificultad y oportunidad: las nuevas tareas de un partido reformador» <sup>2</sup>. El partido reformador al que el autor se refiere es, naturalmente, el PCI. Reformador no significa reformista, de acuerdo. Pero no juguemos con las palabras, aunque las palabras en el lenguaje político no son piedras, sino muchas veces pompas de jabón.

Si, por encima de estas pruebas de hecho, se quiere tomar en consideración la razón por la cual hubo un tiempo en que el reformismo tenía en general una mala imagen entre la izquierda, y se le comparaba con el oportunismo, y ahora en

nuestros países tiene mala imagen el revolucionarismo, tachado de extremismo, de veleidad, irreal, catastrófica e inútil, es precisamente desde la naturaleza y las mismas condiciones de desarrollo de la democracia, y de las condiciones intrínsecas en una sociedad democrática, donde debemos partir. Naturalmente, antes hemos de ponernos de acuerdo sobre el significado que vamos a dar al término «democracia». Pero, a diferencia de lo que sucedía hace no muchos años, cuando la palabra «democracia» era un vaso vacío que cada uno llenaba como podía, creo que en el debate actual existe un cierto consenso —sea implícito o explícito— sobre aquella que yo he llamado la definición mínima de democracia: la democracia entendida como un conjunto de reglas de juego, una concepción procedimental de democracia (no una concepción sustancial) <sup>3</sup>. No voy a decir que me deja del todo tranquilo este reconocimiento. Me dan qué pensar algunas polémicas recientes, como aquella candente, dentro del frente comunista, entre Tronti y Veca; aunque una polémica de este tipo habría sido impensable hace unos años. Me da qué pensar una salida como la de Asor Rosa en *Repubblica*, cuando habla de la «idiotez» del contractualismo. ¡Ay, ay! La idea del contrato social, es decir, la idea de que el derecho a mandar y a hacerse obedecer sólo es legítimo cuando está fundamentado en una delegación por parte de los destinatarios del mandato, es el *abc* de la democracia moderna. Si el contractualismo es una idiotez, la democracia es el régimen más idiota del mundo. (El considerar el contractualismo como una idiotez corre parejo con el famoso «cretinismo parlamentario», que tuvo funestas consecuencias también en el modo de pensar y de actuar de la izquierda.)

Debemos partir de la democracia porque, incluso en su más mínimo significado (mínimo, pero no por ello pobre), ésta no se puede aceptar sin una concepción muy precisa de la sociedad y de la historia, que es absolutamente incompatible con cualquier proyecto de transformación radical de la sociedad y con cualquier visión finalista y totalizadora del curso de la historia, proyecto y visiones que son propias del revolucionario. El pensamiento revolucionario está intrínsecamente ligado a la idea de una era de larga e imparable decadencia que no puede ser rescatada más que por un giro total en la dirección del curso de la historia. (Desde este punto de vista el revolucionario y el contrarrevolucionario tienen la misma concepción, y por eso muchas veces los extremos se tocan; con la diferencia de que para el contrarrevolucionario el cambio consiste en el gran retorno, mientras que para el revolucionario consiste en un salto hacia el futuro, desconocido pero seguro.) Por el contrario, la democracia moderna, que ha nacido del proceso de emancipación de la sociedad civil del Estado como sistema dominante, y que ha sido guiada siempre por aquella convicción de fondo según la cual —por utilizar la famosa expresión de Thomas Paine— la sociedad es buena y el Estado es malo, y por lo tanto hay que dejar libre a la sociedad y que se distienda, y el Estado tiene el papel limitado —aunque esencial— de regular su movimiento. Aceptar la democracia, pues, significa: a) el pluralismo de los grupos, considerando al Estado como uno más de los grupos, cuyo papel es el de mediar en los conflictos parciales, de constituirse en árbitro entre ellos, y quizá en una parte o contraparte en los acuerdos entre grupos; b) el conflicto entre individuos y grupos no sólo como inevitable, sino incluso como factor de progreso y, como tal, beneficioso; c) a través de la pluralidad de los grupos y de su permanente conflicto, la extensión de la demanda social a la que el gobierno debe dar respuesta bajo la forma de decisiones colectivas vinculantes. Admitir estas características de la sociedad democrática significa admitir que esta sociedad está en continua transformación, incluso con independencia —por encima o por debajo— del sistema político. La democracia es dinámica; el despotismo es estático. Esto es tan cierto que en 40 años de democracia real, a pesar de ser tan imperfecta, nuestro país ha conocido y sigue conociendo la más grande transformación de su historia. Una trans-

formación que, entre otras cosas, se ha producido durante la hegemonía de un partido que nunca escribió en su puerta el lema «reformismo», y sin un proceso revolucionario (entendiendo aquí «revolución» como causa), sino a través del respeto más o menos constante, con algún patinazo, pero que no ha llegado a ser mortal hasta ahora, de las reglas fundamentales de la democracia liberal.

