

8 PREGUNTAS A NORBERTO BOBBIO

1

Quisiéramos que nos hablara de sus experiencias bajo el fascismo. ¿Cómo fue su proceso hacia la militancia antifascista? ¿Qué influencia ejercieron sobre usted personas como Benedetto Croce o Piero Gobetti?. Usted fue miembro del Partito d'Azione ¿cuáles fueron, a su juicio, las causas de que este partido tuviera una vida tan breve tras la liberación?. Por otra parte, usted abandonó la política activa tras la caída del fascismo y no ha vuelto a ella sino muy recientemente, al ser nombrado senador por el presidente de la República ¿sus experiencias políticas bajo el fascismo determinaron de alguna manera su posterior abandono de la actividad política directa?.

Para un joven de familia burguesa, que se había formado en un ambiente familiar filofascista, como era mi caso, la influencia del pensamiento de Benedetto Croce en la formación de una consciencia antifascista fue decisiva. En 1928 Croce escribió la *Storia d'Italia dal 1870 al 1915*, en la que componía la elegía de la Italia liberal posterior a la unificación, en particular de la política de Giolitti, que la entrada en guerra de Italia había interrumpido, abriendo la puerta al nacionalismo exasperado de los fascistas. En 1932 publicó la *Storia d'Europa del secolo XIX*, que contenía un himno a la «religión de la libertad», que había caracterizado, a su juicio, el desarrollo civil y político de Europa tras la Revolución francesa. Mi educación de antifascista se encontró facilitada por el hecho de que en los años del liceo (1924-1927) tuve algunos profesores notoriamente contrarios al régimen, que todavía no había llegado a «fascistizar» completamente la escuela, y también por un compañero, mucho más precoz que el resto de nosotros, antifascista convencido en sus ideas, hasta el punto de que fue arrestado ya en 1934, enviado a continuación al destierro y finalmente muerto en prisión durante la ocupación alemana de Roma en febrero de 1944: se llamaba Leone Ginzburg y pertenecía a una familia de emigrados rusos de origen hebreo. En la Universidad, donde asistí a la Facultad de Jurisprudencia entre 1927 y 1931, los tres profesores más valiosos eran representantes de la buena tradición liberal de la Italia prefascista: Luigi Einaudi, de Hacienda Pública, senador del Reino y primer presidente de la República tras la restauración de la democracia en Italia; Francesco Ruffini, de Derecho eclesiástico, también senador del Reino, uno de los seis senadores que en 1929 votó contra la aprobación del Concordato entre la Santa Sede y el gobierno fascista; y, finalmente, Gioele Solari, de filosofía del Derecho, que fue mi maestro y el guía en los estudios de tantos coetáneos míos, entre ellos Alessandro Passerin d'Entreves y Renato Treves.

Turín, ciudad industrial, había sido entre el final de la guerra y la llegada del fascismo uno de los centros de resistencia del movimiento obrero. En Turín, Antonio Gramsci, estudiante de la Facultad de Letras, había fundado, junto con Palmiro Togliatti y Umberto Terracini, el periódico «L'Ordine nuovo», que se transformaría en órgano del partido comunista al crearse éste en enero de 1921. En 1922 Piero Gobetti, alumno

de la Facultad de Jurisprudencia que se había licenciado con Solari con una disertación sobre el pensamiento político de Vittorio Alfieri, había fundado una revista de lucha política antifascista, «La rivoluzione liberale», que había agrupado en su torno a un conjunto de jóvenes escritores, literatos, filósofos, historiadores, que hasta finales de 1925, cuando el fascismo se transformó en régimen y suprimió todas las libertades, combatieron a cara descubierta contra la dictadura. La tradición gobettiana fue continuada por uno de nuestros profesores del liceo, que había sido amigo de Gobetti y uno de los colaboradores más asiduos de «La rivoluzione liberale», Augusto Monti, quien, cuando el pequeño núcleo clandestino de «Giustizia e Libertà» fue desarticulado con las detenciones de mayo de 1935, acabó en prisión con muchos de sus alumnos, entre los que hay que recordar al escritor Cesare Pavese, al escritor y pintor Carlo Levi, y al mayor crítico musical italiano, aún hoy vivo, Massimo Mila. Deshecho el grupo que encabezaba el movimiento de «Giustizia e Libertà», nacido entre los exiliados en Francia y dirigido por Carlo Rosselli, autor de un libro de orientación ideológica —*Socialismo liberale*— aparecido en París en 1930, que fue asesinado junto con su hermano Nello por los fascistas en junio de 1937, nació entre los jóvenes intelectuales, hacia el final de los años treinta, en la Universidad de Pisa, el movimiento del liberalsocialismo, por obra de Guido Calogero, que enseñaba filosofía en esa universidad, y de Aldo Capitini, que publicó en 1937 un libro —*Elementi di un'esperienza religiosa*— oblicua pero claramente antifascista. Los liberalsocialistas, con los que entré en contacto en los años de mi primera enseñanza universitaria en la Universidad de Camerino (1935-1938), fueron uno de los componentes del Partito d'Azione clandestino, que se constituyó entre el final de 1942 y el comienzo de 1943 y llegó a ser uno de los miembros activos del Comité de Liberación Nacional, que dirigió la guerra de liberación contra el ejército alemán y sus aliados fascistas. Al final de la guerra, el Partido de Acción consiguió que fuese nombrado Presidente del Consejo (el primer Presidente del Consejo de la Italia completamente liberada) su indiscutido jefe moral y militar, Ferruccio Parri, pero la hostilidad unida de los comunistas, por una parte, y de los democristianos, aliados a la derecha liberal, por otra, condujo a la caída del gobierno Parri en pocos meses y a la formación del primer gobierno De Gasperi del que arrancó la irresistible ascensión del partido democristiano. La caída del gobierno Parri fue una de las causas de la crisis del Partido de Acción. Pero fue una causa externa. La causa interna fue la naturaleza misma del partido, que se había desarrollado entre intelectuales que no tenían raíces en el país y que habían juzgado equivocadamente que la fuerza de los viejos partidos prefascistas, el partido popular (renacido en la democracia cristiana) y el partido socialista, se había agotado. Nacido como un partido de síntesis entre liberalismo y socialismo (una síntesis puramente doctrinaria), era, de hecho, un partido con, al menos, tres almas: la democrático-liberal, representada por Ugo La Malfa, que en el primer congreso del partido en febrero de 1946 creó un pequeño movimiento disidente que se presentó con listas propias a las primeras elecciones de junio de 1946; la propiamente liberal-socialista de Guido Calogero, y la socialista extrema encabezada por Emilio Lussu. En las elecciones

