

NEW LEFT REVIEW 82

SEGUNDA ÉPOCA

SEPTIEMBRE OCTUBRE 2013

ARTÍCULOS

MARCO D'ERAMO	El populismo y la nueva oligarquía	7
VICTOR SERGE	Cuadernos mexicanos	41
KIRILL MEDVEDEV	Contra la poesía privatizada	118
JOHN HOWE	Prototipo Boulevard	141
ALAIN SUPIOT	Grandeza y miseria del Estado social	157

ENTREVISTA

WANG BING	La tierra cambiante	177
-----------	---------------------	-----

CRÍTICAS

TONY WOOD	La imagen material	199
ANDERS STEPHANSON	Los tipos duros	207
ESTHER LESLIE	Proyectar el imperio	216

La nueva edición de la New Left Review en español se lanza desde el Instituto de Altos Estudios Nacionales de Ecuador–IAEN,

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

© New Left Review Ltd., 2000

© Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), 2014, para lengua española

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)



SUSCRÍBETE



traficantes de sueños

ALAIN SUPIOT

GRANDEZA Y MISERIA

DEL ESTADO SOCIAL

EL ESTADO SOCIAL: un bosque tupido de normas dispares, que creció durante la Revolución industrial y del que algunos vaticinan ahora su inexorable marchitamiento¹. ¿Se equivocan? Seguro que no, si se refieren a que el Estado social no es más que un momento en la larga historia de las solidaridades humanas, cuyas variadas formas ni están garantizadas, ni son definitivas. Pero desde luego sí se equivocan, si piensan que la justicia social es una cuestión obsoleta. El jurista Jean Carbonnier, que guió mis primeros pasos de investigador, quiso dejar claro así que «el único derecho absolutamente indispensable es el derecho laboral, es decir, el derecho social en el sentido general del término»².

El Estado social, como demostró François Ewald de manera convincente, nació a finales del siglo XIX con la adopción en todos los países occidentales de un nuevo régimen de responsabilidad en los accidentes laborales. Uno de los testigos más desconocidos y más perspicaces de ese giro jurídico fue Franz Kafka, que dedicó toda su vida profesional a la puesta en marcha de la ley sobre accidentes laborales que adoptó el Imperio austrohúngaro en 1887. Sus estudios de derecho le habían dejado sentimientos encontrados, tal como escribe a su padre: «me alimenté intelectualmente de serrín que, para colmo, ya habían masticado miles de bocas previamente para mí. Pero, en cierto sentido, fue

¹ Esta es una versión abreviada de la conferencia inaugural de Supiot en el Collège de France el 29 de noviembre de 2012. La versión completa está disponible en la página electrónica del Collège de France.

² Jean Carbonnier, «Le droit au non-droit», en Olivier Abel, Paul Ricoeur, Jacques Ellul, Jean Carbonnier, Pierre Chaunu, *Dialogues*, Ginebra, 2012, pp. 75-97.

precisamente eso lo que me gustó»³. En 1908, dos años después de haber defendido su tesis, Kafka comienza a trabajar en el Instituto de Seguros de Accidentes Laborales del reino de Bohemia. Visitaba fábricas, recibía hombres mutilados en su trabajo, luchaba contra una burocracia que se las ingeniaba para no indemnizarlos y acumulaba así una experiencia cotidiana de la injusticia. Esta experiencia, no solo le condujo a defender en sus textos jurídicos una interpretación amplia de la aplicación de la ley de 1887, sino que también tuvo una gran influencia en su obra literaria. Su amigo Max Brod recuerda cómo a Kafka «le removía violentamente la conciencia social el ver a aquellos obreros mutilados a causa de la negligencia en las medidas de seguridad. “Qué humildes son esos hombres”, dijo un día, mirando fijamente a los ojos. “En lugar de tomar la casa al asalto y reducirlo todo a escombros, vienen a pedir ayuda”»⁴.

Este comentario dice mucho de la lucidez de Kafka sobre los límites de los incipientes seguros sociales. La indemnización por accidentes de trabajo era el precio que había que pagar para deshacerse de los desperdicios humanos de la cadena de producción industrial, un precio calculado a mínimos, dada la enorme resignación de los débiles frente a los fuertes y la profunda sumisión del pueblo hacia los señores del Castillo. Así mismo, dice mucho de los desafíos del derecho social: la necesidad de erigir barreras para evitar que el exceso de injusticia abriera las compuertas a un deseo ávido de «reducirlo todo a escombros». Las masacres demenciales de la primera mitad del siglo XX mostraron lo que ocurre cuando se le atribuye un empobrecimiento masivo a chivos expiatorios y se alimenta el odio hacia el Otro: odio nacional o racial, odio de clase o religioso. En dos ocasiones, como resultado de la Primera, y luego de la Segunda Guerra Mundial, primero en la Constitución de la Organización Internacional del Trabajo en 1919, y luego en la Declaración de Filadelfia en 1944, la comunidad internacional se esforzó en aprender la lección de esas experiencias, afirmando solemnemente que «no hay paz duradera sin justicia social».

Fundamentos del derecho

Es fácil admitir que la injusticia engendra violencia, pero es ahí precisamente donde comienzan las dificultades. Las hay de dos órdenes: teóricas y políticas. Aristóteles las distinguía y jerarquizaba cuidadosamente

³ Franz Kafka, «Lettre au père», en *Préparatifs de noce à la campagne*, París, 1957, pp. 159-207.

