

UNIVERSITAT DE BARCELONA
FACULTAT DE FILOSOFIA
DEPARTAMENT DE FILOSOFIA TEORÈTICA I PRÀCTICA

Tesi doctoral presentada per En/Na

M^a Esther GÓMEZ DE PEDRO

amb el títol

**"El Estado del Bienestar.
Prespuestos éticos y políticos"**

per a l'obtenció del títol de Doctor/a en

FILOSOFIA

Barcelona, 26 de juny del 2001.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
---------------------------	---

CAPÍTULO I

BIENESTAR Y FELICIDAD	9
------------------------------------	---

1. ARISTÓTELES: FELICIDAD Y VIDA BUENA	10
--	----

1.1 Bien y felicidad.	10
----------------------------	----

- Finalidad y naturaleza social 11
- Bien común e individual 14
- La virtud en relación con la felicidad 16
- Funciones y géneros de vida. En ascensión al bien humano 20
 - a) Vida material y autártica 20
 - b) Vida social y política 23
 - c) Vida contemplativa 27
- El papel del placer 31

1.2 El bienestar según Aristóteles. Precisiones etimológicas	33
--	----

2. TEORÍAS HEDONISTAS. UTILIDAD, PLACER Y BIENESTAR	44
---	----

2.1. Jeremy Bentham. El principio de la utilidad al servicio del placer	46
---	----

- El principio de la utilidad 47
- Del bienestar al bienestarismo 54
- Interés individual y colectivo 58

2.2. John Stuart Mill. Bienestar como felicidad individual	60
--	----

- El Utilitarismo. Felicidad: medios como parte del fin 64
- El valor moral de las consecuencias 70
- Libertad, individuo y bienestar 72

3. ANÁLISIS COMPARATIVO	78
-------------------------------	----

4. APORTACIONES ACTUALES	84
--------------------------------	----

4.1 La crítica al bienestarismo de A.Sen	84
--	----

4.2 Los bienes sociales para Charles Taylor	90
---	----

CAPÍTULO II

EL ESTADO PROTECTOR MODERNO, SEGURIDAD Y BIENESTAR PARA EL INDIVIDUO	99
---	----

1. INTRODUCCIÓN	99
-----------------------	----

2. THOMAS HOBBS. DEL INDIVIDUO INSATISFECHO AL ESTADO TODOPODEROSO	104
--	-----

2.1 La doctrina del Leviatán	105
------------------------------------	-----

- Felicidad insaciable 106
 - Seguridad individual y Estado absoluto 114
- | | |
|--|-----|
| 2.2 Aportaciones al Estado del Bienestar | 121 |
|--|-----|

3. BARUCH DE SPINOZA. EL ESTADO ABSOLUTO AL SERVICIO DEL BIENESTAR	125
4. JOHN LOCKE. LA SALVAGUARDA DE LOS DERECHOS	134
• Sociedad como pacto económico	135
• Apelación a los derechos	137
5. BERNARD DE MANDEVILLE. VICIOS Y BIENESTAR	141
6. CLAUDE-ADRIEN HELVETIUS. PLACER, BIENESTAR Y LEGISLACIÓN	147
• Una ética del interés y del placer	148
• Legislar para el bienestar	152
7. JEAN-JACQUES ROUSSEAU: LA VIDA COMO “DON CONDICIONAL DEL ESTADO”	157
• Del estado natural a la vida en sociedad	158
• La labor del legislador: cambiar y uniformar	165
• Balance	174
8. ADAM SMITH. INTERÉS PARTICULAR Y BIENESTAR: INTERVENCIÓN DEL ESTADO	179
• El papel de los intereses en la moral	180
• La felicidad individual y general	184
• De la Economía política	186
• Funciones del Estado	191
• Balance	195
9. JEREMY BENTHAM. SEGURIDAD Y BIENESTAR EN EL ESTADO UTILITARISTA	197
10. BALANCE	203

CAPÍTULO III

PRECEDENTES HISTÓRICOS DEL ESTADO DEL BIENESTAR	207
1. REVUELTAS POLÍTICAS Y SOCIALES	208
2. BISMARCK Y EL MANIFIESTO DE EISENACH	212
2.1. Situación política	213
2.2. Manifiesto de Eisenach	217
2.3. Medidas sociales de Bismarck	223
2.4. Balance	228
3. KEYNES Y HELLER. HACIA LA ECONOMÍA Y EL DERECHO DEL ESTADO DEL BIENESTAR	230
3.1. Situación europea	230
3.2. La ‘tercera vía’ de Keynes	233
3.3. El Estado social de derecho. Hermann Heller	240
4. GRAN BRETAÑA. LOS INFORMES BEVERIDGE	244
4.1. Las “Leyes de Pobres”	244
4.2. Panorama político	246
4.3. Medidas sociales. Primeros pasos hacia el Estado del Bienestar.....	248
4.4. Los Informes Beveridge	252
a) El Plan de Seguridad Social	254
b) El pleno empleo	264
4.5. Consecuencias	268

5	EL <i>NEW DEAL</i> NORTEAMERICANO	273
5.1	Precedentes	273
5.2	La política de Roosevelt	280

CAPÍTULO IV

INSTAURACIÓN DE LOS ESTADOS DEL BIENESTAR 287

1.	INTRODUCCIÓN	287
1.1	Aspecto ideológico	288
1.2	Fases de los Estado del Bienestar	292
2.	CONSOLIDACIÓN-EXPANSIÓN DE LOS ESTADOS DEL BIENESTAR EN LA POSGUERRA	295
2.1	Condiciones de posibilidad de la consolidación y posterior expansión	295
a)	Crecimiento económico sostenido	296
b)	Estabilidad política	299
2.2	Nueva legitimación de las medidas de bienestar	302
a)	Richard M.Titmuss. Las instituciones del bienestar	306
b)	Myrdal y Goodin	311
c)	Thomas H.Marshall. El derecho al bienestar	312
3	NATURALEZA Y OBJETIVOS DEL ESTADO DEL BIENESTAR	319
3.1	Objetivos de los Estado del Bienestar	320
3.2	Tratamiento de los problemas	323
a)	Pobreza	324
b)	Trabajo	326
c)	Sanidad	328
4	MODELOS DE ESTADO DEL BIENESTAR	331
4.1	Modelos según el grado de institucionalización	331
4.2	Modelos según el criterio político	333
4.3	Modelos según el grado de corporatismo	335

CAPÍTULO V

ANTE LA CRISIS DEL ESTADO DEL BIENESTAR. SITUACIÓN ACTUAL .. 339

1.	LA CRISIS DEL ESTADO DEL BIENESTAR	339
1.1.	Estallido de la crisis	339
1.2	Resituación. Medidas de ajuste	348
2.	ANÁLISIS DE LA CRISIS. TEORÍAS EXPLICATIVAS	351
2.1	Crisis económica-fiscal.	352
2.2	Crisis estructural sistémica	355
a)	N.Luhmann. El desbordamiento del Estado del Bienestar	355
b)	C.Offe y el Estado del Bienestar contradictorio e irreversible	360
2.3.	Crisis política social	367
a)	Crecimiento y sobrecarga del Gobierno	367
b)	Fallos del sector público	371
c)	Pérdida del tejido social	373
2.4.	Balance	379

3. PROPUESTAS DE FUTURO: POSTURAS ANTE LA CRISIS	383
3.1 Movimiento de resituación	383
3.2 Neoliberalismo	385
a) Estado mínimo	385
b) R.Dahrendorf. La apuesta por la libertad	389
3.3 La amplia tendencia de la Izquierda	393
a) La ciudadanía, fuente de derechos	394
b) Corporativismo y participación ciudadana	397
c) La post-socialdemocracia	400
3.4 Pluralismo de bienestar	402
a) Sociedad del bienestar	403
b) Gestión plural del bienestar	404
3.5 De la dignidad de la persona humana al bien común	410
• Principios	410
• Funciones del Estado	412
• Las sociedades intermedias	416
• Colaboración de la sociedad y el Estado	420
 CONCLUSIONES	 427
 BIBLIOGRAFÍA	 445
BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL	445
BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA	448
ARTÍCULOS DE REVISTAS	454

INTRODUCCIÓN INTRODUCCIÓN

En el momento presente en el escenario público se plantean cuestiones del tipo de si el Estado es capaz de asegurar las pensiones del futuro, del dilema entre enseñanza pública y enseñanza privada, de hasta dónde está obligada a indemnizar o a cubrir a los ciudadanos la Seguridad Social o dónde radica el límite entre responsabilidad pública e iniciativa privada. Todas ellas podrían reconducirse a esta triple cuestión: ¿Qué hace, qué se le exige y qué puede realmente abarcar el Estado del Bienestar? Nos situamos de esta manera en el punto central de la circunferencia, alrededor del cual giran planteamientos, temas y aspectos estrechamente relacionados con él. Sin embargo, desde hace un tiempo ese centro parece no ser estable ni ofrecer la misma seguridad. El Estado del Bienestar es ese centro movedizo que ha generado tanta bibliografía, especialmente en los últimos treinta años, no sólo a causa de su centralidad en la política sino sobre todo por la crisis en que está inmerso.

La mayoría de las políticas que se llevan a cabo en la actualidad, tanto sociales como económicas, recubren la intención que las anima de superar la crisis bajo un ropaje de crecimiento económico, de progreso, de avances democráticos, de lograr una mayor calidad de vida e, incluso, de preocupación por la deuda internacional y la globalización económica mundial. Este centro de la circunferencia –por seguir con la metáfora- que se intenta mantener en la política actual es el tema de nuestro estudio. Precisamente fue la lectura, en el último año de carrera, de *Contradicciones en el Estado del Bienestar* –de Claus Offe- lo que me abrió la puerta de esta circunferencia y suscitó el interés suficiente para catalogarlo como el tema de la tesis doctoral. La concesión de una Beca de Investigación por parte del Ministerio de Educación y Cultura fue un aval importante para la materialización fáctica del interés inicial que me introdujo en este tema y me movió a descifrar sus claves. Esta Beca, además, me permitió la posibilidad de consultar *in situ* diversos autores y de completar la bibliografía.

Nuestro planteamiento es principalmente filosófico, lo que ya, desde el inicio, nos permite diferenciar esta investigación de otros estudios sobre el Estado del Bienestar llevados a cabo desde la economía, la sociología, el derecho o la praxis política. No será, pues, un estudio de la economía ni de la sociología del bienestar; aunque reconocemos su importancia no es esa nuestra óptica.

Es mucha la bibliografía que, desde estas disciplinas, trata aspectos del Estado del Bienestar, pero es escasa, sin embargo, la que los analiza desde su Filosofía. Por esta razón el presente estudio será una aportación al tema. A la fuerza ha de contar con los planteamientos ya mencionados, y, a la vez, espera aportarles algo, pero pretende ir más allá y profundizar en sus causas, o, como dice el

título, en los principios –presupuestos- éticos y políticos. Porque el objetivo de esta tesis es la defensa, en primer lugar, de que los hay y, en segundo lugar, de que –como complemento de otros presupuestos más comunes- son necesarios para comprender el Estado del Bienestar de forma unitaria. Queremos ir al fondo de la situación para discernir mejor lo que se debate y lo que hay en juego, para intentar abordar las cuestiones con que abríamos estas líneas introductorias y para saber situar nuestro sistema político actual en el punto que le corresponde en el tiempo; punto que viene precedido por una larga prehistoria y una más corta historia que le hacen más inteligible a los ojos contemporáneos. Al abordar esta tarea es inevitable acotar el estudio de tales principios. Aquí ponemos de relieve algunos de ellos, en especial los que hunden sus raíces en los precedentes teóricos y encuentran su máximo exponente en los documentos y en las teorías programáticas del Estado del Bienestar, pero no pretendemos agotarlos todos. A medida que uno se adentra en esta investigación ve ampliarse los temas y las cuestiones a estudiar y se impone la necesidad de limitar el objeto de su trabajo. De esta manera es cómo hemos querido asomarnos a la vertiente teórica de la Filosofía política, a lo que subyace al Estado del Bienestar y a la sociedad que nos ha tocado vivir en este inicio de milenio, para poder entender la vertiente práctica. Con este fin proponemos un doble punto de partida, un recorrido por su prehistoria, historia, auge y situación actual del Estado del Bienestar.

Al abordar nuestro estudio partíamos de la intuición básica de que debía haber, al menos, dos puntos de partida que estructuraran todo su contenido: el bienestar y el Estado. Es decir, las concepciones que subyacían en la configuración del Estado del Bienestar. Esta primera intuición se vio enseguida acompañada de otra, muy importante para esta tesis, y es que detrás de una concepción del bienestar o del Estado había una idea determinada del hombre, una antropología que marcaba las pautas a seguir en el despliegue de cada teoría. Pues bien, tal antropología podía ser rastreada a lo largo de toda la configuración de los Estados del Bienestar y también –especialmente- en sus momentos de esplendor y en la crisis que sufría en la actualidad.

Tal intuición vino a ser confirmada con la lectura de una obra relativamente reciente sobre el Estado del Bienestar. Su autor, el sociólogo francés Pierre Rosanvallon, recogía una visión muy cercana a la nuestra en relación con el Estado del Bienestar en su libro *La crisis del Estado Providencia*. En esta obra se defiende que el estudio de las raíces del Estado Providencia –otro de los nombres que recibe el Estado del Bienestar- debe ampliar su mirada e ir más allá de sus precedentes más inmediatos, como pueden ser Bismarck o Beveridge, o el Socialismo y el Liberalismo, para descubrir los orígenes reales en los que se sustenta. Esta mirada retrospectiva nos remonta hasta el siglo XVII, a los inicios del Estado moderno. El nuevo Estado que empieza a emerger es un Estado protector y asegurador, muy diferente del vigente hasta entonces. Pero no sólo el Estado era el que cambiaba en su concepción, también estaba cambiando la noción del hombre, su esencia y su explicación. La tesis de Rosanvallon, pues, nos ha servido para ahondar y extraer otras consecuencias.

Desde esta intuición básica hemos acometido un doble estudio en torno a los polos que componen esta realidad: el bienestar y el Estado que se compromete a asegurarlo. Parte importante

INTRODUCCIÓN

del método seguido es el recurso a aquellos autores más relevantes en la elaboración de tales conceptos y en la explicación de los cambios y de los elementos que perduran en los modernos Estados del Bienestar.

En cada época de la historia se produce un fenómeno significativo: el uso reiterado de ciertas palabras ‘talisman’ que suelen caracterizar las ideas que en ella circulan. Designan realidades que han existido desde siempre pero a las que se les da más protagonismo en un momento determinado. La razón, por ejemplo, fue el concepto clave para entender la Ilustración, al igual que el de libertad ha sido usado como bandera en muchas revoluciones de los siglos XIX y XX. Pues bien, el concepto que nos ocupa está jugando en esta segunda mitad del siglo XX un papel relevante junto a otros como tolerancia, igualdad o derechos humanos. Señal de la importancia del tema del bienestar es la gran cantidad de bibliografía existente sobre el mismo. Encontramos títulos muy variados en los que el bienestar aparece él solo como sustantivo o acompañando a otros conceptos: bienestar, bienestar colectivo e individual, economía del bienestar, Estado del Bienestar, sociedad del bienestar, instituciones del bienestar, crisis del Estado del Bienestar, etc. Aparece también en toda clase de leyes, desde las Constituciones nacionales hasta la Declaración Mundial de los Derechos Humanos.

Nuestro primer cometido será analizar qué se entiende por bienestar. Fácilmente se entrevé la dificultad que entraña tal tarea ya que encontramos muchas definiciones diferentes del bienestar y cierta ambigüedad de fondo, no sólo en la actualidad sino a lo largo de la trayectoria filosófica de la humanidad. Precisamente por esta complejidad se justifica que acometamos, en el primer capítulo, un estudio histórico que muestre las visiones más significativas que se han dado acerca del bienestar. Con el deseo también de sistematizarlas nos centraremos en dos concepciones que engloban a otras y que han sido lo suficientemente importantes e influyentes. Cada una de ellas tiene un trasfondo antropológico concreto al que también prestaremos atención.

No puede tratarse del bienestar sin atender a conceptos tan afines como los de felicidad, bien, interés, virtud, satisfacción o placer. En Filosofía hay dos grandes líneas que ordenan estos elementos dentro de la jerarquía moral del ser humano de forma claramente excluyente. La aristotélica y la utilitarista-hedonista. Ambas comparten la misma meta: llegar a la felicidad, pero difieren en su concepción de la misma y en los medios empleados para obtenerla. En la primera el bienestar es concebido como el conjunto de condiciones materiales que permiten a cada persona llevar una vida desahogada, y desempeña el papel de medio para alcanzar la felicidad, que se identifica con la vida contemplativa -la más elevada actividad que el hombre puede desarrollar. En la segunda, en cambio, el bienestar se identifica con el placer y con la felicidad, con lo que pasa a ocupar el lugar del fin y deja de ser considerado un medio. Pero esto sólo se consigue a cambio de una reducción y de una gran ambigüedad terminológica acerca del bienestar y de la felicidad. A pesar de ello, la concepción ética utilitarista y hedonista es la predominante en nuestras sociedades y podemos decir, sin temor a equivocarnos, que es la verdadera Filosofía del Estado del Bienestar. Quedan también

perfiladas la antropología de las dos concepciones, las consecuencias de cada una de ellas y varias de las conclusiones que se irán repitiendo a lo largo de la obra.

Después de abordar en el primer capítulo la noción de bienestar y de confrontar las principales visiones del mismo, se aborda a continuación el análisis teórico del Estado, estudio que nos proporcionará las claves para comprender la relación establecida en la actualidad con el bienestar.

Tanto el discurso sobre el Estado como la praxis política desarrollada en su interior han experimentado sucesivos cambios a lo largo de los siglos, igual que sus funciones o su justificación teórica, hasta llegar al Estado occidental actual. Tales cambios, por otra parte, no eran independientes de las consideraciones sobre la felicidad. Pues bien, defendemos que tales nociones típicamente ‘modernas’ –en el sentido histórico del término– constituyen la base filosófica del Estado del Bienestar actual. En palabras de Rosanvallon: “El Estado Providencia es una profundización y una extensión del Estado protector moderno”. Si esto es así, nos interesa estudiar cómo era ese Estado, qué autores lo configuraron y en qué medida sus doctrinas han tenido un eco en la Filosofía política posterior. Esta es la razón por la que abordamos las teorías de Hobbes, Spinoza, Locke, Mandeville, Helvecio, Rousseau, A. Smith y Bentham siguiendo un riguroso criterio temporal. Cada uno en diferente grado e intensidad, han contribuido todos ellos a crear un tipo de hombre y un tipo de Estado. El hombre es individualista, y la mayor parte de las veces hedonista. El Estado responde al perfil de este hombre y se presenta como el salvador de su pobreza y egoísmo e, incluso, como la garantía de una vida placentera. Mientras se va ahondando en las bases individualistas, el Estado despliega una mayor actividad que, muy pronto, querrá sustituir al recurso a la naturaleza o, incluso, a Dios. Se afirma de él que es el asegurador de la paz, de la propiedad y hasta de la vida humana, que debe velar por el bienestar de sus ciudadanos, que es el artífice de la conjunción pacífica de intereses particulares entre sí y con el interés público, y que, por supuesto, es el único capaz de asegurar el ejercicio de la caridad hacia los necesitados, porque la caridad individual es incierta –tal como afirma Hegel.

La fuerte carga filosófica de esta parte constituye la base del resto de la tesis. Por esta razón es necesario no perder de vista la configuración del Estado moderno a medida que avancemos en nuestro estudio. De hecho, las últimas partes quieren presentarse como una confirmación de nuestra tesis: tanto en la vertebración histórica del Estado del Bienestar, como en su despliegue, asentamiento y posterior crisis, actúan los principios filosóficos del individualismo y del Estado moderno.

En el capítulo 3 podremos rastrearlos y encontrarlos formulados en Documentos concretos y plasmados en los primeros proyectos políticos y sociales. Dentro de la prehistoria inmediata a la aparición del Estado del Bienestar, seguiremos una serie de hitos que jalonaron su camino de formación. Desde la Europa de finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX hemos querido recorrer este proceso. En primer lugar nos encontramos con un político tan cualificado como **Bismarck** y con unos economistas socialistas que redactaron el **Manifiesto de Eisenach**. Este primer hito está constituido por una defensa de la necesidad de la intervención del Estado en la

cuestión social realizada por los socialistas y las primeras leyes sociales promulgadas por Bismarck. Este fue el cimiento real del Estado del Bienestar, animado por una gran confianza en las posibilidades del Estado. A continuación emergen las figuras de un economista liberal y un politólogo socialista que desarrollaron, respectivamente, la economía y el derecho del Estado del Bienestar: **Keynes y Heller**. Sus doctrinas gozaron de una influencia considerable en la política de su momento y prepararon el terreno al segundo hito de este singular camino: la aparición de los **Informes Beveridge** en Gran Bretaña durante la segunda Guerra Mundial. Estos estudios sistematizaron los principios sustentadores del Estado del Bienestar y dieron pie a la casi inmediata plasmación de medidas sociales de corte universal y sólo en parte contributivo. Beveridge encarna a la perfección el ideal de esta política cuyo objetivo más significativo es acabar con la necesidad y la incertidumbre, y que más adelante tomará diversas formas. También en los Estados Unidos se produce la revolución bienestarista, que constituye el tercer hito. El *New Deal* promovido por Roosevelt promovió la aparición de una Seguridad Social de tipo federal –aunque a la ‘americana’- con el objetivo de liberar al hombre de la necesidad. A nuestro juicio, la carga teórica del Estado del Bienestar está concentrada en este conjunto de doctrinas, documentos y políticas, lo cual no impide reconocer otras referencias que confluyeron en la plasmación histórica del Estado del Bienestar.

No obstante su importancia, no se entenderían bien estos hitos sin atender al papel decisivo que jugaron las revoluciones y las Guerras en su historia particular. Igual que el Estado moderno fue impulsado por una serie de hechos revolucionarios, también el Estado del Bienestar recibió un claro empuje de la situación social creada, más a largo plazo, por la revolución industrial y por las dos Guerras Mundiales. En esos momentos se juzgó que una mayor cohesión social era vital, y para ello era imprescindible la intervención del Estado en muchos aspectos de la vida. De la misma manera la situación de penuria y dificultad generó un sentimiento de comunidad y la práctica de la solidaridad entre todos los miembros de los países afectados por las guerras. Así es como se llegó a la instauración del Estado del Bienestar después de la segunda Guerra Mundial.

Sin embargo, comenzábamos estas páginas aludiendo a las dificultades a las que debe enfrentarse el Estado del Bienestar en la actualidad. Rastreamos, por esta razón, la evolución que ha sufrido desde sus momentos de auge hasta los de mayor inestabilidad e intentaremos entender las causas de la misma. Es en el capítulo IV donde analizamos más en detalle la naturaleza y las funciones del Estado Providencia, sus justificaciones teóricas –que se hacen más inteligibles a la luz de los principios expuestos en el segundo capítulo- y donde asumimos una definición del Estado del Bienestar. Desde la óptica de los denominados derechos al bienestar -cuyas manifestaciones principales son la demanda de una mayor igualdad social, y una defensa de las medidas de bienestar sociales-, encuentra todo su sentido el tratamiento de los problemas que acomete el Estado del Bienestar. De la misma manera que su estabilización y extensión sólo se entienden desde unas determinadas condiciones históricas que las hicieron posibles.

En el capítulo V, el último, abordamos la crisis del Estado del Bienestar. En función de las manifestaciones de esta crisis, examinamos algunas causas y sus razones, unas de carácter más económico y otras de tipo ideológico o social, deteniéndonos más en las segundas. A nuestro parecer es especialmente importante la que pone de manifiesto que el tejido social ha sido dañado en su misma raíz por la dinámica interna de compensación y de desarraigo personal llevado a cabo por este Estado. En general, hemos observado que el binomio individuo y Estado juega un papel básico en toda la configuración de esta política y que es un elemento clave para entender la crisis. Otros problemas del Estado del Bienestar han sido fruto de la mentalidad utilitarista y hedonista propiciada desde las altas instancias gubernamentales: el envejecimiento de la población –con los problemas que esto conlleva para el relevo generacional, el rendimiento laboral y los subsidios de ancianidad- o la búsqueda del propio interés y placer incompatible con la solidaridad que debería estar en la base de estos Estados. Es asimismo significativa la visión de que esta crisis es un fenómeno irreversible, a la vez necesario y dañoso para el sistema capitalista. Este tratamiento es el más cercano al actual discurso sobre la sostenibilidad del Estado del Bienestar.

A pesar de la disparidad en las críticas y en las causas detectadas, creemos descubrir una fuente común de la crisis en la antropología y la Filosofía política que lo sustenta. Y son las afirmaciones modernas llevadas a sus últimas consecuencias las que han generado esta situación. En un último apartado del capítulo aventuramos las posibilidades de salida que se ofrecen al Estado del Bienestar o sus alternativas dentro del amplio abanico político y filosófico. También aquí se descubren unas líneas comunes que apuntan a nuestra misma tesis, pero no todas estas alternativas son igualmente válidas.

Estos dos últimos capítulos son más técnicos y tratan cuestiones más cercanas a un planteamiento sociológico. Sin embargo, creemos que son un buen complemento a una tesis estrictamente filosófica sobre los presupuestos éticos y políticos del Estado del Bienestar. En realidad, a lo largo de la tesis iremos viendo cómo las ideas influyen en los hechos y en la práctica y también la realidad cotidiana tiene su influencia en la respectiva reflexión filosófica o política. Un claro ejemplo de esto es que a la luz de los principios filosóficos se entiende mejor cómo en varias constituciones se contempla el derecho al bienestar y que esto sea plenamente aceptado en la sociedad en general.

Las conclusiones finales, además de recopilar las tesis más importantes, quieren ser una toma de postura. De esta manera extraemos los presupuestos éticos y políticos del Estado del Bienestar que habremos ido esclareciendo capítulo tras capítulo. Presupuestos que, una vez puestos en claro, aportan una gran luz sobre la génesis de la crisis y sus causas, y más si tenemos en cuenta su alto grado de arraigo social. Es más, una de nuestras afirmaciones declara la influencia directa de tales principios en la generación de la crisis. Los presupuestos aquí señalados no explican toda la Filosofía del Estado del Bienestar. Nuestro enfoque ha iluminado estos, mientras que otros enfoques iluminarán otros presupuestos.

INTRODUCCIÓN

Respecto a la metodología empleada, ya hemos anunciado que principalmente se basa en el recurso a autores relevantes y en la consulta y confrontación de sus textos más significativos para los temas a tratar. Ciertamente, la diversidad de autores citados da razón por sí misma de la variedad de procedencia, de profundidad filosófica, etc apreciable entre los textos que jalonan estas páginas. El criterio de selección y de búsqueda ha sido el del influjo ejercido por estos autores en la formación de la base del Estado del Bienestar o en su desarrollo posterior. El recurso a numerosos autores se justifica aún más en el último capítulo en que se analizan algunas de las diferentes explicaciones de la crisis y las diversas propuestas de futuro, entre las que incluimos no sólo las estrictamente políticas sino alguna otra de corte más antropológico, como es el caso de la reflexión acerca de la dignidad de la persona humana y el bien común que realiza la Iglesia católica.

