

# REFORMISMO, SOCIALISMO E IGUALDADE

Norberto Bobbio

*Tradução: Rodrigo Naves*

Quero aproveitar a oportunidade que me deram de apresentar a comunicação introdutória deste congresso para fazer uma exposição analítica e não uma proposta, ou seja, mais uma análise conceitual e de esclarecimento do contexto em que se inscreve o conceito de reformismo do que uma proposta política.

Antes de responder à questão que me foi colocada — por que somos reformistas? —, creio que devo me referir a uma pergunta anterior: em que sentido podemos nos considerar reformistas? Esta questão prévia nasce antes de tudo da observação de que também o "reformismo", como todos os "ismos" políticos (e filosóficos), é um termo de múltiplos significados; e nasce, em segundo lugar, e sobretudo, da constatação de que no âmbito de uma mesma tradição, que é a do pensamento e da práxis socialista, o reformismo de que falamos hoje provavelmente não é o mesmo a que se referiam nossos pais.

Naturalmente estou falando do reformismo socialista, que é aquele que nos interessa. Todos os séculos tiveram seus reformadores religiosos, políticos e econômicos. O conceito de reforma, em sua dimensão religiosa, entrou com força na história européia, antes de ter um sentido político. Os príncipes reformadores do século XVIII foram autores de reformas políticas, mas eram reformas impostas de cima. Quando nós falamos de reformismo, estamos nos referindo a reformas políticas, econômicas ou sociais — não mais religiosas —, e damos como certo que se trata de reformas que procedem de baixo.

Este artigo foi publicado na revista *Leviatán* Nº 23/24, primavera-verão de 1986.

O reformismo socialista traçou o seu caminho e adquiriu seu próprio significado histórico em contraposição à tradição revolucionária do movimento operário. Para que ficasse clara esta contraposição, era preciso que penetrasse na consciência europeia a idéia de revolução, entendida como ruptura violenta e benéfica de uma ordem precedente, idéia que não havia brotado com clareza antes da Revolução Francesa. A tradição revolucionária do movimento operário se identificou em grande parte, embora não exclusivamente, com a história do marxismo — ou pelo menos com a interpretação mais difundida e talvez mais conseqüente do pensamento de Marx, num primeiro momento, e com o leninismo, num segundo momento. Disse "não exclusivamente" porque existiu também um marxismo reformista, embora seja preciso reconhecer que a abertura da via reformista tenha tido muitas vezes como conseqüência o abandono gradual das premissas marxistas. Seja como for, se é lícito falar de um marxismo reformista, leninismo e reformismo são dois termos incompatíveis. Falar de leninismo reformista seria como falar de um círculo quadrado. Quem pensa que o leninismo é a conseqüência natural do marxismo — a nível prático, e não somente a nível teórico — está totalmente fora da lógica e da prática do reformismo.

Entre todas as distinções de doutrinas ou de correntes e práticas que se pode fazer dentro da história do movimento operário, a mais incisiva e a mais determinante historicamente, a que engloba todas as demais, é precisamente a distinção entre a ala reformista e a ala revolucionária — ainda que, concretamente, a distinção não seja muito nítida, porque os revolucionários muitas vezes aceitaram a fase das reformas, mesmo que somente como uma fase preliminar, e os reformistas nunca excluíram totalmente a saída revolucionária, em última instância. A razão pela qual se pode conjugar sem contradição o conceito de reforma com o de revolução depende do fato de que por "revolução", tanto na linguagem comum como na linguagem mais técnica das ciências sociais, se entendem duas coisas diversas: tanto a causa, a ruptura violenta de uma ordem estabelecida, como o efeito, a transformação radical de um determinado eixo social. Não é certo que a revolução como causa suponha a revolução como efeito. Mas tampouco é certo que a revolução como efeito seja produzida por uma revolução como causa. Os reformadores sempre tiveram a convicção (ou a ilusão) de que um processo prolongado de reformas era capaz de evitar a revolução, ou, para falar de outro modo, sempre acreditaram que se podia alcançar a revolução como efeito sem recorrer à revolução como causa.

A diferença entre a ala reformista e a ala revolucionária do movimento operário foi sem dúvida muito importante na história passada. Mas é igualmente importante hoje? Como se sabe, o critério de distinção entre reformistas e revolucionários deve ser procurado não tanto nos conteúdos ou nos programas, e menos ainda nos fins últimos (também os reformistas sempre sustentaram que o fim último do movimento era o socialismo, ou seja, uma forma de sociedade radicalmente distinta da dominada

pelo sistema econômico capitalista), e sim na estratégia. Em relação a esta, as duas alas sempre representaram uma autêntica alternativa, que pode ser resumida brevemente nestas duas antíteses: legalidade-violência e gradualidade-globalidade<sup>1</sup>.