para la Asamblea constituyente de 2 de junio de 1946, mientras que la democracia cristiana tuvo el 35% de los votos y el partido socialista el 20%, el Partido de Acción tuvo solamente el 1,5% y un total de siete diputados. Este clamoroso e imprevisto fracaso electoral tuvo como consecuencia natural la disolución del partido al año siguiente. La mayor parte de quienes continuaron desarrollando una actividad política entraron en el partido socialista. Muchos, quizá los más, dejaron de ocuparse activamente de política. Entre éstos me encontré yo. Con ésto no quiero decir que mi abandono de la política activa haya dependido únicamente del fin del Partido de Acción. Mi vocación más genuina ha sido siempre la de los estudios. He compartido siempre el estado de ánimo de Croce, que tuvo ocasión de repetir más de una vez que había aceptado de mal grado el cargo, que le había sido confiado por Giolitti, de ministro de instrucción pública en junio de 1920, y que no veía la hora de volver a sus estudios predilectos. (Escribió a un amigo que era el mayor sacrificio que había realizado en su vida únicamente para cumplir un deber). Había aceptado la invitación a presentarme como candidato para las elecciones de la Constituyente como representante del Partido de Acción y consideré una suerte no salir elegido. Pero ha sido mi única candidatura política, aunque en algunas elecciones posteriores se me ofrecieron otras candidaturas, tanto por parte del partido socialista como del partido comunista como independiente (en nuestro parlamento existe el grupo de los llamados independientes de la izquierda, que son no comunistas elegidos con los votos de electores comunistas). No acepté nunca estas ofertas. Mi único acto político de los años posteriores fue la adhesión a un manifiesto de intelectuales a favor de la unificación de los dos partidos socialistas, que efectivamente tuvo lugar en octubre de 1966. Esta unificación abortó: tras el fracaso en las elecciones de 1968 los dos partidos se separaron de nuevo y continúan separados hasta hoy. Mi adhesión a la unificación era consecuencia directa de mi firme convicción de que una alternativa a los gobiernos democristianos tan sólo era posible mediante un amplio movimiento tendente hacia un partido único de la clase obrera que incluyese también al partido comunista, cada vez menos ligado a su matriz leninista. En 1964 tuvo lugar un debate entre Giorgio Amendola y yo sobre el tema del partido único de los trabajadores que se publicó en «Rinascita» (la revista oficial del PCI) y que tuvo cierto eco. El nombramiento como senador vitalicio por el presidente de la República, que se me comunicó el 18 de julio de 1984, me cogió por sorpresa, entre otras cosas porque, según la interpretación usual del art. 59 de la Constitución que prevé la facultad del presidente de la República de nombrar cinco senadores vitalicios, parecía que no se podía nombrar más. Me sorprendió también porque no he creído nunca que tuviese méritos suficientes como para ser escogido entre centenares de personas que en el trabajo intelectual y en la vida política han aportado contribuciones y prestado servicios al país más importantes que los míos. Este nombramiento ha transformado en parte mi vida, pero no tanto como para convertirme en un político profesional. La actividad parlamentaria, en Italia, es absorbente: las sesiones del Senado (como también las de la Cámara de los diputados) tienen lugar durante cuatro días a la semana, de martes a viernes. Si uno participa con regularidad en estas sesiones le

queda muy poco tiempo para dedicar al estudio y especialmente a la investigación que exige muchas lecturas, frecuentar asiduamente las bibliotecas y dedicar muchas horas a la reflexión y a la redacción de los textos. Ha transcurrido ya casi un año desde mi nombramiento: En estos meses he dividido mi tiempo entre la actividad de estudioso y la de parlamentario. Tengo la impresión de haber realizado mal tanto una como otra. La primera por falta de tiempo, la segunda por falta de experiencia.

2

Nuestra revista publicó, en su primer número, las respuestas de medio centenar de filósofos del Derecho a una encuesta sobre los problemas abiertos en su disciplina. Tras una primera pregunta de carácter biográfico-intelectual, la encuesta rezaba así: «¿Cuáles son los problemas que, a su juicio, es más necesario o más previsible que reciban una atención preferente en el próximo futuro? ¿Cuáles cree usted que pueden ser las vías más fecundas para abordar dichos problemas?». En su caso, completaríamos esta pregunta con alguna otra: ¿Por qué ha abandonado en los últimos años la teoría general del Derecho en beneficio de la filosofía política? ¿Cree que en la teoría general del Derecho se ha llegado a una situación de cierto agotamiento?.