⁴ Max Brod, *Franz Kafka. Souvenirs et documents*, París, 1945.

en *La política*: «En lo que concierne a lo igualitario y lo justo, incluso aunque sea difícil descubrir la verdad teórica, es sin embargo más fácil alcanzarla que llevar a ella por convencimiento a los que ostentan el poder de otorgarse la mejor parte; porque siempre son los más débiles los que buscan la igualdad y la justicia, mientras que la clase dominante no se preocupa de ellas en absoluto»⁵. Incluso suponiendo que elimináramos este obstáculo político, la mera observación de los hechos sería insuficiente para descubrir las reglas de un reparto justo de los bienes y los lugares. Porque, al contrario de lo que sugiere una metáfora biológica tan antigua como engañosa, la regulación no tiene el mismo sentido para un organismo vivo que para una sociedad humana. En medicina, como observó Georges Canguilhem, es fácil ponerse de acuerdo sobre lo que es bueno: la salud, pero establecer qué es malo, resulta más problemático: identificar las enfermedades y sus causas. Sin embargo, en la sociedad, es relativamente sencillo ponerse de acuerdo sobre los males que se debe eliminar – pobreza, mentira, violencia– pero la definición de lo que sería un orden ideal no es tan evidente⁶. Mientras que la norma de funcionamiento de un organismo se identifica con su propia existencia, una sociedad, para existir y perpetuarse, debe imponer esa Norma en su exterior. Hans Kelsen percibió perfectamente esta exterioridad de la Norma fundamental, lo que le condujo al callejón sin salida de una teoría puramente formalista del derecho, ciega hacia los valores que lo mueven y a los hechos que regula. ¿Cómo escapar de ese problema sin caer en un cientifismo que pretendiera encontrar en la observación del ser la respuesta a la pregunta del deber ser?

Aun con sus diferencias, esas dos vías ciegas proceden del mismo rechazo positivista que la obra de Pierre Legendre sacó a la luz: la negación por la modernidad occidental de sus propias bases dogmáticas⁷. Esta obra supone un giro en el pensamiento jurídico cuya dimensión se revelará con el tiempo. Hará falta mucho tiempo para que Occidente admita que, tanto aquí como en otros lugares, la institución de la sociedad y del ser humano reposan sobre premisas indemostrables, que dependen del compromiso y no del cálculo. Mucho tiempo también, para sacar pleno partido heurístico del concepto de espacios dogmáticos industriales, sin

⁵ Aristóteles, *La política*, VI, 3.

⁶ Georges Canguilhem, «Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société», en *Écrits sur la médecine*, París, 2002.

⁷ Pierre Legendre, *L'Empire de la vérité: Introduction aux espaces dogmatiques industriels*, París, 1983.

el cual no se puede acceder a los sótanos institucionales de la globalización. Una antigua metáfora representa a la Justicia como la madre de las leyes. Es el origen que nuestra huérfana humanidad postula, sin poder regresar a ella jamás. Para expresarlo en términos del guardián de la primera puerta de la Ley, en el único pasaje de *El proceso* que Kafka publicó en vida, no es posible *entrar* en la Ley, acceder a aquello que sería su razón última. Aunque atravesáramos esa primera puerta, una infinidad de otras puertas nos seguiría separando de ella, de la misma forma que una serie indefinida de axiomas, uno detrás de otro, no sabrían liberar a un sistema formal de ese resto irreductible de sustancia incalculable. Por supuesto sabemos, desde Montesquieu, que el espíritu de las leyes está ligado a las características del medio en el que se inscribe cada sociedad y difiere por lo tanto necesariamente de un lugar y de una época a otra. Pero no se trata de un lazo de causalidad mecánica, dado que un mismo medio ha podido ser el germen de representaciones diferentes del deber. La ciencia ha sido incapaz de fundar un orden jurídico. Los principios sobre los cuales descansa un orden semejante se afirman y se celebran, pero no están demostrados ni son demostrables.

Esto nos permite comprender por qué tantos países le han dado durante tanto tiempo forma religiosa al fundamento de la ley. Algunos de ellos lo siguen haciendo o han vuelto a hacerlo, con el poder legislativo invocando lo que la actual Constitución iraní llama «la Revelación divina y su rol fundamental en la enunciación de las leyes». Incluso, allí donde se deja de atribuir el fundamento de las leyes a la voluntad inescrutable de un Dios único, estamos tentados de leer en el Gran Libro de la naturaleza lo que no encontramos en los libros sagrados. Las leyes de la biología, las leyes de la historia, las leyes de la economía han sido invocadas y lo siguen siendo, tanto como explicación última del funcionamiento de las sociedades humanas y como prescripción suprema por encima del derecho positivo. En gran número de países –de América y Europa del norte– se adoptaron legislaciones eugenistas o raciales en nombre de la biología antes de la Segunda Guerra Mundial. Actualmente, en el afán de casar el comunismo con el capitalismo, es más bien la ciencia económica la que corre peligro de ser elevada a los altares como madre de todas las leyes. Sin embargo, recientemente y de buena fe, algunos han creído encontrar en el Gran Libro del genoma la prueba del principio de la igualdad, olvidando que la dignidad igualitaria del ser humano, proclamada al final de esta guerra, no depende de las representaciones sucesivas de la verdad biológica.

El título de esta nueva cátedra: «Estado social y mundialización: análisis jurídico de las solidaridades», define al mismo tiempo un objeto y un método. Si es un poco largo es porque este objeto no se deja encerrar dentro de las fronteras seguras y reconocidas de una «rama» del derecho y porque su comprensión implica concebir el derecho como herramienta de análisis de las sociedades y no solo como un sistema establecido de normas. Lo que el Estado social nos permite ver, al mismo tiempo, es la estructura de solidaridades que en un siglo han transformado profundamente nuestras formas de convivir y el juego de fuerzas de poder que sacuden este edificio institucional y amenazan con derrumbarlo. Habrá que intentar comprender esas fuerzas así como su previsible impacto. Pero antes de hablar de la miseria en la que se hunde hoy el Estado social, hay que comenzar a entender su grandeza histórica e institucional.