Ora, esta polaridade já não existe nos partidos da esquerda europeia. Não é certo que tenha desaparecido totalmente, mas as posições revolucionárias, nos países democráticos, são cada vez mais grupos marginais, com tão escassa relevância política que não podem ser considerados como uma autêntica alternativa. Hoje a extrema esquerda se refugiou no terrorismo, que é a expressão de um revolucionarismo exasperado e desesperado, e, ao menos até o presente, improdutivo; ou então se abrigou no seu contrário, o pacifismo, igualmente improdutivo politicamente até agora, e no ecologismo — em parte contra-revolucionário — dos verdes. Com o desaparecimento, ou a redução ao mínimo, da contraposição entre reformadores e revolucionários, o reformismo não pode definir-se por oposição ao seu contrário. Mas se não pode ser definido por oposição ao seu contrário, porque seu contrário desapareceu, será preciso redefini-lo e compreendê-lo de outro modo. Qual? Esta é a primeira pergunta que deve ser colocada em um discurso analítico, para evitar chegar à conclusão de que, tendo um dos dois termos da antítese perdido o valor, o outro também deve perdê-lo.

Quanto ao fim da tradicional alternativa nos regimes democráticos consolidados — e penso que o nosso pertence a esta categoria —, é preciso dedicar-lhe algumas linhas, sobretudo para apoiar com dados reais esta afirmação; e, em segundo lugar, para tratar de entender por que se ampliou o arco das idéias e da prática reformista e, ao contrário, cada vez mais vem se restringindo o campo das idéias e da práxis revolucionária.

No que se refere aos dados reais, uma primeira constatação se impõe: a referência ao leninismo, obrigatória enquanto o nome oficial da doutrina dos partidos comunistas foi "marxismo-leninismo", desapareceu das declarações do Partido Comunista Italiano e dos discursos de seus dirigentes. Contrariamente, nestes últimos anos aumentaram as profissões de fé democráticas e, por conseguinte, reformistas destes mesmos dirigentes. Em uma entrevista a *L'Espresso* de 16 de dezembro, Lama, ex-secretário da central sindical comunista, explica sua própria adesão a uma política social-democrata, afirmando entre outras coisas: "Se se quer afirmar o próprio papel de força reformista — sim, reformista —, é necessário incluir no próprio programa os conteúdos da reforma e lutar por eles". Em um debate na revista *MondOperaio*, intitulado (casualmente) "Qual Reformismo?", publicado no número 3 do ano passado, Napolitano, dirigente do Partido Comunista, afirma que "a velha contraposição entre reformistas e revolucionários atualmente já não tem sentido para a esquerda italiana, se observamos os dois partidos históricos". Mais recentemente ainda, numa entrevista ao *Corriere della Sera*, de 11 de fevereiro, ele afirma que a meta da trajetória do PCI é o grande reformismo europeu. Tenho em mãos uma confe-

(1) Permito-me remeter a meu escrito "Riforme e Rivoluzione", em *Il Mondo Contemporaneo*, vol. IX, *Politica e Società*, Firenze, La Nuova Italia, 1979, pp. 744-759.

rência de Gianfranco Pasquino intitulada "Dificuldade e Oportunidade: as Novas Tarefas de um Partido Reformador". O partido reformador a que o autor se refere é, naturalmente, o PCI. Está certo, reformador não significa reformista. Mas não brinquemos com as palavras, embora as palavras na linguagem política não sejam contas, e muitas vezes lembrem bolhas de sabão.

Se, para além destas provas de fato, se quiser levar em consideração a razão pela qual houve uma época em que o reformismo tinha, em geral, uma má imagem entre a esquerda — era comparado ao oportunismo —, e agora, em nossos países, é o revolucionarismo que tem uma má imagem, tachado de extremismo, de veleidade irreal, catastrófica e inútil, devemos partir precisamente da natureza e das condições de desenvolvimento da democracia, e das condições intrínsecas a uma sociedade democrática. Naturalmente, temos antes de chegar a um acordo sobre o significado que vamos dar ao termo "democracia". Mas, diferentemente do que acontecia há poucos anos, quando a palavra "democracia" era um recipiente vazio que cada um enchia como podia, creio que no debate atual existe um certo consenso — implícito ou explícito — sobre o que chamei a definição mínima da democracia: a democracia entendida como um conjunto de regras de jogo, uma concepção procedimental de democracia (não uma concepção substancial)<sup>3</sup>. Não digo que este reconhecimento me tranqüiliza. Uma tirada como a de A. Rosa, quando fala da "idiotice" do contratualismo, me faz pensar. Ora, a idéia do contrato social, ou seja, a idéia de que o direito de mandar e de fazer-se obedecer só é legítimo quando está fundado em uma delegação por parte dos destinatários do mandato, é o *abc* da democracia moderna. Se o contratualismo é uma idiotice, a democracia é o regime mais idiota do mundo. (Considerar o contratualismo como uma idiotice vai de par com o famoso "cretinismo parlamentar", que teve funestas conseqüências no modo de pensar e de atuar da esquerda.)