La heterogeneidad y cantidad de autores consultados ha hecho imposible hacer un seguimiento de cada uno en su propio idioma. Razón que me ha llevado a manejar las ediciones traducidas al castellano, cuando las había, -aunque completadas con consultas puntuales a ediciones originales- y cuando no, he optado por traducirlas yo misma para no romper la continuidad del idioma presente desde las primeras páginas. Este criterio ha sido aplicado no sólo a la bibliografía principal sino también a la secundaria. Cuando el texto traducido lo encontraba en una edición castellana he procurado dejar constancia de la referencia, mientras que cuando el texto manejado estaba en otro idioma –principalmente inglés o alemán- la traducción es mía y dejo constancia de ello con las iniciales de Traducción del Autor (T.A).

Por último, debo aclarar que la bibliografía actual sobre el Estado del Bienestar es tan amplia que a la fuerza he tenido que hacer una selección, para la que me he servido de pautas que atendían a la diversidad de contenido o de perspectiva desde la que se trataba el tema, a la accesibilidad de las obras o al prestigio de los autores.

CAPÍTULO I

BIENESTAR Y FELICIDAD

Cuando hablamos del bienestar todos pensamos en algo relacionado con la felicidad o el placer, en estrecha relación con las aspiraciones de cada persona, es decir, con sus intereses, y con un contenido de carácter material o bien de tipo espiritual o cultural, más o menos objetivable, que es un bien para el que lo busca. Precisamente por la ligazón entre el bienestar y todos los demás términos resulta a veces difícil diferenciarlos y nos encontramos muchas ocasiones en que se confunden. Cuando se dirige la mirada hacia el Estado del Bienestar, se observa la misma ambigüedad a la hora de definir el bienestar: trabajo, salud, felicidad, seguros, un sueldo mínimo o máximo, etc. Entran en juego muchos otros conceptos que son ofrecidos por el Estado.

Nuestra labor es poner de manifiesto esta ambigüedad y tratar de captar lo que se entiende o puede ser entendido por bienestar. Para una primera aproximación nos serviremos del Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia. El concepto 'bienestar' tiene estas tres entradas:

1. Conjunto de las cosas necesarias para vivir bien.
2. Vida holgada o abastecida de cuanto conduce a pasarlo bien y con tranquilidad.
3. Estado de la persona humana, en el que se le hace sensible el buen funcionamiento de su actividad somática y psíquica.

Las tres hacen referencia a algo valorado positivamente, sin embargo, observamos que se soslaya la utilización de la palabra felicidad. Mientras la primera identifica el bienestar con cosas materiales que hacen posible el vivir bien, la segunda alude a la vida misma, caracterizada por una holgura o abastecimiento de lo mencionado en la primera definición más un tinte de tranquilidad, y la tercera a un estado sensible de la persona, es decir, a una manera de estar (bien estar) en la que todo marcha bien, tanto el plano físico como el psíquico. Son tres interpretaciones distintas que reflejan ya la diversidad de concepciones que se han dado.

Cosas necesarias, vivir bien, vida holgada, tranquilidad, estado sensible, buen funcionamiento físico y psíquico, interés individual, etc, todas estas nociones estarán también

presentes, de una u otra manera, en el estudio que acometeremos a continuación. Detrás de todos ellos, a modo de *leit motiv*, se deja entrever otra más fundamental que les da razón de ser, la de felicidad. Bienestar y felicidad aparecen unidos, aunque por relaciones diferentes en función de la teoría que los explique.

El orden que seguiremos será estudiar, en primer lugar, el concepto aristotélico de bienestar, englobado en su teoría eudaimonista teleológica; el concepto subyacente al Utilitarismo y al hedonismo, en segundo lugar, y, por último, las propuestas de ampliar el bienestar material, que defiende un autor contemporáneo, A.Sen, premio Nobel de economía, y la de recuperar los bienes de carácter social, a cargo del canadiense C.Taylor. Los primeros representan dos enfoques distintos y hasta opuestos de la felicidad que aglutina a su alrededor, como en torno a los dos polos de un debate, la mayoría de los discursos acerca de este tema. Por esta razón ofrecemos un estudio un tanto incisivo sobre sus doctrinas. Tal bipolaridad queda de manifiesto en la aportación al debate actual de Sen y Taylor.

1. ARISTÓTELES, FELICIDAD Y VIDA BUENA.

1.1. Bien y felicidad.

En la historia de la Ética la teoría aristotélica sobre la felicidad es punto de partida para multitud de corrientes y de posturas filosóficas y morales. Por esta razón, y porque aún hoy en día es aceptada por muchas personas, hemos decidido empezar a estudiar el bienestar por este autor.

Antes de abordar la visión aristotélica conviene advertir que el estagirita no usa una palabra griega que sea totalmente equivalente a la de bienestar. Sin embargo nos ha llamado la atención el hecho de que en algunas de las traducciones castellanas, tanto de la *Política* como de la *Ética a Nicómaco*¹ apareciera esta palabra. Es interesante averiguar qué entendía Aristóteles

¹ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*; Tr. J. Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1995 3ªreim.
——, *Política*; Tr. M. García Valdés, Madrid, Gredos, 1994 1ªreim.

por bienestar, sobre todo cuando su equivalente griego no responde a una única expresión. Advertido esto, creemos necesario tener una visión completa de la teoría ético-política aristotélica en la que podamos situar de manera más comprensible y justificada su comprensión del bienestar, porque sin una referencia previa a la felicidad, a la naturaleza humana, al fin, al bien, no es fácil comprender su postura.

Por su relevancia en la historia de las ideas nos entretendremos en ofrecer su edificio teórico con algo de detalle, lo cual nos facilitará el contraste posterior con la siguiente teoría a estudiar: la hedonista.

- **Finalidad y naturaleza social.**

De la larga lista de obras aristotélicas son dos libros los que nos interesan aquí: la *Ética a Nicómaco* y la *Política*. Los dos se complementan mutuamente pues responden a dos expresiones distintas de un mismo anhelo impreso en el corazón del hombre: el deseo de felicidad. En la primera de las obras trata del contenido de la felicidad para el hombre y los medios que ofrece la *Ética* para alcanzarla, pero la ciencia que hará posible esa felicidad real será la política, considerada como la ciencia suprema y directiva.

Como su maestro, Aristóteles habla del bien como del fin último de toda la naturaleza, pero no es, a diferencia del platónico, un bien situado en el mundo de las ideas, intemporal y eterno, fuente y cúspide del resto de las ideas, sino algo real que tiene un nombre concreto: la perfección o excelencia (*areté* en griego) de cada ente. En todo el pensamiento griego la *physis* es contemplada como un todo ordenado *-kosmos-* donde cada cosa, cada ser, tiene su lugar propio². El lugar propio de la piedra, por ejemplo, es el suelo, por eso al lanzarla al aire siempre cae hacia abajo. Lo que para los seres inanimados como la piedra es el lugar natural, para los seres orgánicos es el fin propio de su naturaleza. Así pues, la explicación física de Aristóteles es, como vemos, finalista o teleológica.

“Algunas cosas son por naturaleza, otras por otras causas. [...] Todas estas cosas parecen diferenciarse de las que no están constituidas por naturaleza, porque cada una de ellas tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo, sea con respecto al lugar o al aumento o a la alteración. [...] Porque la naturaleza es un principio

²Cfr. ARISTÓTELES, *Física*.

y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente.”³

La naturaleza es, a la vez, principio de acción y lo que subyace a esa acción dándole una finalidad. “[...] la naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa.”⁴ Lo natural es lo que le es propio a cada ser por su misma esencia.

La escala de los seres comprende no sólo inorgánicos, sino también los seres vivos. Dentro de éstos, los hay que poseen vida vegetativa, otros que poseen además de la vegetativa también vida sensitiva y los que, junto a las dos anteriores perfecciones, poseen vida racional. Cada clase de seres tiene un fin específico, pero, si se comparan entre sí, el fin de los seres racionales se revela superior al del resto de los seres. Por su misma esencia la vida racional comprende las dos anteriores y las perfecciona. El hombre, como un ser más, tiene una finalidad inscrita en su misma naturaleza: su bien, su perfección. Pero no por eso hay contradicción entre esa finalidad y la libertad humana, porque ambas tienen su origen en la naturaleza. Se entenderá más cuando expliquemos en qué consiste la finalidad y el bien para el hombre.

El hombre es un animal racional, esto es, posee cuerpo y alma racional. La explicación finalista, aplicada a su comportamiento biológico, también se aplica a su faceta racional, moral. Por ello, su vida moral no está desligada de la naturaleza, sino que se explica por ella. De ahí que no tenga sentido una moral fuera o al margen de la naturaleza. Es más, el fin inscrito en la naturaleza humana se lleva a cabo mediante un cierto comportamiento moral. El hombre, podemos decir, es moral por naturaleza (pero nunca debería serlo en contra de la naturaleza).

Porque el fin del hombre, que es su bien, no es algo ideal sino real y concreto, Aristóteles se ocupa de cuáles son los mejores medios para alcanzarlo. “Porque en vista de lo que les parece bueno, todos obran en todos sus actos”⁵: éste es el tema central de la *Ética*. Allí analiza los actos humanos, racionales y voluntarios, como respuesta consciente, en mayor o menor grado, al cumplimiento de la finalidad. Porque puede conocer, comparar y elegir entre lo que conoce, el hombre actúa libremente. Esto lleva implícita la posibilidad de no elegir bien

³ *Ibid.* II, 1, 192b 8, 11-16, 20-22, Tr. G.R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995, p. 128-9..

⁴ *Política* I, 2, 8, 1252b 32-34; Tr.J. Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1994 1ªreim.

⁵ *Ibid.* I, 1, 1252a 3. Toda actuación obedece a la búsqueda de un bien, sea éste mediato o inmediato. La naturaleza entera -los seres todos- actúan buscando ese bien, pero sólo el hombre es consciente y responsable de ello, por su razón y su voluntad que elige.

y de alejarse del bien y fin natural.

El ejercicio de la libertad y la actuación en función de lo elegido, tiene siempre repercusiones en el entorno y en las personas que nos rodean, porque el hombre no vive aislado. ¿Cuál es la causa de esto? No es accidental que vivamos con otros, sino que responde a una exigencia esencial al ser humano. La razón más profunda de esto es que el hombre es “un animal político por naturaleza”⁶, esto es, tiende a la convivencia. Y tiende a la convivencia no sólo por las razones evidentes de la utilidad común, por las cuales se ayudan unos hombres a otros a satisfacer sus necesidades básicas por medio de la complementariedad de los oficios, el intercambio o la defensa conjunta frente a los ataques enemigos, sino sobre todo y especialmente para alcanzar la perfección humana en la vida buena, que es la autosuficiente -o autárquica- y feliz.⁷ “Por consiguiente, hay que establecer que la comunidad existe con el fin de las buenas acciones y no de la convivencia.”⁸

Queda así patente el contenido moral del principio natural del ser “animal político”. La explicación biológico-utilitarista queda superada por otra moral que apunta a lograr el máximo bien o excelencia personal. El hombre alcanza su bien íntegro viviendo en comunidad, no persigue su perfección él solo. Por eso la ética aristotélica no se puede reducir a una moral privada con normas individuales, sino que tiene sentido únicamente como parte de la ciencia más excelsa, la política⁹, que es la ciencia, eminentemente práctica, por la que se rige una ciudad.

No olvidemos que la polis-estado griega era el modelo de autosuficiencia en la época aristotélica, de ahí que él la considerara como el fin de las comunidades primitivas o aldeas. Esta concepción queda reflejada al inicio de la *Política*, donde se sientan las bases para el posterior desarrollo del estudio de las leyes políticas y de los regímenes, que concluirán en la propuesta del mejor Estado.

“Puesto que vemos que toda ciudad es una cierta comunidad y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien [...], es evidente que todas tienden a un cierto bien, pero sobre todo tiende al supremo la soberana entre todas y que incluye a todas las demás. Ésta es la llamada ciudad y la comunidad cívica.”¹⁰

⁶ *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1097b 10-11; *Política*, I, 2, 9-12, 1253a 8-20, y otras citas.

⁷ *Cfr. Política*, III, 9, 13-14, 1280b 39-1281a 1.

⁸ *Ibid.* III, 9, 14, 1281a 2-4.

⁹ *Cfr. Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094a 18-1094b 10.

¹⁰ *Política*, I, 1, 1, 1252a 1-6.

“La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de la necesidad de la vida, pero subsiste para el vivir bien. De aquí que toda ciudad es por naturaleza, si también lo son las comunidades primeras. La ciudad es el fin de aquellas, y la naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa. Además, aquello por lo que existe algo y su fin es lo mejor, y la autosuficiencia es, a la vez, un fin y lo mejor.”¹¹

Es importante remarcar la insistencia con que Aristóteles afirma que la autosuficiencia o autarquía es el mejor de los fines. Esto alude a la existencia de una jerarquía entre los fines¹² y que éstos no se reducen a la satisfacción de las necesidades vitales, sino que van más allá, hasta el vivir bien (o la vida buena, como dirá en otros pasajes). Deja muy claro desde las primeras páginas cómo la vida ética es la máxima perfección y que los bienes materiales, aunque necesarios, ocupan un lugar subordinado a lo más excelso, como medios o instrumentos para llegar a ese bien. Esta doctrina es la antítesis del relativismo moral puesto que defiende que sí hay un bien objetivo para todo hombre al que, por estar asentado en su naturaleza más íntima, puede aspirar.

Siguiendo el argumento, Aristóteles da razón de la sociabilidad humana de esta manera. Ciertamente, “la naturaleza no hace nada en vano”¹³, y que el hombre posea la facultad del lenguaje también tiene una finalidad. El hombre puede:

“[...] manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad.”¹⁴

Por la palabra, expresión de un discurrir lógico y racional, el hombre -a diferencia de los animales- puede manifestar la búsqueda consciente y común de su bien natural, puede expresar lo justo y lo injusto, lo ventajoso y lo nocivo, y puede llegar a establecer acuerdos y relaciones con otros hombres. Es, por eso, responsable del tipo de ciudad que construye.

- **Bien común e individual.**

Pero debe ser también consciente de que él es una parte de la ciudad, la cual “es por

¹¹*Ibid.* I, 2, 8-9, 1252b 27- 1253a 1.

¹²*Vid. Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094a 6-16.

¹³*Política*, I, 2, 10, 1253a 9.

¹⁴*Ibid.* I, 2, 11-12, 1253a 14-18.

naturaleza y anterior al individuo”¹⁵. Esto revela dos cosas: la dependencia del individuo respecto a la ciudad, y la prioridad de la misma sobre el ciudadano. Cada uno depende de la ayuda social como necesidad no sólo material, sino también moral y espiritual, pero a la vez, contribuye con su propio esfuerzo y trabajo a completar lo que falta a la comunidad. Esto nos lleva a enunciar otro principio de la política aristotélica: el del bien común.

“Es necesario que las cosas comunes sean objeto de un ejercicio común. Y al mismo tiempo, tampoco debe pensarse que ningún ciudadano se pertenece a sí mismo, sino todos a la ciudad, pues cada ciudadano es una parte de la ciudad, y el cuidado de cada parte está orientado naturalmente al cuidado del todo.”¹⁶

Hay, pues, reciprocidad en las relaciones del individuo con la ciudad y de la ciudad con el individuo. Particularmente estas relaciones quedan puestas de manifiesto en los lazos de amistad que se crean entre los ciudadanos y que perfeccionan la vida social. La tarea del que ostenta la autoridad es especialmente importante. El buen gobernante será el que, buscando no su bien propio individual sino el común de la ciudad¹⁷ y de sus conciudadanos, discierna de acuerdo con la virtud de la prudencia y sepa poner los medios adecuados (por las leyes en economía, educación, relaciones exteriores con las ciudades vecinas, etc.) para, en primer lugar, satisfacer las necesidades vitales y, dando un paso más, dotar a la vida ciudadana de un contenido ético: la vida buena y feliz, autártica. Por eso critica que una sociedad se construya con vistas únicamente a las necesidades y no con preferencia al bien¹⁸ que es su finalidad esencial. Cuando ocurre esto no se está buscando el bien de la ciudad sino la utilidad de los individuos, y la política no cumple su misión característica. De nuevo aflora aquí su teoría de que lo amable puede ser o bueno, o agradable o útil, y de los tres sólo lo bueno se ama por sí mismo y es lo más excelente¹⁹, mientras que lo útil sólo se busca como medio para conseguir otra cosa mejor.

Como consecuencia de la prioridad que debe tener el bien común sobre el individual en la ciudad, no duda en afirmar la superioridad de las leyes sobre la voluntad del gobernante, aunque sea el mejor, es decir, el monarca. Esto es así porque aun el mejor hombre puede actuar alguna vez, dejándose llevar de sus pasiones, buscando el propio interés, que en el caso

¹⁵*Ibid.* I, 2, 14, 1253a 25-26.

¹⁶*Ibid.* VIII, 1, 1337a 27-31.

¹⁷*Cfr. Ibid.* III, 7, 2, 1279a 25-31.

¹⁸*Cfr.* IV, 4, 12, 1291a 7-18; VII, 14, 22, 1334a 3-5, acerca de los cuidados relativos a la guerra.

¹⁹*Ética a Nicómaco*, VIII, 2, 1155b 18-20.

del político, puede traducirse en la búsqueda de honores y de éxito. Por eso es mejor gozar de la estabilidad de una ley buena y justa²⁰, como deja entrever al decir: “Quizá podría decirse que, de todos modos, es malo que sea un hombre y no la ley quien ejerza la soberanía, estando sujeto a las pasiones que afectan al alma.”²¹

- **La virtud en relación con la felicidad.**

¿En qué consiste, entonces, la vida buena y feliz? Así se lo plantea al comienzo del libro VII de la *Política*: “[...] es necesario que determine primero cuál es la vida más preferible, pues si esto está oscuro, también está oscuro, forzosamente, el régimen mejor”.²² Tras remitir a los lectores a los *Tratados exotéricos*, donde ha hablado suficientemente sobre la vida mejor, al final del primer capítulo concluye:

“[...] pero ahora quede establecido que la vida mejor, tanto para el individuo en particular como para las ciudades en común, es la que está acompañada de virtud dotada de recursos suficientes como para poder participar en las acciones virtuosas.”²³

Esto es así porque el hombre feliz posee las tres clases de bienes: los materiales externos, los del cuerpo y los del alma, aunque dando prioridad a los bienes del alma²⁴, porque “el alma es más valiosa que la propiedad y que el cuerpo”²⁵. Este axioma de la preeminencia del alma sobre el cuerpo es fundamental para entender el papel que juega el bienestar en la ética aristotélica y en toda la visión clásica posterior. Aunque el hombre feliz, para serlo, debería poseer los tres bienes, puede, sin embargo, llegar a una cierta felicidad poseyendo los bienes del alma, que compensan de alguna manera la falta de los otros bienes. Esto indica que no siempre se dan unidas necesariamente la vida buena y la vida feliz, aunque no es lo normal. Otra razón de esta prioridad es que la causa de disfrutar de bienes exteriores (por ejemplo, dinero, salud...) es la buena suerte, algo totalmente fortuito y azaroso y que no depende del hombre, mientras que las virtudes son propiedad del hombre que las haya querido ejercitar. El hombre es responsable de su comportamiento moral y depende de él el tener virtudes que hagan su

²⁰ Al afirmar aquí esto, no debemos pasar por alto que ésta es una cuestión que le lleva muchas páginas dirimirla. Porque la buena ley, que escapa a toda parcialidad y pasiones propias de los seres humanos, es abstracta y necesita de la razón práctica y prudente de un hombre que sepa interpretarla a aplicarla a los casos concretos que se presenten.

²¹ *Política* III, 10, 5, 1281a 34-36.

²² *Ibid.* VII, 1,1, 1323a 14-17.

²³ *Ibid.* VII 1, 13, 1323b 40-1324a 2.

²⁴ *Cfr. Ibid.* VII, 1, 7, 1323b 8-12.

comportamiento bueno, mientras que el tener riquezas, aun siendo una parte importante para llevar una vida buena, queda fuera de su alcance, pues está sometido al azar.

Toda esta doctrina de la vida buena nos va dando pistas para entender el concepto aristotélico de bienestar.

Vamos a ahondar un poco más en el contenido de esa vida buena, siguiendo el hilo argumental que sigue Aristóteles. Inicia la *Ética a Nicómaco* con el estudio de cuál sea el bien para el hombre, acepta la divergencia que reina entre sus seguidores a la vez que critica la noción platónica del mismo: “Además, puesto que la palabra bien se emplea en tantos sentidos como la palabra ‘ser’, [...] es claro que no podría haber una noción común universal y única”²⁶. Esta multiplicidad de visiones varía, en gran parte, en función del género de vida desde el que se considere la cuestión. Pero una condición indispensable que debe cumplir el bien, para ser el más perfecto, es que se busque por sí mismo y no por otro, es decir, que sea fin y no medio para conseguir un fin. Y por eso concluye:

“Tal parece ser, sobre todo, la felicidad, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad, por sí mismos (puesto que deseáramos todas estas cosas, aunque ninguna ventaja resultara de ellas), pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra.”²⁷

Hay una gran unanimidad entre los moralistas a la hora de aceptar esta conclusión.

Aún es necesario concretar cuál es el contenido de la felicidad. “Acaso se conseguiría esto, si se lograra captar la función del hombre”²⁸, una función que le caracterice y que sea propia, porque sólo cuando algo actualiza lo que tiene ya en potencia y que ha sido dictado por la naturaleza, alcanza su ser propio. Recurre aquí a su doctrina de las tres clases de alma, que se corresponden con sus tres funciones²⁹: la vegetativa o vital, la sensitiva y la racional. El hombre comparte las capacidades de nutrición y crecimiento con las plantas, y las de conciencia y

²⁵*Ibid.* VII, 1, 8, 1323b 16-17.

²⁶*Ética a Nicómaco*, I, 6, 1096a 24-29.

²⁷*Ibid.* I, 7, 1097b 1-6.

²⁸*Ibid.*, I, 7, 1097b 23-24.

²⁹“El vivir, en efecto, parece también común a las plantas, y aquí buscamos lo propio. Debemos, pues, dejar de lado, la vida de nutrición y crecimiento. Seguiría después la sensitiva, pero parece que también ésta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Resta, pues, cierta actividad propia del ente que tiene razón. Pero aquél, por una parte, obedece a la razón, y por otra parte, la posee y piensa. Y como esta vida racional tiene dos significados, hay que tomarla en sentido activo, pues parece que primordialmente se dice en esta acepción.” (*Ibid.* I, 7, 1097b 34- 1098a 6.)

sentimiento con los animales. De ellas la que le diferencia del resto de los seres y que, por consiguiente, es exclusivamente humana y su función más propia, es la racional (en su vertiente activa, no en la meramente pasiva e incluyendo tanto la dimensión lógico-teórica como la práctica).

La actividad específicamente humana consiste en el ejercicio de las capacidades racionales. De ahí que el hombre más perfecto será el que, de acuerdo con la finalidad de su naturaleza que tiende a actualizar lo que está en potencia, desarrolle la vida racional mediante el ejercicio doble de las virtudes que le son propias, las intelectuales y las morales.

“Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos, que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, [...], decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza según su bien y virtud.”³⁰

¿Por qué son tan importantes las virtudes? La razón de ello la encontramos en el libro II, en que se ocupa de la naturaleza de la virtud ética. En el alma humana³¹ suceden tres cosas: pasiones, facultades y modos de ser (o hábitos). La pasión es lo que va acompañado de placer y dolor (ira, apetencia, envidia). Las facultades son las capacidades en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por las pasiones (facultad de airarnos, de compadecernos, etc.). Y los modos de ser es aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones. Esos modos de ser -que se denominan hábitos porque llegamos a adquirirlos habituándonos a actuar de una determinada manera y nos predisponen a seguir haciéndolos- pueden ser vicios o virtudes. Tanto las pasiones como las facultades las poseemos por naturaleza y no está en nuestra mano cambiarlas, mientras que los hábitos se adquieren. Por lo tanto, “no somos buenos o malos por naturaleza”³², sino que, hasta cierto punto, depende de nosotros.

Cuando el hábito lleva a término la buena disposición de algo (una facultad, por ejemplo) y hace que se realice bien su función (que viene dada por la naturaleza en su finalidad), entonces se trata de una virtud o hábito bueno. “Toda virtud perfecciona la

³⁰*Ibid.* I, 7, 1097b 34-1098a 6.

³¹*Cfr. Ibid.* II, 5.

³²*Ibid.* II, 5, 1106a 10.

condición de aquello de que es virtud y hace que realice bien su operación”³³. Aplicado al hombre: “[...] la virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia.”³⁴ Mientras que, por otro lado, el vicio impide o dificulta el buen desarrollo de la función propia, tanto del hombre como del resto de los seres. Así, pues, si lo bueno es lo que colabora con el orden natural, la virtud será buena, mientras que el vicio, al oponérsele, será malo. Por eso, el hombre que quiera llevar una vida buena, para lo cual tendrá no simplemente que hacer un acto bueno en un momento determinado sino actuar así toda la vida, deberá ejercitarse en las virtudes, esto es, realizar repetidamente actos virtuosos que le lleven a un perfeccionamiento de sus funciones propias.³⁵ Aquí tenemos formulada la primera causa de la importancia de las virtudes en la Ética aristotélica: su práctica hace a un hombre bueno.

La virtud moral, que es la que más nos interesa aquí, porque tiene que ver con pasiones y acciones, evita tanto el exceso como el defecto (que son malos) y tiende al término medio. Igual que la virtud a la hora de alimentarse radica en comer lo necesario, así también la virtud moral es un término medio (por ejemplo, la moderación) entre dos extremos viciosos (por exceso la intemperancia y por defecto la “insensibilidad”)³⁶. Ese término medio viene determinado por la recta razón, la del hombre prudente.

“Es, por tanto, la virtud un modo de ser electivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto.”³⁷

Por todo esto, sin virtudes, no podría hablarse de vida buena, en sentido propio. De esta manera,

“[...] resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera.”³⁸

Más adelante, después de estudiar las virtudes morales (libros IV,V y VII) e intelectuales (libro VI) y la amistad (libros VIII y IX) como una semivirtud que debe

³³*Ibid.*, II, 6, 1106a, 14-15.

³⁴*Ibid.*, II, 6, 1106a 21-23.

³⁵Las virtudes intelectuales se adquieren mediante la enseñanza intelectual, mientras que las morales exigen una *praxis*, una práctica, que consiste en la repetición continuada de ciertos actos buenos. *Cfr. Ibid.*, II, 1, 1103a 15-20.

³⁶*Cfr.* II, 7, 1107b 5-8.

³⁷*Ibid.*, II, 6, 1106b 36-1107a 2.

³⁸*Ibid.*, I, 7, 1098a 17-19.

acompañar al hombre bueno y virtuoso, concluirá que esa actividad más elevada del alma es la contemplativa (libro X). En la contemplación alcanza el hombre la más elevada forma de felicidad, y aquí radica la segunda causa de la importancia de las virtudes. Pero no en vano esta es la conclusión del libro: sólo quien practica las virtudes éticas y las dianoéticas logra llegar a la meta, de ahí que reincida continuamente en la necesidad de una vida virtuosa para ser feliz.