Mi desplazamiento desde la filosofía del Derecho a la filosofía política ha sido en gran parte casual y, por tanto, no previsto ni mucho menos predeterminado. Ha tenido lugar como consecuencia de la creación, a finales de la década de los sesenta, de las facultades de ciencias políticas como facultades independientes de las tradicionales facultades de jurisprudencia, y de la inserción en su plan de estudios de una nueva materia, la filosofía política, en el lugar que en las facultades de jurisprudencia había ocupado hasta entonces la filosofía del Derecho; mi cambio de una materia a otra se debió también a la amistosa insistencia de un viejo amigo mío, Alessandro Passerin d'Entreves, que fue el primero que enseñó filosofía política en Italia y que en 1972, al jubilarse, había manifestado el deseo de que yo fuera su sucesor. Naturalmente, como todos tenemos la tendencia de dar a posteriori una justificación racional de los acontecimientos casuales, yo justifico racionalmente, es decir, «racionalizo», mi desplazamiento, con argumentos más o menos de este tipo: mi enseñanza de filosofía del Derecho, enfocada de forma algo formalista, de conformidad con la enseñanza de Kelsen —como se puede comprobar abundantemente examinando mis dos cursos más afortunados, *Teoría della norma giuridica* y *Teoria dell'ordinamento giuridico*, aparecidos respectivamente en 1958 y 1960— se encontraba próxima a su agotamiento. Por lo demás, yo mismo había considerado oportuno alternar los cursos dedicados a la teoría general del Derecho con otros dedicados al estudio de algunos grandes filósofos del pasado en los que el pensamiento jurídico y el político se encontraban estrechamente enlazados, como Locke (1963) y Kant (1957 y 1969). En 1964 desarrollé por primera vez un curso diferente de todos los demás, sobre el problema de la guerra y de la paz. Había empezado entonces a estar obsesionado con el peligro que corría la humanidad como consecuencia de la invención de las armas atómicas y con el escaso interés de los filósofos por el problema. Mi obsesión ha permanecido, hasta el punto de que he vuelto

varias veces sobre el tema (la última, en el prólogo a la segunda edición del librito *Il problema della guerra e le vie della pace*, 1984), pero, aunque ha aumentado el interés del público, las relaciones entre las grandes potencias no han cambiado. Se trata de una relación en la cual cada uno de los dos sujetos considera al otro como enemigo. La única solución posible de un conflicto entre dos enemigos es la victoria de uno sobre otro. La contestación de 1968, muy viva en la universidad de Turín, puso en peligro también la paz interna. Fue acompañada y seguida por agitaciones obreras sin precedentes, por reacciones violentas de la extrema derecha (empezando por la matanza de Piazza Fontana en diciembre de 1969), por una serie de sucesos que siguen siendo todavía en gran parte misteriosos y que pusieron en peligro la propia supervivencia de nuestra democracia. Parecía que hubiesen comenzado años borrascosos que exigían un nuevo compromiso político. Los mismos estudiantes pedían discutir los grandes temas de la sociedad contemporánea y generalmente no encontraban respuesta en las enseñanzas de la facultad de Derecho, que no iban más allá del Derecho positivo, y tampoco en la enseñanza de la filosofía del Derecho, reducida a la teoría formal de la norma y del ordenamiento. En los años de la contestación había empezado también la crisis del modelo soviético y, conjuntamente con ella, la crisis del marxismo ortodoxo, que era el sostén ideológico del PCI. En los mismos años, sobre poco más o menos, en los que inicié mi enseñanza de filosofía política (1972) escribí el primer ensayo de crítica de la teoría política de Marx, *Democrazia socialista?* (1973), que dió origen a un debate que duró algunos años y que retomé y recogí en el librito *Quale socialismo?*, publicado en 1976.

Con independencia de estas consideraciones referidas exclusivamente a las circunstancias históricas en que se inició mi enseñanza de la filosofía política, me he ido convenciendo en todos estos años de que la teoría general del Derecho y la teoría general de la política deberían andar al compás e integrarse recíprocamente más de lo que lo han hecho hasta ahora. Por lo demás, ¿es acaso posible, en los grandes filósofos del pasado, distinguir la teoría del Derecho de la teoría del Estado?. Piénsese en Hobbes, en Kant, en Hegel. La respuesta no ofrece dudas. No por casualidad los *Elementos de filosofía del Derecho* de Hegel tienen como subtítulo *Compendio de ciencia del Estado*. Como prueba del increíble divorcio entre teoría del Derecho y teoría de la política me basta con este ejemplo: el concepto de poder es importante tanto para la primera como para la segunda. Pero es muy raro encontrar a un jurista, aún tratándose de un iuspublicista, que muestre conocer la inmensa literatura que sobre el concepto de poder han producido la filosofía y la ciencia política. Y viceversa. Y, sin embargo, el Derecho y el poder son dos caras de la misma moneda. Con la diferencia de que, generalmente, el escritor político ve el Derecho desde el punto de vista del poder, en el sentido de que para él la norma jurídica es el producto del poder constituido, mientras que el jurista ve el poder desde el punto de vista del Derecho, en el sentido de que lo que a él le interesa es distinguir el poder legítimo del poder de hecho. De la interdependencia de estos dos problemas me he dado cuenta examinando los escritos de la última etapa de Kelsen, en la que el problema del poder, en particular del poder jurídico (*Recht-*