Una segunda razón de la disminución del atractivo de la revolución está en esta doble constatación: por una parte las grandes revoluciones (aquí tomo la revolución como efecto) que han transformado profundamente la sociedad moderna y que nos empujan, querámoslo o no, hacia una nueva fase de desarrollo histórico que ya ha recibido el nombre sugestivo —aunque totalmente vanal— de posmoderno, desde la revolución industrial a la tecnología actual, no ha habido revoluciones políticas en el sentido propio de la palabra; por otra parte, la gran revolución política de nuestro tiempo, la revolución rusa, sí que transformó profundamente un inmenso país y lo hizo convertirse en la otra gran potencia de la que depende, para bien y para mal, nuestro destino de pigmeos en tierra de gigantes, pero ha dado origen a un sistema político y social que nadie de este lado del telón de acero está dispuesto a aceptar como modelo (y creo que tampoco desde el otro lado); por no hablar de la revolución china, que está atravesando un período de revisión de los propios principios inspiradores (un auténtico Termidor), casi hasta el punto de demostrar que allí donde el paso de una sociedad de una fase a otra se ha dado a través de un proceso que por sí mismo es un proceso acelerado, se bloquea y no permite el normal funcionamiento de los mecanismos de desarrollo de la sociedad que sostiene al Estado. El ideal de la revolución permanente, que ha inspirado siempre a los grandes revolucionarios, ha sido desmentido por la historia de las revoluciones, bien en el sentido del cambio de la clase dirigente que se ha devorado a sí misma y ha perpetuado el propio dominio, o bien en el sentido de un proceso de cambio continuo (una revolución tras otra). La reforma permanente es un ideal razonable. La revolución permanente, no lo es. Mirándolo bien, la gran mayoría de aquellos que han sido llamados revolucionarios en nuestro tiempo han estado acompañados y condicionados por guerras de liberación nacional. Son, en otras palabras, revoluciones que se han resuelto en guerras de independencia, fenómeno bien distinto, tanto por su significado histórico como por sus efectos, de las revoluciones políticas. (La Resistencia en Italia, vista en su conjunto, fue al mismo tiempo una guerra de independencia nacional y un movimiento político de restauración del eje constitucional anterior, más que una revolución.)

Llegados a este punto, y una vez hecha la constatación de que la democracia entendida como un conjunto de reglas del juego que han de servir para resolver pacíficamente los conflictos excluye la ruptura revolucionaria, y que por lo tanto ha derrotado a uno de los enemigos tradicionales del reformismo sin necesidad de combatirlo, nos encontramos frente a otra pregunta: si una sociedad democrática en constante transformación, aunque sea gradual, por efecto de la libertad de la que gozan sus sujetos principales, los individuos y los grupos de interés, muchas veces a pesar del poder político, no pondrá en aprietos una política reformadora tal como ha sido entendida por el reformismo tradicional (sea el que propugna las reformas de Estado, o el que las plantea desde abajo). El reformismo socialista ha compartido con el movimiento revolucionario una cierta sobrevaloración del elemento político por encima del social, la convicción de que la acción política es el máximo factor del cambio social. ¿Estamos todavía seguros de que acción política y cambio social están estrechamente unidos el uno con el otro, y que el segundo depende exclusivamente del primero?