Situada la vida contemplativa en la cúspide de la actividad humana y como el grado más elevado de felicidad, tenemos que retroceder un poco para ir atendiendo al resto de las actividades así como a los requisitos necesarios para ascender a la cima.

- **Funciones y géneros de vida. En ascensión al bien humano.**

“La felicidad requiere, como dijimos, una virtud perfecta y una vida entera”³⁹. Esa vida entera no alude sólo a la duración de la felicidad, sino que significa también una vida íntegra donde cada una de las funciones del alma es ejercitada y llevada a su excelencia.

- a) Vida material y autarquía.**

Que la racional sea la función específica y superior del hombre no implica que haya que abandonar las restantes: la vital (de nutrición y crecimiento) y la sensible (de sentimiento y conciencia), sino, más bien, que la primera las presupone y se sirve de ellas para alcanzar su perfección propia. Aristóteles no sólo no comparte la idea platónica del cuerpo como algo unido negativa y accidentalmente al alma y que continuamente la arrastra hacia las cosas bajas y peores, como pone de manifiesto en el mito del carro alado⁴⁰, sino que lo eleva a la categoría de elemento consustancial del hombre. Su teoría hilemórfica explica la relación entre cuerpo y alma como una unión sustancial. El cuerpo es la materia del alma y el alma es la forma del cuerpo. Un cuerpo sin alma estaría desprovisto de vida y un alma sin cuerpo no sería humana sino, en todo caso, de seres espirituales⁴¹. Hay que reconocer, pues, que es una parte

³⁹*Ibid.* I, 9, 1100a 3-4.

⁴⁰ PLATÓN, *Fedro*, 246 a- 246d.

⁴¹En el libro XII de la *Metafísica* se ocupa de la sustancia primera y de qué cualidades le corresponden. “[...] resulta evidente, por consiguiente, que hay cierta sustancia eterna e inmóvil, y separada de las cosas sensibles. Ha sido igualmente demostrado que tal sustancia no tiene en absoluto magnitud, sino que carece de partes y es indivisible.” (XII, 7, 1073a 3-6). Y al definirla como intelección de intelección, le asigna una realidad inmaterial y, por tanto, incorpórea. “Así pues, al no ser distintos el pensamiento y lo pensado, en el caso de aquellas cosas que no tienen materia son lo mismo, y el pensamiento es una misma cosa con lo pensado”. (XII, 9, 1075a 2-4). Edición traducida

importante. De ahí la conveniencia de bienes exteriores como la salud, la alimentación, los vestidos para cubrirlo y abrigarlo y todo lo relacionado con su buen funcionamiento. Si son necesarios para el buen ser del cuerpo humano, también lo serán para la felicidad, ya que hablamos de una felicidad que abarca una vida integral o entera. Y así lo afirma Aristóteles: “Pero es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores, como dijimos; pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos.”⁴²

“Entonces [...] la felicidad parece necesitar también de tal prosperidad, y por esta razón algunos identifican la felicidad con la buena suerte, mientras que otros la identifican con la virtud.”⁴³

Esa prosperidad contribuye a hacer al hombre feliz, pero no se la puede considerar la causa última de la felicidad, ya que es totalmente azarosa y cambiante, y:

“[...] el hombre verdaderamente bueno y prudente soporta dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y actúa siempre de la mejor manera posible, en cualquier circunstancia [...] Y si esto es así, el hombre feliz jamás será desgraciado, aunque tampoco venturoso, si cae en los infortunios de Príamo.”⁴⁴

Un hombre puede ser feliz sin ser venturoso, es decir, con mala suerte, cuando tiene la virtud necesaria y trabaja para mantenerse ecuánime y constante en la actividad más perfecta, aun en medio de la adversidad. Y la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud -que exige siempre un esfuerzo humano- mientras que la ventura es fruto del azar. Conviene diferenciar la necesidad de bienes exteriores y su uso adecuado del abuso de los mismos⁴⁵. Su uso, adecuado o abusivo, dependerá de si son considerados como simples medios para el fin de la vida buena o como fines en sí mismos. Dado que son los requisitos para el buen desarrollo y funcionamiento de la vida corporal, y que el cuerpo es inferior al alma⁴⁶, está clara la conclusión: son necesarios en la medida en que favorezcan los bienes del alma y la vida buena autosuficiente.

“En efecto, los bienes exteriores tienen un límite, como cualquier instrumento (todo lo que es útil sirve para una cosa determinada); y su exceso, necesariamente, o perjudica, o no sirve de nada a los que los poseen; en cambio, cada uno de los bienes

por T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994.

⁴² *Ética a Nicómaco*, I, 8, 1099a 31- 1099b 3.

⁴³ *Ibid*, I, 8, 1099b 7-9.

⁴⁴ *Ibid*, I, 9, 1100b 35-1101a2, 5-7.

⁴⁵ “Es evidente que también la posesión moderada de los bienes de la fortuna es la mejor de todas, pues es la que más fácil obedece a la razón”. (*Política*, IV, 11, 4-5, 1295b 5)

⁴⁶ “El alma es más valiosa que la propiedad y que el cuerpo”. (*Ibid*. VII, 1,8, 1323b 16).

relativos al alma, cuanto más abundan, más útiles son, si hemos de atribuirles no sólo la belleza, sino también la utilidad.”⁴⁷

La caracterización por la que se definen los bienes externos es la de la utilidad, son meros instrumentos o medios para conseguir otra cosa, mientras que los bienes del alma, a la utilidad suman la belleza. No es una simple belleza material, sino que hace alusión a una armonía, perfección y excelencia.

Por eso a los que buscan una superabundancia infinita de riquezas, bienes materiales, poder, gloria y cosas de este tipo les contesta:

“[...] que es fácil llegar a la convicción recurriendo a los hechos, puesto que vemos que no se adquieren y se conservan las virtudes por medio de los bienes exteriores, sino éstos por medio de aquellas, y que la vida feliz, ya consista para el hombre en el placer, en la virtud o en ambas cosas, corresponde a quienes están adornados con los dones del carácter y de la inteligencia en grado sumo, aunque estén moderadamente favorecidos en la posesión de bienes exteriores, más que a los que poseen estos bienes por encima de lo necesario, pero están faltos de aquellos.”⁴⁸

Esta última frase aclara que la autarquía, tal como la trata Aristóteles, no ha de ser entendida en sentido meramente material, como la posesión de recursos⁴⁹, y vivida en soledad, sino en un sentido moral que se explica por la naturaleza social del hombre.

“Decimos suficiente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social.”⁵⁰

Esto queda más claro al ver la importancia que Aristóteles da a la amistad, como una faceta intrínseca y necesaria de la misma vida social. No en vano la amistad es tratada en la *Ética a Nicómaco* como una semivirtud.

“[...] y, además, es lo más necesario para la vida. En efecto, sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los otros bienes; incluso los que poseen riquezas, autoridad o poder parece que necesitan sobre todo amigos.”⁵¹

Y también dice: “[...] el hombre feliz necesita amigos”⁵², pues aunque al poseer ya

⁴⁷ *Política*, VII, 1, 7, 1323b 8-12.

⁴⁸ *Ibid.*, VII, 1, 6, 1323a 39-1323b 7.

⁴⁹ En este sentido hay que recordar lo que dijimos de la vida entera como una vida que abarca todas las facetas humanas. Si esto es así, cuando dice: “[...] autosuficiente es tener todo y no carecer de nada” (*Política*, VII, 5, 1, 1326b 29-30) hay que entenderlo de manera absoluta: no han de faltar ni los bienes materiales ni los del alma.

⁵⁰ *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1097b 7-11.

⁵¹ *Ibid.* VIII, 1, 1155a 3-7.

⁵² *Ibid.* IX, 9, 1169b 21.

bienes suficientes no requiere de amigos por utilidad⁵³, ni amigos por placer, debido a que su misma vida feliz es placentera, sin embargo la virtud propia del hombre bueno requiere una actividad y ésta consistirá en realizar acciones buenas para el amigo virtuoso y, a su vez, en recibirlas. La autarquía, pues, se entiende desde la sociabilidad natural del hombre⁵⁴.

b) Vida social y política.

Esta vida social, de convivencia con otros hombres, cuyo origen es la misma naturaleza, se manifiesta como otra faceta de esa vida integral. Los hombres colaboran unos con otros porque:

“[...] no obstante, también la utilidad común los une, en la medida en que a cada uno le impulsa la participación en el bienestar. Este es, efectivamente, el fin principal, tanto de todos en común como aisladamente. Pero también se reúnen por el mero vivir y constituyen la comunidad política.”⁵⁵

En primer lugar vemos en este texto la estrecha vinculación ente la utilidad común y el bienestar. Esto se deriva, por una parte, de la concepción social del hombre, el cual, al unirse con otros hombres en una comunidad, busca el bienestar de todo el grupo. Y el bienestar personal e individual será una consecuencia del común. Y, en segundo lugar, la categoría de “lo útil”⁵⁶ aparece muchas veces en las obras aristotélicas como una manera de considerar un bien respecto a algo, pero sin considerarlo bueno absolutamente, sino relacionamente.

Pero ¿cómo debemos entender en este texto lo designado por el traductor con la palabra ‘bienestar’? La expresión utilizada en griego es *zén kalós*, que literalmente significa “vivir bien”. Estas dos palabras aparecen otras veces traducidas como “vivir bien” o “vida buena”. Así se entiende que este *zén kalós*, como una forma superior de vida, lo contraponga Aristóteles, al “mero vivir” al que alude a continuación. El “mero vivir” sería la forma de vida que cubre las necesidades más básicas, las de supervivencia; mientras que el “vivir bien”

⁵³Aristóteles hace la siguiente clasificación de la amistad: amistad por placer, por interés o por el mismo ser bueno del otro. La clase más perfecta de amistad es la que quiere al amigo por él mismo, por su virtud. Es también la más estable porque se asienta en el ser. *Cfr. Ética a Nicómaco*, VIII, 3.

⁵⁴No compartimos la visión de MacIntyre sobre la incompatibilidad entre la autosuficiencia del “hombre de alma noble”, tan superior y perfecto, y la amistad. Más que amistad, según este autor, se generaría admiración entre los hombres virtuosos. *Cfr. MACINTYRE, A., Historia de la ética*, Tr. R. Juan Walton, Barcelona, Paidós, 1994 5ª reim, pp.82-84.

⁵⁵*Política*, III, 6, 3-4, 1278b 21-25.

⁵⁶“Además, puesto que la palabra ‘bien’ se emplea en tantos sentidos como la palabra ‘ser’ (pues se dice en la categoría de sustancia, como Dios y el intelecto; en la de cualidad, las virtudes; en la de cantidad, la justa medida; en la de relación, lo útil [...]).” (*Ética a Nicómaco*, I, 6, 1096a 24-27).

presupone tener cubierto lo vital y aspira a una vida que cultive las virtudes morales que hacen buenos a los hombres. Por otra parte, el adverbio *kalós* tiene una amplia gama de significados: no es sólo bien, sino también hermosa, honrada, noblemente. El vivir bien es, pues, un vivir de una manera hermosa, honrada y noblemente. Cae dentro de la noción de excelencia, que hace referencia a la actualización de lo que potencialmente está en cada ser, es decir, a su fin. Más adelante volveremos sobre esta expresión.

Retomando la escala de actividades propias del hombre según las funciones que puede desempeñar, vemos que la actividad política es la ordenación y encauzamiento de la actuación de los ciudadanos, y el legislador y el político son las personas encargadas de que, en el orden práctico, la ciudad desempeñe sus funciones naturales. La labor principal del político es poner las bases para que se cumpla la finalidad tanto de los hombres como de las comunidades que éstos han creado con el fin de favorecer, en cada uno de los ciudadanos, la vida buena. Esto les hará felices y, a su vez, esto conseguirá que, indirectamente, la ciudad sea también feliz. Por ciudad feliz se refiere a la ciudad que alcanza su plenitud porque todo ocupa su lugar y alcanza su finalidad. Pues si cada una de las partes es feliz, el conjunto también lo será, ya que Aristóteles parte de la idea de que “[...] la felicidad de cada uno de los hombres es la misma que la de la ciudad”.⁵⁷

El primer reto al que se enfrenta el político es conseguir “tener desahogo de las primeras necesidades”⁵⁸ administrando los recursos naturales que sirven a los hombres de alimento, “pues no puede darse el mejor régimen sin un conjunto de medios apropiados”⁵⁹.

“[...] como la política no produce a los hombres, sino que los recibe de la naturaleza y se sirve de ellos, así también es necesario que suministre el alimento la naturaleza, la tierra o el mar o algún otro elemento. A partir de estos recursos corresponde al administrador ver cómo han de manejarse.”⁶⁰

La manera de administrar la política y la economía debe ser recta, atendiendo al bien y al interés común. Precisamente en la presencia o no de esta intencionalidad radica la bondad o maldad de los distintos regímenes, siendo mejores los que buscan el bien común y los peores aquellos que persiguen satisfacer sólo los intereses particulares de los que gobiernan⁶¹.

⁵⁷ *Política*, VII, 2, 1, 1324a 5-6.

⁵⁸ *Ibid.* II, 9, 2, 1269a 35-36.

⁵⁹ *Ibid.* VII 4, 2, 1325b 38-39.

⁶⁰ *Ibid.* I, 10, 1, 1258a 21-25.

⁶¹ *Cfr. Ibid.* III, 7, 2, 1279a 28-30.

Aristóteles propone como mejor régimen el de la monarquía, pues mira al interés común.⁶²

El político tiene aún una segunda responsabilidad, más profunda. Sabe que la intención última de los hombres al reunirse en una ciudad no es sólo vivir, es decir, participar de los bienes materiales (de las riquezas⁶³) -dado que la medida en que buscan una misma cosa eso es lo que les une, en este caso, la riqueza-, o “para formar una alianza de guerra [...] o para los intercambios comerciales y la ayuda mutua”⁶⁴, sino que en realidad para lo que han formado una comunidad es para vivir bien.

Otro argumento a favor de esta tesis es que si sólo se reunieran para vivir “[...] habría también ciudades de esclavos y de los demás animales; pero no las hay porque no participan de la felicidad ni de la vida de su elección”⁶⁵. Los animales y los esclavos se reúnen también para vivir, pero no pueden con ello ni ser felices ni elegir el tipo de vida adecuado. De esta afirmación se desprende la idea de que aquellos hombres que se contentan con una asociación que satisfaga meramente sus necesidades vitales (biológicas), renuncian a lo más grande del hombre y se asemejarían a los animales y a los esclavos. En otras palabras: los que sólo aspiran al bienestar material, reducen la felicidad a su aspecto más bajo y animal. Es una acusación fuerte, pero también firme, que Aristóteles mantiene en sus obras.⁶⁶

Insistiendo en la misma idea vuelve a decir:

“Es evidente, pues, que la ciudad no es una comunidad de lugar para impedir injusticias recíprocas y con vistas al intercambio [...] Estas cosas, sin duda, se dan necesariamente si existe la ciudad; pero no porque se den todas ellas ya hay ciudad, sino que esta es una comunidad de casas y de familias para vivir bien, con el fin de una vida perfecta y autártica.”⁶⁷

De nuevo identifica el vivir bien con la vida perfecta y autártica, que es, “según decimos, la vida feliz y buena”. Por eso: “Todos los que se preocupan por una buena legislación indagan sobre la virtud y la maldad cívicas.”⁶⁸

⁶²Cfr. *Ibid.* III, 7, 3-5, 1279a 33- 1279b 10.

⁶³Cfr. *Ibid.* III, 9, 5, 1280a 25-28.

⁶⁴*Ibid.* III, 9, 6, 1280a 34-36.

⁶⁵*Ibid.* III, 9, 6, 1280a 32-34. El criterio sobre la esclavitud debe ser rechazado, como es evidente.

⁶⁶También encontramos esta acusación en la *Ética Eudemia*, obra menor sobre Ética. Baste este pasaje como muestra. “Más aún: por el solo placer del alimento o del amor, excluidos los otros placeres como los que el conocer, el ver o cualquiera de los otros sentidos proporcionan al hombre, nadie preferiría la vida, a menos de ser absolutamente servil. Pues es evidente que para el que hiciera tal elección no habría ninguna diferencia entre haber nacido bestia u hombre.” (I, 5, 1215b 31-37; misma edición de la *Ética Nicomáquea*).

⁶⁷*Política*, III, 9, 12, 1280b 29-35.

⁶⁸*Ibid.*, III, 9, 8, 1280b 5-6.

“Pero que la ciudad sea buena ya no es obra de la suerte, sino de ciencia y de resolución. Sin embargo, una ciudad es buena cuando los ciudadanos que participan en su gobierno son buenos. Y, para nosotros todos los ciudadanos participan del gobierno. Por consiguiente, hay que examinar esto: cómo un hombre se hace bueno, pues aun en el caso de que todos los ciudadanos en conjunto fueran buenos, pero no individualmente, será preferible esto último, pues la bondad de todos sigue a la de cada uno.”⁶⁹

La ley, para ser buena, tiene que garantizar la vida virtuosa y crear las condiciones, tanto personales como sociales, que faciliten su práctica. Este es el elevado fin de la ciudad y de las leyes; y sólo cuando lo cumplen puede decirse que ha llegado a su plenitud, a su perfección. Ya hemos hablado de la importancia que Aristóteles da a las leyes en el gobierno de la ciudad y cómo, incluso, las prefiere a la voluntad del buen gobernante. Por eso el legislador debe aprovechar la ascendencia de que gozan las leyes en la ciudad, pues los hombres las obedecen sin ofrecer resistencia y se ven más obligados ante ellas que ante sus propios padres.

“[...] es evidente que los asuntos públicos son administrados por leyes, y son bien administrados por buenas leyes”.⁷⁰ “Quizá, también, el que desea hacer a los hombres, muchos o pocos, mejores mediante su cuidado, ha de intentar llegar a ser legislador, si es mediante las leyes como nos hacemos buenos.”⁷¹

Parte de la responsabilidad del gobernante es procurar a los ciudadanos, especialmente a los niños y a los jóvenes, que están en proceso de formación, una educación adecuada para mejor cumplir sus fines intrínsecos.⁷² “A estos objetivos hay que orientar la educación de los que aún son niños y de las demás edades, que necesitan educación”⁷³, y estos objetivos los concreta en que: “[...] un hombre debe ser capaz de trabajar y de guerrear, pero más aún, de vivir en paz y tener ocio, y llevar a cabo acciones necesarias y útiles, pero todavía más las nobles.”⁷⁴

No quiero dejar de recalcar que para conseguir el fin de la ciudad es indispensable que se creen lazos de parentesco y amistad. Las familias cumplen una función social por naturaleza, como la primera institución que cubre las necesidades vitales, da estabilidad personal y educa a sus miembros.

⁶⁹*Ibid.* VII, 13, 9-10, 1332a 31-38.

⁷⁰*Ética a Nicómaco*, X, 9, 1180a 35-36.

⁷¹*Ibid.* X, 9, 1180b 24-27.

⁷²Aristóteles dedica el libro VIII de la *Política*, aunque incompleto, a este tema.

⁷³*Política*, VII, 14, 14, 1333b 2-4.

⁷⁴*Ibid.* VII, 14, 12-14, 1333a 30-1333b 2.

“Ahora bien, lo mejor es que la ciudad se ocupe de estas cosas pública y rectamente; pero si públicamente se descuidan, parece que cada ciudadano debe ayudar a sus hijos y amigos hacia la virtud o, al menos, deliberadamente proponerse hacer algo sobre la educación.”⁷⁵

Junto a las familias también los parentescos, las fratrías, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida en común, son obra de la amistad, “pues la elección de la vida en común supone amistad”.⁷⁶

Aristóteles considera necesario para la autosuficiencia de la ciudad la realización de unas actividades, necesarias para que sea posible “tener de todo y no carecer de nada”⁷⁷, en las que se ven involucrados todos los ciudadanos:

“En primer lugar, debe haber el alimento; después, oficios (pues la vida necesita muchos instrumentos); en tercer lugar, armas [...] además, cierta abundancia de recursos, para tener con qué cubrir las necesidades propias y las de la guerra; en quinto lugar, pero el primero en importancia, el cuidado de lo divino, que llaman culto; en sexto lugar y el más necesario de todos, un órgano que juzgue sobre lo conveniente y justo entre unos y otros”.⁷⁸

c) Vida contemplativa.

De la mano de y gracias a la vida social podemos dar un paso más en nuestro seguimiento de las distintas clases de actividades necesarias para la vida feliz. Sólo esta autarquía puede posibilitar la práctica de la virtud en la ciudad y, al suministrar a los ciudadanos un tiempo de ocio, les abre las puertas al escalón más elevado de la actividad humana: la contemplación. Lo más elevado es siempre lo mejor, y al ser la contemplación la actividad propia de la parte superior del hombre -la racional-, es evidente que será lo más perfecto y lo que, en consecuencia, proporcione la máxima felicidad.⁷⁹ “Que la felicidad perfecta es una actividad contemplativa [...]”.⁸⁰

Llega incluso a afirmar del intelecto que es “divino o la parte más divina que hay en

⁷⁵ *Ética a Nicómaco*, X, 9, 1180a 30-34.

⁷⁶ *Política*, III, 9, 13, 1280b 38-39.

⁷⁷ *Ibid.* VII, 5, 1, 1326b 29-30.

⁷⁸ *Ibid.* VII, 8, 7, 1328b 6-15.

⁷⁹ Al preguntarse por la utilidad de la sabiduría, que define a la vez como intelecto o *noús* -cuya actividad es la contemplación- y como ciencia o *epistémé* -cuya actividad propia es la demostración- de los primeros principios (*Cfr. Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141a 17-22), Aristóteles dice que ha de ser elegible por sí misma, y su posesión conduce a la felicidad. “[...] la sabiduría produce felicidad. Pues siendo una parte de la virtud total, produce felicidad con su posesión y ejercicio.” (VI, 12, 1144a 5-7).

⁸⁰ *Ética a Nicómaco*, X, 8, 1178b 7-8.

nosotros”⁸¹, porque su actividad es la más semejante a la divina. Recordemos que la actividad del Motor Inmóvil, sustancia primera causa del movimiento del universo, es la “intelección de intelección”⁸², es decir, la contemplación de sí mismo. A lo más excelente en el orden del ser le corresponde la actividad más elevada.

“De suerte que la actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud, será contemplativa, y, en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad, será la más feliz. Una señal de ello es también el hecho de que los demás animales no participan de la felicidad por estar del todo privados de tal actividad. Pues, mientras toda la vida de los dioses es feliz, la de los hombres lo es en tanto que existe una cierta semejanza con la actividad divina; pero ninguno de los demás seres vivos es feliz, porque no participan, en modo alguno, de la contemplación. Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación, también la felicidad, y aquellos que pueden contemplar más, son también más felices no por accidente sino en virtud de la contemplación. Pues esta es por naturaleza honorable.”⁸³

Junto a la excelencia, una segunda característica de la actividad contemplativa es su continuidad, “pues somos más capaces de contemplar continuamente que de realizar cualquier otra actividad”⁸⁴. A la persona que disfruta y goza de la vida contemplativa (porque la misma contemplación -al ser lo más excelente y lo mejor- está transida de placer) se le puede llamar sabio, pues realiza una actividad conforme a la sabiduría. Ve saciado y apaciguado el fuerte deseo de saber⁸⁵ y goza más que el que aún está investigando. De ahí que: “Además, la dicha autarquía se aplicará, sobre todo, a la actividad contemplativa”⁸⁶. Si es autártica es porque no carece de nada y tiene cubiertos los dos escalones previos y necesarios de los que hemos hablado antes: el aspecto vital y el social, aunque quizá la vida del sabio podría bastarse sin necesidad de otra compañía.⁸⁷

“[...] aunque el sabio y el justo necesiten, como los demás, de las cosas necesarias para la vida; pero, a pesar de estar suficientemente provistos de ellas, el justo

⁸¹ *Ibid*, X, 7, 1177a 17.

⁸² *Metafísica*, XII, 9, 1074b 34.

⁸³ *Ética a Nicómaco*, X, 8, 1178b 22-32.

⁸⁴ *Ibid*, X, 7, 1177a 22-23.

⁸⁵ Este es un deseo, como el de felicidad, inherente, al ser humano, como afirma Aristóteles al inicio de la *Metafísica*: “Todos los hombres por naturaleza desean saber”. (I, 1, 980a 22).

⁸⁶ *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177a 28-29.

⁸⁷ Dedicar un capítulo de la *Ética Eudemia* a considerar la relación entre autarquía y amistad. Y se pregunta si el hombre autosuficiente tendrá o no amigos. Cuando no los necesita por utilidad o por placer, entonces “es el amigo basado en la virtud el único amigo” (VIII, 12, 1244b 17), con él se comparten los placeres más divinos y el fin más elevado. La amistad es necesaria para la autosuficiencia. “Es, pues, evidente que hay que convivir, y que todos lo desean en gran manera, y esto ocurre, sobre todo, en el hombre que es feliz y mejor.” (*Ibid.* 1245b 10-11).

necesita de otras personas hacia las cuales y con las cuales practica la justicia, y lo mismo el hombre moderado, valiente y todos los demás; en cambio, el sabio, aun estando solo, puede teorizar, y cuanto más sabio, más; quizá sea mejor para él tener colegas, pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo”.⁸⁸

De la comparación de esta vida con la del político y el guerrero, concluye que, aun siendo estas últimas necesarias, son actividades penosas, que no se buscan por sí mismas. Es más, incluso llega a decir que el político busca otro fin aparte de la actividad política, que es su felicidad. En contraste con la guerra y la acción política afirma que:

“[...] la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga, humanamente posibles, y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso, parecen existir, evidentemente, en esta actividad. Ésta, entonces, será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa todo el espacio de su vida, porque ninguno de los atributos de la felicidad es incompleto.”⁸⁹

¿Es posible, sin embargo, llevar esta clase de vida? ¿No es algo utópico? A pesar de reconocer que “tal vida sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él”, no acepta la opinión de quienes limitan la felicidad a lo humano y a lo mortal, y cree que no hay por qué renunciar a ella.

“[...] sino que debemos, en la medida de lo posible, immortalizarnos y hacer todo el esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad.”⁹⁰

Después de considerar la excelencia de la vida contemplativa, Aristóteles se pregunta, en relación con ésta, por el tema que nos ocupa, que es el del bienestar.

“Sin embargo, siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados.”⁹¹

Aunque aspire a llevar la misma vida que los dioses, el hombre tiene que ser consciente de que es humano, y como tal, es limitado espacio temporalmente y sometido a las exigencias del cuerpo. Un hombre que carezca de salud corporal, de alimento y de los demás cuidados no

⁸⁸ *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177a 28- 1177b 2.

⁸⁹ *Ibid.* X, 7, 1177b 20-26.

⁹⁰ *Ibid.* X, 7, 1177b 35- 1178a 3. Esta aspiración aristotélica de infinitud choca con la limitación humana. Por esta razón en la Filosofía cristiana se distinguió entre la *felicitas* como felicidad imperfecta que podría lograrse en esta vida, y la *beatitudo* o felicidad perfecta, que sólo en la vida futura del cielo podía lograrse.

podrá dedicarse a la contemplación. Reconocer esto, sin embargo, no supone subordinar ésta al bienestar material, pues es más excelente, pero hay que otorgarle el lugar que ocupa dentro de los medios que llevan a la felicidad. Por eso habla de moderación en la posesión de esos bienes externos.