smacht) adquiere un particular relieve (remito a *Kelsen e il problema del potere*, en «Rivista internazionale di filosofia del diritto», LVIII, 1981, pp. 549-570). En un sistema coherente de teoría del Derecho, como es el kelseniano, la norma fundamental, o norma de las normas, ocupa el mismo lugar que ha ocupado siempre el poder soberano, o poder de los poderes, en un sistema coherente de teoría política. Una y otro representan el cierre del sistema: para el jurista, que se sitúa desde el punto de vista del Derecho, entendido como un sistema jerarquizado de normas, lo que cierra el sistema es una norma última que es el fundamento de legitimidad de todas las otras normas; para el filósofo de la política, que se sitúa desde el punto de vista del poder, o más precisamente de un sistema de poderes jerarquizados, lo que cierra el sistema es un poder último, por encima del cual no existe ningún otro poder (*summa potestas superiorem non recognoscens*) y del que derivan todos los otros poderes inferiores. Que el fundamento último de un sistema de convivencia sea una norma o un poder depende únicamente del punto de vista desde el que uno se ubica para observarlo, y adoptar uno u otro punto de vista depende, a su vez, de una opción radical no ulteriormente fundamentable. Es esta opción radical la que diferencia en último término el normativismo de Kelsen del decisionismo de Carl Schmitt. Una opción radical por la cual el primero fue siempre firme partidario de la democracia, mientras que el segundo experimentó siempre fascinación por los regímenes autoritarios y fue durante algunos años uno de los mayores teóricos del régimen nazi.

3

En el prólogo a su último libro —Il futuro de la Democrazia— dice considerar «tiempo perdido» el que pudiera dedicarse a dialogar con «la derecha reaccionaria perenne», mientras que manifiesta «no desesperar de la fuerza de las buenas razones» cuando éstas se dirigen a quienes, desde la extrema izquierda, «querrían destruir (el sistema democrático italiano) para volverlo perfecto». Este tratamiento diferenciado y netamente favorable a la izquierda extra-sistema, frente a la derecha no democrática, es, por otra parte, algo recurrente en su obra política. ¿Cuáles son las razones de ello? ¿Hasta dónde, en la dirección de la extrema izquierda, cree Vd. que llegan las fronteras en las que el diálogo tiene sentido?.

Ciertamente, mis polémicas culturales y políticas han tenido siempre como interlocutores a los comunistas, en particular a los comunistas italianos. He citado ya el episodio, aislado pero significativo, del debate con Giorgio Amendola y la discusión mantenida varias veces sobre la teoría marxista del Estado. Esta discusión tuvo una continuación a finales de 1966, cuando invitado a un debate en el festival nacional de L'Unità, que se celebraba aquel año en Nápoles, afronté junto con algunos conocidos intelectuales comunistas el problema del «pluralismo», como característica de una sociedad democrática: Algunos artículos míos sobre el tema, publicados en «La Stampa», el periódico de Turín, están recogidos ahora en el librito *Le Ideologie e il potere in crisi* (1981). De todas mis polémicas con los comunistas, la más conocida, y objetivamente la más importante, fue la que tuvo lugar entre 1951 y 1955 sobre el problema de la función de los intelectuales. Sobre la relación entre política y

cultura en una sociedad abierta, como la sociedad democrática, sobre el valor perenne, y no sólo histórico o de clase, de los derechos de libertad: mi principal interlocutor fue entonces el más conocido filósofo marxista de la época, Galvano della Volpe. El debate tuvo una gran resonancia sobre todo porque al final intervino Palmiro Togliatti, al que respondí con un escrito que representó el fin de la polémica (toda ella recogida en el libro *Politica e cultura*, publicado en 1955 por Einaudi, y varias veces reeditado). La razón principal por la que he considerado siempre a los comunistas como mis interlocutores privilegiados reside en el hecho de que siempre he pensado que, habiendo sido decisiva su contribución a la guerra de liberación y habiendo entrado por tanto con pleno derecho en el arco de partidos que habían dado vida a la constitución republicana, la aceptación plena e incondicionada por su parte de las reglas de la convivencia democrática, era necesaria para que nuestra República sobreviviera y se consolidara. Habiendo conocido a muchos de ellos tanto durante la Resistencia como en la Universidad, he tenido siempre confianza en su capacidad de comprender los beneficios de la democracia, especialmente frente a un sistema, como el soviético, que se parecía demasiado en la supresión de las libertades tradicionales a los regímenes fascistas que conjuntamente habíamos derrotado. Ha sido, la mía, una apuesta. No quisiera parecer demasiado presuntuoso pero creo haberla ganado. Creo que hoy no hay un solo comunista culto, (me refiero, se entiende, a los comunistas italianos) que siga sosteniendo tesis aberrantes de los años cincuenta tales como la del «carácter de partido» de la cultura, la de la necesidad de que el hombre de cultura siga las directrices de partido *perinde ac cadaver*, la del intelectual «orgánico», tal como lo había concebido Gramsci, la del origen burgués de los derechos de libertad y de su inutilidad en el Estado de transición de la sociedad capitalista a la sociedad sin clases, o la del ideal de la libertad individual como ideal de una clase que se había servido de ella exclusivamente para sus propios y «sórdidos» intereses.