Orígenes industriales

Ahora bien, si queremos apreciar esta grandeza, con todo lo que significa, no debemos limitarnos a considerar únicamente el «derecho social», esa rama legal del derecho que, por lo menos en Francia, engloba el derecho laboral y las normas legales referidas a la Seguridad Social y a las ayudas sociales. En ese sentido técnico, no contiene más que una parte de las reglas que se derivan de la idea global del derecho social adelantada por Gurvitch en su tesis de 1932. Excluye, además, numerosos dispositivos que participan del Estado social, pero dependen técnicamente del derecho público, tales como el derecho fiscal, el derecho a la educación o el de alojamiento.

La noción del Estado social, sin embargo, también apunta a una característica constitutiva del Estado contemporáneo y no simplemente un compartimento del derecho positivo. Francia, por ejemplo, se define en su primer artículo de la Constitución como «una República indivisible, laica, democrática y social»; la República Federal de Alemania como un «Estado federal, democrático y social»; la Federación Rusa como «un Estado social, en el que la política tiene por objetivo establecer condiciones que aseguren una vida digna y un desarrollo libre del ser humano»; la República de Turquía como un «Estado de derecho democrático, laico y social»; la República Argelina como un «Estado fundado bajo los principios de la organización democrática y la justicia social». Otros textos constitucionales, como por ejemplo en India, Brasil o Sudáfrica, hacen de la justicia social uno de los primeros o el

primer fundamento de su ordenamiento jurídico nacional. Los Estados que no se definen como «sociales» o hacen referencia al principio de justicia social son pues, en el mundo, la excepción y no la regla.

¿Cómo situar ese Estado social dentro de la historia del Estado como tal? Sabemos, en gran medida gracias al trabajo de Ernst Kantorowicz, Harold Berman y Pierre Legendre, que el Estado no es una forma institucional atemporal y universal, sino una invención de juristas pontificios del siglo XI al XIII. Sus estudios destruyeron la persistente leyenda que sitúa a los tiempos modernos como descendientes directos de la antigüedad grecorromana y elude el crisol medieval en el que se engendraron. La idea de un Estado inmortal tiene sus orígenes en ese cuerpo místico. Inventado sobre el modelo de los ángeles, que tiene un comienzo pero no un final, ese Ser inmortal ha conocido desde su nacimiento tres metamorfosis. La primera data de la Reforma protestante, que estableció poderes soberanos emancipados del Papa, pero no de toda referencia espiritual. La segunda, inaugurada en Francia por la Revolución de 1789, vio desaparecer ese equilibrio entre el poder temporal y la autoridad espiritual, otorgando al Estado un poder total que se ha intentado limitar organizando la separación de sus poderes. La tercera metamorfosis respondió a la crisis de legitimidad que golpeó a ese Estado todopoderoso, al que con el nacimiento del capitalismo industrial y el positivismo científico, se comenzó a percibir como un mero instrumento de administración o de dominación. Es esa crisis la que ha dado a luz al Estado social.

La antropología física nos ayuda a comprender ese momento fundacional. Como señaló André Leroi-Gourhan, la utilización de herramientas y el acceso al lenguaje lanzaron a los primates que somos a un universo simbólico que tenía que adecuarse a nuestras condiciones físicas de existencia. Pero mientras el lenguaje es un dato estable de la condición humana, no sucede lo mismo con las herramientas, que no han cesado de ampliar lo que Augustin Berque llama nuestra «colectividad de medios», que se explicita en la técnica y transforma nuestras condiciones de vida. Además, el ser humano debe afrontar también la creciente separación entre la estabilidad de su cuerpo biológico, donde la transformación se sitúa a la escala de los tiempos geológicos, y la evolución de sus herramientas, ligada al ritmo de las generaciones sucesivas. De acuerdo a Leroi-Gourhan: «Una acomodación es indispensable para que la especie sobreviva, acomodación que no solo se refiere a

los hábitos técnicos, sino que en cada mutación incluye la refundación de las leyes de asociación de los individuos [...]. La “humanidad”, concluye, cambia un poco de especie cada vez que cambia a la vez de herramientas e instituciones»⁸.

El Estado social nace de una mutación de ese tipo. La Revolución industrial sometió al trabajo humano en un siglo a transformaciones de una amplitud inédita en la escala de los tiempos históricos. Por una parte, la transformación técnica, con la potencia multiplicada de las máquinas de vapor, que exponían a nuevos riesgos físicos al ejército de obreros requeridos para su funcionamiento. Por otra parte, la transformación jurídica, con el auge del alquiler de servicios, que trataba al trabajo como algo que se negocia libremente, al margen de las personas. La combinación de esos dos factores se reveló mortífera para las nuevas clases trabajadoras, hasta el punto de poner en peligro la reproducción de la población obrera en los países industriales. El derecho social apareció para evitar ese peligro, como técnica de humanización de la técnica. Proteger la salud y la seguridad física y económica durante la entera duración de la vida humana, sirvió para domesticar las máquinas, para que, en lugar de poner la vida de las personas en peligro, estuvieran al servicio de su bienestar. Y al mismo tiempo, convirtió la explotación del trabajo como mercancía en algo económica y políticamente sostenible.