“Por cierto, no debemos pensar que el hombre para ser feliz necesitará muchos y grandes bienes externos, si no puede ser bienaventurado sin ellos, pues la autarquía y la acción no dependen de una superabundancia de estos bienes, y sin dominar el mar y la tierra se pueden hacer acciones nobles, ya que uno puede actuar de acuerdo con la virtud aun con recursos moderados.”⁹²

Nos volvemos a encontrar en la traducción citada la palabra ‘bienestar’, esta vez acompañada de otras palabras que describen su contenido, en este caso concreto: son la salud corporal, el alimento y los demás cuidados del cuerpo, todos ellos bienes exteriores. Sin duda, aquí Aristóteles utiliza en griego una expresión bien diferente a la que hemos encontrado antes, es **tós ektós euemerías**, *tós ektós euemerías*. Parece mucho más acertada la traducción en este caso, pues literalmente sería ‘tener una situación externa buena’, ‘disfrutar de días felices’, y el bienestar consiste en estar bien, en un estado bueno de la persona, y se entiende perfectamente que los medios exteriores que cita sean las causas de ese estado.

Así pues, tal como hemos visto, y a modo de resumen⁹³, son tres los principales modos de vida de acuerdo con los cuales los hombres parecen entender el bien y la felicidad: la vida voluptuosa -que atiende al cuerpo y busca el placer-, la vida política y la contemplativa. La mayoría de los hombres (“el vulgo y los más groseros”⁹⁴) reducen la felicidad al placer, y de ellos dice Aristóteles que “se muestran del todo serviles al preferir una vida de bestias”. Los que así viven no consideran que la felicidad implica una vida entera, ya que sólo se ocupan del nivel más bajo e imperfecto de su ser, dejando de lado sus facetas social e intelectual -o poniéndolas al servicio del placer.

Un paso dan los “mejor dotados y los activos” al dedicarse a la vida política. Pero tampoco ellos logran el bien más perfecto porque tienden a buscar los honores por medio de la actividad política y la virtud ética. No es la más perfecta porque los honores son inestables y su

⁹¹ *Ibid.* X, 8, 1178b 34-37.

⁹² *Ibid.* X, 8, 1179a 1-6.

⁹³ Tomamos como base de este resumen el texto de *Ética a Nicómaco* I, 5, 1095b 15- 1096 a 12.

⁹⁴ *Idem.*

bondad suele estar más en los que honran que en la persona honrada. Por lo que respecta a la virtud, tampoco es completa en sí misma, pues tampoco diremos que es feliz un hombre inactivo o que tenga continuamente mala suerte o padezca infortunios. Este pasaje del primer libro de la *Ética a Nicómaco* pone de manifiesto que virtud no es sinónimo de felicidad, aunque sí sea la condición más necesaria para ser feliz, porque una cosa son los medios y otra, distinta, el fin al que éstos llevan. Lo necesario para la salud, la misma salud, el placer y hasta la posesión de las virtudes éticas son consideradas como útiles en vistas al bien último.

El tercer modo de vida, el contemplativo, sí es identificado con la felicidad, porque es totalmente perfecto y autosuficiente. Se busca por sí mismo y no para otra cosa, pero necesita de los otros dos géneros de vida.

- **El papel del placer.**

Antes de entrar a analizar de lleno el concepto aristotélico de bienestar y las diversas interpretaciones que de él pueden darse, para extraer de ello algunas conclusiones, conviene decir algo sobre el placer. Es también un tema importante porque se presenta íntimamente ligado a la felicidad y hay varias teorías que los identifican. Veamos qué dice Aristóteles al respecto.

Ya hemos aludido aquí a la triple dimensión que tienen las cosas amables; se las busca bien porque son buenas u honestas, bien porque son útiles o convenientes o bien porque son placenteras o agradables. Las personas actúan con vistas a una de estas tres dimensiones. También veíamos que las clases de amistad entre dos personas se corresponden con estas tres dimensiones de lo amable. Pues bien, siendo triple la motivación del actuar humano, ¿qué motivo será el que mueva al hombre bueno, si es la vida buena la que le hace feliz? Más en concreto, ¿se busca principalmente el placer al desear la felicidad? ¿Es el placer un bien? Veamos lo que dice Aristóteles.

“Pero, además, el examen de estas cosas es también necesario, puesto que hemos colocado la virtud y el vicio éticos en relación con los dolores y placeres; y la mayoría de los hombres opinan que la felicidad va acompañada de placer y, por esta razón, llaman feliz al hombre derivándolo del verbo gozar.”⁹⁵

Luego admite que el placer es un bien que acompaña a la actividad del hombre feliz. Aristóteles entiende el placer en relación a la actividad a la que acompaña. “La práctica no sería

ni necesaria ni suficiente para adquirir estados y habilidades si no conllevara placeres derivados. Es el placer propio de la actividad particular lo que nos empuja a perfeccionar esa actividad la próxima vez con mayor discriminación y precisión.”⁹⁶ Por eso Aristóteles no entra a considerar cuál de las dos es primero, si el placer o la actividad. “Pues ambas cosas parecen encontrarse unidas y no admiten separación, ya que sin actividad no hay placer y el placer perfecciona toda actividad.”⁹⁷ Así considerado niega que el placer sea el principio último y el motivo principal de una actividad, entendiéndolo como deseo, concupiscencia.

De esta ligazón entre el placer y la felicidad se desprende necesariamente una gradación. De la misma manera que hay gran variedad de actividades, también habrá diferencia entre los placeres que las siguen y perfeccionan. La valoración del placer, en consecuencia, se establecerá en función de la valoración de la actividad: a la actividad más perfecta corresponde un placer más elevado, y a la más imperfecta uno menos elevado.

“[...] la mejor actividad de cada facultad es la que está mejor dispuesta hacia el objeto más excelente que le corresponde, y esta actividad será la más perfecta y la más agradable. Pues toda sensación implica placer (y esto vale, también, para el pensamiento y para la contemplación), si bien es más agradable la más perfecta, y la más perfecta es la del órgano bien dispuesto hacia el mejor de los objetos, y el placer perfecciona la actividad.”⁹⁸

Es el hombre bueno, que actúa conforme a la virtud, quien establece en este punto lo que es mejor.

“[...] en tales casos se considera que lo verdadero es lo que se lo parece al hombre bueno, y si esto es cierto, como parece, y la medida de cada cosa es la virtud y el hombre bueno como tal, entonces serán placeres los que se lo parezcan a él, y agradables aquellas cosas en que se complazca.”⁹⁹

Dicho esto está clara cuál será la actividad más perfecta que hace al hombre más feliz y le satisface: la contemplativa. Según aclara Hirschberger, “en la cima está el placer vinculado al puro pensar; le sigue el placer enlazado con las virtudes éticas, y en último grado están los placeres sensibles corpóreos, en la medida en que éstos se hacen necesarios, es decir, corren por los cauces y según la medida prescritos por la naturaleza misma.”¹⁰⁰ Debido a la diversidad

⁹⁵ *Ibid.* VII, 11, 1152b 3-7.

⁹⁶ SHERMAN, N., *The fabric of Character (Aristotle's Theory of virtue)*; Oxford, Clarendon Press, 1991, p.184. (T.A.)

⁹⁷ *Ética a Nicómaco*, X, 4, 1175a 19-21.

⁹⁸ *Ibid.* X, 4, 1175b 18-23.

⁹⁹ *Ibid.* X, 5, 1176a 16-20.

¹⁰⁰ HIRSCHBERGER, J., *Historia de la Filosofía 1*; Tr. L.Martínez Gómez, Barcelona, Herder, 1975 2ª, p.202.

de naturalezas y disposiciones se desprende que “tampoco todos persiguen el mismo placer, si bien todos persiguen el placer”¹⁰¹. Por eso concluye:

“Nada impide que el bien supremo sea un placer, aun cuando algunos placeres sean malos, como tampoco que sea un conocimiento, aunque algunos sean malos. [...] De modo que lo mejor de todo sería entonces un placer, aun cuando sucediera que la mayoría de los placeres fueran malos en un sentido absoluto.”¹⁰²

Nuestro autor defiende el placer pero no lo identifica con la felicidad, sino que los diferencia: “[...] con razón tejen (algunos) el placer con la felicidad, pues ninguna actividad perfecta admite trabas y la felicidad es algo perfecto”¹⁰³. La función del placer es la de acompañamiento y consecuencia de la actividad. El placer como gozo o inclinación no decide de por sí nada sobre lo bueno y lo malo, sino que, tal como lo entiende Aristóteles, el placer presupone la decisión ética previa conforme a lo mejor para el hombre bueno.

El placer -considerado como un fenómeno totalmente natural- no entorpece la consideración de la felicidad ni la agota porque la clave sigue siendo la actividad que se desarrolle. La vida virtuosa sería el precedente de la felicidad y el placer su acompañante; por eso “las acciones de acuerdo con la virtud serán por sí mismas agradables”¹⁰⁴. Respecto a los placeres más bajos no hay confusión posible con la felicidad. Éstos son despreciados y dejados de lado, aunque haya algunos hombres que los busquen y deseen. Esto, sin embargo,

“[...] no es sorprendente, pues en los hombres hay muchas corrupciones y vicios, y tales cosas son sólo agradables a estas personas y a otras que están en las mismas condiciones. Así estos placeres, unánimemente considerados como vergonzosos, no deben ser considerados como placeres, excepto por los que son corrompidos.”¹⁰⁵

1.2. El bienestar según Aristóteles. Precisiones etimológicas.

¹⁰¹ *Ética a Nicómaco*, VII, 13, 1153b 29-31.

¹⁰² *Ibid.* VII, 13, 1153b 8-15.

¹⁰³ *Ibid.* VII, 13, 1153b 16-18.

¹⁰⁴ *Ibid.* I, 8, 1099a 21-22.

¹⁰⁵ *Ibid.* X, 5, 1176a 21-24.

“[...] de suerte que el vivir bien no es idéntico a aquellas cosas sin las cuales no es posible vivir bien.”¹⁰⁶

Esta afirmación de Aristóteles es la clave para entender el papel del bienestar en el interior de su edificio. Nosotros lo interpretamos como cierto estado del hombre en el que tiene sus necesidades básicas cubiertas con unos requisitos de orden material, y que hace al hombre feliz. Vamos a rastrear los textos en que Aristóteles habla, directa o indirectamente acerca de esta cuestión, ciñéndonos a los pasajes en que los traductores emplean el término castellano ‘bienestar’ para extraer a continuación algunas conclusiones.

Hemos analizado ya dos de los textos en que los traductores de las ediciones utilizadas (las de Gredos) proponen el término ‘bienestar’. Uno de ellos nos parecía más fiel a la significación del vocablo griego, como ya hemos hecho constar. Consideraremos ahora los otros textos.

En primer lugar observamos una diferencia notable entre la *Política* y la *Ética a Nicómaco* respecto a esta cuestión. De las cuatro veces que aparece el término ‘bienestar’ en la *Política*, dos de ellas se corresponden al “vivir bien” entendiendo el adverbio bien como hermosa y honestamente; en griego *z`An kalós* y *kalós z`An*; mientras que las dos restantes aluden, respectivamente, a *eÜhmer*□*a*, que traducimos literalmente por “tener una situación buena o feliz” y *eÜschmosÜhnh*, palabra que designa una “figura o apariencia decente y honesta”. Respecto a la *Ética a Nicómaco* encontramos dos veces la palabra ‘bienestar’; una de ellas, coincidiendo con el tercer texto de la *Política* y que hemos estudiado antes, se corresponde con *ektos euhmerias*: “situación externa buena, disfrutar de días felices”; la segunda aparece junto al término ‘salud’ como *euexian* que significa “bienestar, buen estado, vigor”. Tras esta primera panorámica, pasemos a cada caso concreto.

*z`An kalós*¹⁰⁷, traducida por “bienestar” dos veces; la primera aparece en el tercer libro de la *Política*, 6, 3-4 (1278b 23), dedicado a elaborar una teoría general de las constituciones a partir de un análisis de los conceptos de ciudad y ciudadano, y la segunda en el libro IV, capítulo 9, que veremos más adelante. Es el primer texto al que nos hemos

¹⁰⁶*Ética Eudemia*, I, 2, 1214b 18-19.

¹⁰⁷ En el texto la expresión aparece escrita con letras griegas la primera vez que se nombra, mientras que las veces sucesivas la transcribimos al alfabeto latino, por resultarnos más accesible la lectura.

referido¹⁰⁸. Los hombres se reúnen por naturaleza formando comunidades, con el fin principal de la participación en el *z'An kalós*, “vivir bien, honesta y bellamente”. Es decir, ese “vivir bien” se presenta como el fin principal de la vida en comunidad. Según lo que hemos ido viendo nos parece que no es adecuado traducir esta expresión por ‘bienestar’. La razón principal, aparte de la falta de correspondencia literal con el término griego, es que la vida buena aparece en este pasaje como superior al “mero vivir” - *z'An çueken a'Yton* - y como contrapuesta a una “vida miserable” - *kakopaqój zñntej*¹⁰⁹. Esto pone de manifiesto que es posible vivir de varias maneras, de las cuales la más ínfima es vivir miserablemente.

La vida miserable es la que, en primer lugar, llevan los proscritos y esclavos. Aristóteles habla de ella en un momento en que trata de los problemas que encuentran las ciudades a la hora de satisfacer y de tener un cierto desahogo de las primeras necesidades¹¹⁰. En relación con esto también afirma que los ciudadanos que sean muy pobres no son los más indicados para el gobierno, ya que son fácilmente sobornables.

“[...] de modo que muchas veces llegan al cargo hombres muy pobres que por su indigencia son venales. Esto lo demostraron muchas veces en un tiempo anterior [...] cuando algunos corrompidos por dinero hicieron cuanto pudieron para arruinar a la ciudad entera.”¹¹¹

La vida miserable no se origina única ni necesariamente a causa de una extrema pobreza, pero la mayoría de las veces la supone. Lo que, en todo caso, está claro, es que de una persona buena nunca se dirá que lleva una vida miserable, aunque viva pobremente, porque nunca realizará acciones impropias del hombre virtuoso. Quizá la cuestión central es plantearse si es necesario o si es simplemente común que el hombre que padece extrema necesidad lleve una vida miserable que le haga fácilmente sobornable o le lleve a cometer robos o acciones igualmente reprochables. Sin embargo, también es cierto que el hombre virtuoso, por su fortaleza y entereza, es capaz de ganarse el sustento necesario para escapar, al menos, de la extrema pobreza¹¹². Por eso creemos que la vida miserable no es consecuencia necesaria de la

¹⁰⁸ *Supra*.

¹⁰⁹ Esta expresión se traduce literalmente como “los que viven miserablemente”, de ahí que vida miserable sea “*zñn kakopathós*, *z'An kakopaqój*. La encontramos en la *Política*, II, 9, 4, 1269b 10.

¹¹⁰ *Cfr. Política*, II, 9, 1269a 29- 1271b 19.

¹¹¹ *Ibid.* II, 20, 1270b 9-13.

¹¹² Aquí defendemos la tesis de que las condiciones materiales influyen, pero no determinan el comportamiento y la forma de ser moral de las personas. La persona madura es la que no se deja dominar por las contrariedades, ni moral ni físicamente. Por eso, el que viva pobremente no debe ser acusado *a priori* de ser una mala persona, aunque constatemos que muchas de las personas que padecen una pobreza extrema son más dadas a cometer

pobreza, pero sí probable. De lo que no cabe ninguna duda es de que la vida miserable, por sus connotaciones moralmente negativas, hace imposible alcanzar la vida buena, y sin una vida buena no se es feliz.

También diferencia en sus obras el “vivir bien” del “mero vivir”. Esta clase de vida es, evidentemente, diferente de la anterior; implica, pues, un paso más en la consecución de la finalidad de la ciudad. Como dice: “[...] la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien.”¹¹³

La preocupación por las necesidades de la vida, como hemos visto antes, es el motivo primero e inmediato de unión entre los hombres, y lo primero de lo que se debe ocupar el gobernante, pero su sola satisfacción no perfecciona la ciudad. Conseguir el “mero vivir”, es decir, tener las necesidades vitales cubiertas, supone, como reconoce Aristóteles, una “cierta parte del bien”, -siempre que no lo acompañen excesivas contrariedades-, pero no el bien perfecto. Recordemos el texto donde se resalta esta idea:

“Este es -participar en el *zân kalîs*-, el fin principal, tanto de todos en común como aisladamente. Pero también se reúnen por el mero vivir, y constituyen la comunidad política. Pues quizá en el mero hecho de vivir hay una cierta parte del bien, si en la vida no predominan en exceso las penalidades. Es evidente que la mayoría de los hombres soportan muchos sufrimientos por su vivo deseo de vivir, como si en el vivir hubiera una cierta felicidad y dulzura natural.”¹¹⁴

La postura aristotélica es firme: ni la persona humana ni la ciudad deben conformarse con este “mero vivir”, y tener lo imprescindible para vivir, equiparable a la supervivencia, porque por naturaleza tienden a una mayor perfección: la vida buena y, en último término, a la felicidad. Por eso, ¿qué es lo que critica de algunos gobiernos? Que se conformen con proporcionar a sus ciudadanos los alimentos imprescindibles, y con crear una estructura social mínima que responda a las necesidades, tanto de cara al comercio como a la guerra y a las relaciones exteriores. Y de hecho hay muchos regímenes que se contentan con este mínimo¹¹⁵. ¿Por qué? Porque es muy fácil confundir los medios con los fines cuando éstos se pierden de vista y, como consecuencia, lo útil cobra cada vez más importancia.

robos o sobornos.

¹¹³ *Política*, I, 2, 8, 1252b 27-30. Simplemente anotamos que la expresión aquí utilizada en griego es *eu zân*, *eu zên*, que intentaremos comparar más adelante con la de *zên kalós*.

¹¹⁴ *Ibid.*, III, 6, 4, 1278b 23-30.

¹¹⁵ *Cfr. Política*, III, 9 12, 1280b 29-35.

Respecto a este “mero vivir” otra reflexión que nos planteamos es si permite a las personas elegir el tipo de vida mejor. La capacidad de elección, que radica en la voluntad, presupone, junto a un deseo, un cierto conocimiento del fin que se quiere y de las distintas opciones o medios que llevan a ese fin. Consideradas éstas, elige el medio mejor. La virtud que acierta en la elección es la prudencia iluminada por la sabiduría. Pero la prudencia implica un conocimiento cierto tanto del fin como de los posibles medios. Si una persona tiene ante sus ojos únicamente este ideal del “mero vivir”, ¿cómo va a elegir lo mejor si sólo conoce una parte de sus posibilidades? Sin conocimiento no se puede elegir conforme a la verdad.

“[...] si el deliberar rectamente es propio de los prudentes, la buena deliberación será una rectitud conforme a lo conveniente, con relación a un fin, cuya prudencia es verdadero juicio.”¹¹⁶

En este otro texto Aristóteles relaciona íntimamente la virtud de la prudencia con la capacidad de dirigir bien la conducta hacia el vivir bien en su conjunto, no de cara a aspectos tangenciales, entre los cuales podríamos incluir el del “mero vivir”.

“En efecto, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general.”¹¹⁷

¿Se ocupa el hombre que “meramente vive” de lo que es mejor para él?

Al estudiar los géneros de vida que pueden llevarse según la triple función del alma, hacíamos hincapié en que los tres deben complementarse en armonía, pero sin olvidar que hay una jerarquía donde el género de vida más elevado debe guiar a los otros dos. Si no se da esta prioridad de lo mejor -la parte racional-, sobre lo inferior, puede ocurrir que se dé importancia sólo a lo inferior y deje de considerarse lo mejor. Cuando ocurre esto puede decirse que el hombre que sólo se ocupa del “mero vivir” no aspirará a la vida mejor, a la vida buena que es una vida integral, y lo que hay de más elevado en él no se actualizará. Ese hombre, por consiguiente, no cumplirá su fin propio y natural.

Esto no impide que se den casos de personas que se preocupan por conseguir una vida buena, en una ciudad o un ambiente social en el que el resto se preocupe sólo de las condiciones materiales básicas. Se trata de personas excepcionales que aspiran a mucho más de lo que les ofrece la ciudad, la sociedad.

¹¹⁶ *Ética a Nicómaco*, VI, 9, 1142b 32-35.

¹¹⁷ *Ibid.*, VI, 5, 1140a 25-27.

Una vez diferenciado el “vivir bien” de la “vida miserable” y del “mero vivir” se nos muestra su excelencia y belleza como la vida mejor y más preferible¹¹⁸. Aunque aquí nos refiramos al *zén kalós* como “vivir bien”, no conviene olvidar que el adverbio *kalós* significa también honrada, bella, honestamente. Este hecho se debe a la riqueza de la lengua griega, pero también a que Aristóteles asume de su maestro Platón la doctrina de que lo bueno es lo bello - el sumo Bien, idea cúspide de la explicación platónica, es también la máxima Belleza-, y que una persona no puede ser buena sin poseer el resto de las virtudes, pues si se tiene una se tienen todas, y si falta una faltan las otras. Esto nos abre las puertas directamente al aspecto más característico del “vivir bien” que es el vivir de acuerdo con las virtudes.

Este “vivir bien”, no lo olvidemos, es el fin de la vida política y a él se dirige toda la praxis, tanto de los gobernantes como de los miembros de la ciudad. De él se dice que es “vida perfecta y autosuficiente”¹¹⁹, la cual es identificada con la vida buena y feliz. También hemos explicado cómo entendía Aristóteles esta autosuficiencia. Pues bien, si esta vida se basta a sí misma no carecerá de nada que sea necesario para su desarrollo íntegro, tanto para mantener su vida en sus aspectos vegetativo y sensible, como para la actualización de la vida intelectual. De ahí que considere los bienes materiales como un medio más para la felicidad y el vivir bien, pero siempre mirados y usados con moderación y prudencia.

“Por eso, el hombre feliz necesita de los bienes corporales y de los externos y de la fortuna, para no estar impedido por la carencia de ellos. Los que andan diciendo que el que es torturado o el que ha caído en grandes desgracias es feliz si es bueno, dicen una necedad, voluntaria o involuntariamente. Y, puesto que la felicidad necesita de la fortuna, creen algunos que la buena fortuna es lo mismo que la felicidad; pero no lo es, ya que también es un obstáculo para la felicidad si es excesiva, y, quizá, entonces, ya no es justo llamarla “buena fortuna”, pues su límite está determinado por su relación con la felicidad.”¹²⁰

“[...] pues el vivir bien requiere cierto bagaje de bienes, en menos cantidad para los dotados de mejores disposiciones, y en mayor para los peor dotados de disposiciones.”¹²¹

La moderación propia de la virtud es lo más conforme a la razón, y lo que facilita este “vivir bien”.

¹¹⁸ *Cfr. Política* VIII, 2, 1, 1337a 38.

¹¹⁹ *Política*, III, 9, 14, 1281a 41.

¹²⁰ *Ética a Nicómaco*, VII, 13, 1153b 18-27.

¹²¹ *Política*, VII, 13, 3, 1331b 42-1332a 2.

“Así pues, puesto que se reconoce que lo moderado y lo intermedio es lo mejor, es evidente que también la posesión moderada de los bienes de la fortuna es la mejor de todas, pues es la que más fácil obedece a la razón. En cambio, lo superbello, lo superfuerte, lo supernoble, lo superrico, o lo contrario a esto, lo muy pobre, lo muy débil y lo muy despreciable, difícilmente sigue a la razón, pues aquéllos se vuelven soberbios y más bien grandes malvados y éstos malhechores y sobre todo pequeños delincuentes, y de los delitos, unos se cometen por soberbia y otros por maldad.”¹²²

A pesar de que los bienes exteriores al alma son causados por lo fortuito y el azar, el hombre que es virtuoso y obra bien se verá beneficiado por la buena suerte *-entiquia-* y podrá vivir honradamente.

“Así pues, convengamos en que a cada individuo corresponde tanto de felicidad cuanto tenga de virtud, de prudencia, y actúa de acuerdo con ellas. [...] Se sigue de ello, acudiendo a los mismos argumentos, que la ciudad mejor es a la vez feliz y próspera, pero es imposible que les salgan bien las cosas a los que no obran bien, y no hay obra buena ni del individuo ni de la ciudad sin virtud y prudencia.”¹²³

Quedan recogidas y resumidas todas estas ideas en el texto que citamos a continuación, en que nos encontramos la expresión “vida mejor”, *bios aristoj*. El adjetivo *aristós* es la forma superlativa del tan conocido *agathós*, que es el término clásico para designar lo bueno, lo recto, lo noble. También lo utiliza Aristóteles al hablar de la vida buena¹²⁴. Parece ser que utiliza indistintamente tanto *kalós* como *eú* o *agathós* para describir la bondad de esa vida, aunque las tres palabras podrían poseer connotaciones distintas. Por eso la vida mejor la identificamos con el *zén kalós* y el *eú zén*.¹²⁵

¹²²*Ibid.* IV, 11, 4-5, 1295b 3-11.

¹²³*Ibid.* VII, 1, 10-11, 1323b 21-21, 29-33.

¹²⁴ Por ejemplo, en *Política*, VII, 2, 17, 1325a 9, donde utiliza la expresión *zwan agathaj*.

¹²⁵ Nos interesa también otra cuestión etimológica, la del uso que hace nuestro autor de dos verbos que, aun siendo distintos en griego, coinciden en su traducción castellana: ‘vivir’, son los de *zán* y *biowa* o sus sustantivos respectivos: *zawn* y *biowj*. Según Diego Gracia (*Fundamentos de Bioética*, Madrid, EUDEMA, 1989, p.598ss), cabría entender el *biowj* como “modo de vida” propiamente humano que se caracteriza por la repetición habitual de una serie de actos, ya sean éstos virtuosos o viciosos, y unos hábitos determinados definen una vida humana, de ahí que se hable de vida intelectual o política, o también, en el caso de practicar los vicios, de vida viciosa. El verbo *zán*, en cambio, lo utiliza para designar lo propio de los seres con alma vegetativa, a diferencia de los seres inanimados e inertes. ¿Es significativo que Aristóteles utilice el verbo *zén*, la mayoría de las veces, para hablar del “vivir bien”, del “mero vivir”, del “vivir miserablemente” y que para hablar de la “vida mejor y más preferible” (*Política*, VII, 1, 1, 1323a 16) utilice -aunque no de manera restringida- el sustantivo *bios*? Parece que esta constatación daría la razón a Diego Gracia.

“[...] pero ahora quede establecido que la vida mejor, tanto para el individuo en particular como para las ciudades en común, es la que está acompañada de virtud dotada de recursos suficientes como para poder participar en las acciones virtuosas.”¹²⁶

De lo visto hasta ahora podemos ya concluir que no es adecuado traducir **zĀn kalñj** por “bienestar”, porque el bienestar es visto sólo como una parte y un medio del “vivir bien”, tomado como fin. El bienestar originado por la salud y por ese “cierto bagaje de bienes”, en parte fruto de la buena suerte y en parte fruto de la virtud del hombre bueno, es necesario, sí, pero debe unirse a otros medios y completarlos para alcanzar la vida buena y feliz. Ampliamos la crítica a la edición inglesa consultada¹²⁷, pues propone la palabra “*well-being*”. La francesa de Aubonnet¹²⁸ coincide con nuestra interpretación al utilizar la expresión “*bien vivre*”.