No he tenido nunca un interés igual en discutir con los representantes de la extrema derecha. Los fascistas no habían sido nuestros interlocutores sino nuestros enemigos. Los fascistas no debían ser convencidos, sino derrotados, para que se pudiese reconstruir una democracia viva y resistente. Mientras que los fascistas habían sido nuestros enemigos, los comunistas habían sido los aliados en la misma lucha: en relación con los comunistas valía el principio tradicional del Derecho Internacional según el cual el enemigo de mi enemigo es mi amigo. Puedo también añadir que a los fascistas, desde el punto de vista ideológico, no los hemos vuelto a encontrar en nuestro camino durante todos estos años, y por tanto no hemos tenido la necesidad de limpiar el terreno de sus escuadras, cada vez más escuálidas, para continuar nuestra ruta. Solo en estos últimos tiempos ha nacido una «nueva derecha» que de Francia ha pasado a Italia y está mostrando cierta vitalidad a través de congresos cada vez más frecuente y publicaciones cada vez más numerosas. Se trata de pequeños grupos subversivos que al principio apelaban más a la ideología nazi que a la fascista y que encuentran sus raíces culturales en el pensamiento reaccionario alemán, desde la «Konservative Revolution» a Karl Schmitt. Sólo recientemente, la izquierda democrática ha comen-

zado a ocuparse de la existencia de estos grupos. Yo mismo he participado en un Congreso sobre la nueva derecha, organizado por el Instituto Storico della Resistenza de Cuneo (una pequeña ciudad del Piamonte, que fue uno de los centros de la guerra partisana), celebrado en noviembre de 1982, con una ponencia titulada *Per una definizione della destra reazionaria*. En esta ponencia he creído que se podía sostener que la extrema izquierda y la izquierda moderada tienen en común al menos el ideal de la igualdad, aunque diverjan en la elección de los medios para alcanzarla, mientras que respecto a la extrema derecha, cuya ideología es esencialmente desigualitaria, hasta el límite del racismo, la izquierda democrática diverge no sólo en la elección de los medios sino también en el fin último. Frente a una divergencia tan radical todo intento de diálogo corre el riesgo de ser inútil. Esto explica mi afirmación de que yo nunca he rechazado el diálogo con los comunistas y por el contrario no he tenido nunca, al menos hasta ahora, la tentación de afrontar una discusión con los jóvenes de extrema derecha. Digo «al menos hasta ahora». No excluyo que un debate de este tipo llegue a ser necesario en el futuro.

4

Un filósofo marxista español, Manuel Sacristán, ha dicho que un buen número de intelectuales parisinos son gentes que han pasado de la proposición estúpida «el marxismo es la única ciencia social» a la estúpida proposición «el marxismo es la fuente de todos los males». ¿Cree usted que este diagnóstico es certero? ¿Cómo enjuicia usted las relaciones entre el marxismo y la cultura francesa? ¿Qué piensa del momento actual de la cultura francesa? Y, de otro lado, ¿cómo cree usted que se leerá a Marx en los próximos decenios?.

Estoy totalmente de acuerdo con la opinión de Manuel Sacristán. Me permito añadir únicamente una precisión: Esta opinión es válida no sólo para «un buen número de intelectuales parisinos» (la alusión es, creo, a los «nouveaux philosophes»), sino también para un buen número de intelectuales italianos. También en Italia algunos de los más encarnizados anticomunistas y antimarxistas son ex-comunistas y ex-marxistas. Por lo demás, el fenómeno no es nuevo: se repite siempre que de cualquier ortodoxia brota la herejía. La ruptura de un universo dogmático desencadena una pasión crítica virulenta. Por lo que a mí respecta, ya he dicho en otras ocasiones que no me considero ni un marxófilo, ni un marxóforo. No soy ni siquiera un marxólogo. He leído varias veces las principales obras de Marx. He traducido incluso, después de la guerra, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, que seguían siendo desconocidos en Italia durante el fascismo. Pero estoy muy lejos de tener el grado de conocimiento de los textos marxianos que posibilitara incluirme entre los escasos y conocidos cultivadores, esparcidos por todo el mundo, de la *Marx-philologie*. Considero a Marx como un clásico del pensamiento económico y político, con el que hay que hacer las cuentas, como se hace con Hobbes o Locke, con Rousseau o Hegel. Mi curso sobre *Le teorie delle forme di governo nella storia del pensiero politico* (1976) empieza con un capítulo que expone la célebre discusión relatada por Herodoto sobre la bondad de cada una de las tres formas clásicas,

prosigue con Platón y Aristóteles y llega, pasando por los mayores escritores políticos de la Edad Moderna, hasta Marx, al que dedico el último capítulo. La comparación entre la teoría de las formas de gobierno en Marx y las teorías anteriores constituyó el objeto de la ponencia que presenté en el congreso internacional que tuvo lugar en Roma a finales de 1983, con ocasión del centenario de la muerte de Marx, y que se publicó con el título de *Marx, lo Stato e i classici*, en «Mondoperaio», n.º 12, 1983, pp. 83-91. La comparación suponía por mi parte la consideración de Marx como un clásico. Por una objeción que me dirigió un marxista tuve la impresión de que el objeto de su crítica no era tanto la forma en que había desarrollado la comparación como el hecho mismo de haber confrontado a Marx con otros pensadores, es decir, que Marx era, para un marxista convencido, inconfrontable.

5

En una reciente entrevista, Felipe González ha declarado que urge acometer una revisión en profundidad del Estado del bienestar. ¿Cree usted que es posible en Europa Occidental esa revisión profunda sin renunciar al sistema democrático? ¿Hay, en su opinión, alguna salida progresiva posible a la crisis actual del Estado del bienestar? ¿Qué opina de la reciente pasión de los socialistas de España, y quizás de algún otro país, por los principios manchesterianos?