Una pregunta de este género, que a mí me parece oportuna, amplía nuestro debate hasta un campo hasta ahora poco explorado, y con respecto al tema del congreso, todavía más previo del que he recorrido hasta ahora. Se trata, en otras palabras, de saber si el reformismo es ya no solamente indefinible, desde el momento en que ha perdido valor su antítesis histórica, sino si es posible, al menos en el sentido en que siempre fue entendido en el seno de la izquierda, como reformismo político, como acción o conjunto de acciones que se prolongan en el tiempo dirigidas al cambio en base a los proyectos a largo o medio plazo (es decir, en base a un programa máximo o a un programa mínimo). Me parece difícil negar que en Italia todos los proyectos a largo, medio y corto plazo han fallado miserablemente. ¿Cuántos son los proyectos elaborados por la izquierda histórica, comunistas y socialistas, que se han quedado en letra muerta después de haber sido objeto de tratamiento intelectual en congresos, seminarios, mesas redondas, debates en revistas y periódicos, etc.? El que esté libre de pecado que tire la primera piedra. No puedo olvidar que en el seno del partido socialista mismo, no hace muchos años, se había constituido una asociación para el proyecto socialista, a la cual pertencí (y de la que incluso durante un tiempo fui indignamente nombrado presidente), y esta asociación murió de inanición o de consunción sin que nadie le diese el tiro de gracia. El intelectual propone y el político dispone; y dispone no porque desprecie el trabajo del intelectual, sino muchas veces porque no sabe qué hacer, consciente como es de que su papel es fundamentalmente el de tapar agujeros para evitar ir a pique, más que el de pilotar la nave hacia metas maravillosas. Creo que el buen político ya ha aprendido que la nave que él dirige en una sociedad democrática, con todas las servidumbres que las reglas democráticas le imponen, es un barquito de pequeño cabotaje que si se aventurase en alta mar correría el peligro de ser destrozado por la primera tormenta.

Con esto no quiero decir que no sea posible una política reformadora. Digo que no se la puede dar por descontado. Lo cual, entre otras cosas, aumenta el interés y la responsabilidad de quien se considera reformista y se plantea correctamente el problema: ¿qué reformismo? Tampoco quiero decir que en Italia no se hayan hecho reformas mediante la acción política; desde la reforma de la escuela única hasta la reforma del derecho de familia, desde la institución del divorcio hasta la despenalización del aborto. Pero todas ellas son reformas que fueron propuestas y puestas en práctica a retazos, de vez en cuando, sin un plan general, sin que podamos decir que hayan sido el producto de un partido del reformismo. Paradójicamente ha habido reformas sin reformismo; quiero decir, sin un proyecto reformador. Y si ha habido proyectos reformadores, éstos no han producido reformas.

Reflexionando sobre la historia de nuestro tiempo en general, sin limitarnos a las notas al margen o a pie de página, en torno a los acontecimientos que aparecen ante nuestros ojos de cronistas (que es lo que nos vemos obligados a ser, frente al asalto cotidiano de los empresarios de los medios de comunicación de masas y de sus agentes), tenemos que observar que hay al menos dos causas del cambio social que no dependen directamente del poder político. Son, ante todo, el cambio en las costumbres producido por el empuje del cambio de ideas, de las condiciones económicas, de las reglas del comportamiento social y moral. Y, en segundo lugar, el progreso técnico. Se trata de dos cambios que indudablemente están conectados entre sí, aunque no está muy clara su interdependencia. En cuanto al cambio de las costumbres, basta pensar en las profundas transformaciones surgidas en los países económicamente desarrollados, y en las clases que han sacado la mayor ventaja de este desarrollo, en las relaciones entre uno y otro sexo. Más de

una vez he dicho que la única revolución de nuestro tiempo (revolución como efecto), al menos en los países económicamente más desarrollados, ha sido la revolución feminista. Pero ha sido una revolución que vino desde el exterior de la esfera de influencia del poder político, el cual se ha limitado, en la hipótesis más favorable, a ratificar y legalizar una serie de cambios ocurridos en las relaciones familiares, como consecuencia del cambio de las normas éticas y, por supuesto, de las condiciones de trabajo, que a su vez son el resultado de otros cambios ocurridos en la esfera de las técnicas de producción. No es necesario subrayar, por su evidencia, la enorme influencia que han tenido el descubrimiento y la difusión de los anticonceptivos sobre las relaciones sexuales.