Necesidades y derechos

Su auge se vio acompañado de un cuestionamiento más general del concepto de Estado. Los regímenes totalitarios proyectaron sobre este el modelo de la máquina, para convertirlo en una simple herramienta en manos de un partido único que actuaba en nombre de leyes pretendidamente científicas sobre la vida en sociedad. La respuesta de los países democráticos ha consistido, al contrario, en restaurar su legitimidad sobre nuevas bases. En vez de dedicarse únicamente al gobierno de las personas, encarnando una potencia que las domina, el Estado se convierte en el proveedor de su bienestar, tomando la apariencia de aquello que se ha llamado, según el contexto, Estado del bienestar, *Welfare State*, *État providence*, *Sozialstaat* o República social. Todas estas formulaciones se inscriben en la noción genérica

⁸ André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, París, 1964.

de Estado social. Si se puede ver como el gran invento institucional del siglo XX, es porque ha modificado el orden jurídico liberal en dos puntos esenciales.

El primero ha consistido en introducir la consideración de la dimensión física y generacional de la vida humana en la mecánica de alta precisión del derecho de obligaciones. El trabajo es inseparable de quien trabaja, por ello, hasta el advenimiento del capitalismo, su régimen jurídico había dependido siempre del *status* personal del trabajador. Para que el trabajo, y no su producto, pudiera ser tratado como el objeto de un contrato, es decir, para instituir un mercado de trabajo, hacía falta separar la pareja *psique/soma* e introducir así la noción de la propiedad de uno sobre su propio cuerpo. Locke veía en esa propiedad de uno mismo el fundamento natural, biológico, del derecho de propiedad sobre las cosas. Tal disyuntiva corresponde en el orden jurídico a la que interviene en el orden científico cuando la mente científica observa el cuerpo humano como un mero objeto. Merleau-Ponty, en su *Fenomenología de la percepción*, señaló los límites de esa objetivización, que aniquila la experiencia que cada uno tiene de su propio cuerpo. Una relación consigo mismo que proviene del ser y no del tener. De ahí el consejo de Wittgenstein: «A quien diga “tengo un cuerpo”, hay que preguntarle “¿quién habla por esa boca?”»⁹.

En la realidad del trabajo, la disyuntiva entre el sujeto y el objeto es pues materialmente impracticable. Por ello, solo es posible hacer que el trabajo sea el objeto de un contrato recurriendo a ficciones jurídicas. La esclavitud es una de ellas: consiste en hacer *como si* el trabajador no fuera un sujeto, sino un objeto que se alquila o se vende. El alquiler de servicios es otra: consiste en hacer *como si* el trabajador fuera a la vez sujeto y objeto de un contrato. El usuario del trabajo está pues liberado de la responsabilidad de mantener al trabajador a lo largo de su vida. Por eso, esa ficción es necesaria para el capitalismo, que se caracteriza, como demuestra Karl Polanyi, porque trata la tierra, el trabajo y el dinero como mercancías. Para mantener esa ficción ha hecho falta insertar en el sistema contractual de alquiler de servicios un estatuto que protegiera la supervivencia física y económica de los obreros, dando así nacimiento al contrato de trabajo. La aparición de ese estatuto salarial condujo a un resurgimiento jurídico de las formas contractuales del intercambio, como las solidaridades intergeneracionales

⁹ Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit*, Fráncfort, 1984, § 244.

establecidas por los regímenes de jubilación por repartición, que instituyen una deuda de por vida hacia la generación anterior. De forma más general, tras la Segunda Guerra Mundial, el derecho social fue el responsable de la consagración del principio de dignidad humana, que tuvo por objeto, precisamente, reintegrar nuestras necesidades físicas al campo de los derechos humanos.

La segunda aportación fundamental del Estado social ha sido añadir una nueva dimensión al orden jurídico: la autodeterminación colectiva, distinta tanto de la dimensión horizontal del derecho privado como de la dimensión vertical del derecho público. El reconocimiento de esta dimensión colectiva permite poner en práctica la regla del derecho de libre asociación de los individuos: los conflictos de intereses que los enfrentan y los acuerdos a los que llegan. En lugar de contentarse simplemente con fijar las reglas del juego social, el Estado permite que los jugadores modifiquen ciertas reglas a lo largo de la partida, cuyo objetivo es aproximarse lo más posible a un reparto justo de la riqueza. La Justicia ya no aparece como un ideal, suspendido en el universo de las ideas, que justifica una distribución estable de bienes y lugares, sino como un horizonte para la acción, aquello que una popular definición del *Digesto* llamaba la «constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo que se merece» y que la Declaración de Filadelfia proclama como el «objetivo central de toda política nacional e internacional». Para mantener ese movimiento perpetuo, el Estado social otorga a los ciudadanos el derecho a oponerse a la ley y abre la puerta a los mecanismos de representación y negociación colectiva, que convierten la energía empleada en los conflictos en nuevas reglas. El espacio concedido a las libertades colectivas en la elaboración del derecho es el rasgo más específico del Estado social, mientras que el rechazo de esas libertades es, por el contrario, el rasgo común del Estado gendarme de origen liberal y de los Estados dictatoriales, sean estos comunistas, fascistas o corporativistas.