Lo que me dicen sobre la reciente postura de los socialistas españoles favorable a la economía del mercado, no me sorprende. Lo mismo sucede en Italia entre la joven generación de militantes del PSI. En un congreso organizado por ese partido en Bolonia en febrero pasado sobre el tema «qué reformismo» se me encargó la ponencia introductoria. En ella, después de decir que en este momento todos se consideran reformistas o reformadores, a la izquierda los comunistas (al menos los comunistas italianos) y a la derecha los liberales, que se proponen reformar profundamente el Estado del bienestar, sostenía que era preciso esclarecer una vez más las características del reformismo socialista. Concluía invitando a los compañeros a no olvidar la gran tradición del socialismo reformista, a la que llamé nuestra «estrella polar», el ideal de la justicia social, no sólo en el interior de cada uno de los Estados sino también en las relaciones internacionales. A algunos, especialmente de la nueva generación, esta invitación les pareció anacrónica. En su discurso de clausura, Claudio Martelli, vicesecretario del partido, dijo en un cierto momento que el partido nuevo y renovado ya no tenía necesidad del «catecismo de los abuelos». No sé si Martelli se refería a mí con esta expresión. Puede ser, desde luego, que se tratara de una alusión general. Y por lo demás no tengo ninguna dificultad en admitir que vivimos en una época en la que el movimiento histórico está cada vez más acelerado y no es sorprendente que la distancia entre las generaciones, que ha existido siempre, se vaya acentuando rápidamente. Es un hecho sin embargo que en los comentarios de muchos periódicos el congreso fue interpretado como la manifestación de una lucha entre viejos y jóvenes. Me limito a citar, para diversión de los lectores, sólo dos periódicos, de tendencias opuestas: El «Avvenire», periódico católico, tituló su comentario «Gresca entre los claveles» (el clavel se ha convertido, a par-

tir de Craxi en el símbolo del P.S.I.) y precisó en el subtítulo: «Duro enfrentamiento entre los partidarios de Craxi y los nostálgicos del socialismo tradicional»; «L'Unità», el órgano oficial del PCI, escribió en el título: «Bobbio elogia el socialismo pero hay quien adora a los librecambistas».

Yendo a la parte más importante de la pregunta, también yo creo que el Estado democrático y el Estado del bienestar son históricamente interdependientes. El Estado del bienestar ha sido históricamente la consecuencia del proceso de democratización que se inició en la segunda mitad del siglo pasado en la mayor parte de los países que solemos llamar de democracia occidental, un proceso caracterizado por el aumento progresivo de los que tienen derecho al voto, hasta llegar al sufragio universal masculino y femenino, y que ha acabado por reconocer el derecho de ciudadanía activa (el *ius activae civitatis*, como fue llamado por Jellinek en su célebre clasificación de los derechos de libertad) al movimiento obrero. Mientras los electores fueron únicamente los propietarios, era natural que pidieran al Estado principalmente la protección de sus bienes, y, por tanto, su Estado ideal era el que gobierna lo menos posible. Cuando comenzaron a votar los analfabetos fue, de igual forma, natural que pidieran al Estado escuelas gratuitas porque no tenían el dinero necesario para pagárselas. Por otra parte, un escritor democrático como John Stuart Mill, favorable a la extensión del sufragio a las mujeres pero no a los analfabetos, pensaba que era tarea del Estado establecer escuelas gratuitas para posibilitar que todos accedieran al título necesario para llegar a ser ciudadanos de pleno derecho. Cuando el derecho de sufragio se amplió hasta los no propietarios, hasta aquéllos que no tenían otra mercancía de la que disponer que su fuerza de trabajo, fue, una vez más, natural que pidieran al Estado formas distintas y cada vez más complejas y completas de protección del trabajo, medidas contra el paro, subsidios para los parados, seguros contra la invalidez, las enfermedades, en favor de la maternidad, de la vejez, etc. A diferencia de la protección de la propiedad privada, que exigía un Estado no intervencionalista, porque bastaba el Estado gendarme o guardián nocturno, como se le llamó, la protección del trabajo ha requerido siempre la intervención del Estado, la potenciación de los servicios públicos, la ampliación progresiva de la esfera pública. Que la formación del Estado del bienestar ha sido la consecuencia del proceso de democratización se encuentra probado por el hecho de que esa formación ha tenido lugar independientemente de la naturaleza de las fuerzas políticas que se encontraran en el gobierno en el período en que este proceso se ha realizado; en Italia el Estado del bienestar fue creado por un gran partido católico con la colaboración meramente marginal y no esencial del partido socialista.

Si ésto es verdad, si es verdad que el Estado del bienestar es la consecuencia natural de la ampliación de la base democrática del Estado, es de prever que en los países en los que se ha realizado no será tan fácil desmantelarlo. No se puede dejar de tener en cuenta el hecho de que los gobiernos artífices del Estado asistencial (como se le llama en Italia, y no sólo en Italia, cuando se le quiere denigrar) han encontrado su principal fuente de legitimación en la distribución amplia de recursos públicos

a favor de las más diversas categorías de ciudadanos. En un libro aparecido recientemente (*Il Welfare State in Italia*, de M. Ferrera, Bolonia, Il Mulino, 1985), el autor trata de hacer un cálculo de las personas que pueden estar interesadas en Italia en el mantenimiento del Estado asistencial. Divide a los ciudadanos en dos grandes categorías: los asistidos y los contribuyentes. Entre estas dos categorías están todas las categorías intermedias de los asistidos y también contribuyentes, de los contribuyentes y también asistidos, y de aquéllos que no son ni asistidos ni contribuyentes. ¿Puede calcularse con cierta aproximación cuáles de estas categorías son favorables al Estado asistencial y se opondrían a su eliminación? Son ciertamente favorables los asistidos no contribuyentes, y desfavorables los contribuyentes no asistidos. El cálculo de las categorías intermedias es más difícil. Con una cierta aproximación el autor piensa que el conjunto de los asistidos representa alrededor de un tercio del electorado italiano y que esta cifra, por imprecisa que sea, puede dar una idea de la masa de resistencia al cambio del statu quo.