Devemos partir da democracia porque, inclusive em seu significado mais restrito (restrito, mas não por isso pobre), ela não pode ser aceita sem uma concepção muito precisa da sociedade e da história, que é absolutamente incompatível com qualquer projeto de transformação radical da sociedade e com qualquer visão finalista e totalizadora do curso da história, projeto e visões que são próprios do revolucionário. O pensamento revolucionário está intrinsecamente ligado à idéia de uma era de ampla e irremediável decadência, que não pode ser resgatada senão por uma mudança total na direção do curso da história. (Deste ponto de vista, o revolucionário e o contra-revolucionário têm a mesma concepção, e por isso muitas vezes os extremos se tocam, com a diferença de que para o contra-revolucionário a mudança consiste no grande retorno, enquanto para o revolucionário consiste num salto para o futuro, desconhecido mas seguro.) Ao contrário, a democracia moderna, que nasceu do processo de emancipação da sociedade civil do Estado como sistema dominante, e que sempre se guiou por aquela concepção de fundo segundo a qual — para utili-

(2) Do mesmo Pasquino também considerei "Varianti del Riformismo", publicado em *Materiali di Ricerca dell' Istituto Cattaneo*, Nº 7, Bologna, 1984.

(3) Refiro-me concretamente ao pequeno livro *Il Futuro della Democrazia*, Torino, Einaudi, 1984, pp. 4-7.

zar a famosa expressão de Thomas Paine — a sociedade é boa e o Estado mau, e portanto é preciso deixar a sociedade em liberdade, para que se desenvolva, e o Estado com o papel limitado, embora essencial, de regular seu movimento. Assim, aceitar a democracia significa: a) o pluralismo dos grupos, considerando o Estado como um grupo a mais, cujo papel é o de mediar os conflitos parciais, de constituir-se em árbitro deles e, talvez, em uma parte ou contraparte nos acordos entre grupos; b) o conflito entre indivíduos e grupos não só é inevitável como também é fator de progresso e, como tal, benéfico; c) através da pluralidade dos grupos e de seu conflito permanente, a extensão da demanda social a que o governo deve dar resposta sob a forma de decisões coletivas vinculantes. Admitir estas características da sociedade democrática significa admitir que esta sociedade está em contínua transformação, inclusive com independência — acima ou abaixo — em relação ao sistema político. A democracia é dinâmica; o despotismo é estático. Isto é tão verdadeiro que em quarenta anos de democracia real, apesar de tão imperfeita, nosso país experimentou, e continua experimentando, a maior transformação de sua história. Uma transformação que, entre outras coisas, se produziu durante a hegemonia de um partido que nunca escreveu em sua porta o lema "reformismo", e sem um processo revolucionário (entendo aqui "revolução" como causa), mas por meio do respeito mais ou menos constante — com suas escorregadelas, que porém até agora não chegaram a ser fatais — às regras fundamentais da democracia liberal.

Uma segunda razão da diminuição do atrativo da revolução está nesta dupla constatação: por um lado as grandes revoluções (considero aqui a revolução como efeito) que transformaram profundamente a sociedade moderna, e que nos empurram, queiramos ou não, para uma nova fase de desenvolvimento histórico que já recebeu o sugestivo nome — embora totalmente banal — de pós-moderno, da revolução industrial à tecnologia atual, não foram revoluções políticas no sentido próprio da palavra; por outro lado, a grande revolução política de nosso tempo, a revolução russa, que, esta sim, transformou profundamente um imenso país e o converteu na outra grande potência de que depende, para o bem ou para o mal, o nosso destino de pigmeus em terra de gigantes, mas deu origem a um sistema político e social que ninguém deste lado da cortina de ferro está disposto a aceitar como modelo (e creio que tampouco do outro lado); isto para não falar da revolução chinesa, que está atravessando um período de revisão dos próprios princípios inspiradores (um autêntico Termidor), chegando quase ao ponto de demonstrar que, onde a passagem de uma sociedade de uma fase a outra se deu por meio de um processo que por si mesmo é um processo acelerado, bloqueia-se o funcionamento normal dos mecanismos de desenvolvimento da sociedade que sustenta o Estado. O ideal da revolução permanente, que sempre inspirou os grandes revolucionários, foi desmentido pela história das revoluções, tanto no sentido da mudança da classe dirigente, que devorou a si mesma e perpetuou o

próprio domínio, quanto no sentido de um processo de mudança contínuo (uma revolução atrás da outra). A reforma permanente é um ideal razoável. A revolução permanente, não. Observando bem, a grande maioria daqueles que foram considerados revolucionários em nosso tempo foi acompanhada e condicionada por guerras de libertação nacional. São, em outras palavras, revoluções que se resolveram em guerras de independência, fenômeno bem diferente, tanto por seu significado histórico quanto por seus efeitos, das revoluções políticas. (Vista em seu conjunto, a Resistência, na Itália, foi ao mesmo tempo uma guerra de independência nacional e um movimento político de restauração do eixo constitucional anterior, mais do que uma revolução.)

Tendo chegado a este ponto, e uma vez alcançada a constatação de que a democracia, entendida como um conjunto de regras de jogo que deve servir para resolver pacificamente os conflitos, exclui a ruptura revolucionária, e que portanto derrotou um dos inimigos tradicionais do reformismo sem necessidade de combatê-lo, nos encontramos em face de outra pergunta: se uma sociedade democrática em constante transformação, ainda que gradual, em consequência da liberdade de que gozam seus principais sujeitos, os indivíduos e os grupos de interesse, muitas vezes apesar do poder político, não colocará em dificuldades uma política reformadora tal como foi entendida pelo reformismo tradicional (tanto o que luta pelas reformas de Estado quanto o que as defende a partir da base). O reformismo socialista compartilhou com o movimento revolucionário uma certa supervalorização do elemento político em detrimento do social, a convicção de que a ação política é o principal fator de mudança social. Estamos todavia seguros de que ação política e mudança social estão estreitamente unidos um ao outro, e que o segundo depende exclusivamente do primeiro?