El cambio más impresionante frente al que nos encontramos hoy es sin duda el producido por el progreso técnico; es decir, la aparición de máquinas cada vez más perfectas que sustituyen el trabajo humano. Antiguamente para justificar la esclavitud, o incluso la reducción del hombre a la categoría de instrumento, de máquina, se recurría al capcioso argumento de que existen hombres que son esclavos por naturaleza. En el fondo, lo que ellos tendrían que explicar es por qué un trabajo brutal, como el de una máquina, había de ser hecho por un hombre (que según la clásica definición aristotélica es un animal racional, y como tal, distinto de todos los demás animales). Ahora el trabajo de los hombres-máquina es cada día más asumible por las auténticas máquinas. Después de la reducción del hombre a la situación de máquina, el progreso técnico de estos últimos años nos hace asistir al proceso inverso de la elevación de la máquina a la categoría de hombre. Todo esto sucede independientemente —al margen, repito— del poder político. Fueron Saint-Simon y los saint-simonianos los primeros en afirmar que la auténtica transformación de la sociedad ocurrida a finales del siglo XVIII fue no ya el producto de una revolución política, como lo fue la revolución francesa, sino el producto de la revolución industrial, cuyos creadores habían sido los científicos y no los políticos. La gran transformación que está cambiando nuestra sociedad actual, y que prepara la llamada sociedad posindustrial, no es el efecto de reformas políticas, sino de descubrimientos científicos y de increíbles aplicaciones técnicas. A finales del siglo pasado el mismo Marx creía que la humanidad había entrado en la era de las grandes revoluciones sociales y políticas, y que tras la revolución burguesa, una nueva revolución haría pasar a la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad.

Observando después lo que ha cambiado desde el último siglo pasado hasta hoy, hay que observar también que desde finales del XVIII hasta el estallido de la primera guerra mundial la filosofía de la historia estaba orientada por la idea de que la humanidad era perfectible, y que este proceso hacia la perfección, o mejor, hacia el perfeccionamiento, era algo imparable e irreversible. En otras palabras, estaba dominada por una concepción progresiva de la historia, por la idea de que la humanidad estaba «en constante progreso hacia lo mejor» —usando palabras de Kant— (subrayando lo de constante). El mito del progreso ha caído: me remito al reciente libro de Gennaro Sasso, *El tramonto de un mito*, que lo documenta empezando por Nietzsche y Spengler. Hoy ya no existe una filosofía de la historia, si por filosofía de la historia entendemos una respuesta positiva a la pregunta de si la historia tiene un sentido y cuál puede ser éste. Para que se pueda dar un sentido a la historia hay que aceptar que la historia tenga una meta preestablecida y que ésta sea, en caso de que la tenga, alcanzable. Ha caído —quizá definitivamente— toda concepción teológica de la historia. La historia va hacia... ¿hacia dónde? ¿Hacia la paz universal, o hacia la guerra omnidestructiva? ¿Hacia la secularización integral o hacia el renacimiento del espíritu religio-

so? (¿Dios ha muerto, o quizá está más vivo que nunca?) ¿La libertad de todos o la esclavitud universal bajo nuevas formas desconocidas de despotismo, como lo imaginaba Orwell?

En fin, ¿está la historia en constante progreso hacia lo mejor? ¿Y si, por el contrario, fuese en constante retroceso hacia lo peor? Es indudable que el reformismo del siglo pasado estaba íntimamente ligado a una concepción progresiva de la historia. Una visión como la que tiene el hombre de hoy, más problemática, menos segura de sí mismo, no digo que lo desvalorice, pero sí que lo hace menos atrevido. Sin contar que la idea del progreso siempre ha ido unida a un concepto eurocéntrico de la historia; la crisis de la idea del progreso marcha al mismo paso que la crisis del eurocentrismo. En la idea del progreso el reformismo ha tenido uno de sus aliados. Caído el mito, la ilusión del progreso, por usar la expresión de Sorel (aunque Sorel era un revolucionario, o al menos creía serlo), también el reformismo se encuentra frente a una tarea más difícil y además de resultados inciertos. El progresismo y el reformismo tenían en común la idea de lo positivo del cambio; el cambio como tal no es ni bueno ni malo, pero si la historia camina siempre hacia lo mejor, entonces el cambio siempre es de signo positivo. La idea de que el cambio fuese algo bueno y la inmovilidad algo malo entró con fuerza en la visión de la historia de la edad moderna. En la antigüedad consideraban por lo general que el cambio era malo; tenían una visión regresiva de la historia. Cuando Licurgo dio sus leyes a Esparta se fue de su ciudad, y recomendó a sus ciudadanos que no cambiasen nada hasta que él volviese, y no volvió nunca.