6

En Alicante reside durante largas temporadas, colaborando con su Universidad, el Prof. J. Galtung, otro de los teóricos de la paz de gran relieve en Europa ¿qué semejanzas y diferencias relevantes hay entre su propio enfoque de los problemas de la paz y el de Galtung?

Conozco a J. Galtung desde hace muchos años, desde que, siendo muy joven, vino a Sicilia para ofrecer su colaboración desinteresada en una iniciativa humanitaria que se desarrollaba bajo la bandera de la resistencia no violenta contra la explotación de poblaciones paupérrimas e indefensas. Nos hemos encontrado varias veces con ocasión de congresos sobre la paz. También recientemente en un congreso de Turín sobre el tema de la educación para la paz. Incansable viajero, creo que ha enseñado en casi todos los países del mundo: también en Italia, en Turín. Es capaz de pronunciar sus lecciones en no sé cuantas lenguas: habla muy bien el italiano. Ejerce una fascinación extraordinaria sobre los que le escuchan. Es con frecuencia agresivo y polémico pero también vivaz, brillante, lleno de humor. Penetrante en los juicios pero también clarísimo en la exposición de sus ideas. Carece totalmente de prejuicios al opinar sobre la política internacional de las grandes potencias. En Italia no escatima juicios críticos y sarcásticos sobre la política de nuestro gobierno. Leyéndolo y escuchándolo he aprendido siempre muchas cosas. No he leído más que una pequeña parte de lo que ha escrito: para leerlo todo sería preciso al menos un año. Escribe con tanta rapidez, concisión y claridad como habla. Está prevista la publicación de una recopilación de sus escritos sobre el problema de la guerra y la paz en cinco gruesos volúmenes (no sé si han salido todos).

Entrando en el mérito de sus ideas, confieso que no me ha convencido nunca su distinción entre la paz en sentido negativo y la paz en sentido positivo y, sobre la base de esta distinción, su tesis según la cual las investigaciones sobre la paz deben ocuparse no sólo de la primera sino también de la segunda. El significado tradicional y corriente de «paz» es el significado negativo: la paz como finalización de la guerra, como situación en la que dos Estados o dos partes de un Estado no recurren

al uso de las armas para resolver sus conflictos. De los dos términos de la antítesis guerra-paz, el término fuerte es el primero y el término débil el segundo. En cuanto término débil es generalmente definido como negación del primero. Históricamente el problema de la paz ha sido siempre el problema de la forma de salir del estado de guerra, de crear instituciones que permitieran resolver los conflictos entre entes soberanos sin recurrir al empleo de la fuerza organizada. Una política de paz es una política dirigida a impedir la guerra o a hacerla cesar una vez que ha estallado. El concepto de paz positiva nace de la constatación, en sí misma inobjetable, de que además de la violencia física, que se ejerce de persona a persona, y que Galtung llama violencia personal, existe también la violencia de las instituciones que él llama «estructural». Mientras que la paz negativa afecta a la eliminación de la primera clase de violencia, la paz positiva debería afectar a la eliminación de la segunda. Ahora bien, yo no llego a comprender cuál es la utilidad de llamar «paz», aún añadiéndole el adjetivo «positiva», a toda una serie de acciones y de instituciones que se han denominado siempre de otras formas, no menos nobles, como «justicia social», «emancipación», «liberación de la explotación», etc. Puedo comprender bien la insatisfacción de Galtung y de sus colaboradores frente a los evidentes límites de las investigaciones sobre la paz cuando éstas se dirigen únicamente a la solución del problema de la guerra. Pero no veo como puede superarse esta insatisfacción ampliando el significado del término «paz» hasta atribuirle un significado que histórica y lexicalmente no le pertenece. Estoy también convencido de que hoy el problema de la paz está estrechamente ligado al problema del desarrollo y de la justicia internacional, pero no me parece muy útil continuar creyendo y haciendo creer que ocupándonos de los problemas del desarrollo y de la justicia internacional continuamos ocupándonos de los problemas de la paz. Dicho de otra manera: no me es difícil comprender que el problema de las relaciones Este-Oeste, que se inscribe en la temática tradicional de la paz y de la guerra, está estrechamente ligado con el problema de las relaciones entre el Norte y el Sur, que pertenecen a la temática del desarrollo y de la justicia internacional. Me parece sin embargo un poco más difícil comprender cuál es la razón por la que los problemas del desarrollo y de la justicia internacional deben presentarse bajo la etiqueta de «paz positiva». La única razón está en la pretensión de los *peace researchers* de convencerse a sí mismos y a los demás, por puro patriotismo de grupo, de que las investigaciones sobre la paz comprenden también las investigaciones sobre el desarrollo y sobre la justicia internacional. Pero ésta es una razón más bien débil.

7

El PCI ha pasado, de ser la punta de lanza de los PPCC en la Europa del sur, a constituir una especie de curiosum en una zona en la que la influencia de los PPCC parece ser cada vez más marginal. ¿Cómo explica usted este hecho? ¿Cómo lo valora? ¿Cree que la existencia en Italia de un PC fuerte es un factor de progreso? ¿Cree que la alternancia será posible alguna vez en Italia?.