Uma pergunta deste gênero, que me parece oportuna, conduz nosso debate numa direção até há pouco quase inexplorada e, em relação ao tema deste congresso, anterior à que desenvolvi até agora. Trata-se, em outras palavras, de saber se o reformismo tornou-se não só indefinível, desde o momento em que sua antítese histórica perdeu o valor, mas também de ver se ele é possível, ao menos no sentido em que sempre foi entendido no interior da esquerda, como reformismo político, como ação ou conjunto de ações que se prolonga no tempo, voltado para a mudança com base em projetos de longo ou médio prazo (ou seja, com base num programa máximo ou num programa mínimo). Parece-me difícil negar que na Itália todos os projetos de longo, médio e curto prazo fracassaram miseravelmente. Quantos são os projetos elaborados pela esquerda histórica — comunistas e socialistas — que se tornaram letra morta, depois de terem sido objeto de discussão intelectual em congressos, seminários, mesas-redondas, debates em revistas e jornais etc. Quem estiver livre de pecados que atire a primeira pedra. Não posso esquecer que no interior do próprio Partido Socialista, há poucos anos, constituiu-se um comitê para

o projeto socialista, ao qual pertenci (e do qual, por algum tempo, fui indignamente nomeado presidente), e esta organização morreu de inanição e deprecimento, sem que ninguém lhe desse o tiro de misericórdia. O intelectual propõe e o político dispõe; e dispõe não porque despreze o trabalho do intelectual, mas porque muitas vezes não sabe o que fazer, consciente de que seu papel é fundamentalmente o de tapar buracos para evitar que o barco afunde, mais do que conduzir a nau a metas maravilhosas. Creio que o bom político já aprendeu que a nau que conduz numa sociedade democrática — com todas as servidões que as regras democráticas lhe impõem — é um barquinho de pequena cabotagem que, se se aventurasse em alto-mar, correria o risco de ser destroçado pela primeira tormenta.

Com isto não quero dizer que não seja possível uma política reformadora. Digo que não se pode dá-la por assegurada, o que, entre outras coisas, aumenta o interesse e a responsabilidade de quem se considera reformista e coloca corretamente o problema: que reformismo? Tampouco quer dizer que na Itália não tenham sido feitas reformas mediante a ação política — da reforma da escola única à reforma do direito da família, da instituição do divórcio à despenalização do aborto, elas existiram. Mas todas elas são reformas que foram propostas e colocadas em prática fragmentariamente, ocasionalmente, sem plano geral, sem que possamos dizer que tenham sido o produto de um partido do reformismo. Paradoxalmente, houve reformas sem reformismo, ou seja, sem um projeto reformador. E se houve projetos reformadores, eles não produziram reformas.

Refletindo genericamente sobre a história de nosso tempo, sem nos limitarmos às notas de pé de página, em torno dos acontecimentos que aparecem ante nossos olhos de cronistas (que é o que nos vemos obrigados a ser, em face do assalto cotidiano dos empresários dos meios de comunicação de massas e de seus representantes), temos que observar que há ao menos duas causas de mudança social que não dependem diretamente do poder político. Há, em primeiro lugar, a mudança dos costumes produzida pelo impulso da mudança de idéias, das condições econômicas, das regras do comportamento social e moral. E, em segundo lugar, o progresso técnico. Trata-se de duas mudanças que indubitavelmente estão relacionadas entre si, embora não seja muito clara sua interdependência. Quanto à mudança de costumes, basta pensar nas profundas transformações surgidas nos países economicamente desenvolvidos — e nas classes que tiraram maior proveito deste desenvolvimento — nas relações entre os sexos. Mais de uma vez tive oportunidade de dizer que a única revolução (como efeito) do nosso tempo, ao menos nos países economicamente mais desenvolvidos, foi a revolução feminista. Mas foi uma revolução que veio de fora da esfera de influência do poder político, o qual se limitou, na melhor das hipóteses, a ratificar e legalizar uma série de mudanças ocorridas nas relações familiares, como consequência da mudança das normas éticas e, por certo, das condições de trabalho, que por sua vez são o resultado de outras mudanças ocorridas na esfera das técnicas de produção. Não

é necessário frisar, por ser evidente, a enorme influência que tiveram o descobrimento e a difusão dos anticoncepcionais sobre as relações sexuais.