¿Podemos afirmar lo mismo del segundo texto? A pesar de que Aristóteles use la misma expresión, aunque con el orden de los términos invertido, **tÓ kalñj zĀn**, no parece tener el mismo sentido.

“Las ciudades, de hecho, no se componen de una, sino de muchas partes [...] Una de ellas es la población encargada de la alimentación, los llamados campesinos; la segunda, la llamada trabajadora (ésta es la que se encarga de las artes y de los oficios sin los cuales es imposible que una ciudad sea habitada; de estos oficios, unos tienen que existir por necesidad, otros contribuyen al lujo o al bienestar).”¹²⁹

Aquí la **kalñj zĀn** ocupa, como antes, un puesto superior al del “mero vivir”, ya que hay unos oficios que existen por necesidad mientras que otros son más elevados, y contribuyen “al lujo o al bienestar”. Pero al referirse a él como a algo relacionado directamente con el lujo, parece que pierde la connotación moral de un vivir conforme a la virtud para referirse sólo a unas condiciones de vida materiales favorables.

Este cambio de sentido sí justificaría en este caso el uso de la palabra “bienestar” en la traducción, aunque este reconocimiento no afecta a lo expuesto anteriormente. Quizá el cambio del significado en la expresión se deba a la inversión de los términos. En las traducciones francesa e inglesa consultadas se constata también el cambio de sentido; “*the grace of life*”¹³⁰, es una expresión ambigua que puede interpretarse tanto en sentido moral como en

¹²⁶ *Política*, VII, 1, 13, 1323b 40- 1324a 2.

¹²⁷ *The complete Works of Aristotle*, revised Oxford translation, Ed. by J. Barnes, vol.2, Princeton university Presss, 1985 2ª.

¹²⁸ *Les Belles Letres 4, Politique* Collection des Universitates de France, Tr. J. Aubonnet, 1971, Paris.

¹²⁹ *Política* IV, 4, 9, 1290b 38-1291a 4.

¹³⁰ *The complete Works of Aristotle, op.cit.*, de Barnes.

sentido material; “*ou au bonheur de la vie*”¹³¹ amplía la consideración material.

Otra expresión que utiliza Aristóteles y que encontramos dos veces traducida por “bienestar” es la siguiente: *aâton eâhmer*□*a* en la *Política*, y *euhermer*□*aj* en la *Ética a Nicómaco*. El prefijo *eú* aporta un significado positivo, y el *autón* designa que es personal, propio. De la misma familia, el verbo *eÜhmerew*, -ñ significa “tener días felices, vivir con felicidad, salir bien”. Un poco más arriba ofrecimos la traducción literal de este término como “tener una situación buena o feliz”. Nos ayudará a su mejor comprensión considerar el contexto en que aparece.

“Unos creen que la autoridad que se ejerce sobre los vecinos de manera despótica va acompañada de una injusticia extrema; la que se ejerce por vías legales no tiene esa injusticia, pero es un obstáculo para el bienestar personal (*autón euemería*)”.¹³²

En este caso, y coincidiendo con la traducción inglesa consultada¹³³ -que utiliza la expresión: “*a man’s individual well-being*”, mientras que la francesa de Aubonnet lo interpreta como “*au bonheur de celui qui l’exerce*”-, aceptamos la traducción por “bienestar personal”.

Al segundo texto ya nos hemos referido aquí al hablar de la excelencia de la vida contemplativa:

“Sin embargo, siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bienestar externo (*ektós euemerías*), ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados.”¹³⁴

Claramente esto que necesita el hombre contemplativo, precisamente por ser hombre y no un dios, es necesario (en tanto que útil para conseguir otra cosa) para poder desarrollar la actividad contemplativa. Esos cuidados externos generan un cierto bienestar que posibilita a la naturaleza humana que pueda dedicarse a la vida contemplativa. Por eso tienen sentido tanto las traducciones inglesas de Barnes como “*external prosperity*” o de Peters¹³⁵ como “*external good fortune*”, como las francesas como “*bies extérieures*”¹³⁶ y “*prosperité exterieure*”¹³⁷.

¹³¹ *Politique, op. cit.*, de Aubonnet.

¹³² *Política*, VII, 2, 7, 1324a 35-38.

¹³³ Tr. Barnes, *Ibid.*

¹³⁴ *Ética a Nicómaco*, X, 8, 1178b 34-37.

¹³⁵ *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, Traslated by F.H. Peters, M.A., London, Kegan Paul and Co., 1909 11ª.

¹³⁶ *L'Étique Nicomaque*, Int., Tr. et commentaire par R. Antoine Gauthier, O:P.; et J. Yves Jolif, Tome I, Paris, Ed. B. Nauwelaerts, 1958.

En todo caso, este “tener una situación buena” es visto como un medio, generado por la salud, entre otras cosas, para alcanzar la felicidad, y siempre utilizado con moderación, pues:

“[...] no debemos pensar que el hombre para ser feliz necesitará muchos y grandes bienes externos [...], pues la autarquía y la acción no dependen de una superabundancia de esos bienes [...], ya que uno puede actuar de acuerdo con la virtud aun con recursos moderados.”¹³⁸

Sigamos avanzando. La última expresión que encontramos en la *Política* es la de *eßschmosÜuhn*. También está afectado semánticamente por el prefijo *eí*: bueno, bien. La raíz está constituida por el sustantivo *scÁma*, que puede traducirse por “manera de ser, forma, figura, aspecto exterior”. El texto es el siguiente:

“En efecto, es verosímil que la necesidad enseñe a los hombres las cosas indispensables, y, una vez que existen estas, lógicamente toman su desarrollo las relacionadas con el bienestar (*eßschmosÜuhn*) y la abundancia, y así también es necesario pensar que representan del mismo modo las instituciones políticas.”¹³⁹

El sentido de *eushemosynen* tiene que ver con la abundancia, con la satisfacción externa, e incluso superflua, de ciertas necesidades estéticas. Se entendería así si tomáramos la traducción literal de “decoro, conveniencia o decencia”. Pero también puede interpretarse en un sentido moral como aquello que puede hacerse una vez cubierto lo indispensable: el ocio, la virtud, etc que llevaría a la “vida buena”. Esta doble interpretación se puede entrever en las traducciones inglesa: “*things which would adorn life*” (de Barnes), en que queda patente su papel instrumental para el mejoramiento de la vida, y francesa de Aubonnet: “*l’agrément de la vie*”.

Hasta cierto punto sería válida la traducción de “bienestar”, pero nos parece que se dejaría de lado ese “enriquecimiento de la vida” en un sentido más moral, pues ya dijimos que Aristóteles postula que la función del gobierno es, junto con la satisfacción de las necesidades vitales, hacer felices a los miembros de la comunidad posibilitándoles el ejercicio de la vida buena y virtuosa.

Por último, en la *Ética a Nicómaco* nos encontramos con *eÜex□an* dentro de un capítulo dedicado a la virtud de la moderación.

¹³⁷ *Étique a Nicomaque*, Nouvelle Traduction par J. Tricot, Paris, Libraire Philosophique, Urin, 1967.

¹³⁸ *Ética a Nicómaco*, X, 8, 1179a 1-6.

¹³⁹ *Política*, VII, 10, 7, 1329b 27-31.

“(El moderado), cuantas cosas agradables conducen a la salud o al bienestar (*eÜex□an*), las deseará con medida y como se debe, y lo mismo, las restantes cosas agradables que no impiden aquellos bienes o no son extrañas a lo noble o no exceden de sus recursos.”¹⁴⁰

Nuevamente aparece en relación con la salud, ambas contempladas como objeto del recto deseo del hombre moderado. Pero la relación, a diferencia de lo que ocurría en el caso de la *euemería*, no es de causalidad, sino de cierta similitud, aunque no de igualdad. En efecto, la traducción de esta palabra es “bienestar, buen estado, vigor”, conceptos todos íntimamente relacionados con la salud. De todas las expresiones consideradas hasta ahora, ésta es la que se adecua mejor al bienestar tal como entendemos que lo concibe Aristóteles: ese buen estado físico que acompaña a la salud y es causado por la posesión de ciertos bienes exteriores, como una cantidad moderada de posesiones, y de otros bienes físicos. Concuerdan con esto las traducciones consultadas, tanto las inglesas, que proponen ambas “*good condition*”, como las francesas: “*bonne forme physique*” (traducción de Gauthier) y “*le bon état du corps*” (de Tricot).

¿Qué papel ocupa este *enexían* en la búsqueda de la felicidad? Como ya hemos dicho antes, desempeña un papel instrumental con vistas a conseguir la felicidad; sobre todo como aparece aquí, regulado -según medida- por la virtud de la moderación.

¿Conclusiones de este pequeño seguimiento filológico de las expresiones utilizadas por Aristóteles? Las hemos ido extrayendo a lo largo de la exposición, pero hagamos un resumen.

En primer lugar, hemos visto cómo entiende Aristóteles el bienestar, y qué papel juega dentro de la consecución de la vida feliz. Es un estado físico en el que se goza de una buena condición, fruto -según se desprende de los textos estudiados- de la satisfacción de las necesidades vitales, que lleva a o que está en relación con la salud pero que, no debe olvidarse, debe ser poseído con moderación. Su posesión no asegura la felicidad pero la facilita, al igual que, y salvando las distancias, la práctica de la virtud. Respecto a los bienes materiales, como las riquezas o el “bagaje de bienes”, deja bien claro que la mejor medida es la moderación¹⁴¹ que asegure la autosuficiencia. Aún así, afirma explícitamente que se puede ser feliz en medio de la escasez si se posee la virtud suficiente. Esos bienes materiales, sin embargo, no son la única causa del bienestar y, por tanto, hay que tener en cuenta otros factores.

¹⁴⁰ *Ética a Nicómaco*, III, 11, 1119a 17-20.

¹⁴¹ *Cfr. Ética a Nicómaco*, X, 8, 1179a 1-10.

La segunda conclusión se centra en el aspecto lingüístico de la cuestión. La traducción de *zén kalós* por bienestar no es adecuada porque el “vivir bien y honestamente” es un concepto mucho más amplio que el de un cierto estado personal, aunque sea bueno, pero que está sujeto a muchos más cambios. Y, por otra parte, no tiene el mismo valor ni el mismo papel en la ética aristotélica dentro de su discurso justificador de la vida feliz. El “vivir bien” incluye una vida virtuosa y buena y la autosuficiencia -con todas las implicaciones que conlleva ésta, de las cuales el bienestar personal es, junto a otros aspectos como los de la vida social, un componente más-, mientras que el “bienestar” es sólo un peldaño, no imprescindible, que lleva a la “vida buena”.

De todo lo cual, se desprende que la función esencial de la actividad política no es la de procurar el bienestar a los ciudadanos; es decir, no será la suya una tarea estrictamente económica. Ésta ha de verse como una ayuda junto a otras para alcanzar la vida buena y virtuosa, tanto en los miembros de la ciudad como en la ciudad entera. Es, repitamos una vez más, medio para el fin último que da sentido a todos los medios, pero en ningún caso puede identificarse con el fin último. Sin embargo, cuando desaparece del horizonte de pensamiento la idea de fin, y de un fin conforme a la naturaleza, se desdibujan los límites que marcaban la diferencia entre fines y medios y lo que eran medios para lograr un fin pasan a convertirse en fines en sí mismos; esto puede pasar así, por ejemplo, en la economía, la técnica, la salud o en otros ámbitos humanos.

“¿Qué nos impide, pues, llamar feliz al que actúa de acuerdo con la vida perfecta y está suficientemente provisto de bienes externos no por algún período fortuito, sino durante toda la vida?”¹⁴²

Acabamos este apartado como lo iniciamos, con una cita de la *Ética Eudemia* en que Aristóteles jerarquiza los medios sin perder de vista el fin (que es el vivir bien).

“No es lo mismo, en efecto, la salud y las cosas sin las cuales no es posible la salud, e igualmente ocurre en otras muchas cosas, de suerte que el vivir bien no es idéntico a aquellas cosas sin las cuales no es posible vivir bien. [...] No se deben pasar por alto estos hechos, ya que ellos son la causa de la incertidumbre acerca de la naturaleza de la felicidad y de los medios para adquirirla. Pues hay algunos que creen que estas cosas sin las cuales no es posible ser feliz forman parte de la felicidad.”¹⁴³

¹⁴² *Ética a Nicómaco*, I, 10, 1101a 14-17.

¹⁴³ *Ética Eudemia*, I, 2, 1214b 15-18, 24-28.

2.- TEORÍAS HEDONISTAS. UTILIDAD, PLACER Y BIENESTAR.

Después de presentar la ética y la política aristotélicas y el lugar que ocupa en ellas el bienestar, vamos a dar un salto histórico para ocuparnos de otra importante teoría ética de grandes repercusiones en el tema que nos ocupa: el Utilitarismo. Es importante para nuestra investigación porque, por una parte, ofrece y sistematiza una visión del bienestar distinta a la aristotélica y le otorga una función también diferente en la justificación teórica de su propuesta. Por otra parte, porque es una de las bases ideológicas del mismo Estado del Bienestar, que en buena parte recibe este nombre de la centralidad dada al bienestar dentro de las funciones atribuidas al Estado en la propuesta utilitarista. A pesar de ello, o quizás gracias a ello, el tratamiento que se hace en el Utilitarismo del bienestar es muy impreciso, pues es definido de muy diversas maneras y para referirse a él se utilizan expresiones distintas. Dependiendo de los autores y de los textos, se le identifica con la felicidad, con el placer, con las ventajas, o se le trata como a un medio para la felicidad. Esta imprecisión responde a un deseo de generalidad. Ya lo veremos más adelante.

La teoría utilitarista es muy amplia y no pretendemos abordarla en su totalidad. Tomaremos aquello que toque de cerca al planteamiento del bienestar y al mismo Estado que lo procura, fijándonos principalmente en la centralidad de este concepto y en la realidad del individualismo, presente ya en las sociedades en que escriben los utilitaristas y, a la vez soporte teórico en que se apoyan y que llevan a su culmen.

Los manuales de Filosofía caracterizan al Utilitarismo por ser una teoría hedonista, teleológica y consecuencialista. Está clara la coincidencia en su aspecto teleológico con la aristotélica al presuponer ambas una finalidad en el hombre y en sus acciones, aunque difieren en los otros aspectos. Ya apuntamos qué puesto ocupaba el placer en la teoría aristotélica de la felicidad y la importancia que da en la vida política tanto a las leyes, como principios normativos de actuación, como a la realización de los actos morales “conforme a la naturaleza”. La perspectiva utilitarista es distinta porque el punto de partida es distinto: es el hombre en su individualidad, no la naturaleza, el protagonista de la vida moral y, en consecuencia, también política.

Son varios los autores agrupados bajo la etiqueta de “utilitaristas”, pero sin lugar a dudas los más representativos, que sentaron sus bases teóricas fueron dos: Jeremy Bentham y John Stuart Mill (siglos XVIII y XIX), ambos ingleses.¹⁴⁴ El nombre de esta corriente se debe a la expresión *utilitarian*, utilizada por Bentham por primera vez hacia 1780 y difundida a partir de 1823, gracias a la creación de una sociedad del mismo nombre a cargo de un grupo de jóvenes benthamistas acaudillados por J.S.Mill.

2.1 Jeremy Bentham. El principio de utilidad al servicio del placer.

Bentham es un autor muy prolijo que escribió, sobre todo, acerca de cuestiones políticas y judiciales. Consciente de la novedad de sus propuestas también se ocupó de elaborar una base ética y antropológica en que se apoyaran las primeras, que encontramos en *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, de 1789¹⁴⁵ y en su obra de madurez, de 1829, pero publicada póstumamente en 1834, *Deontology*.¹⁴⁶ De una a otra se observa un cambio en algunas posturas radicalizándose, en unos casos, y retocándolas, en otros. Pero en ambas parte del principio de utilidad; principio normativo, a la vez que descriptivo, de la conducta, individual y colectiva.

Entenderemos mejor su pensamiento si consideramos brevemente las influencias que recibió Bentham. Son, principalmente, tres¹⁴⁷.

En primer lugar, el escepticismo crítico y el realismo político de David Hume que hace tambalear las bases del edificio de la Filosofía tradicional. En moral propone un sentimentalismo, y en política un gobierno que controle la violencia natural ocasionada por el egoísmo propio de los hombres, que será posible gracias al sentimiento humanitario de la simpatía.

En aquella época circula en la Ilustración la tendencia empirista y materialista a

¹⁴⁴ No nos ocuparemos aquí de sus seguidores ni de las variantes contemporáneas de las tesis utilitaristas.

¹⁴⁵ Traducción al castellano en *Bentham (Antología)*, Ed. de J.Colomer, Tr. M. Vancells, Barcelona, Península, 1991, p. 45-72. Esta es la edición que manejaremos.

¹⁴⁶ Edición en castellano en la misma obra citada anteriormente (también utilizada aquí), p. 73-100; y en Librería de Hallen y sobrinos, Valencia, 1835, reed. París, 1839.

¹⁴⁷ Cfr. COLOMER, J.M., *El Utilitarismo. Una teoría de la elección racional*; Barcelona, Montesinos Editor, 1987.

considerar la felicidad como asociada al placer sensible y como opuesta al dolor. Esta es la segunda influencia. En Inglaterra encontramos como defensores de esta corriente al médico David Hartley y al químico Joseph Priestley, y en Francia a Claude Adrien Helvétius¹⁴⁸, quien en 1758 escribe *De l'esprit*. En esta obra sienta las bases del egoísmo hedonista, origen de las demás pasiones morales, y de la igualdad social como la posibilidad de que todos satisficieran sus necesidades. Afirma también que el bien y el mal se resuelven en lo útil y lo perjudicial, y a esto está dirigida la política del gobierno. Lo que a su juicio hace posible armonizar el egoísmo individual con la tendencia general de la sociedad a la felicidad no es una simpatía natural, sino la educación de los individuos.

Una tercera influencia es la de la doctrina de la “utilidad de las penas” (judiciales) postulada en 1764 por Cesare Beccaria en su obra *Dei delitti e delle pene*. Es posible, según este libro, un cálculo racional de la utilidad de las sanciones correspondientes a los distintos delitos. Esto responde también a que en el juicio penal no se contemplan ni la gravedad del pecado ni la malicia de la intención, sino el daño social producido (sus consecuencias). El Derecho es concebido como un instrumento valioso para propiciar efectos convenientes (es decir, útiles) de las acciones humanas.

Esta triple influencia va a marcar profundamente la propuesta ético política de Bentham, como notaremos al ir exponiendo su doctrina.

- **El principio de la utilidad.**

En primer lugar, partiremos del supuesto ético igualitario de Bentham: todos los individuos son iguales, por eso, la felicidad de cada uno es valiosa en sí y hay que promoverla. Esta será la tarea del gobierno a los ojos de Bentham: promover esa felicidad. A la vez, de esta igualdad se deriva también un protagonismo de cada individuo como único sujeto que experimenta (sensiblemente) su felicidad y es capaz de escoger los medios para llegar a ella.

El siguiente rasgo presente en sus obras es el teleológico. Desde las primeras líneas de la *Introducción a los Principios de la Moral y de la Legislación* ofrece Bentham una visión finalista de la humanidad y de la política con unas resonancias claramente epicúreas, ya que es al placer hacia lo que tendemos.

¹⁴⁸ Filósofo francés (1715-1771). Su obra fue quemada en público por decreto del Parlamento de París. Otros libros, aparte del mencionado más abajo, son: *Del hombre y La felicidad*. *Vid.* capítulo 2, apartado 6.

“La naturaleza ha situado a la humanidad bajo el gobierno de dos dueños soberanos: el *dolor* y el *placer*. Sólo ellos nos indican lo que debemos hacer y determinan lo que haremos. Por un lado, la medida de lo correcto y lo incorrecto y, por otro lado, la cadena de causas y efectos están atadas a su trono. Nos gobiernan en todo lo que hacemos, en todo lo que decimos y en todo lo que pensamos: todos los esfuerzos que podamos hacer para librarnos de esta sujeción, sólo servirán para demostrarla y confirmarla.”¹⁴⁹

“Habiendo examinado de un modo general estos dos grandes objetos (v.gr., el placer y lo que viene a ser lo mismo, la inmunidad al dolor) en tanto que causas *finales*, será necesario examinar el placer y el dolor por sí mismos.”¹⁵⁰

La búsqueda del placer y la huida de dolor son el móvil de toda acción humana, la causa última del vivir. Y esto es así no de una manera arbitraria, sino porque lo ha dispuesto la naturaleza. En tanto que seres naturales, los hombres no podemos escaparnos del “gobierno de estos dos soberanos” que determinan lo bueno y lo malo (lo correcto y lo incorrecto). Las normas morales¹⁵¹, por tanto, se fundamentan y justifican de acuerdo al placer y al dolor que produzcan o eviten, no según principios anteriores o ajenos a ellos.

No podemos por menos de citar algún texto de Epicuro donde se muestra con la misma claridad el papel rector que juega el placer dentro de la vida humana. La base empirista aparece claramente en la afirmación de que “[...] todo bien y todo mal reside en la sensación”.

“Precisamente por eso decimos que el placer es principio y fin del vivir feliz. Pues lo hemos reconocido como bien primero y connatural y de él tomamos el punto de partida en cualquier elección y rechazo y en él concluimos al juzgar todo bien con la sensación como norma y criterio. Y puesto que es el bien primero y connatural, por eso no elegimos cualquier placer, sino que hay veces que soslayamos muchos placeres, cuando de éstos se siguen para nosotros una molestia mayor. [...] Desde luego todo placer, por tener una naturaleza familiar, es un bien, aunque no sea aceptable cualquiera. De igual manera cualquier dolor es un mal, pero no todo dolor ha de ser evitado siempre. Conviene, por tanto, mediante el cálculo y atención a los beneficios y los inconvenientes juzgar todas estas cosas, porque en algunas circunstancias nos servimos de algo bueno como un mal y, al contrario, de algo malo, como un bien.”¹⁵²

Epicuro y sus seguidores postulan una felicidad hedonista, llena de placer, cuya meta es el ideal del sabio que goza de la *ataraxia*, o absoluta tranquilidad placentera en el alma. Un

¹⁴⁹ BENTHAM, J., *Introducción a los Principios de la Moral y de la Legislación*, I, 1, *op. cit.*, p. 45.

¹⁵⁰ *Ibid.* III, 1, p.55.

¹⁵¹ En J.Bentham el concepto de norma moral no se entiende de la misma manera que en otros autores, ya que reduce las normas de comportamiento a una consideración utilitarista de las consecuencias de cada acción.

¹⁵² EPICURO, Carta a Meneceo, en *Ética de Epicuro. La génesis de una moral*, Tr. C. García Gual, Barcelona, Barral, 1974, pp. 135-137.

medio fundamental para conseguirla es el cálculo de las consecuencias, de los dolores y placeres derivados de cada acción. Bentham estaría de acuerdo con esto, pero no aceptaría la visión “recortada” y limitada de los placeres de Epicuro, tal como la exponía éste.

“Cuando decimos que el placer es el objetivo final, no nos referimos a los placeres de los viciosos, o a los que residen en la disipación [...], sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni estar perturbados en el alma. Porque ni banquetes no juergas constantes ni los goces con mujeres y adolescentes, ni de pescado y las demás cosas que una mesa suntuosa ofrece, engendran una vida feliz, sino el sobrio cálculo que investiga las causas de toda elección y rechazo.”¹⁵³

Comparemos con la definición benthamista de la felicidad:

“También hemos visto lo que es la felicidad: un placer o una combinación de placeres simultáneos, considerados como existentes en un nivel elevado, aunque no podamos precisarlo en la escala de intensidad.”¹⁵⁴

Por otra parte, la prudencia, mesura y sobriedad (frutos de la virtud de la prudencia) que exige Epicuro en el goce de los placeres los rechazaría Bentham por considerarlos parte del principio de ascetismo y, por tanto, contrarios al de utilidad.¹⁵⁵

“Es evidente que cualquier persona que repruebe aunque sea la más pequeña partícula de placer, como tal, derivada de la fuente que sea, es por tanto un partidario del principio del ascetismo.”¹⁵⁶

“Si el principio de la utilidad es un principio correcto para guiarse en todos los casos, se deduce de lo que acabamos de observar que cualquier principio que difiera de éste en cualquier caso será necesariamente un principio incorrecto.”¹⁵⁷

Hemos avanzado ya varias ideas al remitirnos a los antecedentes del Utilitarismo, y hemos visto cómo Bentham describe la actuación humana tras una observación de esa misma conducta humana. Pero sabe también que, para que sea válido en la moral, tiene que formular esa misma descripción normativamente, ya que “nos indican lo que debemos hacer” (los dos principios del obrar humano: placer y dolor). Ese es el siguiente paso:

¹⁵³ *Ibid.* p. 137-8.

¹⁵⁴ BENTHAM, J., *Deontología, op.cit.*, I, 4, p.83.

¹⁵⁵ A pesar de que utilice algunos de estos conceptos tan clásicos en la Ética, como el de la prudencia, Bentham los concibe de una manera distinta.

¹⁵⁶ BENTHAM, J., *Introducción a los Principios de la Moral y de la Legislación*, II, 4, *op. cit.*, p. 49.

¹⁵⁷ *Ibid.* II, 1, p. 49.

“El principio de la utilidad reconoce esta sujeción y la asume para el establecimiento de este sistema, cuyo objeto es erigir la construcción de la felicidad por medio de la razón y la ley.”¹⁵⁸

Veamos a continuación qué entiende Bentham por el principio de la utilidad -“base del presente trabajo”- y de toda su doctrina:

“Por principio de la utilidad se entiende el principio que aprueba o desaprueba cualquier acción, sea cual sea, según la tendencia que se considere que tenga a aumentar o disminuir la felicidad de las partes de cuyo interés se trata; o, lo que es lo mismo en otras palabras, a fomentar o combatir esa felicidad. Digo cualquier acción, sea la que sea, y por lo tanto no se trata sólo de cualquier acción de un individuo privado sino también de cualquier medida de gobierno.”¹⁵⁹

- “ - ¿Cuál es la mejor forma de gobierno?
- La que mejor conduzca al fin propio del Estado.
- ¿Cuál es el fin propio del Estado?
- La mayor felicidad del mayor número. [...]
- ¿Qué fin concreto persigue el hombre en general?
- Su mayor felicidad.”¹⁶⁰

Vuelve a hablar del objetivo último al que apunta este principio que es la felicidad, que aparece ligada al interés de cada persona. Cada hombre, cada mujer, es el juez de su propia felicidad y cada uno elige en qué consiste en cada caso y en cada circunstancia concreta. Es una autodeterminación en este campo lo que defiende este autor. En términos actuales diríamos que Bentham concibe la felicidad de una manera subjetivista y, afinando un poco más, también egoísta, puesto que se busca satisfacer los propios intereses.