Basándose en este concepto positivo del cambio se hizo siempre la distinción entre el partido de los progresistas y el partido de los conservadores. Los conservadores son los que juzgan negativo el cambio, o al menos aceptan el cambio sólo si éste se justifica con buenos argumentos. Pero, hoy en día, ¿quiénes son los mayores partidarios del cambio? ¿No son precisamente los conservadores, que consideran la presente situación de la relación entre economía y política en la mayor parte de los países democráticos, en los que ha aparecido una progresiva extensión de las tareas del Estado, como un mal a corregir, y proponen un retorno a la situación anterior a la formación del Estado social? Me parece indudable que hoy los mayores cambios son los pedidos, y en gran parte ya realizados en algunos países, por los neoliberales que demandan el desmantelamiento del Estado de los servicios. Son éstos los que, pidiendo un cambio de rumbo, se presentan como auténticos promotores del cambio. Frente a este cambio de rumbo, ¿no corren el riesgo de aparecer como enemigos del cambio los que en otro tiempo eran precisamente reformadores?

Perdonadme si insisto en este punto. Pero es que es exactamente aquí donde asoma con mayor evidencia la crisis de la izquierda. Y se comprende: la izquierda siempre ha sido o revolucionaria o reformista. Después de haber renunciado a la revolución se refugió en el reformismo. Ahora empieza a sospechar que si por reformismo se entiende el partido del cambio, entonces los reformistas son los otros. Es inútil negarlo: estamos asistiendo a un auténtico giro de la política a la que la izquierda en todas sus formas había sido siempre fiel, y que siempre tuvo como resultado un crecimiento de la esfera pública frente a la esfera privada. ¿Es que se puede negar que el proceso de democratización conducido por la izquierda siempre caminó a la par, más o menos intencionadamente, con una ampliación de las competencias del Estado? Hoy la consigna de los conservadores puede resumirse en estas dos pequeñas palabras: menos Estado. ¿Se puede negar que la política de la izquierda haya tenido como efecto, siempre y en todas partes, «más Estado»?

Con esto no quiero decir que no haya espacio para un reformismo de izquierdas. Quiero decir solamente que el criterio para distinguir a los reformadores de los conservadores ya no puede ser aquel tan simplista —o que al menos hoy nos parecería simplista— de los partidos socialistas del siglo pasado, que se definían como partidos del cambio y del progreso. Vuelvo a repetir: progreso, ¿en qué sentido? ¿En qué dirección? ¿En nombre de qué?

Soy consciente de que en esta reflexión preliminar que yo he concebido únicamente como un análisis conceptual, más que como una propuesta, tenemos que dar todavía un paso adelante. Hay reformas y reformas. Y por lo tanto, hay reformismos y reformismos. Donde todos son reformistas, nadie es reformista. Y entonces el problema se traslada a la pregunta verdaderamente crucial: ¿qué reformas? ¿Estamos muy seguros de saber las reformas que queremos y las que no queremos? ¿Las que distinguen a un partido socialista y las que no lo distinguen, sino que lo contradicen? La respuesta a estas preguntas es bastante más difícil porque me parece que no se ha reflexionado suficientemente sobre el concepto mismo de reforma. ¿Estamos seguros de saber qué se entiende exactamente por reforma? Cuando hablamos de reforma, ¿estamos seguros de hacerlo todos en el mismo sentido? ¿Estamos seguros de poseer un criterio concreto para poder definir como reformador un proyecto y para distinguirlo de otro no reformador? Y puesto que hay reformas y reformas, ¿estamos bien seguros de poseer un criterio orientativo para distinguir una reforma de izquierdas de una reforma de derechas?