A mudança mais impressionante com que deparamos hoje é sem dúvida a produzida pelo progresso técnico, ou seja, o surgimento de máquinas cada vez mais perfeitas que substituem o trabalho humano. Antigamente, para justificar a escravidão — ou mesmo a redução do homem à categoria de instrumento, de máquina —, recorria-se ao capcioso argumento de que existem homens que são escravos por natureza. No fundo, o que precisavam explicar é por que um trabalho brutal, como o de uma máquina, deveria ser feito por um homem (que, segundo a clássica definição aristotélica, é um animal racional e, como tal, diferente de todos os outros animais). Agora, o trabalho dos homens-máquinas é cada dia mais realizável por autênticas máquinas. Desde a redução do homem à situação de máquina, o progresso técnico dos últimos anos nos leva a assistir ao processo inverso, a elevação da máquina à condição de homem. Tudo isto sucede independentemente — à margem, repito — do poder político. Saint-Simon e os saint-simonianos foram os primeiros a afirmar que a autêntica transformação da sociedade ocorrida em fins do século XVIII não foi o produto de uma revolução política, como o foi a Revolução Francesa, e sim o produto da revolução industrial, cujos criadores tinham sido os cientistas e não os políticos. A grande transformação que atualmente está mudando a nossa sociedade, e que prepara a chamada sociedade pós-industrial, não é o efeito de reformas políticas, mas de descobrimentos científicos e de incríveis aplicações técnicas. Em fins do século passado o próprio Marx acreditava que a humanidade havia entrado na era das grandes revoluções sociais e políticas, e que após a revolução burguesa uma nova revolução faria a humanidade passar do reino da necessidade para o reino da liberdade.

Observando posteriormente o que mudou do século passado até nossos dias, é preciso notar também que desde o final do século XVIII até a eclosão da I Guerra Mundial a filosofia da história orientava-se pela idéia de que a humanidade era perfectível, e que este processo no sentido da perfeição, ou melhor, no sentido do aperfeiçoamento, era algo irrefreável e irreversível. Em outras palavras, a filosofia da história estava dominada por uma concepção progressiva da história, pela idéia de que a humanidade estava "em constante progresso em direção a algo melhor" — usando as palavras de Kant e enfatizando o aspecto da constância. O mito do progresso caducou — e remeto esta discussão ao recente livro de Gennaro Sasso, *O Desaparecimento de um Mito*, que o discute começando por Nietzsche e Spengler. Hoje já não existe uma filosofia da história, se por filosofia da história entendemos uma resposta positiva à pergunta de se a história tem um sentido, e qual pode ser este sentido. Para que se possa dar um sentido à história é preciso aceitar que a história tenha uma meta preestabelecida e que ela seja, em caso de existir, alcançável. Caducou — e talvez definitivamente — toda concepção teleológica da história. A his-

tória caminha para ... para onde? Para a paz universal ou para a guerra onidestrutiva? Para a secularização integral ou para o renascimento do espírito religioso? (Deus está morto ou, quem sabe, mais vivo do que nunca?) Para a liberdade de todos ou para a escravidão universal sob formas desconhecidas de despotismo, como imaginava Orwell?

Em suma, a história está em constante progresso em direção a algo melhor? E se, ao contrário, estivesse em constante retrocesso em direção a algo pior? É indubitável que o reformismo do século passado estava intimamente ligado a uma concepção progressiva da história. Uma visão como a que tem o homem de hoje — mais problemática, menos segura de si mesma —, não digo que o desvalorize, mas o torna menos atrevido. Sem falar que a idéia de progresso sempre esteve unida a um conceito eurocêntrico da história; a crise da idéia de progresso acompanha o passo da crise do eurocentrismo. O reformismo teve um de seus aliados na idéia de progresso. Com a queda do mito, a ilusão de progresso, para usar a expressão de Sorel (embora Sorel fosse um revolucionário, ou ao menos acreditava ser), também o reformismo se encontra em face de uma tarefa mais difícil, e de resultados incertos. O progressismo e o reformismo tinham em comum a idéia de que a mudança era positiva. A mudança, como tal, não é nem boa nem má, mas se a história caminha sempre em direção ao melhor, então a mudança tem sempre um sinal positivo. A idéia de que a mudança fosse algo bom e a imobilidade algo mau entrou com força na visão da história da idade moderna. Na antiguidade, em geral se considerava que a mudança era algo de mau; tinham uma visão regressiva da história. Quando Licurgo deu suas leis a Esparta, ele partiu da cidade, e recomendou aos cidadãos que não mudassem nada até que ele voltasse — e nunca mais voltou.

Foi com base neste conceito positivo de mudança que sempre se fez a distinção entre o partido dos progressistas e o partido dos conservadores. Os conservadores são os que julgam negativamente a mudança, ou só a aceitam se ela for justificada com bons argumentos. Mas, hoje em dia, quem são os maiores defensores da mudança? Não são precisamente os conservadores que consideram a presente situação da relação entre economia e política na maior parte dos países democráticos, nos quais houve uma progressiva extensão das tarefas do Estado, como um mal a ser corrigido, e propõem um retorno à situação anterior à formação do Estado social? Parece-me indubitável que hoje as maiores mudanças são as reivindicadas — e em grande parte já realizadas em alguns países — pelos neoliberais, que pedem o desmantelamento do Estado assistencial. São eles que, reivindicando uma mudança de curso, se apresentam como os autênticos promotores das mudanças. Em face desta mudança de curso, aqueles que em outros tempos eram precisamente os reformadores não correm o risco de aparecer como inimigos das mudanças?