La invención del Estado social no fue una cuestión únicamente de juristas, sino que estuvo muy influenciada por las ciencias sociales emergentes, que se suponían capaces de proporcionar una base sólida para la organización justa de la sociedad. En el plano jurídico, la construcción del Estado social tomó prestado tanto de las tradiciones de la *Common Law* inglesa como del derecho continental. Cada país hizo su propia contribución, inspirándose en la experiencia de los otros para ir forjando su propio modelo nacional. Alemania jugó un papel pionero

por razones que se deben más a su cultura jurídica que a su estado de desarrollo industrial. Desde la Reforma, el jurista calvinista Althusius (1557-1638), defendió una concepción social del sujeto de derecho, miembro de diversas comunidades –profesional, familiar, territorial– todas ellas integradas en la comunidad política encarnada por el Estado. Estas teorías fueron desarrolladas por Otto von Gierke en el siglo XIX e inspiraron el modelo social alemán, que ha oscilado entre una interpretación paternalista y autoritaria y una interpretación democrática de las mismas. El paternalismo orientó la política de Bismarck, que estableció los primeros seguros sociales para cimentar la unidad de Alemania. Pero fue una interpretación democrática la que guió a Hugo Sinzheimer a plantear en 1911, en un artículo que se hizo famoso, las bases del derecho laboral moderno¹⁰. Este gran jurista, primer teórico de la autodeterminación colectiva, que vivió desde 1933 hasta su muerte en los Países Bajos para escapar de los nazis, elaboró durante la República de Weimar las bases conceptuales de un Estado garante de la democracia social, que no nació realmente hasta después de la Segunda Guerra Mundial y que sigue siendo a día de hoy el primer factor de la prosperidad económica alemana.

Mientras las raíces doctrinales del derecho laboral contemporáneo se encuentran en Alemania, es en el Reino Unido, sin embargo, donde se concibió el segundo gran pilar del Estado social moderno: la instauración de un sistema universal de Seguridad Social. Aunque los británicos no se preocuparon mucho de conceptualizar su derecho laboral (fue un alumno de Sinzheimer –Otto Kahn Freund– refugiado del nazismo en Gran Bretaña, el primero que se dedicó a esa tarea), sí fueron pioneros en la instauración de la Seguridad Social¹¹. No hay en ello paradoja alguna: al considerar que las «relaciones industriales» dependen de un mercado de trabajo autorregulado por empresarios y sindicatos, los británicos siempre han desconfiado de la intervención del Estado en ese campo. Por la misma razón, concibieron un sistema universal de seguridad social, introducido con vaselina bajo la economía de mercado, para facilitar su funcionamiento armonioso.

Francia aportó el tercer pilar del Estado social: la teoría de los servicios públicos. Uno de sus principales arquitectos fue Léon Duguit. Muy influenciado por Durkheim, Duguit veía en la solidaridad social una

¹⁰ Hugo Sinzheimer, «Die Fortentwicklung des Arbeitsrechts und die Aufgabe der Rechtslehre», *Soziale Praxis* 20, 1911.

¹¹ Otto Kahn-Freund, *Labour and the Law*, Londres, 1972.

norma objetiva, que se imponía a los gobernantes y de la que el Estado no era más que un modo de realización¹². Concebido de esta forma, el servicio público constituía a la vez el fundamento de su legitimidad y el límite de sus prerrogativas. Esta concepción se inscribía en la tradición francesa de los grandes funcionarios del Estado, de esa «*nobleza de Estado*» que Pierre Legendre señaló hace más de cuarenta años en su *Histoire de l'Administration*¹³. Un rasgo particular del modelo social francés ha sido su capacidad para poner las técnicas del derecho privado al servicio del interés general. Esta hibridación entre público y privado no solo se da en los servicios públicos industriales y comerciales, también en la organización de la Seguridad Social (asociando a la patronal y a los sindicatos de empleados y médicos) y en la legislación laboral con los conceptos de orden público social y negociación. Una hibridación fecunda, pero reversible, pues permite también a los intereses privados captar recursos públicos.

Diagnosticar la crisis actual

Esta breve historia jurídica de la construcción del Estado social da una idea de su grandeza: en cuanto al alcance de sus responsabilidades, los considerables recursos que redistribuye y las transformaciones que ha realizado en nuestra forma de convivir. Pero este soberano complaciente, sensible al bienestar de sus súbditos y tolerante con la contestación, parece a día de hoy reducido a la miseria. Expuesto, por la apertura de sus fronteras comerciales, a la competencia del mínimo común denominador social y fiscal y a los riesgos financieros sistémicos, ve como sus recursos se desploman mientras sus gastos crecen. Convertido en deudor universal, genera una población de acreedores que ya no reconocen su mutua solidaridad sino que esperan que les remedie todos sus males. Sospechosos doctores se agolpan a la cabecera de su cama. Algunos le prescriben una sangría tras otra, mientras que otros –a veces los mismos– redactan ya su acta de defunción.

Más que esa medicina letal, lo que necesitamos hoy en día es un diagnóstico preciso del Estado social. El análisis jurídico puede contribuir a establecerlo si definimos con precisión en qué consiste y qué se puede esperar de él. Como señala la etimología de la palabra «derecho», este

¹² Léon Duguit, *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*, París, 1901.

¹³ Pierre Legendre, *Histoire de l'Administration, de 1750 à nos jours*, París, 1968.

marca la dirección que una sociedad se asigna. Y como sugiere la metáfora medieval del *Sachsenspiegel*, el derecho como espejo, es también la imagen ideal en la que la sociedad querría reconocerse. Pero ni esa dirección ni esa imagen son independientes de las realidades del mundo. La duración de un sistema jurídico depende de su capacidad de enlazar las condiciones concretas de vida de la sociedad que rige, con el imaginario normativo que caracteriza esa sociedad. Es decir, de su capacidad de unir su ser y su deber ser, y de canalizar la dinámica que generan. En la trama del derecho se inscribe, a la vez, lo que las sociedades afrontan, lo que sueñan y lo que temen. Es decir, lo que las hace actuar.