En sus escritos posteriores afirma explícitamente que el hombre es un ser esencialmente egoísta¹⁶¹, lo cual es considerado por alguno de sus comentaristas como un supuesto realista¹⁶², del que deriva la necesidad de reconciliación y de encauzar sus propios intereses individuales para lograr una convivencia pacífica. Ese será el papel de la política y de las leyes emanadas del Estado, junto al objetivo de promover la máxima felicidad para el mayor número que será la formulación posterior del principio de utilidad.

¹⁵⁸ *Ibid.* I, 1, p. 45.

¹⁵⁹ *Ibid.* I, 2, p. 46.

¹⁶⁰ BENTHAM, J., *Catecismo político general, op.cit.*, p. 181.

¹⁶¹ Bentham acepta, consciente o inconscientemente, el principio hobbesiano de que “el hombre es un lobo para el hombre”, por eso sólo busca su propio beneficio e interés sin tener por qué respetar a los otros. En el siguiente capítulo trataremos de esta cuestión más en detalle.

¹⁶² Por ejemplo Colomer, en la p. 10 de la Introducción a la obra aquí referida con el título de *Bentham*.

“Como tengo por un hecho incontrovertible que jamás nadie ha realizado ni puede realizar acto alguno que en el momento de la acción y a sus ojos, al menos, no sea de su interés realizar (en el más amplio sentido, aunque no impropio, que pueda darse a la palabra “interés”), todo lo que yo diga a lo largo de esta obra partirá de esa base. [...] El interés determina siempre la conducta del hombre, sea en una forma o en otra; es decir, la idea que se hace en cada ocasión acerca de su interés.”¹⁶³

Bentham entiende la felicidad de una manera muy amplia e imprecisa, de tal manera que pueda incluir la persecución de lo que cada individuo estima que es su propio interés. Tiene que ser así, ya que el gobernante que tuviera una concepción muy limitada de la felicidad, acotaría a la fuerza el número de los que se podrían beneficiar de ella¹⁶⁴. Así lo deja traslucir en su definición de utilidad:

“Por utilidad se entiende la propiedad de cualquier objeto por la que tiende a producir beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad (todo lo cual en este caso es lo mismo) a prevenir el perjuicio, el dolor, el mal o la infelicidad de aquel cuyo interés se considera; si es la comunidad en general, la felicidad de la comunidad; si es un individuo particular, la felicidad de ese individuo.”¹⁶⁵

Según lo visto hasta aquí, ¿cuándo es útil un objeto o una situación? Cuando produce o “tiende a producir beneficio”. La utilidad se pone en esta doctrina al servicio del placer. Recordemos cómo Aristóteles la ponía al servicio del bien y de la virtud humanos.

No se entiende el interés de la comunidad, desde el punto de vista de Bentham, más que como “la suma de los intereses de los diversos miembros que la componen”¹⁶⁶. Esta afirmación revela dos cosas: la primera, el individualismo de fondo, base constitutiva del Estado nación moderno y de los derechos sociales, y, la segunda, una pérdida del contenido y del sentido social de la comunidad, que era característica esencial en la concepción aristotélica, tal como vimos. El individuo queda enfrentado directamente al Estado, como consecuencia de la paulatina desaparición de todas las instituciones mediadoras que desempeñaban un papel social (lo cual alcanza su máxima expresión en el Estado del Bienestar). Consecuentemente, un gobierno actuará correctamente¹⁶⁷, es decir, conforme al principio de utilidad, cuando satisfaga

¹⁶³ BENTHAM, J., *Deontología*, I.12, *op. cit.*, p. 95 y I, 2, p. 78.

¹⁶⁴ Esta vaguedad se encuentra en la misma noción de bienestar que persigue el Estado. Al no limitarse, nunca es abarcado ni conseguido totalmente. Parece ser esta una de las características de la crisis del Estado Providencia.

¹⁶⁵ BENTHAM, J., *Introducción a los Principios de la Moral y de la Legislación*, I, 3, p. 46.

¹⁶⁶ *Ibid.* I, 4, p. 46.

¹⁶⁷ Es interesante observar que lo correcto y lo incorrecto o, lo que en los términos clásicos de la moral se designaba como lo bueno y lo malo, son determinados en función del principio de utilidad. Se pierde la referencia a lo natural, a lo determinado por la recta razón guiada por la prudencia, y se identifica lo bueno con lo útil y, en definitiva, con lo placentero. “Si (un acto humano) produce un aumento de felicidad, se califica como “bueno”,”

los intereses individuales (ya que de su suma resulta el interés de la comunidad), lo cual es lo mismo que aumentar la felicidad global. Esta concepción del interés de la comunidad implica una crítica radical, que pasará también a la base teórica del posterior Estado del Bienestar, a la idea clásica del bien común, presente en Aristóteles y en toda la doctrina política posterior.

En su obra de madurez, desengañado de los resultados negativos de la promoción sin más del interés individual, sólo por ser del individuo, Bentham propone un método de gobierno tal que, siguiendo el principio de utilidad, logre del individuo que encuentre interés en hacer lo que es su deber -como ciudadano y como persona-, puesto que sólo realizará determinados actos si son de su interés y repercuten en un beneficio personal, y ni siquiera se planteará hacerlos si implican un sacrificio del mismo.

“Una cosa que tendremos ocasión de resaltar es el hecho de que, a efectos prácticos, nunca será deber del hombre hacer lo que no es de su interés, y que, consecuentemente, todas las leyes, en cuanto tienen por objeto procurar la felicidad de aquellos a quienes afectan, deben esforzarse en conseguir que resulte de interés para el hombre hacer precisamente aquello que señalan como su deber, consiguiendo de este modo que ambos, interés y deber, coincidan.”¹⁶⁸

“A la hora de motivar a un hombre para que haga esto o aquello, no existen medios con mejores posibilidades racionales de éxito que mostrarle que hacerlo es de su interés, o conseguir que así le parezca.”¹⁶⁹

Este supuesto conduce aún más lejos. Los hombres estarían en una guerra continua a causa de la búsqueda egoísta de sus intereses, si el gobierno no interviniera organizando la violencia por cauces legales.

“En las primeras etapas de la sociedad todos estaban en guerra con todos; luchaban como animales por los medios de subsistencia y por el trato sexual, uniéndose al azar en bandas o grupos para la consecución de tales propósitos. Pero nunca un grupo ha podido actuar concertadamente sin sumisión y obediencia -al menos mientras se mantenga en acción- a las órdenes de un jefe.”¹⁷⁰

Por eso es de vital importancia reconducir las motivaciones egoístas utilitarias de los

“beneficioso” o “saludable”; si produce una reducción, se califica como “malo”, “nocivo” o “pernicioso.” (*Deontología*, I,2, p. 78).

Mill lo afirma así explícitamente, pero también podemos remitirnos a autores anteriores como Spinoza (*Tratado teológico-político*) o Hobbes (*El Leviatán*) que defendieron esta idea en sus obras.

¹⁶⁸ BENTHAM, J., *Deontología*, *op.cit.*, I,1, p. 73.

¹⁶⁹ *Ibid.* I,2, p. 78.

¹⁷⁰ BENTHAM, J., *Catecismo político general*, *op.cit.*, p. 183. La influencia de Hobbes y de Helvétius se constatan claramente en este pasaje.

hombres para permitir la creación y preservación de la sociedad política y, consecuentemente, del bienestar humano.

Siendo éste el objetivo de la política, el método que propone para lograrlo es el cálculo del placer y del dolor que se desprenden de las distintas opciones entre las que se puede elegir. Bentham postula que es posible medir y calcular un determinado placer o dolor. "Los placeres, y evitar los dolores, son los *fines* que el legislador se propone; por lo tanto le interesa entender su *valor* ."171 Lo que nos dará el cálculo de un placer o dolor determinado será la consideración de las siguientes circunstancias: su intensidad, su duración, su certeza o incertidumbre, su proximidad o lejanía, su fecundidad, su pureza y su extensión (número de personas a quienes afecte).172

¿Cómo saber si un acto será útil o no para la comunidad? El procedimiento a seguir es casi matemático. Se hace un balance para cada individuo de la suma de placeres y de dolores que se seguirían de ese acto, siendo de buena tendencia si el resultado del placer supera al del dolor; se suman todos los resultados individuales, de buena y de mala tendencia y se hace el balance para la comunidad. De esta manera se "averigua" la utilidad de un acto para la felicidad de la comunidad173.

Esta manera de conocer la idoneidad o inconveniencia de un acto considerando sus consecuencias de cara a la mayor o menor felicidad, ponen de manifiesto otra característica esencial del Utilitarismo: la Ética que postula es exclusivamente de consecuencias, no de principios. Lo bueno es lo útil, y lo útil es aquello cuyas consecuencias son placenteras. Todo lo que sea recurrir a unos principios morales anteriores, como hacen el principio del ascetismo174 o la doctrina del *summum bonum* 175, a la que critica duramente, no responde a las auténticas intenciones del actuar humano, que se mueve con vistas a la utilidad. Este consecuencialismo es característico de todos los utilitaristas, también de Mill, como veremos, y ha sido el motor de muchos sistemas políticos actuales.

Para ejemplificar esta doctrina ofrecemos un pasaje de su obra *¡Emancipad vuestras*

171 BENTHAM, J., *Introducción a los Principios de la Moral y de la Legislación, op.cit, IV, 1, p. 58.*

172 *Cfr. Ibid. IV, 4, p. 58-9.*

173 Bentham, en el número 6 de ese cuarto capítulo, asegura que no siempre se podrá realizar este cálculo de manera exacta, pero sí se puede tender a que sea así. El reconocimiento de la dificultad de este cálculo daría en parte la razón a muchos críticos para los cuales es algo imposible de realizar por jugar con variables que escapan a la cuantificación. La imposibilidad de este cálculo ha sido denunciado incluso por sus más inmediatos seguidores.

174 *Cfr. Introducción a los Principios de la Moral y de la Legislación, II, p. 49-52.*

175 *Cfr. Deontología, I.4, p. 83-88.*

colonias!, dirigida a la Convención Nacional de Francia en 1793. Después de insistir en que deben emancipar las colonias francesas, les aconseja lo más útil en caso de que no lo hagan así.

“Os indicaré el modo de sacarles provecho a las colonias si optáis por la iniquidad. Os indicaré la manera, la única manera de obtener beneficios. No gravéis con impuestos ninguno de sus productos; tampoco gravéis vuestras importaciones porque sois vosotros quienes pagáis hasta el último penique de dichos impuestos. Gravad con impuestos vuestras exportaciones, todo lo que exportéis a las colonias; hacedlo en la cuantía que permita el contrabando, y así serán ellas las que paguen hasta el último penique de tales impuestos.”¹⁷⁶

Así pues, vemos a lo largo de esta exposición cómo late un profundo individualismo, que contiene en germen la semilla que caracterizará al Estado del Bienestar actual, y que se sitúa frente a un Estado, cada vez más consciente de su poder para conseguir la divisa utilitaria de esa “mayor felicidad para el mayor número”, concebida a la manera hedonista. Hay Estado moderno dador de derechos y protector, porque hay individuos que reclaman sus derechos, y hay un reconocimiento de los individuos porque hay Estado que busca su legitimación desde los mismos individuos. Notemos que se habla de individuos, no de personas, de hombres o de seres sociales. Se pierde la connotación comunitaria y social al afirmar la estricta independencia e individualidad del ser humano, precisamente a base de hacer hincapié en sus logros como ser autónomo: lo que libremente ha elegido, independientemente de toda sujeción a leyes naturales o sociales anteriores a las positivamente establecidas. Como Bentham pone de manifiesto, este individualismo no puede ser más que egoísta e interesado. Y sobre ese egoísmo se pretende construir el Estado. A la fuerza ha de ser un Estado "todopoderoso" para dominar y dirigir los intereses individuales. Pero hay algo más, los mismos intereses están dirigidos por el Estado, que pretende identificar el interés personal con el deber de cada uno. Desde este ángulo, se justifican las medidas intervencionistas del Estado en todos los ámbitos de la vida individual y social.

- **Del bienestar al bienestarismo.**

Siendo la búsqueda del placer y la huida del dolor el fin de la naturaleza humana, es normal que el bienestar sea definido con referencia a él como la suma de placeres de todas clases, y al malestar como la suma de dolores. Sus palabras son: “[...] el fin superior y más general, a saber, el bienestar o el disfrute de los diferentes placeres distinguibles y la

excención de los diferentes dolores igualmente distinguibles.”¹⁷⁷

El bienestar es así prácticamente sinónimo del placer, pero ¿y de la felicidad? No parece que Bentham los identificara, por los textos que citamos a continuación, pero sentó las bases para que sus seguidores lo hicieran.

“Nunca resultaría igualmente apta para nuestros fines la palabra "felicidad" como sustitutiva de *bienestar*, pues la felicidad no sólo parece conjurar el dolor en cualquiera de sus formas, sino que, por decirlo de manera inteligible, hace que cualesquiera que sean los placeres experimentados, lo sean en suma grado, casi superlativo.

Pocos hombres encontraríamos, comparativamente hablando, que durante un período determinado, considerando la vida en su totalidad, no hayan disfrutado en mayor o menor medida de bienestar; pero muchos menos, casi ninguno, que durante un período equivalente haya estado en posesión y disfrute de la *felicidad* tal como antes la describíamos.”¹⁷⁸

¿Por qué las distingue de esta manera? La explicación que nos parece más acertada es apelar al cambio del Bentham maduro en algunas de las consideraciones defendidas en sus primeros escritos. Aquella vaguedad con que hablaba de “beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad (todo lo cual en este caso es lo mismo)”¹⁷⁹ responde a una primera etapa de corte más hedonista, la de su *Introducción a los principios de la Moral y la Legislación*, escrita a sus cuarenta años. Entonces no duda en atribuir la felicidad al placer (de cualquier tipo que sea). Sin embargo, cuarenta años después, tras muchas experiencias -como la del fracaso de la Revolución Francesa, a la que criticó duramente, o su vivencia personal al intentar reformar las leyes penales- ofrece una visión más matizada de la felicidad. En primer lugar, como hemos visto, la diferencia del bienestar y, en definitiva, del placer. No son lo mismo. En segundo lugar, habla de que en el bienestar hay que valorar no sólo su cantidad, sino también su calidad (aunque ambas las remite a la sensibilidad, general en el primer caso y particular en el segundo¹⁸⁰). ¿Hace referencia esto a una jerarquización de los placeres? Aunque una primera respuesta fuera negativa, no queda del todo claro. Lo que sí nos sugiere su diferenciación entre bienestar y felicidad es que la felicidad, por ser "en sumo grado, casi superlativa", y por su brevedad en el tiempo, podría entenderse como una felicidad absoluta (aunque sin que fuera algo abstracto,

¹⁷⁶ BENTHAM, J., *Emancipad vuestras colonias*, op. cit., p.267.

¹⁷⁷ BENTHAM, J., *Deontología*, I.2, p.76.

¹⁷⁸ *Ibid.* I.3, p. 80.

¹⁷⁹ BENTHAM, J., *Introducción a los Principios de la Moral y de la Legislación*, op.cit, I, 3, p. 46.

¹⁸⁰ *Cfr.* *Deontología*, I.3, pp. 79-83.

pues esto lo rechaza explícitamente), mientras que el bienestar -para conciliarlo así con lo afirmado en su primera época- podría ser considerado como aquella felicidad más relativa e imperfecta. La primera sería difícil de conseguir, mientras que la segunda se daría más corrientemente entre los hombres, por eso parece lógico que se reduzca la búsqueda de la felicidad a la búsqueda del bienestar, porque éste sí puede conseguirse, mientras que la felicidad es más difícil de alcanzar. Quizá por eso habla más de bienestar que de felicidad en la *Deontología*.

“Ya hemos visto lo que es el bienestar, así como cuánto se inclina la balanza -si es que se inclina- del lado del bienestar, en la instancia del individuo en cuestión, y en la porción de tiempo en cuestión. También hemos visto lo que es la felicidad: un placer o una combinación de placeres simultáneos, considerados como existentes en un nivel elevado, aunque no podamos precisarlos en la escala de intensidad.”¹⁸¹

Retomando las consideraciones que hace sobre el bienestar dice que, por radicar en la sensibilidad y por ser ésta algo que capta únicamente cada individuo, sería una “estupidez” prescribir “la misma pauta de conducta” -en esta búsqueda de bienestar- para todos; porque “podemos afirmar con carácter de proposición general que cada hombre es mejor juez que los demás acerca de lo que conduce a su propio bienestar.”¹⁸² Con esta afirmación se acotaría en un principio e, incluso, se restringiría totalmente, la actuación de terceras personas que dirigieran la conducta del individuo.

“¿Cuál es la obvia conclusión de estas observaciones? Que, siendo cada cual el mejor juez acerca de la línea de conducta que en cada caso mejor conduce a su propio bienestar, y si se es persona de edad madura y mente sana, debería dejársele juzgar y actuar en este asunto por sí misma, siendo desatino e impertinencia todo lo que haga o diga un tercero con vistas a dirigir su conducta. Esto es cierto incluso desde el punto de vista más estricto.”¹⁸³

Lo que parece en principio una restricción absoluta encuentra numerosas excepciones a la pretendida universalidad de su aplicación. En una nota acerca de esta conclusión la matiza así: “Cada hombre es el mejor juez de lo que conduce a su bienestar. Sí, pero siempre que esté habituado a una reflexión justa y completa y se la permitan sus pasiones.”¹⁸⁴

Dice esto porque las pasiones también pueden cegar e inclinar al individuo a un placer

¹⁸¹ *Ibid.* I.4, p.83.

¹⁸² *Ibid.* I.3, p.80.

¹⁸³ *Ibid.* II.1, p. 102.

inmediato, impidiéndole así considerar sus consecuencias, quizá dolorosas o que impliquen la pérdida de un placer mayor a largo plazo¹⁸⁵. La intervención de un tercero de cara a la consecución del bienestar, está de esta manera justificada en casos de inmadurez, problemas psíquicos o apasionamiento. Este ‘tercero’ que interviene puede ser el moralista práctico (a quien dedica Bentham su *Deontología*), pero también puede ser el Estado, cuando se concibe a sí mismo como moralista práctico.

Esta es la justificación moral del Estado interventor. La que responde al principio utilitarista vendría de la mano de la necesidad de armonizar los intereses individuales con vistas a lograr un interés común. Este interés marcaría los objetos de la legislación, es decir, la misión directa del Estado que consistiría en: la seguridad, la abundancia, la subsistencia y la igualdad. Esto es lo que dice en general y, en particular, respecto a la seguridad.

“R. Todos pueden incluirse en una y otra de estas cuatro denominaciones: subsistencia, abundancia, seguridad e igualdad.

P. ¿Cuáles son los objetivos o fines propios de esta rama distributiva del derecho?

R. Procurar que el mayor número de miembros de la comunidad posea en todo momento estos beneficios, y en el grado más perfecto posible. [...]

R. Si dicha hostilidad es frente a una hostilidad extranjera, aquellas por las que surge, se organiza y mantiene la fuerza militar; si es contra la delincuencia internamente sancionable, las que pertenecen a la rama penal del derecho; si es contra el abuso de poder y la influencia privada, las que pertenecen a la rama constitucional del derecho; si es contra una calamidad física o una perturbación, las que pertenecen al sistema policial, sistema que depende en parte de la rama distributiva del derecho, y en parte de la penal.”¹⁸⁶

Esto es de vital importancia porque la búsqueda de la seguridad y su oferta a los ciudadanos juegan un papel fundamental en el Estado del Bienestar y en su predecesor, el Estado protector moderno.

Para lograr la igualdad de forma aproximada, no absoluta, es conveniente la puesta de marcha de ciertas medidas redistributivas por parte de los poderes públicos, como abolir los impuestos sobre artículos de primera necesidad, intervenciones sobre la herencia, confiscación de sucesiones de difuntos sin parientes próximos y otras medidas, y los seguros de vida, vejez y enfermedad. Estas medidas interventoras, combinadas con garantías individuales, “anuncian así

¹⁸⁴ *Idem*.

¹⁸⁵ *Cfr. Ibid*, I.24, pp. 97-100.

¹⁸⁶ BENTHAM, J., *Catecismo político general; op.cit.*, p. 185.

algunas líneas directrices de lo que más tarde sería el Estado del Bienestar¹⁸⁷. El Estado es visto, ya a principios del siglo XVIII, como el protagonista en la consecución del bienestar, único requisito para la felicidad (ya que Bentham aún no los identifica). Añadamos a esto simplemente que la forma de gobierno más adecuada para lograrlo es, en esta segunda etapa de Bentham, la democracia radical, como pone de manifiesto en su *Catecismo político general*¹⁸⁸.

Desde esta concepción no es difícil pasar al bienestarismo, doctrina que identifica la felicidad con el bienestar material y sensible, y que centrará todos sus esfuerzos, especialmente económicos, en lograr el bienestar. A.C.Pigou¹⁸⁹, por ejemplo, al postular una maximización del bienestar, defiende que la lógica maximizadora comporta un criterio ético igualitario, cuya justificación sería puramente económica. La preocupación del Estado pierde de vista el contenido eudaimónico y sólo se centra en procurar la seguridad y la igualdad material. Para ello interviene procurando la seguridad de los ciudadanos con medidas concretas y reduciendo muchas veces lo moral al campo de las instituciones, no de los individuos.¹⁹⁰

Thomas Scanlon, por ejemplo, ha propuesto recientemente una caracterización del Utilitarismo como la doctrina basada en la siguiente tesis: “los únicos hechos morales fundamentales son aquellos que se refieren al bienestar de los individuos”¹⁹¹. Por tanto, aquí la moral tiene que ver únicamente con el bienestar.¹⁹²

El bienestarismo es fuertemente criticado, entre otros, por Amartya Sen, como tendremos la ocasión de comprobar más adelante.

- **Interés individual y colectivo.**

Hay aún un aspecto del Utilitarismo de J.Bentham que nos gustaría considerar. Si el hombre, tal como él lo concibe, es esencialmente egoísta y busca satisfacer sus propios

¹⁸⁷ COLOMER, J.M., *El Utilitarismo; op. cit.*, p. 39.

¹⁸⁸ La doctrina de Bentham tuvo una gran influencia en la elaboración de diversas constituciones liberales de la época, entre ella la española de 1812. Ese año “es consultado por los diputados liberales españoles en las Cortes de Cádiz sobre la elaboración de la Constitución y el proyecto de un código civil. Con inconfundible influencia benthamiana, el artículo 13 de la Constitución de Cádiz afirma: “El objeto del gobierno es la felicidad de la nación, puesto que el fin de toda sociedad política no es otro que el bienestar de los individuos que la componen”.” (Información tomada de la “Cronología” de la obra *Bentham*, p. 26.)

¹⁸⁹ PIGOU, A.C., *The economics of Welfare*; Londres, MacMillan, 1962.

¹⁹⁰ Cfr. BERMUDO, J.M., *Eficacia y justicia (Posibilidad de un Utilitarismo moral)*; Barcelona, Horsori, 1992, p. 233.

¹⁹¹ SCANLON, T.M., Contractualism and Utilitarianism, en SEN, A. y WILLIAMS, B. (eds.), *Utilitarianism and Beyond*; Cambridge University Press, 1981, p. 108.

¹⁹² Cfr. BERMUDO, J.M., *Eficacia y justicia; op. cit.*, p. 185.

intereses¹⁹³, lo que le reporte más placer y menos dolor, y sólo actúa de esta manera, ¿cómo logrará convivir con el resto de los individuos egoístas con intereses propios que no coinciden con el suyo? ¿Cómo conciliar el interés individual con el colectivo en este caso? Él mismo se plantea así la dificultad:

“P. ¿Qué es corrupción gubernamental?

R. Puede decirse que la corrupción hace su aparición siempre que las cosas están dispuestas de tal modo que perjudicando al público, alguien obtiene de algún modo un beneficio propio; en otras palabras: siempre que se dispongan de tal modo que alguien, violando su deber, pueda promover y promueva sus propios intereses.”¹⁹⁴

Consciente de este problema, Bentham intenta solucionarlo rehabilitando en los ciudadanos el sentimiento de benevolencia.

“Cuando tiene lugar el acto en cuestión, o bien se considera al agente como la única persona a cuya felicidad afecta, o bien se considera que produce o tiende a producir un efecto más o menos notable en la felicidad de otro u otros individuos.”¹⁹⁵

Al considerar las consecuencias de los actos, cabe una interpretación egoísta, pero también otra altruista, en tanto que se considera la felicidad de los otros, directa o indirectamente, ligada a la propia. La virtud -en general, virtud para Bentham es todo comportamiento que conduzca al bienestar- que logra la felicidad individual es la “prudencia” o “prudencia egoísta”, mientras que si se toma en consideración la de otros individuos distintos del agente, se habla de la virtud de la “beneficencia”.

“Benevolencia’ es una palabra que se emplea para describir el deseo de ejercer la virtud de la beneficencia, la cual cuando se ejerce en determinadas circunstancias recibe el nombre de ‘justicia’”¹⁹⁶.

Esta virtud actúa de correctora del egoísmo individual, pues de hecho "es una causa natural de acción y, de derecho, una causa adecuada para la acción"¹⁹⁷. En el fondo se quiere la felicidad de los otros por motivos egoístas: cuando a mi alrededor se respira un clima agradable, soy más feliz que cuando hay un ambiente desagradable. “[...] cada semejante que se

¹⁹³ Este mismo tema fue planteado por Adam Smith, quien, con su teoría de "la mano invisible" justifica moralmente el egoísmo individual: persiguiendo cada uno su fin egoísta se sirve, sin saberlo, al bien colectivo: si todos se comportan de forma egoísta todos serán beneficiados. “Efectivamente, para Smith la búsqueda del propio interés, de la satisfacción de las necesidades, gustos y deseos, desemboca en el bienestar general gracias a la *invisible hand*”. (BERMUDO, J.M., *Ibid.* p. 190).

¹⁹⁴ BENTHAM, J., *Catecismo político general*, *op. cit.*, p. 190.

¹⁹⁵ BENTHAM, J., *Deontología*, *op. cit.*, p. 77.

¹⁹⁶ *Idem.*

suma al conjunto (de personas con bienestar) aportará un incremento de satisfacción”.¹⁹⁸

¿Es satisfactoria, sin embargo, esta explicación? Nos parece incompleta o incoherente con los mismos postulados pesimistas benthamianos. Se pretenden conciliar dos cosas opuestas recurriendo a una solución externa ‘de emergencia’. Creemos que sólo si se considera una naturaleza social en el hombre puede entenderse ese deseo de la felicidad del otro. Si no es así, ¿cómo el que es esencialmente egoísta va a comportarse benévolamente con otros? El mismo enunciado del principio de utilidad, de buscar ‘la máxima felicidad para el máximo número’ sólo es conciliable con una naturaleza humana que sea social, no egoísta. ¿Por qué, si no, va a exigírsele al gobernante que sacrifique su interés individual en aras del interés colectivo?