La especificidad del sistema político italiano, frente a todos los demás sistemas de democracia occidental, reside principalmente en el he-

cho de que el partido comunista ha alcanzado el 30% de los votos y de que la relación numérica entre el partido comunista y el partido socialista se ha invertido. Lo que ha caracterizado el decurso de nuestro sistema político en el largo período que arranca de 1946 puede resumirse en esta constatación general: partiendo de un momento inicial en el que la democracia cristiana tenía un electorado que era aproximadamente el doble del comunista (en las elecciones de 1946, 1948, 1953 y 1958), se ha desarrollado una tendencia constante a una progresiva disminución del electorado de la DC y a un progresivo aumento del electorado del PCI hasta el punto de que hoy ambos electorados tienen más o menos la misma dimensión y en las últimas elecciones se ha temido, o esperado, según los distintos puntos de vista, el «sorpaso» (que, en realidad, no ha llegado a producirse). Si, más tarde, con las elecciones del 12 de mayo, ha empezado, como sostienen algunos comentaristas apresurados, el declive del PCI y la recuperación de la DC, es algo que aún no puede decirse, entre otras cosas porque se trataba de elecciones administrativas y no de elecciones políticas.

Lo que no tenemos es un estudio cuidadoso de las razones por las que en Italia, a diferencia de los demás países de democracia occidental, el partido comunista es no sólo el mayor partido de la oposición, sino también un partido que ha crecido rápidamente (aunque ahora parezca que el crecimiento se ha detenido), mientras que en otros sitios o no existe o es un partido pequeño o, allí donde era un partido grande o medio, no ha crecido, sino que ha disminuido rápidamente. Las investigaciones sobre el PCI son investigaciones fuertemente ideologizadas por una y otra parte. El grueso volumen publicado en 1983, *Il PCI allo specchio. Venticinque anni di storia del comunismo italiano*, editado por Renato Mieli, cuyos autores son todos no comunistas y, en general, anticomunistas, se ocupa exclusivamente del llamado proceso de revisión del PCI, de en qué punto se encuentra y de cuál es el grado de «credibilidad democrática» del partido surgido como partido marxista-leninista. Personalmente no creo que tenga mucho sentido plantear el problema de esta forma. Que el partido comunista, tal como es hoy, fuera capaz una vez en el gobierno, de derribar el régimen democrático italiano es algo absolutamente impensable. Desde este punto de vista, los temores de los anticomunistas carecen de fundamento. El problema es otro: ¿Es previsible a corto plazo, en la actual situación italiana, un gobierno con participación del PCI, alternativo al de la democracia cristiana, que dura ya cuarenta años?. Planteado así el problema, la respuesta no puede ser sino negativa. La dificultad del partido comunista para formar un gobierno alternativo no depende tanto de la llamada *conventio ad excludendum* —en base a la cual los demás partidos habrían acordado tácitamente excluir al PCI de toda coalición de gobierno—, como del hecho de que el partido comunista, orgulloso de su «especificidad», nunca ha llevado a cabo a nivel nacional una política de alianzas sagaz, como sí lo ha hecho la democracia cristiana. Con su 30% de los votos, el partido comunista no podrá nunca pretender formar, él sólo, un gobierno alternativo. Tiene necesidad de aliados. ¿El partido socialista? Por sí solo, con su 11 o 12%, no es suficiente. ¿El partido republicano? El actual secretario de este partido, el senador Spadolini, ha declarado muchas veces que un acuerdo a

nivel nacional con el PCI es una posibilidad absolutamente excluida. Por lo demás, el propio partido comunista está tan convencido de esta imposibilidad que siempre ha apuntado, más que a un gobierno alternativo, a gobiernos de gran coalición, y, de forma subordinada, a intentar que no se tome ninguna gran decisión en el parlamento sin su concurso. Lo que le interesa al partido comunista no es tanto formar un gobierno alternativo con una mayoría propia, cosa que sabe que es absolutamente imposible, sino entrar en el juego de la mayoría encabezada por la DC, como se ha demostrado tanto en la elección del presidente de la República como en la del nuevo presidente del Senado, propuestos ambos por la democracia cristiana.

8

Desde su reciente experiencia como senador ¿cree que Maquiavelo y Max Weber siguen teniendo razón en sus afirmaciones de que «una persona que quiera siempre lo bueno fatalmente fracasará en medio de tantas personas que no son buenas» y de que «quien se entrega a la política» necesariamente «firma un pacto con fuerzas diabólicas»?

Mi nombramiento como senador vitalicio en julio del año pasado no me ha transformado en un político. Políticamente no cuento nada, como contaba nada antes. Sin embargo, respecto a la distinción entre moral y política, estoy perfectamente de acuerdo con Maquiavelo y con Max Weber. Tanto para uno como para otro la distinción entre moral y política es en realidad una distinción entre dos morales, o sea, entre dos criterios distintos de juzgar nuestras acciones, en base a los principios o en base a los resultados. Los dos criterios generalmente no coinciden: si quieres obtener el mejor resultado debes renunciar a observar ciertos principios, y, viceversa, si quieres permanecer fiel a ciertos principios corres el riesgo de no obtener el mejor resultado. Tanto para Maquiavelo como para Weber la moral del político es la moral de los resultados: en el capítulo XVIII de *El Príncipe* Maquiavelo se plantea el problema de si el Príncipe debe cumplir las promesas y llega a la conclusión de que han hecho «grandes cosas» los príncipes que han tenido poco en cuenta las promesas dadas. Lo que importa, pues, para el político, es hacer «grandes cosas», es decir, el resultado. Del mismo modo Weber distingue entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad. La segunda es la ética de quien juzga sus propias acciones en base a sus consecuencias y es la ética en la que generalmente se inspira la conducta del político. A la afirmación, que ustedes citan, de Weber, según la cual quien se ocupa de política está obligado a firmar un pacto con fuerzas diabólicas, se puede añadir como comentario la máxima de Cosimo di Medici, elogiada por Maquiavelo, según la cual los Estados no se gobiernan con padrenuestros.