Más que una respuesta a esta pregunta, que no estoy seguro de poder dar (¿quién podría estarlo?), yo propongo un estudio. Examinemos durante un período de tiempo —por ejemplo, los últimos 30 años desde el comienzo del centro-izquierda, que inauguró en nuestro país este período de las reformas, al que contribuyó también el partido socialista— qué leyes se han hecho (y se han cumplido) que de común acuerdo podamos considerar como leyes de reforma. Se trata de un estudio con los pies en la tierra, totalmente empírico, para empezar. Pero hay que empezar con datos reales que todos podamos tener ante la vista y sobre los que podamos apoyar un razonamiento que no se quede por los aires. Pongo algunos ejemplos: la institución de la enseñanza media única y la extensión a ocho años de la enseñanza obligatoria (dentro de poco se aumentarán todavía otros dos); el estatuto de los trabajadores; la reforma del derecho de familia; la introducción del divorcio y el reconocimiento de la legalidad del aborto bajo ciertas condiciones; el cierre de los manicomios; la liberalización del acceso a la universidad; las elecciones escolares; el fin del monopolio estatal de la radio y la televisión. Naturalmente esta lista se puede alargar o corregir en el grupo de estudio. Se me podrá objetar que una lista de este tipo presupone ya un criterio de distinción, y por lo tanto una idea de lo que se deba entender por reforma. Yo contestaría que un concepto de reforma no se puede dar «a priori», y para no caer en un círculo vicioso o en un proceso al infinito hay que partir del sentido común, y sólo en un segundo momento la idea del sentido común podrá ser convenientemente modificada en base a los resultados de la investigación.

Una vez completada la lista, con todas las precauciones del caso, habrá que plantearse una primera pregunta: todas estas actuaciones, ¿tienen un común denominador?, y si lo tienen, ¿cuál es? Es evidente que únicamente desde la respuesta a esta cuestión podremos llegar a contestar a la pregunta de en qué consiste una reforma, si queremos seguir hablando de reformismo. ¿Qué os parece? ¿Somos reformistas y no sabemos ponernos de acuerdo sobre el significado de re-

forma? Bien, yo creo que en una primera observación todas las actuaciones que he citado más arriba tienen una característica común: son actuaciones que ensanchan los espacios de libertad de los individuos y de los grupos, y que en la medida en que ensanchan estos espacios restringen o limitan el espacio político. Son reformas democráticas, entendiendo por democracia lo opuesto a autocracia, como aquella forma de gobierno o régimen que realiza su propia naturaleza en tanto en cuanto amplía la libertad de los gobernados y restringe el poder de los gobernantes, frente a un régimen autocrático que se caracteriza por la tendencia opuesta. Pero una reforma liberal, una reforma democrática, ¿es también necesariamente una reforma socialista? Los ejemplos que he puesto son todos de reformas propuestas o apoyadas por el partido socialista, por eso es pertinente la pregunta.

Veamos, la respuesta a esta pregunta depende de otra cuestión preliminar: ¿libertad de quién? Cuando se plantea un problema de libertad hay que plantearse previamente dos preguntas: quién es libre y de qué es libre. En ningún lugar existe la libertad de todos y para todo. Cualquier libertad es siempre relativa; si aumenta la libertad de uno, sea un grupo, un individuo, una categoría o una clase, disminuye la libertad de otro, sea grupo, individuo, categoría o clase. La liberación de los esclavos ha hecho disminuir la libertad de los amos de los esclavos. Pongamos un ejemplo límite: la libertad de la tortura ha disminuido la libertad de los torturadores. Pero el ideal socialista ¿no ha sido siempre el de la libertad, el de la igualdad? Pues bien: el principio de igualdad es aquel que sirve para distinguir la libertad liberal de la libertad socialista, del socialismo liberal, entendámonos, que es el que nos interesa (porque existe también un socialismo solamente igualitario, pero no liberal). ¿En qué sentido? Yo considero libertad socialista por excelencia aquella que liberando iguala, e iguala en cuanto elimina una discriminación; una libertad que no sólo es compatible con la igualdad, sino que es la condición de aquélla. Volvamos a tomar nuestros ejemplos: los locos que se liberaron de las instituciones de internamiento no sólo quedaron libres, sino que al mismo tiempo quedaron más iguales a los demás de lo que ya eran antes; una reforma del derecho de familia que elimina la potestad marital hace más libre a la mujer, y liberándola la hace igual al marido; la liberalización de los accesos a la universidad para los jóvenes que habían superado la segunda enseñanza ha eliminado una limitación (los ha liberado) y una discriminación (los ha igualado). (Permitidme aún otro pequeñísimo ejemplo, muy significativo, que hace poco me sugirió un amigo: el letrero que se pone en ciertas escaleras para permitir el paso a los minusválidos con sus carritos, ¿qué es sino un medio para liberarlos de una barrera y a la vez para hacerlos iguales, o quizá sólo un poco menos distintos de las personas normales?)