2.2 John Stuart Mill. Bienestar como felicidad individual.

Este segundo autor, que recogió y consagró el legado utilitarista, es el más conocido, especialmente por la obra que da nombre a esta teoría: *Utilitarianism*, publicada en 1861, y por su labor como economista. Ya en 1833, diez años después de la creación de la Sociedad Utilitaria, recopiló lo expuesto por Bentham en *Bentham's Philosophy*. En una obra posterior, *Bentham* (1838), matizaría con una visión crítica la concepción tan psicologista y materialista de la felicidad de su predecesor. También ofreció una perspectiva distinta de la libertad confiriéndole un papel más positivo que en la teoría política de Bentham, con *On liberty* (1859). Otra obra importante, publicada el mismo año que *Utilitarianism*, y centrada en asuntos políticos, fue *Considerations on Representative Government*. En sus últimas publicaciones manifiesta un cierto acercamiento a las posturas socialistas y un interés por la igualdad política social.

La obra de Mill ha sufrido importantes influencias que han orientado la dirección de su pensamiento. Al recibir la antorcha de Bentham, actuando su padre, James Mill, de intermediario, asume los pilares básicos de su pensamiento: el principio de utilidad o de 'mayor

¹⁹⁷ *Ibid.* I.2, p.78.

¹⁹⁸ *Idem.*

felicidad para el mayor número', donde la felicidad es considerada como disfrute de placer y huida del dolor; la importancia de los intereses del individuo en colaboración con el interés común; el emotivismo de Hume y otros aspectos de su Filosofía. Sin embargo, y a pesar de su deuda con Bentham, Mill intentará elaborar una nueva concepción ética del Utilitarismo desde una crítica a su maestro. Rechazó, por ejemplo, algunos elementos hedonistas de la felicidad y la redefinió dándole un contenido más idealista y espiritual, en parte asentado en una visión diferente del hombre. La naturaleza humana no es radicalmente egoísta, como supone Bentham, y por eso puede aspirar a una excelencia y perfección propia -física y espiritualmente- y colectiva, por el sentimiento de humanidad, que le hace colaborar sin conflictos con el resto de los seres humanos buscando el bien general. El egoísmo radical, que sólo mira por sus propios intereses, es rechazado porque perjudica a los intereses sociales y desaprovecha muchas ocasiones de gozar de felicidad, pero no porque sea malo en sí. También puso en tela de juicio el consecuencialismo bethamiano, válido, sí, en la legislación, pero insuficiente en la moral individual al dejar de considerar las predisposiciones del actor (por sus hábitos y por su libertad)¹⁹⁹.

En la configuración de su antropología descubrimos dos grandes influencias: el epicureísmo, por una parte, y el positivismo social de A.Comte por otra.

Los textos ya citados de Epicuro retratan plenamente la visión que postula Mill de la felicidad, recogida en esta afirmación: “Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la ausencia de placer”.²⁰⁰ No sólo toma de Epicuro su definición de felicidad -indisolublemente ligada a la concepción finalista de las acciones humanas: en todo lo que hacemos u omitimos sólo buscamos el placer y evitar el dolor-, sino también la doctrina de limitar los mismos placeres.

“Desde luego todo placer, por tener una naturaleza familiar, es un bien, aunque no sea aceptable cualquiera. [...] conviene, por tanto, mediante el cálculo y atención a los beneficios y los inconvenientes, juzgar todas estas cosas.”²⁰¹

Se requiere un sobrio cálculo -posible gracias a la virtud de la moderación- para discernir qué placeres, y hasta qué punto, son aconsejables. ¿Cuál es la causa que nos hace arrinconar algunos placeres y preferir otros? La misma constitución de la naturaleza humana

¹⁹⁹ Estas predisposiciones no deben ser confundidas con los motivos de la acción, como veremos más adelante.

²⁰⁰ MILL, J.S., *El Utilitarismo*; Tr. E. Guisán, Barcelona, Altaya, 1994, cap. 2, p.46.

²⁰¹ EPICURO, *Carta a Meneceo*; *op. cit.*, p. 137.

que, aunque es animal, también lo es racional y no se siente realizada con la satisfacción sólo de lo más bajo, que le iguala a los animales.

“Por tanto, cuando decimos que el placer es el objetivo final, no nos referimos a los placeres de los viciosos o a los que residen en la disipación, como creen algunos [...], sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni estar perturbados en el alma. Porque ni banquetes ni juergas constantes ni los goces con mujeres y adolescentes, ni los pescados ni las demás cosas suntuosas que una mesa ofrece, engendran una vida feliz, sino el sobrio cálculo que investiga las causas de toda elección y rechazo, y extirpa las falsas opiniones de las que procede la más grande perturbación que se apodera del alma.”²⁰²

Mill apuesta por la doctrina epicúrea y es más explícito en su rechazo de los placeres más bajos.

“Con todo, no existe ninguna teoría conocida de la vida epicúrea que no asigne a los placeres del intelecto, de los sentimientos y de la imaginación, y de los sentimientos morales, un valor mucho más elevado en cuanto a placeres que a los de la pura sensación.”²⁰³

“Ahora bien, es un hecho incuestionable que quienes están igualmente familiarizados con ambas cosas y están igualmente capacitados para apreciarlas y gozarlas, muestran realmente una preferencia máximamente destacada por el modo de existencia que emplea las capacidades humanas más elevadas. Pocas criaturas humanas consentirían en transformarse en alguno de los animales inferiores ante la promesa del más completo disfrute de los placeres de una bestia.”²⁰⁴

Esta constatación de la superioridad del ser humano respecto al resto de los animales, lleva a Mill a introducir una diferencia entre los placeres que hace a unos preferibles a otros: una diferencia en la calidad.²⁰⁵ Mientras que los epicúreos justifican la superioridad de los placeres mentales sobre los corporales por sus ventajas circunstanciales (como su mayor persistencia y duración, su seguridad, etc.), Mill lo hace apelando a su naturaleza intrínseca - aunque sin expresarlo en términos metafísicos. “Es del todo compatible con el principio de utilidad el reconocer el hecho de que algunos tipos de placer son más deseables y valiosos que otros.”²⁰⁶

²⁰² *Ibid*, p. 137-138.

²⁰³ MILL, J.S., *El Utilitarismo*, *op. cit.*, cap. 2, p. 47.

²⁰⁴ *Ibid*, p. 49.

²⁰⁵ Al apostar por la calidad parece que Mill recupera una categoría filosófica clásica un tanto olvidada en su momento y en el nuestro, sobre todo a raíz de la importancia que adquiere la cantidad en la medición y la positivación de una realidad definida por la extensión cuantificable. Ejemplo claro de esto es la teoría de F.Bacon.

²⁰⁶ *Ibid*, p. 48.

Sin embargo vemos que recurre al “criterio de los expertos” a la hora de saber, en cada caso concreto, qué placer es cualitativamente superior, no a la misma naturaleza de las cosas.

“Si aquellos que están familiarizados con ambos colocan a uno de los dos tan por encima del otro que lo prefieren, aun sabiendo que va acompañado de mayor cantidad de molestias, no lo cambiarían por cantidad alguna que pudieran experimentar del otro placer, está justificado que asignemos al goce preferido una superioridad de calidad que exceda de tal modo al valor de la cantidad como para que ésta sea, en comparación, de muy poca importancia.”²⁰⁷

En esta distinción cualitativa²⁰⁸, no sólo cuantitativa, entre clases de placeres, se distancia de Bentham, sobre todo de su primera etapa sensualista. Es consecuente, a su vez, con la doctrina epicúrea.

Respecto a la segunda influencia que recibió Mill, la segunda corriente a tener en cuenta a la hora de entender su antropología es el positivismo social de Augusto Comte, que subyace a todo su sistema. Las continuas referencias a la humanidad (que contrastan con el acerbo individualismo de Bentham, según el cual trataba siempre a los hombres como “individuos”) y la confianza optimista en su avance, sus alusiones al progreso del ser humano especialmente en el aspecto moral y en el conocimiento de las normas morales útiles, el progreso social, la preocupación por crear una sociedad nueva y feliz centrada en el hombre, la concepción de las ciencias positivamente, es decir, de manera inductiva y partiendo de los fenómenos, son todas ellas muestras de esta influencia.

El *Curso de Filosofía positivista* elaborado por Comte entre los años 1824 y 1842, fue acogido por Mill con admiración y de él hizo propaganda en toda Inglaterra. Desde entonces ambos mantienen una prolongada correspondencia entre 1824 y 1843 que se interrumpe debido a las crecientes discrepancias ideológicas entre los dos. Más tarde, J.S. Mill escribirá -en 1865- *August Comte and Positivism*²⁰⁹, exposición crítica del pensamiento de su antiguo maestro y donde se distancia definitivamente de su etapa ulterior.

En el siguiente fragmento se pone de manifiesto la visión positivista de Mill, de gran confianza en el progreso y de rechazo absoluto de todo fundamento metafísico-trascendente²¹⁰

²⁰⁷ *Ibid*, p. 49.

²⁰⁸ Por este aspecto de su teoría, Mill ha recibido el adjetivo de utilitarista “semi-idealista”, por parte de algunos estudiosos.

²⁰⁹ La traducción castellana es de Dalmacio Negro Pavón, en *Augusto Comte y el positivismo*, Buenos Aires, Aguilar, 1972.

²¹⁰ Así justifica Comte esta crítica a toda pretensión de conocimiento absoluto. “Puesto que la verdadera positividad consiste sobre todo en la sustitución de lo relativo en el lugar de lo absoluto”. (*Système de politique positive*,

de la ética.

“[...] la humanidad debe haber adquirido ya creencias positivas con relación a los efectos de algunas nociones de su felicidad. Creencias que así generadas son las reglas de moralidad para la multitud y también para el filósofo hasta que consiga mejores hallazgos. El que los filósofos puedan lograr esto fácilmente, incluso ahora, con relación a muchos temas, el que el código tradicional de la ética no es en modo alguno de derecho divino y que la humanidad tiene mucho que aprender con relación a los efectos de las acciones sobre la felicidad en general, es algo que admito, o mejor aún que mantengo sin reservas.”²¹¹

Comparémoslo con este otro de Comte:

“Sólo esta Filosofía (positiva) podrá descubrir la verdadera naturaleza del progreso social, es decir, caracterizar el término final, jamás realizable, hacia el que tiende a dirigir a la humanidad, y hacer conocer a la vez la marcha general de este desarrollo gradual.”²¹²

Una de las cosas que Mill critica de Comte es la excesiva prioridad de la sociedad positiva, del sistema como una unidad a la que debe subordinarse en todo momento el individuo y sus intereses. Por eso, frente al principio altruista característico de la ‘Religión de la Humanidad’ de “el amor por principio” (amor altruista)²¹³ reivindica el “amor a sí mismo” y la consideración de los intereses individuales. Sin embargo, esa visión positiva de la sociedad influirá en su concepción de la persona humana como un ser en cierta medida generoso y en colaboración con el resto.

La influencia del pensamiento de la Ilustración también es patente en Mill. Lo ponen de manifiesto su confianza en la razón, el papel que otorga a la educación como juez que valora entre los placeres y sabe hacer uso “utilitario” de la libertad, el protagonismo del Estado como garante de la paz y la felicidad general, etc.

- ***El Utilitarismo. Felicidad: medios como parte del fin.***

Esta obra es una nueva defensa del principio de utilidad o de la mayor felicidad como único criterio moral válido de actuación, en primer lugar, porque responde al deseo que todo hombre tiene de ser feliz. Y así: “Resulta [...] que no existe en la realidad nada que sea deseado

t.III, p.1; Tr. en INBAD, *Historia de la Filosofía*, Madrid, MEC, 1992.) A pesar de lo cual, postula como punto de partida de su teoría inmanentista, el Gran Ser, que es la Humanidad considerada en su totalidad y en desarrollo histórico.

²¹¹ MILL, J.S., *El Utilitarismo*; *op.cit.*, cap. 2, p. 72.

²¹² COMTE, A., *La Filosofía positiva*; ed. de F. Larroyo, México, Porrúa, 1979, p.57.

excepto la felicidad”²¹⁴, que es, a la vez, el fin último de la acción humana. Y, en segundo lugar, porque la consideración de las consecuencias de los actos de cara a la felicidad que produzcan es lo que, en último término, nos mueve a actuar, desde el planteamiento de Mill.

Felicidad y consecuencias, dos elementos fundamentales del Utilitarismo. Ya hemos visto qué entiende Mill por felicidad. Consiste, al igual que en Bentham, en el cultivo del placer y la huida del dolor, pero Mill modifica y corrige esta manera de entender el hedonismo. Así introduce la diferencia entre placeres superiores e inferiores atendiendo a su calidad, no a su cantidad, como hacía Bentham. Por ser seres humanos gozamos con más propiedad de una serie de placeres que de otros y ahí radica su superioridad. No es lo mismo el placer experimentado al escuchar una pieza de música clásica que el generado al satisfacer el apetito con un plato de comida. Ciertamente que el segundo es legítimo, e incluso necesario, pero es, por sí mismo, insuficiente para un hombre. El hombre que contempla Mill no se satisface con cualquier cosa; tiene que cultivar lo mejor que hay en sí mismo hasta llegar a su propia excelencia. Cuando el recipiente que hay que llenar es más grande, cuesta más y quizá no se llegue a completarlo, pero no por eso hay que renunciar a llenarlo. Esto es lo que le pasa al hombre en su búsqueda de la felicidad: no debería conformarse con satisfacer sus deseos más bajos y fáciles de cumplir, sino aspirar a satisfacer los más elevados, aunque eso implique más esfuerzo y el riesgo de no conseguirlo plenamente. Ese es el precio de la verdadera felicidad para el hombre.

“Un ser con facultades superiores necesita más para sentirse feliz, probablemente está sujeto a sufrimientos más agudos, y ciertamente los experimenta en mayor número de ocasiones que un tipo inferior. Sin embargo, a pesar de estos riesgos, nunca puede desear de corazón hundirse en lo que él considera que es un grado más bajo de existencia.”²¹⁵

Este hecho se debe a un “sentimiento de dignidad que todos los seres humanos poseen [...] y que guarda alguna correlación, aunque en modo alguno perfecta, con sus facultades más elevadas”²¹⁶. ¿Qué se desprende de aquí? En primer lugar, donde Mill apela a un sentimiento de dignidad, sabemos que la Metafísica clásica ofrece la explicación de los distintos grados de ser en la naturaleza, por la que el hombre se destaca de los animales y las

²¹³ *Ibid.* p.102.

²¹⁴ MILL, J.S., *El Utilitarismo*, *op.cit.*, cap. 4, p. 95.

²¹⁵ *Ibid.* cap. 2, p. 50.

²¹⁶ *Idem.*

plantas por ser de naturaleza racional, no sólo vegetativa y sensible. Una vez más, vemos que Mill rechaza el recurso a lo metafísico, a todo lo que le parezca ‘abstracto’ y antiguo. Sin embargo, a pesar de que el fundamento teórico difiera, el hecho que se afirma es muy semejante. Vemos en esto un claro ejemplo de la actitud moderna de querer cortar con la tradición filosófica pero no totalmente, sino sólo en parte, y de fundamentar en la operación del propio sujeto, no ya en la naturaleza ni en leyes anteriores a la experiencia, la superioridad y actividad humanas.

En segundo lugar notemos cómo Mill apela a un sentimiento para explicar el hecho que él encuentra en el ser humano. Aunque, tal como afirma la Metafísica clásica, el hombre sea ontológicamente superior al resto de los animales por su capacidad racional, se distancia de este planteamiento porque afirma que sólo podemos hablar de aquello de lo que, en último término, tenemos experiencia sensible. De ahí el recurso al sentimiento. Bajo esta afirmación subyacen tanto el emotivismo (Hume, Helvéthius, etc.) como el positivismo y una profunda desconfianza en el alcance cognoscitivo de la razón humana. Desde estos presupuestos entendemos que sean los sentimientos los que, en definitiva, sancionen el comportamiento humano en general y la ética utilitarista en particular.

“Siendo, por consiguiente, la sanción última de toda moralidad (al margen de los motivos externos) un sentimiento subjetivo de nuestro propio espíritu, no veo ninguna dificultad para aquellos que siguen el criterio de utilidad, a la hora de enfrentarse a la cuestión de cuál es la sanción de ese criterio en particular.”²¹⁷

Lo que, en último término, nos mueve a actuar, es un cierto sentimiento que nos impele desde dentro –llámese este sentimiento de humanidad, social, de justicia, de simpatía, etc. La voluntad como principio de actuación queda silenciada en este momento²¹⁸. Esta fuerza motora subjetiva la aplica incluso a los principios morales trascendentes y, en concreto, al recurso teológico de Dios, ya que entiende que la religión se basa también en un sentimiento religioso subjetivo.²¹⁹

²¹⁷ *Ibid.* cap. 3, p. 79.

²¹⁸ “Stuart Mill apenas le presta la atención debida (a la voluntad). En su pensamiento es la razón la que determina todos los actos humanos, de manera que los juicios de valor se extraen de la realidad empírica mediante inducciones; es así la pura teoría la que decide aparentemente sobre la práctica, pero en realidad la experiencia constituye el último criterio.”(NEGRO PAVÓN, D., *Liberalismo y socialismo. La encrucijada intelectual de Stuart Mill*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1975, p. 182.)

²¹⁹Con este recurso tan constante a los sentimientos como la base última de toda actuación moral (hasta la sanción interna del cumplimiento del deber es para Mill un sentimiento subjetivo) creemos que Mill no escapa al subjetivismo, aun cuando recurra al criterio de los expertos o de elección racional.

Basándose en ese sentimiento de dignidad humana, Mill corrige a su maestro en su concepción de la felicidad e introduce una nueva distinción para justificarla. La felicidad no se identifica con la satisfacción o contento, ni puede, por lo tanto, reducirse a ellas. Como no hay entre ellas una igualdad matemática habrá situaciones en que las capacidades de goce sean satisfechas y no por eso se consiga la felicidad ansiada (como puede ser el caso de los seres con una capacidad de goce más limitada) o en las que, por el contrario, aun sin conseguir satisfacer plenamente esas capacidades se experimente la felicidad porque los goces sean más elevados.

“[...] por el contrario, un ser muy bien dotado siempre considerará que cualquier felicidad que pueda alcanzar, tal como el mundo está constituido, es imperfecta. Pero puede aprender a soportar sus imperfecciones, si son en algún modo soportables.”²²⁰

Esto nos remite a la observación hecha por Bentham en la *Deontología* acerca de la perfección y dificultad de la felicidad, y de la asequibilidad pero también limitación del bienestar.

El motivo de tal afirmación es diferente en ambos. En el primero era la comprobación empírica de la fugacidad y dificultad de lograr la felicidad, a diferencia del bienestar, y en el segundo el sentimiento de dignidad que mueve a los seres humanos ‘cultivados’ a buscar los placeres cualitativamente más elevados. Mill no concluye nada sobre el bienestar porque, en cierto modo y como intentaremos probar aquí, llega a identificarlo con la felicidad. El placer más elevado, que es la meta del vivir humano, da sentido a los demás placeres, a los sufrimientos y dolores, a los sacrificios momentáneos en aras de un placer a largo plazo más intenso, más vivo y más profundo. Por eso el hombre que sucumba a la tentación de los placeres menores pasajeros e inmediatos, que le distraen de la búsqueda y logro de los permanentes y profundos, no sólo obra neciamente, sino también inmoralmemente. Su conducta es, a los ojos de Mill, incorrecta, porque actúa en contra del principio de utilidad.

Unido a ese rechazo de la visión benthamiana de la felicidad, encontramos en Mill una gran imprecisión a la hora de caracterizarla. Llevando a sus últimas consecuencias el principio de que cada uno es el mejor juez la hora de determinar en qué consiste la felicidad, llega a decir:

“Pensamos que la utilidad o la felicidad es algo demasiado complejo e indefinido en tanto que fin para ser buscado fuera de la mediación de distintos fines

²²⁰ MILL, J.S., *El Utilitarismo*, cap. 2, p. 51.

secundarios con respecto a los cuales puede suceder, y de hecho sucede muy a menudo, que coincidan muchas personas que difieren en cuanto al fin último.”²²¹

¿Habrá tantas definiciones de felicidad como personas que quieran ser felices? Esto parece desprenderse de este texto, pues es algo “demasiado complejo e indefinido” si es considerado independientemente de los medios o fines secundarios. A pesar de afirmar al inicio del capítulo 4 que lo único deseable como fin es la felicidad y que “el resto es deseable como medio para este fin”²²², hace tanto hincapié en esa indefinición que eso le lleva a ampliar de tal manera la noción de felicidad que lo que en principio eran medios puedan incluirse también como parte de la felicidad y, en definitiva, como fines. Observemos cómo pasa imperceptiblemente de considerar los medios como algo independiente a tomarlos como deseables en sí mismos y, consecuentemente, como fines.

“Los ingredientes de la felicidad son muy varios y cada uno de ellos es deseable en sí mismo, y no simplemente cuando se le considera como parte de un agregado. El principio de la Utilidad no significa que cualquier placer determinado, como por ejemplo la música, o cualquier liberación del dolor, como por ejemplo la salud, hayan de ser considerados como medios para un algo colectivo denominado Felicidad y hayan de ser deseados por tal motivo. Son deseados y deseables en y por sí mismos. Además de ser medios, son parte del fin.”²²³

Esta explicación, por la que justifica que los utilitaristas también consideran las virtudes como una ‘parte’ de la felicidad, sirve también para un ámbito más amplio, el de los distintos contenidos de la felicidad. “Lo mismo puede decirse con relación a la mayor parte de los grandes objetivos de la vida humana: el poder, por ejemplo, o la fama.”²²⁴

La distinción que tanto remarcaba Aristóteles entre medios y fines, queda totalmente desdibujada hasta el punto de que los medios llegan a ocupar el lugar de los primitivos fines (pudiendo éstos llegar a desaparecer).

“En dichos casos los medios se han convertido en parte del fin, siendo además una parte del fin más importante que cualquiera de las cosas que obtenemos por su mediación. Lo que en un tiempo se deseó como instrumento para la obtención de la

²²¹ *Bentham*, citado en ‘John Stuart Mill y los fines de la vida’, de I. BERLIN, prólogo (Tr. N. Rodríguez Salmones) a *Sobre la libertad*; Tr. P. de Azcárate, Madrid, Alianza Ed. 1997, p. 37.

²²² MILL, J.S., *El Utilitarismo*; *op. cit.*, cap. 4, p. 89.

²²³ *Ibid.* p. 92.

²²⁴ *Ibid.* p. 93. A pesar de decir esto, unas líneas después defiende la prioridad de la virtud como medio privilegiado. “Consecuentemente, el criterio utilitarista mientras que tolera y aprueba todos aquellos otros deseos adquiridos, en tanto en cuanto no sean más perjudiciales para la felicidad general que aliados de ella, recomienda y requiere el cultivo del amor a la virtud en la mayor medida posible, por ser, por encima de todas las demás cosas, importante para la felicidad.” (p. 95).

felicidad, se desea ahora por sí mismo. Al ser deseado por sí mismo, no obstante, resulta deseado como parte de la felicidad. La persona es feliz, o cree serlo, por su mera posesión, y es desdichada si no es capaz de conseguirlo. Su deseo no es algo distinto del deseo de felicidad, como tampoco lo es el amor a la música o el deseo de salud. Todo ello está incluido en la felicidad. Todo ello constituye parte de los elementos con los que se genera el deseo de felicidad. La felicidad no es una idea abstracta, sino un todo concreto y éstas son algunas de sus partes.”²²⁵

Queda justificada, si lo aplicamos también a nuestro tema, la búsqueda del bienestar (ya sea social o individual, material o psicológico) como fin en sí. De esta manera, siendo coherente con su doctrina, aunque no reduzca explícitamente la felicidad al bienestar, deja fijadas ya las bases para hacerlo.²²⁶

La palabra bienestar no aparece demasiado en esta obra (sólo tres veces), pero la manera en que se refiere Mill a ella da a entender la importancia que le otorga. Siempre la introduce de forma colateral, dentro de una derivación o explicación del tema central tratado, pero, una vez introducida, determina el sentido total de lo que propone. Como ejemplo, iremos al capítulo 2. Allí defiende la tesis utilitarista de algunas críticas recibidas, y se centra en una correcta interpretación de la conveniencia. En este contexto dice que:

“[...] cualquier desviación de la verdad, aun no intencionada, contribuye en gran medida al debilitamiento de las afirmaciones hechas por los seres humanos, lo cual no solamente constituye el principal sostén de todo el bienestar social actual, sino que cuando es insuficiente contribuye más que ninguna otra cosa al deterioro de la civilización, la virtud, y todo lo que depende de la felicidad humana en gran escala.”²²⁷

Todo repercute en el bienestar social, de ahí que se estudien las consecuencias de cada acción (la verdad o la mentira, en este caso concreto) de cara a incrementar o disminuir ese bienestar. Es el bienestar que se sigue de la veracidad lo que la justifica y la hace vigente entre los hombres, y en la medida en que esto es así, el bienestar está actuando como fin al que se orientan y dirigen una serie de medios. En el siguiente apartado nos ocuparemos de la centralidad del bienestar para Mill.

Para sistematizar más la teoría eudaimonista de Mill veamos brevemente qué medios

²²⁵ *Ibid.* p. 94.

²²⁶ En general los filósofos -en este caso los utilitaristas- proporcionan la base teórica a un modo determinado de vida, pero una vez que la sociedad la acepta y la vive, tiende a olvidar la justificación para, simplemente, vivir en la práctica al modo utilitarista.

²²⁷ *Ibid.* cap. 2, p. 70. Repite esta misma idea en otros lugares, como en su tratado *Sobre la libertad*: “La verdad de una opinión es parte de su utilidad [...]. En opinión, no de los hombres malvados, sino de los mejores, ninguna creencia que no sea verdadera, puede ser útil”. (*Op. cit.* cap. 2, p. 113).

propone para llegar a esa felicidad (o bienestar). Ya hemos visto que recurre al criterio de los expertos a la hora de decidir qué placeres son los más adecuados para el hombre. Entre los medios que recomiendan estos expertos está la práctica de las virtudes para lograr la excelencia en el hombre. Mill aúna la práctica virtuosa bajo el concepto de la nobleza. Y por noble se entiende la persona activa cuyas capacidades morales han sido educadas convenientemente y por eso alcanzan su desarrollo más elevado, su excelencia. Consecuencia inequívoca de alcanzar la nobleza es una elevación de la felicidad general. “El Utilitarismo, por consiguiente, sólo podría alcanzar sus objetivos mediante el cultivo general de la nobleza de las personas.”²²⁸

Para conseguir esta nobleza, sin embargo, hacen falta unas ayudas exteriores a la persona que fomenten en ella el sentimiento de excelencia y, cómo no, de solidaridad.²²⁹ Dos son los medios propuestos: las leyes y organizaciones sociales, por una parte, y la educación y la opinión pública, por otra. Él mismo explica su utilidad.

“Como medio para alcanzar más aproximadamente este ideal, la utilidad recomendará, en primer término, que las leyes y organizaciones sociales armonicen en lo posible la felicidad o (como en términos prácticos podría denominarse) los intereses de cada individuo con los intereses del conjunto. En segundo lugar, que la educación y la opinión pública, que tienen un poder tan grande en la formación humana, utilicen de tal modo ese poder que establezcan en la mente de todo individuo una asociación indisoluble entre su propia felicidad y el bien del conjunto.”²³⁰

El papel educativo de la sociedad y de las instituciones sociales se hace patente en este texto. El mismo Estado asumirá esta función de formador de las conciencias individuales, sirviéndose no sólo de la educación directa, sino, sobre todo, de la opinión pública (tan manejable en nuestras sociedades tecnificadas en que predominan los medios de comunicación de masas). Esta formación social que puede ser muy sutil, intenta hacerla compatible con la libertad de los individuos, los ‘mejores jueces’ que autoeligen lo más conveniente para ellos.