Para que el análisis jurídico sea productivo, no debe cerrarse ni al universo de los hechos, ni al paraíso de los valores, ni al mundo de las formas, esto es, no debe confundir la objetividad con la autosuficiencia. «El cuerpo del derecho lo contiene todo» escribió ya Accursius en el siglo XIII. Ese encierro disciplinario, del que se enorgullecen los juristas, creó escuela en ciertas ciencias sociales que a su vez pretendieron contenerlo todo en su seno. Todo, incluido el derecho. Esto puede significar o la reducción sociológica del derecho a un instrumento de poder o su reducción económica a un instrumento de distribución eficaz de los recursos. Por supuesto, en todas esas ramas del conocimiento existen corrientes que no caen en la tentación hegemónica, sino que actúan, cada una con sus propios métodos, para mejorar el conocimiento de la sociedad. El análisis jurídico debe llevarse a cabo dentro de esta perspectiva epistemológica, como contribución parcial a la inteligibilidad de los fenómenos de la que ninguna ciencia aislada puede pretender poseer todas las claves, pero a la que todas tienen algo que aportar.

Solidaridades y globalización

Un análisis jurídico del Estado social requiere también un enfoque suficientemente amplio para situar esa obra institucional dentro de la historia y la geografía de las solidaridades humanas. La noción de solidaridad, surgida del derecho romano y nacida como derecho civil, conquistó un lugar central en la sociología antes de reaparecer cargada de nuevos significados, primero en el derecho social y más recientemente en la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea. Cuando apareció, a finales del siglo XVII, en el vocabulario jurídico, «solidaridad» fue sinónimo durante un tiempo de la palabra «solidez», todavía empleada por Pothier en su tratado de obligaciones de 1761. De hecho, la solidaridad

en su sentido más amplio, es aquello que consolida un grupo humano sin prejuzgar la naturaleza y la composición del pegamento que une a sus miembros. Goza, por lo tanto, de una generalidad y una neutralidad que ni la noción de caridad (y aun menos su avatar contemporáneo: los *cuidados*), ni la de fraternidad (que postula un ancestro místico) poseen. Por ello, el concepto de solidaridad, aunque es delicado de manejar, conserva un gran valor heurístico para estudiar el destino del Estado social en el contexto de lo que llamamos «globalización», término tan impreso como omnipresente.

Este nuevo contexto internacional es la causa más evidente de la desestabilización del Estado social, aunque no la única. El término «globalización», sin embargo, genera una confusión entre dos tipos de fenómenos que se combinan en la práctica pero que son de naturaleza diferente. Por una parte, están los fenómenos estructurales, como la abolición de las distancias físicas en la comunicación entre las personas o la exposición compartida a los riesgos sanitarios o ecológicos provocados por el desarrollo tecnológico. Estos fenómenos son irreversibles y deben reconocerse como tales en cuanto a su impacto sobre las transformaciones del trabajo y el vínculo social. Por otra parte, existe un fenómeno coyuntural, la libre circulación de los capitales y mercancías que procede de elecciones políticas reversibles y que va de la mano con la sobreexplotación temporal de recursos físicos no renovables. La confusión de esos dos fenómenos lleva a algunos a considerar a la globalización como la expresión de una ley inmanente que escapa a cualquier control político o jurídico.

La lengua francesa, gracias a la distinción que hace entre globalización y mundialización, ofrece la posibilidad de debatir con un poco más de rigor. En el primer sentido de la palabra (donde *mundo* se opone a *inmundo*, como *cosmos* se opone a *caos*), mundializar consiste en convertir un universo físico en un lugar humanamente habitable: hacer que nuestro planeta sea un lugar habitable. Dicho de otro modo, mundializar es dominar las distintas dimensiones del proceso de globalización. Dominar su dimensión tecnológica supone adaptar las formas jurídicas de organización del trabajo, heredadas del mundo industrial, a los riesgos y oportunidades generadas por la revolución digital. Dominar su dimensión comercial supone concebir un orden jurídico internacional que prohíba aprovecharse de la apertura de las fronteras comerciales para eludir los deberes de solidaridad inherentes al reconocimiento de los derechos económicos y sociales.

¿Está el Estado social todavía en condiciones de asegurarse ese dominio o está condenado a ceder el sitio a otras formas institucionales? Esta es la pregunta central que intentaremos aclarar, teniendo en cuenta dos imperativos metodológicos. El primero es que para responder a una cuestión de este tipo es necesario salir de la matriz jurídica occidental que dio origen al Estado social y abrirse a otras formas de instituir las solidaridades humanas. Una apertura tal es indispensable para desprenderse de la fe ingenua según la cual nuestras categorías de pensamiento estarían destinadas a imponerse en todas partes. Pero también es necesaria para percibir esta otra cara de Estado social: no la de un monumento europeo en peligro, sino la de un proyecto de futuro anhelado de maneras diversas por todos los grandes países «emergentes».