Este intento de escoger las reformas que son al mismo tiempo liberadoras e igualatorias deriva de la constatación de que hay reformas liberadoras que no son igualatorias, como lo sería cualquier reforma de tipo neoliberal, que da paso libre a los empresarios para desembarazarse de los vínculos que proceden de la existencia de sindicatos y comités de empresa, pero al mismo tiempo está destinada a aumentar la distancia entre ricos y pobres; y por otra parte existen reformas igualadoras que no son liberadoras, como por ejemplo toda reforma que introduce una obligación escolar y somete a todos los niños a ir a la escuela, poniendo a todos, ricos y pobres, en el mismo plano, pero a través de una disminución de libertad.

Reclamo vuestra atención sobre el tema de la igualdad porque a pesar de todo aquello que hoy se dice sobre el exceso de igualitarismo en la sociedad de masas,

y por poner un ejemplo concreto, que nos atañe a todos, en la nivelación de salarios conseguida por los sindicatos en los últimos años, nuestro país es todavía un país profundamente desigualitario. No excluyo que ciertas formas exasperadas de igualitarismo de salarios haya que corregirlas, porque una cosa es el ideal de la igualdad y otra cosa es el igualitarismo. Pero es indudable que una de las grandes batallas de la acción social en todos los tiempos y en todas las sociedades es la conciencia del tratamiento desigual, de la discriminación, en una palabra (porque no sabría cómo llamarla) de la injusticia. Como también es indudable que en un país como el nuestro el camino hacia una mayor igualdad es todavía largo, empezando por la más obvia y elemental de las igualdades, la igualdad frente a la ley<sup>4</sup>, para pasar por la igualdad fiscal y terminar en la igualdad de oportunidades.

Todo lo que he dicho hasta aquí me lleva ineludiblemente a la conclusión de que el problema frente al que nos encontramos es dar una respuesta ya no tanto a la pregunta «¿qué reformismo?», sino a la pregunta en la que se juega realmente la identidad y el destino de la izquierda: «¿qué socialismo?». Estoy convencido, y no es cosa de hoy, que lo que está en cuestión en estos últimos años después de la degeneración del Estado nacido de la primera revolución de la historia conducida en nombre del socialismo, y tras el ataque a las políticas socialdemócratas por parte de las corrientes neoliberales, no sea tanto el reformismo (ya dije que nunca ha habido tantos reformistas como hay ahora) cuanto el socialismo. Y está en cuestión porque —permitidme terminar con esta perorata, abandonando por un momento el estilo analítico seguido hasta ahora— zarandeados por el viento impetuoso de la crisis de las ideologías hemos perdido la brújula. No, la estrella polar del socialismo sigue existiendo; existe hoy más que nunca, sobre todo si se miran no sólo ya los problemas internos de los países desarrollados, sino también las relaciones entre países desarrollados y países en vías de desarrollo, o los totalmente subdesarrollados, entre el Norte y el Sur del planeta: esta estrella polar se llama justicia social. Eso quiere decir que un criterio, aunque sea muy general, que hay que determinar de vez en cuando, para distinguir el reformismo socialista de otras formas de reformismo, existe, aunque hoy se habla mucho, y ha hablado también Claudio Martelli, de equidad más que de justicia o de igualdad.

Existe al menos un criterio mientras haya —y no podemos negar que los hay—, en Italia y en el mundo, opresores y oprimidos, prepotentes e impotentes, los demasiado fuertes y los demasiado débiles, los que tienen y los que no tienen, los distintos y los «más iguales» a los demás, los discriminadores y los discriminados, los causantes del hambre y los hambrientos, los armados hasta los dientes y los inermes, los causantes de terror (que no son sólo los terroristas) y los aterrozados.

Un partido socialista para sobrevivir y para mirar al futuro con confianza, necesita grandes ideales. Pero no hay que inventar nada nuevo. Solamente hace falta seguir siendo fiel a la propia historia.