Perdoem-me se insisto neste ponto, mas é justamente aqui que assoma com maior evidência a crise da esquerda. E isto se compreende: a

esquerda sempre foi revolucionária ou reformista. Depois de ter renunciado à revolução, ela se refugiou no reformismo. Agora, começa-se a suspeitar que, se por reformismo se entende o partido da mudança, então os reformistas são os outros. É inútil negá-lo: estamos assistindo a uma autêntica reviravolta da política a que a esquerda em todas as suas formas tinha sempre sido fiel, e que sempre teve como resultado um crescimento da esfera pública em relação à esfera privada. Pode-se negar que o processo de democratização conduzido pela esquerda sempre caminhou ao lado, mais ou menos intencionalmente, de uma ampliação das competências do Estado? Hoje a reivindicação dos conservadores pode resumir-se a estas duas pequenas palavras: menos Estado. Pode-se negar que a política da esquerda tenha tido como efeito, sempre e em todos os lugares, "mais Estado"?

Com isto não quero dizer que não haja espaço para um reformismo de esquerda. Quero dizer apenas que o critério para diferenciar os reformadores dos conservadores já não pode mais ser aquele tão simplista — ou que ao menos hoje pareceria simplista — dos partidos socialistas do século passado, que se definiam como partidos da mudança e do progresso. Volto a repetir: progresso em que sentido, com que direção, em nome do quê?

Estou consciente de que nesta reflexão preliminar — que imaginei unicamente como uma análise conceitual, e não como uma proposta — temos ainda de dar um passo adiante. Há reformas e reformas. E portanto há reformismos e reformismos. Onde todos são reformistas, ninguém é reformista. E então o problema se desloca para uma pergunta verdadeiramente crucial: que reformas? Estamos certos de saber quais as reformas que queremos e quais as que não queremos? As que caracterizam um partido socialista e as que não o caracterizam, e, ao contrário, o contradizem? A resposta a estas perguntas é bem mais difícil, porque me parece que não se refletiu suficientemente sobre o próprio conceito de reforma. Estamos certos de saber exatamente o que se entende por reforma? Quando falamos de reforma, estamos certos de fazê-lo todos no mesmo sentido? Estamos certos de possuir um critério concreto para diferenciar um projeto reformador de outro não reformador? E, dado que existem reformas e reformas, estamos certos de possuir um critério que nos oriente na diferenciação de uma reforma de esquerda e de uma reforma de direita?

Mais do que uma resposta a esta pergunta — para o que não me sinto seguro de estar em condição (mas quem poderia estar?) —, proponho um estudo. Examinemos durante um período de tempo — por exemplo, os últimos trinta anos, desde o começo do período de centro-esquerda, que inaugurou em nosso país esta época de reformas, para a qual contribuiu também o Partido Socialista — que leis foram feitas (e se cumpriram) que de comum acordo podemos considerar como leis de reforma. Trata-se, para começar, de um estudo com os pés na terra, totalmente empírico. Mas é preciso começar com dados reais que todos possamos ter diante dos

olhos, e sobre os quais possamos apoiar um raciocínio que não vá pelos ares. Levanto alguns exemplos: a instituição do ensino médio único e a extensão do ensino obrigatório para oito anos (em pouco serão adicionados mais dois anos); o estatuto dos trabalhadores; a reforma do direito de família; a introdução do divórcio e o reconhecimento da legalidade do aborto em certas condições; o fechamento dos manicômios; a liberalização do acesso à universidade; as eleições escolares; o fim do monopólio estatal do rádio e da televisão. Naturalmente esta lista pode ser ampliada ou corrigida no grupo de estudos. Será possível objetar que uma lista deste tipo já pressupõe um critério de diferenciação, e portanto uma idéia do que se deve entender por reforma. Eu responderia que um conceito de reforma não pode se dar *a priori*, e, para não cairmos em um círculo vicioso ou num processo que tende ao infinito, é preciso partir do senso comum, e somente num segundo momento a idéia do senso comum poderá ser convenientemente modificada, com base nos resultados da investigação.

Uma vez completada a lista, com todas as precauções que o caso requer, deveremos colocar uma primeira pergunta: todos estes atos têm um denominador comum? E, no caso de tê-lo, qual é este denominador? É evidente que somente a partir da resposta a esta questão poderemos chegar a uma solução para a pergunta em torno do que consiste uma reforma, se quisermos continuar falando de reformismo. Que lhes parece? Somos reformistas e não conseguimos chegar a um acordo sobre o significado do conceito "reforma"? Acredito que, numa primeira observação, todos os atos que citei mais acima têm uma característica comum: são atos que ampliam os espaços de liberdade dos indivíduos e dos grupos e que, na medida em que ampliam estes espaços, restringem ou limitam o espaço político. São reformas democráticas, entendendo por democracia o contrário de autocracia, como aquela forma de governo ou regime que realiza sua própria natureza à medida que amplia a liberdade dos governados e restringe o poder dos governantes, frente a um regime autocrático, que se caracteriza pela tendência oposta. Mas uma reforma liberal, uma reforma democrática, é também uma reforma socialista? Os exemplos que mencionei são todos de reformas propostas ou apoiadas pelo Partido Socialista, e por isso a pergunta é pertinente.