El segundo imperativo metodológico consiste en reconocer los factores internos que desestabilizan el Estado social. Este último es un hijo de la sociedad industrial. Ha crecido para servirla y ha heredado dos rasgos que ahora le incapacitan gravemente. Su primer *handicap* es haber reducido el perímetro de la justicia social a medidas cuantitativas, compensando en tiempo o en dinero una cosificación del trabajo que se juzgó a corde con los principios del Estado Social. Para comprender su impacto sobre el trabajo, debemos tomar la medida de lo que Cornelius Castoriadis ha llamado la institución imaginaria de la sociedad. El derecho, la ciencia y el arte marchan al mismo paso en una cultura determinada, pues el ser humano se mueve persiguiendo un imaginario social y el sentido de esas imágenes –incluida la imagen científica del mundo– es indisoluble del sentido de ese movimiento¹⁴. El imaginario de la sociedad industrial, al representar el universo como una relojería sometida por completo a las leyes de la física clásica, convirtió a los obreros en el engranaje de una enorme máquina productiva. Siguiendo los preceptos de Taylor, fueron sujetos, tanto en países comunistas como capitalistas, de una organización del trabajo llamada «científica» cuyo principio fundamental fue prohibirles pensar. El mundo industrial instituyó así una división del trabajo entre aquellos a quienes se les paga por pensar y aquellos a quienes se les prohíbe pensar. Filósofos como Simone Weil, que vivieron la experiencia de la fábricas, o artistas como Chaplin o Fritz Lang, denunciaron en vano esta injusticia fundamental. La deshumanización del trabajo fue vista como el precio del progreso, el derecho de empleo institucionalizó el intercambio de la abdicación de la libertad

¹⁴ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, París, 1975.

del asalariado a cambio de una seguridad física y económica mínima. Incapaz de ver las realidades del trabajo, el Estado social no puede enfrentarse a sus transformaciones.

Su segundo *handicap* es haber concebido la solidaridad sobre el modelo de una máquina gigante y anónima de redistribución de la riqueza a escala nacional. Esto la fortaleció. Liberando a los individuos de sus lazos de lealtad personal, autorizando la movilización de recursos considerables y una gran puesta en común de riesgos, la solidaridad nacional pudo afrontar el colapso de las solidaridades de vecindad o afinidad provocado por la urbanización y la industrialización. Pero esto es también lo que ahora la debilita, pues ese anonimato atiza el individualismo, sustituyendo el lazo directo entre las personas solidarias, por una relación impersonal con una máquina burocrática. Según lo observemos desde el punto de vista de sus prestaciones o de sus aportaciones, se apreciará una especie de maná celestial (un crédito sin deudor alguno), o un tipo de extorsión (una deuda sin auténtico acreedor). Al mantener al individuo en su ilusión de autosuficiencia, el Estado social mina las diferentes formas de solidaridad civil de las que de hecho depende su propia solidez y parece así condenado a tener que conceder al mercado los servicios que ya no es capaz de proporcionar.

Retos

El futuro está abierto y nadie sabe si el Estado social superará las dificultades y si es así, mediante qué metamorfosis. Un análisis jurídico riguroso puede, sin embargo, servir para identificar y clarificar las cuestiones no resueltas que se le plantean. Voy a presentar brevemente tres de ellas, a las que pretendo dedicar mi trabajo de los próximos años. La primera concierne a la crisis del gobierno por las leyes. La revolución digital ha traído un nuevo imaginario que domina nuestras sociedades. El objeto fetiche, el modelo sobre el que el mundo está concebido, ya no es el reloj y su juego de fuerzas mecánicas, sino el ordenador y su poder de cálculo. Un mundo de este tipo ya no está poblado por seres subordinados a unas fuerzas que dictan sus movimientos, sino por individuos programados, capaces de responder a las señales que reciben. El deseo de extender la organización «científica» del trabajo a toda la sociedad ya estaba presente en Lenin. Pero, actualmente, tiene como modelo los algoritmos de la informática y no las leyes de la física clásica. Ya no está confinada a los trabajadores ordinarios, sino que se extiende a los

directivos e incluso a los investigadores, cuyas condiciones de trabajo no habían sido afectadas por el taylorismo.

La revolución digital va a la par con la que podemos observar en lo jurídico, donde el ideal de una gobernanza a base de números tiende a suplantar el de un gobierno por las leyes. La última expresión de ese sueño cibernético de manejar los asuntos humanos con piloto automático es el «Tratado de Estabilidad, Coordinación y Gobernanza en la Unión Económica y Monetaria» en fase de ratificación en la zona euro. El artículo 3 de ese tratado establece «un mecanismo de corrección [...] que se activa automáticamente» si se constatan desviaciones importantes en relación a un objetivo numérico, con el fin de restaurar el equilibrio presupuestario. Ya no se espera que los gobiernos actúen para respetar las leyes europeas, sino que reaccionen en tiempo real a señales numéricas. En todos los niveles de la organización del trabajo –los del individuo, la empresa y la nación– se plantea la cuestión de cómo domesticar estas nuevas técnicas inmateriales que pueden contribuir tanto a liberar capacidades creadoras como a destruirlas. Los empleados, las empresas y los Estados se enfrentan al mismo proceso de cosificación que, al ser humanamente inaguantable, suscitará necesariamente nuevas respuestas jurídicas.

La segunda cuestión no resuelta concierne al auge de las solidaridades civiles, que, paradójicamente, la carencia o el estancamiento del Estado social ha favorecido. La Historia demuestra que en épocas de crisis económica y política resurgen los pactos de amistad inspirados por el modelo familiar, como las hermandades que Emmanuel Le Roy Ladurie observó en el Languedoc del siglo xv y cuyo auge se explica por la incapacidad de las instituciones públicas de garantizar la protección material y moral que los individuos esperaban obtener¹⁵. La pérdida de fe en la autoridad tutelar del Estado y su capacidad protectora es un terreno favorable para la eclosión de las formas más diversas de solidaridad, en primer plano las solidaridades familiares o territoriales, que continúan jugando un papel crucial, tal como nos enseña el análisis económico. Esta eclosión la fomenta el propio Estado cuando subcontrata a organizaciones caritativas o religiosas para que realicen sus funciones sociales, siguiendo un modelo defendido y practicado en Estados Unidos y en todos los países donde las solidaridades religiosas se movilizan para