**POST SCRIPTUM:** En la conferencia de clausura del congreso, Martelli ha respondido ampliamente a mi petición de clarificación. Cito del *Avanti!* del 3-4 de marzo. Después de haber puesto ejemplos de medidas igualitarias que han producido efectos desigualitarios, termina hablando de las «paradojas del igualitarismo». Entonces explica que «la equidad no es una suavización de la igualdad. Es un concepto distinto. El concepto de equidad está mucho más cercano al concepto de justicia, a la idea de una balanza, de un esfuerzo de equilibrio que, por

lo tanto, tiene en cuenta las condiciones concretas, las diferencias individuales de mérito, la diversidad, la compleja anatomía social en la que hoy vivimos. El concepto de equidad está mucho más cercano al concepto de justicia social que al concepto de igualdad. La equidad supone una balanza. La igualdad recuerda la idea de una nivelación, una especie de nivelación de méritos y de necesidades. Ahora bien, esta nivelación ya no es útil ni es justa». Continuando más adelante la crítica al igualitarismo, dice: «La igualdad, no como valor —absoluto en sí mismo— sino en su versión conocida en términos de estatalismo, asistencialismo, igualitarismo, se ha convertido en una fuente de iniquidad que castiga ante todo a la pobre gente que realmente está peor. De acuerdo pues con la estrella polar de la justicia social, pero atención a su traducción regresiva en términos igualitaristas que hoy serían muy mal vistos especialmente por sus hipotéticos beneficiarios y destinatarios sociales».

He reproducido párrafos textuales del discurso de Martelli para demostrar que nuestra discrepancia es sólo aparente, porque el blanco de Martelli es el igualitarismo, es decir, el ideal de la igualdad absoluta, y no la justicia social (o equidad) de la que *solamente yo* he hablado, poniendo ejemplos de medidas que han introducido una igualdad relativa entre desiguales, y no una igualdad absoluta. He tenido oportunidad de volver más veces sobre este tema. Permitidme citarme: «Eguaglianza ed equalitarismo», en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LIII, 1976, págs. 321-330; la voz «Eguaglianza», en la *Enciclopedia del Novecento*, vol. II, 1977, págs. 355-364; «Quale eguaglianza?», en *1999. Italia*, revista trimestral del Club dei Club, I, núm. 2, 1983, págs. 9-12. En todos estos escritos he insistido en el hecho de que el término «igualdad» considerado en sí mismo no significa nada si no se especifica en cada caso igualdad entre quiénes y respecto a qué. Por poner un ejemplo, la extensión del sufragio universal a las mujeres no significa igualar a las mujeres mayores de edad con los hombres (entre quiénes) en el derecho al voto (respecto a qué). Teniendo en cuenta estos dos criterios, se podrá definir el igualitarismo como el ideal de la igualdad absoluta, como la doctrina que se propone establecer la igualdad de todos y en todo (ideal claramente vano), que en la gran mayoría de los movimientos socialistas (y mucho menos Marx), ni yo tampoco, hemos sostenido nunca. Por regla o norma igualitaria, de la que posiblemente ha nacido el equívoco, se entiende generalmente una norma o regla que eliminando una discriminación introduce una relación de igualdad allí donde antes había una relación de desigualdad. Pero introducir una igualdad allí donde había antes una desigualdad no significa perseguir de hecho el ideal abstracto del igualitarismo, sino únicamente hacer una obra de justicia (o de equidad), si en aquel determinado momento histórico y en aquella sociedad concreta aquella determinada desigualdad se entendía como odiosa, y se percibía odiosa porque el criterio que consentía la desigualdad (por ejemplo, el hecho de ser mujer frente al derecho al voto) ha pasado de relevante a irrelevante. (Para un análisis de lo que se entiende por norma igualitaria, me remito a F. E. Oppenheim, *Concetti politici*, «Il Mulino», Bolonia 1985, págs. 127-161).

© Mondoperaio  
Traducción: Sol Gavira

---

<sup>1</sup> Me permito remitir a mi escrito «Riforme e rivoluzione», en *Il Mondo Contemporaneo*. Vol. IX, *Politica e società*, tomo II. La Nova Italia. Florencia, 1979, págs. 744-759.

<sup>2</sup> Del mismo Pasquino he tenido también presente «Varianti del riformismo», publicado en *Materiali di ricerca dell'Istituto Cattaneo*. Núm. 7. Bolonia, 1984.

<sup>3</sup> Me refiero concretamente al librito *Il futuro della democrazia*, Einaudi. Turín, 1984, páginas 4-7.

<sup>4</sup> Sobre este tema, generalmente poco discutido, porque se da por resuelto, llama la atención la obra de A. A. Cappelletto, «Per essere tutti davvero eguali», en *Avanti*, 26 de febrero de 1985. Suplemento págs. I-IV.

---