Mas a resposta a esta pergunta depende de outra questão preliminar: liberdade de quem? Quando se coloca um problema em torno da liberdade, é preciso levantar previamente duas perguntas: quem é livre e de que é livre. Em nenhum lugar existe a liberdade de todos e para tudo. Toda liberdade é sempre relativa; se aumenta a liberdade de alguém — seja um grupo, um indivíduo, uma categoria ou uma classe —, diminui a liberdade de outrem — seja um grupo, um indivíduo, uma categoria ou uma classe. A libertação dos escravos diminuiu a liberdade dos senhores de escravos. Coloquemos um exemplo-limite: a liberdade em relação à tortura diminuiu a liberdade dos torturadores. Mas o ideal socialista não foi sempre o da liberdade e o da igualdade? Pois bem: o princípio da igualdade

é o que serve para diferenciar a liberdade liberal da liberdade socialista, do socialismo liberal, entendamo-nos, que é o que nos interessa (porque existe também um socialismo somente igualitário, mas não liberal). Em que sentido? Considero liberdade socialista por excelência aquela que, liberando, iguala, e iguala quando elimina uma discriminação; uma liberdade que não somente é compatível com a igualdade, mas que é condição dela. Voltemos aos nossos exemplos: os loucos que se livraram das instituições de internação não só ficaram livres, mas ao mesmo tempo tornaram-se mais iguais em relação aos outros do que eram antes; uma reforma do direito de família que elimina o poder marital torna a mulher mais livre e, liberando-a, torna-a igual ao marido; a liberalização do acesso à universidade para os jovens que concluíram o segundo grau eliminou uma limitação (liberou-os) e uma discriminação (igualou-os). (Permitam-me ainda um outro pequeno exemplo, muito significativo, que me foi sugerido por um amigo há pouco tempo: os avisos que são colocados em certos acessos, para facilitar o deslocamento dos deficientes físicos, também não são um meio de liberá-los de uma barreira e simultaneamente de torná-los iguais, ou quem sabe um pouco menos diferentes das pessoas normais?)

Esta tentativa de escolher as reformas que são ao mesmo tempo liberadoras e igualitárias deriva da constatação de que há reformas liberadoras que não são igualitárias, como seria o caso de qualquer reforma de tipo neoliberal, que oferece ampla margem de manobra aos empresários para se desvencilharem dos vínculos que advêm da existência de sindicatos e comitês de empresa, ao mesmo tempo em que se destina a aumentar a distância entre ricos e pobres; por outro lado, existem reformas igualitárias que não são liberadoras, como por exemplo toda reforma que introduz uma obrigação escolar, forçando todas as crianças a ir a escola, colocando a todos, ricos e pobres, no mesmo plano, mas por meio de uma diminuição da liberdade.

Chamo a atenção de vocês para o tema da igualdade porque, apesar de tudo que se diz sobre o excesso de igualitarismo na sociedade de massas — e para tomar um exemplo concreto, que diz respeito a todos nós, basta mencionar a nivelção dos salários conseguida pelos sindicatos nos últimos anos —, nosso país ainda é profundamente desigualitário. Não nego que certas formas exageradas de igualitarismo dos salários devam ser corrigidas, porque uma coisa é o ideal de igualdade e outra o igualitarismo. Mas é indubitável que uma das grandes metas da ação social, em todos os tempos e em todas as sociedades, é a consciência do tratamento desigual, da discriminação, em uma palavra — porque não saberia como substituí-la — da injustiça. Como também é indubitável que, num país como o nosso, o caminho para uma maior igualdade é longo, começando pela mais óbvia e elementar das igualdades, a igualdade diante da lei<sup>4</sup>, passando pela igualdade fiscal, até chegar à igualdade de oportunidades.

Tudo o que foi dito até aqui me conduz iniludivelmente à conclusão de que o problema diante do qual nos encontramos está em dar uma

(4) Sobre este tema, geralmente pouco discutido, porque é dado como resolvido, chama a atenção o escrito de A. A. Cappelletto, "Per Essere Tutti Davvero Uguali", em *Avanti*, 26 de fevereiro de 1985 Suplemento, pp. I-IV.

resposta não tanto à pergunta "qual reformismo?", e sim à pergunta que envolve a identidade e o destino da esquerda: "qual socialismo?" Estou convencido, e não é de hoje, de que o que está em questão nestes últimos anos — depois da degeneração do Estado nascido da primeira revolução da história conduzida em nome do socialismo, e após o ataque às políticas social-democratas por parte das correntes neoliberais — não é tanto o reformismo (disse anteriormente que nunca houve tantos reformistas como agora), e sim o socialismo. E está em questão porque — permitam-me encerrar com uma peroração, abandonando por um momento o estilo analítico seguido até aqui —, envolvidos pelo vento impetuoso da crise das ideologias, perdemos a bússola. No entanto, a estrela polar do socialismo continua a existir — e se mantém hoje mais do que nunca, sobretudo se observamos não só os problemas internos dos países desenvolvidos, mas também as relações entre países desenvolvidos e países em via de desenvolvimento, ou totalmente subdesenvolvidos, entre o norte e o sul do planeta. Esta estrela polar se chama justiça social. Isto significa que ainda existe um critério, ainda que muito genérico, e que precisa por vezes tornar-se mais determinado, para distinguir o reformismo socialista de outras formas de reformismo, embora hoje em dia se fale mais — como já o fez Cláudio Martelli — de equidade do que de justiça ou de igualdade.