¹⁵ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Les paysans du Languedoc*, París, 1966.

superar la insuficiencia o la negligencia social del Estado. Pero las afinidades comunales no son la única base de la solidaridad civil, que puede proceder igualmente de una libre asociación para enfrentarse a un riesgo o apoyar proyectos individuales o colectivos. Un buen ejemplo de ello es la tradición mutualista, que fue de gran importancia para el modelo social francés. Pero incluso su propia existencia está amenazada por el derecho europeo, que extiende la noción de actividad económica a las instituciones sin ánimo de lucro y a duras penas reconoce que puedan existir formas de asociación entre el Estado y el mercado capaces de escaparse de la ley de la competencia. El impacto de este crecimiento de las solidaridades civiles en el Estado social no está claro. Puede ayudar a la solidaridad nacional y contribuir a restaurar su fuerza y su legitimidad. Pero puede también minar sus bases y precipitar un movimiento general de repliegue comunitario.

La tercera cuestión tiene que ver con las transformaciones de la idea de justicia social. Tras las dos guerras mundiales, la idea que prevaleció fue la de una redistribución justa de la riqueza. Desde la década de 1970 este objetivo ha sido víctima de una crítica feroz por parte de los defensores de un orden espontáneo del mercado. De este modo, para Friedrich Hayek, la justicia social es un «*espejismo*», dado que «los únicos lazos que mantienen el conjunto de una Gran Sociedad son exclusivamente económicos [...] son las redes del capital las que sueldan la Gran Sociedad»¹⁶. La justicia redistributiva también ha sido sometida a la crítica de aquellos que la acusan de ignorar las discriminaciones fundadas en base a la identidad de las personas. Esa identidad se contruye en un juego de espejos con el otro, en el que se precisa ser reconocido para existir plenamente. Como señala Paul Ricœur, respetar la dignidad de un ser humano no pasa solo por proveer sus necesidades materiales, es también necesario satisfacer su necesidad de reconocimiento. ¿Pero qué implica ese justo reconocimiento? Para algunos, como Charles Taylor o Axel Honneth, implica un derecho a la diferencia para las «minorías» culturales en una sociedad determinada. Para otros, como Nancy Fraser, implica, al contrario, la desestabilización de todas las identidades establecidas, de forma que el individuo sea libre de autodefinirse en cualquier momento. Heredera de la crítica posmoderna de la identidad, esta última interpretación espera que el estado civil purgue toda huella de heteronomía, con el objetivo

¹⁶ Friedrich Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, v. 2: *The Mirage of Social Justice*, Londres, 1976.

de conseguir «un campo de diferencias múltiples, depolarizadas, fluidas y cambiantes». Esta desestabilización del *status* civil de las personas se une a la del *status* profesional que el derecho laboral lleva promoviendo desde hace treinta años. Al considerar a la razón humana como algo ya establecido, en lugar de como una construcción siempre frágil, a este impulso de desinstitucionalización le importa mucho más ganarse la voluntad del legislador que asegurar una justa distribución de la riqueza, lo que solo puede conducir a la violencia, al ser bien cierta la observación de Castoriadis: «la institución de la sociedad, que es necesariamente la institución del individuo social, es la imposición a la psique de una organización que le es esencialmente heterogénea».

El confinamiento de la justicia social en los registros de la redistribución de bienes o el reconocimiento de las personas es pues una trampa de la que habrá que salir. El campo jurídico no se deja reducir a esa dicotomía de las personas y las cosas, sino que da lugar a la acción y por ende al trabajo que inscribe a las personas en el universo de las cosas. El trabajo, cuando no está reducido al de los animales o las máquinas, no es solamente el medio de crear riqueza, es también el lugar donde el ser humano, enfrentado a las realidades del mundo, aprende a razonar. La justicia social implica dar a cada uno la posibilidad de tomar conciencia de lo que uno es a través de lo que uno hace, forjar su persona en el reto del trabajo. Una de las características del Estado social moderno es que ha excluido la división del trabajo del campo de la justicia y su futuro dependerá de la capacidad que tenga para reintegrarla allí.

El Estado, según el sentido más primitivo de la palabra *status*, es aquello que sostiene y hace que se mantenga en pie una sociedad humana. Por ello acabamos creyendo que era inmortal. En otras civilizaciones y en algunas instituciones, entre ellas la nuestra, son los ritos los que no mueren jamás y sostienen la sucesión de generaciones. El estudio de los hechos es incapaz de saciar la necesidad que tienen las personas de dar a su vida y a su muerte un significado común, estas cuestiones están condenadas a quedar sin respuesta científica. Nuestras instituciones son, por lo tanto, como el puente descrito por Kafka: una construcción anclada al suelo de los hechos pero tendida por encima de ese vacío de sentido. Ese puente otorga a la evolución humana su asidero. Las instituciones, portadoras de sentido, no son reflexivas. El puente, al volverse sobre sí mismo, arrastra al abismo a las personas que soportaba. Se podría explicar así, que en la antigua Roma el nombre de pontífices

–ingenieros de puentes, se diría hoy– fuera dado a los guardianes del templo sagrado de las leyes. Y eso explica también la tendencia irritante de los juristas a pontificar. A Hugues Guijon que, hace exactamente cuatrocientos años, inauguró la primera cátedra de derecho en el Collège de France, también se le reprochó «extender demasiado la autoridad de los papas, sin ofrecer ninguna prueba de sus aseveraciones». Es afortunadamente un defecto al que el estudio del Estado social se expone menos que otros, tan evidente es hoy en día la fragilidad de esta institución.