Existirá um critério enquanto houver — e não podemos negar que haja —, na Itália e no resto do mundo, opressores e oprimidos, prepotentes e impotentes, os demasiado fortes e os demasiado fracos, os que têm e os que não têm, os que se diferenciam e os que são "mais iguais" aos outros, os discriminadores e os discriminados, os causadores de fome e os famintos, aqueles que se armam até os dentes e os indefesos, os causadores de terror (que não são somente os terroristas) e os aterrorizados.

Para sobreviver e olhar o futuro com confiança, um partido socialista precisa de grandes ideais. Mas não é necessário inventar nada de novo. Basta permanecer fiel à própria história.

*Post Scriptum:* Na conferência de encerramento do congresso, Martelli respondeu amplamente ao meu pedido de esclarecimento. Cito do *Avanti* de 3-4 de março. Depois de ter dado exemplos de medidas igualitárias que produziram efeitos desigualitários, ele fala dos "paradoxos do igualitarismo". Explica então que "a equidade não é uma suavização da igualdade. É um conceito distinto. O conceito de equidade está muito mais próximo do conceito de justiça, da idéia de uma balança, de um esforço de equilíbrio que, conseqüentemente, leva em conta as condições concretas, as diferenças individuais de mérito, a diversidade, a complexa anatomia social em que vivemos hoje. O conceito de equidade está muito mais próximo do conceito de justiça social que do conceito de igualdade. A equidade pressupõe uma balança. A igualdade lembra a idéia de nivelamento, uma espécie de nivelamento de méritos e necessidades. Este nivelamento já não é útil nem justo". Continuando mais à frente a crítica ao igualitarismo, diz: "A igualdade, não como valor — absoluto em si mesmo —, mas

em sua conhecida versão de estatismo, assistencialismo e igualitarismo, se converteu em uma fonte de iniquidade que penaliza os mais pobres, os que realmente estão numa situação pior. Estou de acordo, portanto, com a estrela polar da justiça social, mas é preciso estar atento para a sua tradução regressiva em termos igualitaristas, que hoje seriam muito mal vistos, principalmente por seus hipotéticos beneficiários e destinatários sociais".

Reproduzi parágrafos dos discursos de Martelli para demonstrar que nossa discrepância é apenas aparente, porque a questão de Martelli é o igualitarismo, ou seja, o ideal de igualdade absoluta, e não a justiça social (ou equidade), da qual *somente eu* falei, levantando exemplos de medidas que introduziram uma igualdade relativa entre desiguais, e não uma igualdade absoluta. Tive oportunidades de tocar mais vezes neste tema. Permitam-me citar-me: "Eguaglianza ed Igualitarismo", em *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, LIII, 1976, pp. 321-330; o verbete "Eguaglianza", na *Enciclopedia del Novecento*, vol. II, 1977, pp. 355-364; "Quale Eguaglianza?", em *1999. Italia*, revista trimestral do Club dei Club, I, nº 2, pp. 9-12. Em todos estes textos insisti no fato de que o termo "igualdade", considerado em si mesmo, não significa nada, se não se especifica, em cada caso, entre quem e a respeito de que se fala em igualdade. Para dar um exemplo: a extensão do sufrágio universal às mulheres significa igualar as mulheres maiores de idade aos homens (entre quem) no direito ao voto (a respeito de que). Tendo em conta estes dois critérios, poderemos definir o igualitarismo como o ideal de igualdade absoluta, como a doutrina que se propõe estabelecer a igualdade de todos em tudo (ideal claramente vão) — ideal que não foi sustentado pela grande maioria dos movimentos socialistas (e muito menos por Marx) nem tampouco por mim. Por regra ou norma igualitária — do que possivelmente nasceu o equívoco — se entende em geral uma norma ou regra que, eliminando uma discriminação, introduz uma relação de igualdade onde antes havia uma relação de desigualdade. Mas introduzir uma igualdade onde antes havia uma desigualdade não significa perseguir de fato o ideal abstrato do igualitarismo, mas unicamente realizar uma obra de justiça (ou de equidade), se naquele determinado momento histórico e naquela sociedade concreta aquela determinada desigualdade era entendida como odiosa, e isto porque o critério que permitia a desigualdade (por exemplo, o fato de ser mulher em face do direito do voto) passou de relevante a irrelevante. (Para uma análise do que se entende como norma igualitária remeto a F.E. Oppenheim, *Concetti Politici*, Bologna, Il Mulino, 1985, pp. 127-161.)

Norberto Bobbio é professor da Universidade de Turim, um dos mais importantes filósofos políticos da Itália e membro do Partido Socialista.

Novos Estudos  
CEBRAP  
Nº 19, dezembro 87  
pp. 12-25