Otro aspecto a tener en cuenta es la identificación aquí propuesta entre felicidad e intereses. Deja traslucir un resabio benthamiano, que difícilmente se vuelve a encontrar en esta obra. Una vez más constatamos la imprecisión y laxitud del concepto milliano de felicidad, igualado al placer unas veces, otras al bienestar, otras a los intereses.

²²⁸ *Ibid.* p. 53-4.

²²⁹ El hombre no es un lobo para el hombre, pero en su interior coexisten, junto a unos sentimientos nobles de solidaridad, otros egoístas de búsqueda del propio interés. Para contrarrestar la fuerza del egoísmo es necesario fomentar e incrementar el sentimiento de solidaridad de tal manera que domine sobre el primero.

²³⁰ *Ibid.* p. 62-3.

El sentimiento de solidaridad es fundamental en el sistema, porque es lo más coherente con el criterio utilitarista de la mayor cantidad total de felicidad, no sólo la mayor felicidad del propio agente. Este hedonismo universalista exige un cultivo de la solidaridad que haga primar la felicidad de la sociedad sobre la más inmediata del individuo. La primacía de la sociedad que postulaba Comte en su positivismo social, a la par que el sentimiento de simpatía del que hablaban los emotivistas anglosajones, están fuertemente presentes en esta doctrina, tan semejante en este punto a las concepciones igualitarias socialistas, y que se refleja en el debate actual sobre la solidaridad en los Estados del Bienestar. Será el hombre noble, que practica las virtudes y es capaz de sacrificar lo inmediato, el que viva solidariamente y, con su ejemplo, enseñe a otros a hacer lo mismo. De ahí la responsabilidad de las personas educadas de cara a la sociedad.

- **El valor moral de las consecuencias.**

Ya hemos considerado la felicidad, los placeres cualitativos, su complejidad y algunos medios que llevan a ella. El segundo aspecto, subordinado a este primero y que enunciábamos al iniciar este apartado, es el consecuencialista. El utilitarista considerará qué consecuencias tienen las acciones de cara a la felicidad y eso les dará una cualificación moral positiva o negativa.

“El credo que acepta como fundamento de la moral la Utilidad, o Principio de la mayor Felicidad, mantiene que las acciones son correctas en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad.”²³¹

Es decir, para Mill lo bueno será únicamente lo correcto, o sea, lo que causa la felicidad, mientras que lo malo será lo incorrecto, lo que la impida. Esto es consecuencia de su rechazo a toda fundamentación metafísica o trascendente de la moralidad. Desaparece tanto lo bueno como lo malo en sí, para jugar con los términos, más ambiguos, de correcto e incorrecto. Echa por tierra todo recurso a la naturaleza humana como referente de la moralidad y se fija en las consecuencias. Esta visión de la moral supone un cambio radical de perspectiva y sus consecuencias son evidentes en la concepción moral posterior.

“Que la moralidad de las acciones depende de las consecuencias que tienden a producir, es la doctrina de las personas racionales de toda escuela; que el bien o el mal

²³¹ *Ibid.* cap. 2, p. 45-6.

de esas consecuencias sea medido solamente por el placer o el dolor, es el núcleo de la doctrina de la escuela de la utilidad, que le es peculiar. [...] La moralidad de una acción depende de sus consecuencias previstas. [...] Entonces, una mentira es incorrecta, porque su efecto es engañar, y porque esto tiende a destruir la confianza entre los hombres.”²³²

Una de las consecuencias de esta teoría es dejar de considerar el papel que desempeña la intención que anima la acción individual a la hora de juzgar su moralidad o inmoralidad. Dentro del capítulo segundo, a los que acusan al Utilitarismo de proponer normas demasiado elevadas para la humanidad al “pedir que la gente actúe siempre inducida por la promoción del interés general de la sociedad”²³³, les echa en cara que: “[...] esto supone no entender el verdadero significado de un modelo de moral y confundir la regla de acción con el motivo que lleva a su cumplimiento.”²³⁴ Y a pesar de que la Ética nos diga cuál es nuestro deber,

“[...] ningún sistema ético exige que el único motivo de nuestro actuar sea un sentimiento del deber. Por el contrario, el noventa y nueve por ciento de todas nuestras acciones se realizan por otros motivos, cosa que es del todo correcta si la regla del deber no los condena.”²³⁵

El hecho de que los utilitaristas hagan más hincapié en las consecuencias de la acción que en el motivo del agente, les eleva, a los ojos de Mill, sobre los demás moralistas. Ya que “el motivo no tiene que ver con la moralidad de la acción, aunque sí mucho con el mérito del agente.”²³⁶

Esto muestra cómo se reduce la moralidad a la utilidad -lo bueno es lo útil-, mientras que los motivos internos los deja arrinconados a un ámbito que denomina mérito del agente (algo así como la sanción interna subjetiva). Una vez más, la Ética clásica -no sólo la kantiana-, que tanta importancia daba a los motivos del agente a la hora de valorar la moralidad de su acción, es fuertemente atacada, todo lo cual le hará perder vigor e influencia en la sociedad.

“Pero si nos limitamos a hablar de acciones realizadas por motivos de deber y en obediencia inmediata a principios, es interpretar erróneamente el pensamiento utilitarista el imaginar que implica que la gente debe fijar su mente en algo tan general como el mundo o la sociedad en su conjunto.”²³⁷

²³² MILL, J.S., *Bentham*, en *Collected Works, X, Essays on Ethics, Religion and Society*; London, Routledge, 1996, p. 111-2. (T.A.)

²³³ MILL, J.S., *El Utilitarismo*; cap. 2, p. 63.

²³⁴ *Idem*.

²³⁵ *Ibid.* p. 64.

²³⁶ *Idem*.

²³⁷ *Idem*.

Actos meritorios (es decir, realizados con una intención generosa, por ejemplo) pueden resultar inmorales –incorrectos- si no tienen consecuencias positivas para la felicidad; mientras que otros no meritorios -realizados quizá por egoísmo- pueden ser valorados como moralmente correctos si tienen consecuencias que favorecen la mayor felicidad. Desde esta perspectiva el motivo puede ir por un lado, y la moralidad por otro; y entendemos que la sociedad actual acepte la separación entre moral privada y moral pública. El conocido ejemplo que pone Mill es el siguiente: “Quien salva a un semejante de morir ahogado hace lo que es correcto, ya sea su motivo el deber o la esperanza de que le recompensen por su esfuerzo.”²³⁸

Como vemos, el finalismo utilitarista, a diferencia del resto de las concepciones teleológicas, es consecuencialista. Y desde estos supuestos no llama la atención que en el capítulo quinto de esta misma obra, Mill llegue a identificar la justicia con la utilidad, porque sólo cuando la justicia conduce a la felicidad general adquiere su sentido más pleno y puede aceptarse universalmente.

- **Libertad, individuo y bienestar.**

Aún encontramos en sus escritos otro tratamiento del bienestar. En la obra de 1859, *Sobre la libertad*, Mill se separa, una vez más, de su maestro Bentham al considerar la libertad de una manera positiva como condición indispensable para el bienestar de la

²³⁸ *Idem.*

sociedad¹, pero, a la vez, coincide en la tesis central de la importancia de la individualidad.

La libertad propuesta en esta obra:

“[...] no es el llamado libre arbitrio, sino la libertad social o civil, es decir, la naturaleza y los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el individuo.”²

Supuesto que el fin del hombre es el “desenvolvimiento más elevado y más armonioso de sus facultades en un conjunto completo y consistente” -tal como afirma citando a Guillermo de Humboldt³- no duda en defender que:

“[...] la única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien, por nuestro camino propio, en tanto no privemos a los demás del suyo o les impidamos esforzarse por conseguirlo”.⁴

No sólo el hombre libre alcanzará su máximo desarrollo, sino que, de acuerdo con el principio de utilidad⁵, “la humanidad sale más gananciosa consintiendo a cada cual vivir a su manera que obligándolo a vivir a la manera de los demás”.⁶

En el ámbito privado cada individuo es (o debería ser) totalmente libre, en tanto no perjudique a otros.

“En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absolutamente. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano.”⁷

Esta libertad se concreta en libertad de conciencia, libertad en los propios gustos y en la determinación de los propios fines, y libertad de asociación entre individuos. Toda tiranía de la autoridad (ya sea por parte de la opinión, o por parte de las sanciones legales) que coarta alguna de estas libertades, es negativa y repercute en un progreso de la sociedad lento o nulo (ya que si se busca el bienestar de los individuos es porque, a la larga, repercute en el de la sociedad). Un ejemplo de esta negatividad lo encuentra en Comte quien, al afirmar el derecho de dominación espiritual, tiende en su sistema social a un despotismo de la sociedad sobre el individuo⁸. Por eso afirma tajantemente que:

“[...] todo lo que aniquila la individualidad es despotismo, cualquiera que sea el nombre con que se le designe, y tanto si pretende imponer la voluntad de Dios o las disposiciones

¹ En Tocqueville también está presente esta concepción, claramente tangible al dar prevalencia teórica a la libertad por encima de la igualdad en caso de enfrentamiento o exclusión, como constata que ocurre en la democracia norteamericana (*La democracia en América*, I-II; Madrid, Alianza, 1993 3ª reim. y 1994 4ª reim.)

² MILL, J.S., *Sobre la libertad; op.cit.*, Introducción, p.81 (cita 221).

³ *Ibid.*, p. 166.

⁴ *Ibid.*, p. 99.

⁵ “Considero la utilidad como la suprema apelación en las cuestiones éticas; pero la utilidad, en su más amplio sentido, fundada en los intereses permanentes del hombre como un ser progresivo.”(*Ibid.* p. 96).

⁶ *Ibid.*, p. 99.

⁷ *Ibid.*, p. 94-5.

⁸ *Vid.* p.110.

de los hombres.”⁹

Los dos requisitos necesarios para desarrollar la individualidad de cada persona son “libertad y variedad de situaciones”¹⁰. Por eso toda uniformidad o seguimiento inconsciente de tradiciones y costumbres (que esconde muchas veces indiferencia en los individuos) es un impedimento que hay que evitar favoreciendo la originalidad y la libertad de cada individuo. Así pues, la unanimidad de opinión no es deseable, mientras que sí lo es la diversidad.

“Si se comprendiera que el libre desenvolvimiento de la individualidad es uno de los principios esenciales del bienestar; que no sólo es un elemento coordinado con todo lo que designan los términos civilización, instrucción, educación, cultura, sino que es una parte necesaria y una condición para todas estas cosas, no habría peligro de que la libertad fuera despreciada y el ajuste de los límites entre ella y la intervención social no presentaría ninguna dificultad extraordinaria.”¹¹

El bienestar es entonces directamente proporcional a la individualidad, y un resultado casi directo de su desarrollo, además de desempeñar el papel de fin en la vida del individuo y de la sociedad.

“En proporción al desenvolvimiento de su individualidad, cada persona adquiere un mayor valor para sí mismo y es capaz, por consiguiente, de adquirir un mayor valor para los demás. Se da una mayor plenitud de vida en su propia existencia y cuando hay más vida en las unidades hay también más en la masa que se compone de ellas. Los medios de desenvolvimiento que el individuo pierde al impedirle satisfacer sus inclinaciones con perjuicio de su prójimo, se obtienen, principalmente, a expensas del desenvolvimiento de los demás.”¹²

De nuevo aparecen en el discurso los intereses, el bienestar, el individuo. La satisfacción de los intereses propios genera bienestar individual -siempre que esto no influya negativamente en el que gozan otros- y este bienestar individual, a su vez, hará brotar el bienestar social. Este bienestar, si lo contemplamos de forma general, comprende, y se explica por, diversas maneras de concretarse. De esta manera, Mill habla de “bienestar intelectual de la humanidad (del que depende todo otro bienestar”¹³), y que es producido por la libertad de opinión y de expresión; de bienestar propio de cada individuo, y de bienestar general (fruto, entre otras cosas, del respeto recíproco de los intereses personales). De tal manera están conectados, que cada individuo debe colaborar en el bienestar del prójimo, pero nunca imponiéndole sus propias opiniones.

“Ni uno, ni varios individuos, están autorizados a decir a otra criatura humana de edad madura que no haga de su vida lo que más le convenga en vista de su propio beneficio.

⁹ *Ibid.* cap. 3, p. 176.

¹⁰ *Ibid.* p. 166.

¹¹ *Ibid.* p. 165.

¹² *Ibid.* p. 175-6.

¹³ *Ibid.* p. 157. Esta primacía es consecuencia de la doctrina de la superioridad de los placeres cualitativamente más elevados.

Ella es la persona más interesada en su propio bienestar.”¹⁴

El bien de cada uno, lo que persiguen sus intereses, es su bienestar, su felicidad. Pero, como hemos dicho antes, se logra no de una manera aislada o egoísta, pues “sería una gran incompreensión de esta doctrina considerarla egoísta e indiferente”¹⁵. Y así entra a considerar el aspecto general de este bienestar. Lo considera aquí como sinónimo de felicidad, como meta a la que se dirige el principio de la máxima felicidad para el máximo número que retrata la doctrina utilitarista. Así lo interpreta Mill al hablar de la difícil función del gobierno de remover “los obstáculos que se encuentre en el camino de su bienestar”¹⁶ (de la sociedad).

Observemos que no sólo se asimila la felicidad al bienestar, ya sea individual o social, sino que también el bienestar -como meta del gobierno- sustituye completamente a la noción de bien, y de bien común. Esta es otra de las características que encontramos en el discurso teórico sobre el bienestar, en concreto en el del Estado del Bienestar. El bien común ha dejado de ser operante en el discurso de justificación política del gobierno y su papel ha sido ocupado por el bienestar.

De esta manera es como justifica Mill que la individualidad es necesaria para el bienestar de la sociedad, aunque reconoce que haya que imponerle unos límites desde el momento que entra en contacto con otras individualidades.

“En la conducta de unos seres humanos respecto de otros es necesaria la observancia de reglas generales, a fin de que cada uno sepa lo que debe esperar; pero en lo que concierne propiamente a cada persona, su espontaneidad individual tiene derecho a ejercerse libremente.”¹⁷

La libertad individual es soberana y no puede ser coartada excepto cuando su acción perjudique a los demás. Es entonces cuando se justifica la posible, e incluso deseada, intervención del poder gubernamental y de la acción legal.

“En una palabra, siempre que existe un perjuicio definido o un riesgo definido de perjuicio, sea para un individuo o para el público, el caso se sustrae al campo de la libertad y entra en el de la moralidad o la ley.”¹⁸

“[...] el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros,

¹⁴ *Ibid.* p. 197.

¹⁵ *Ibid.* p. 196.

¹⁶ *Ibid.* Aplicaciones, p. 256. El objeto de cualquier gobierno en general, dice Mill, “es la seguridad de la persona y la propiedad, así como la igualdad de la justicia”, que son “las necesidades elementales de la sociedad” (*Del gobierno representativo*; cap. XV, Tr. M.C.C. de Iturbe, Madrid, Tecnos, 1985). El objeto específico del gobierno representativo son “los intereses conjuntos de la sociedad” (cap. II), entendidos de modo que “el interés del pueblo consiste en que se ejerza sobre él un control tan pequeño, en cualquier sentido, como permita la persecución de los fines legítimos del gobierno” (cap. VI).

¹⁷ *Ibid.* p. 198.

¹⁸ *Ibid.* p. 206.

es la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de la comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás.”¹⁹

En el ámbito personal de la moral -aunque Mill parece que reduce la moralidad al ámbito social regido por la ley- cada uno es el juez último que decide qué es lo mejor para él, y cuáles son los intereses que quiere satisfacer, pero en el ámbito social, el individuo es responsable socialmente de sus acciones y debe cumplir las normas establecidas por la sociedad y el Estado, que es el juez que dictamina lo correcto y lo incorrecto. La libertad personal parece ocupar en esta obra un papel prioritario al de la sociedad.

“El valor de un Estado, a la larga, es el valor de los individuos que lo componen; y un Estado que pospone los intereses de la expansión y elevación mental de sus individuos, a un poco más de perfección administrativa o a la apariencia que de ella da la práctica en los detalles de los asuntos; un Estado que empequeñece a sus hombres a fin de que puedan ser más dóciles instrumentos en sus manos, aun cuando sea para fines beneficiosos, hallará que con hombres pequeños ninguna cosa grande puede ser realizada; y que la perfección del mecanismo, a la cual todo lo ha sacrificado, terminará por no servirle para nada por falta del poder vital que, en aras de un más fácil funcionamiento de la máquina, ha preferido proscribir.”²⁰

Este individualismo, sin embargo, es una excepción en el conjunto de sus obras, que desaparece en cuanto pasa a ser la sociedad su objetivo directo. Aquí lo defiende como argumento a favor de una función considerada conveniente e incluso imprescindible para la buena marcha de la sociedad.²¹ Es más, “siempre queda claro que para ser algo el individuo tiene que convertirse en un ser colectivo”²², especie de célula social.

Este Estado mínimamente intervencionista, que encaja con la visión liberal, debe velar por el bienestar de la sociedad y eso le autoriza a intervenir ofreciendo seguridad a sus miembros. Recordemos que esta intervención puede ser doble, o bien mediante la opinión pública o bien de forma legal.

Acaba el último capítulo ofreciendo un resumen de las dos máximas defendidas a lo largo de esta obra:

“Las máximas son: primera, que el individuo no debe cuentas a la sociedad por sus actos,

¹⁹ *Ibid.* p. 94.

²⁰ *Ibid.* p. 259.

²¹ *Cfr.* NEGRO PAVÓN, D., *Liberalismo y socialismo. (La encrucijada intelectual de Stuart Mill); op. cit.*, p. 205. Este autor cita, en la página 204, a C. Tricerri, quien “sugiere certeramente que sólo si se entiende su individualismo como extraído en un contexto mecanicista, resulta posible encajarlo en su concepción de la sociedad” (de *Il sistema filosofico-giuridico di John Stuart Mill*, Milano, 1950, pp. 18ss.)

²² *Ibid.* p. 270. “Como ‘individualista’, Mill considera la sociedad como un agregado en vez de un organismo. [...] La tendencia del Utilitarismo fue contemplar la sociedad como un número de seres independientes, simplemente unidos por las sanciones legales o quasi-legales. La misma moral fue tratada como un caso de “ley” externa. El individuo, otra vez, era una ligazón de ideas, unidas por asociaciones que pueden modificarse indefinidamente.” (STEPHEN, L., *The English Utilitarians*; in three vols., New York, Peter Smith, 1950, p. 293-4, T.A).

en cuanto éstos no se refieren a los intereses de ninguna otra persona, sino a él mismo. El consejo, la instrucción, la persuasión, el aislamiento, si los demás lo consideran necesario para su propio bien, son las únicas medidas por las cuales puede la sociedad, justificadamente, expresar el disgusto o la desaprobación de su conducta. Segunda, que de los actos perjudiciales para los intereses de los demás es responsable el individuo, el cual puede ser sometido a un castigo legal o social, si la sociedad es de opinión que uno u otro es necesario para su protección.”²³

El mejor gobierno será, pues, aquel que promueva el desarrollo de una individualidad cultivada en sus facultades más elevadas por medio de incentivos educativos y morales; el que consiga el bienestar general sirviéndose del cultivo de la libertad personal junto a medidas intervencionistas de protección -y también de redistribución- compatibles con la máxima eficacia política posible. Pero el supuesto de base para lograr esa sociedad desarrollada es que los gobernantes -que para Mill son la elite cultivada- carezcan de fines propios para, consecuentemente, educar altruistamente al pueblo en la participación responsable en la vida política y social. Quiere hacer compatible de esta manera la eficacia de una política llevada a cabo por los expertos con la participación de los individuos.

Es evidente, después de todo lo visto, la importancia de la teoría utilitarista en la elaboración del Estado del Bienestar, tanto teórica como práctica.²⁴ Teórica al proponerse el bienestar -por reducción de la felicidad, y con la misma ambigüedad que encontramos en el Utilitarismo- como fin último que persigue el gobierno. Y práctica por apelar a la teoría consecuencialista y utilitarista como justificante en las acciones e instituciones políticas.

3.- ANÁLISIS COMPARATIVO

Creemos que es conveniente ahora comparar, de forma explícita, las teorías aristotélica y utilitarista para apreciar con más detalle las diferencias entre ambas. En esta comparación hay puntos en común, como pueden ser la finalidad en el hombre, o la búsqueda de la felicidad, pero hay diferencias en los contenidos concretos de sus tesis y en sus consecuencias prácticas.

La finalidad para Aristóteles se explica atendiendo a su concepción de la naturaleza. El hombre, en tanto que ser natural, tiende a un fin, que es su felicidad, y en su mano está, haciendo uso de la prudencia, elegir los medios más conducentes a ese fin. Nunca podrá renegar de él o buscar otro distinto, pero sí rebajarlo o disfrazarlo. La tradición utilitarista, surgida bajo el influjo del Siglo de las Luces, del ideal de autonomía moral kantiana (y su crítica a la teleología clásica)

²³ MILL, J.S., *Sobre la libertad; op. cit.*, p. 225-6.

²⁴ Prácticamente todos los pensadores que escriben sobre el Utilitarismo señalan, de una u otra manera, la estrecha relación entre ambos. Para profundizar en esto *vid.* SÁNCHEZ MOLINEDO, J.M. y de SANTIAGO HERNANDO, R., *Utilidad y bienestar (Una historia de las ideas sobre utilidad y bienestar social)*; Madrid, Síntesis, 1998.

y del liberalismo, modifica sustancialmente esta concepción del fin. No niega que el hombre busque su propia felicidad, pero este deseo no lo ubica en la naturaleza humana²⁵ ni admite que deba someterse a este fin. El sujeto individual, único juez respecto a sus intereses personales, elige los fines que él quiere; consecuencia de su autonomía absoluta. En el ámbito personal se da sus propias leyes autogobernándose, supuesta, como es lógico, una madurez personal. De aquí se deriva una fuerte privatización e individualización de la moral, lo que abre un abismo entre moral pública y moral privada.

El fin se identifica con el bien. Ambas teorías están de acuerdo. En términos aristotélicos el bien se entiende como la actualización de lo que hay de más superior en el hombre: la vida auténtica -o vida buena-, perfecta y feliz, cuya realización coincide con el de la ciudad. A la consecución de este bien está encaminada también la naturaleza social del hombre. Esta sociabilidad le lleva a juntarse con otros hombres y a formar familias, tribus y ciudades, todo lo cual sirve a la consecución de la vida buena, que es el fin propio de cada uno. Al mismo tiempo, y como complemento del bien personal, la búsqueda del bien común –que necesita de un gobernante justo o la puesta en marcha de unas leyes justas-, es lo que caracteriza el buen gobierno en las ciudades, sin necesidad de que haya conflictos entre el fin individual y el de la polis, porque es el mismo: la felicidad. Desde esta búsqueda y desde la prudencia que se supone a los políticos, están justificadas las intervenciones del gobierno en la polis y en la vida ciudadana.

El bien utilitarista no responde al mismo esquema. Difiere especialmente por lo que toca a su dimensión social. Su punto de partida es que el bien para el individuo es una situación de máximo placer, enteramente personal. Y, puesto que los utilitaristas no postulan esa sociabilidad natural en el hombre ni aceptan que haya un *summum bonum* -tal como vimos en Bentham-, se hace casi imposible conjugar el bien personal con el social. Es imposible ni siquiera concebir el bien común en este tipo de sociedad. Allí donde el hombre busca su interés propio y entra en conflicto con el resto de los individuos que se rigen por las mismas motivaciones egoístas, la política surge como un ‘policía necesario’ para arbitrar esos intereses individuales contrapuestos y perseguir, por añadidura, proporcionar la máxima felicidad para el mayor número. Bentham cambia la noción clásica de bien común por la de una suma de intereses particulares que se intenta hacer compatible con los intereses del gobierno por su parte. La ausencia de una naturaleza social²⁶ ha de contrarrestarse con la inspiración en los individuos de ciertos sentimientos de benevolencia. Ya dijimos en su momento que este intento de explicación nos parecía insatisfactorio porque si se parte de que el hombre es un ser radicalmente egoísta no se entiende cómo haya de ser esa benevolencia ni ese buscar la felicidad de los otros. Sólo es posible ser benévolo si no se es egoísta totalmente. En Mill no es tan problemático este punto, pero sí nos parece difícil conjugar la libertad individual -tal como la expone en *Sobre la libertad*- con la

²⁵ Hablar en estos términos sería usar ya un ‘lenguaje metafísico’, muy desprestigiado entre ellos.

²⁶ Incluso puede hablarse de la ausencia de una naturaleza humana que sea compartida por todos los hombres.

prioridad de la sociedad y con la función pública del gobierno de lograr la eficacia y el bienestar social. El bien de la sociedad, que es lo que sustituye al bien común, es su bienestar (de hecho, a su consecución está encaminado el cultivo de la individualidad personal). Todos estos factores son favorecidos por el profundo individualismo latente en los utilitaristas, muy diferente de la función social de la naturaleza humana aristotélica, que sólo conseguía la autarquía en relación con otros, no aisladamente.

Ahondando un poco más en el papel del bienestar nos preguntamos si Mill lo identificaría con la excelencia humana, tal como la entendía Humboldt, como “el desenvolvimiento más elevado y armonioso de sus facultades en un conjunto completo y resistente”²⁷. No hay duda de que esta visión se acerca más al ideal aristotélico de la vida buena, y se aleja de la benthamiana, según el mismo Mill afirma en su obra *Bentham*.

“Bentham concibe al hombre como un ser susceptible de placeres y dolores, y gobernado en toda su conducta en parte por las distintas modificaciones de auto-interés, y las pasiones comúnmente clasificadas como egoísmo, en parte por simpatías, u ocasionalmente antipatías, hacia otros seres. Y ya no se dice nada más de la naturaleza humana. [...] Nunca vio en el hombre a un ser capaz de perseguir una perfección espiritual como fin, de desear por sí mismo la conformidad de su propio carácter con su nivel de excelencia, sin esperanza de bien ni miedo del mal de otras fuentes fuera de su propia conciencia. [...] Si la teoría de la vida de Bentham puede hacer tan poco bien al individuo, ¿qué puede hacer por la sociedad?”²⁸

En este texto se hace referencia al axioma utilitarista de que es el disfrute del placer y huir del dolor lo que toda persona busca. El placer es aquí el fin último (bien supremo, diría Aristóteles) y aquello a lo que se subordina todo lo demás: la bondad, la actividad y la utilidad. Una cosa o una acción será correcta (y también aquí anotamos que se deja de utilizar el término de bueno o malo y se sustituye por el de correcto o incorrecto) si es útil, y será útil cuando proporcione placer, a largo o a corto plazo. Esta identificación de la bondad o corrección con la utilidad y el placer la encontramos ya en Spinoza²⁹ y otros autores e implica un cambio sustancial respecto a la idea aristotélica clásica de lo bueno, asentada en la misma realidad ontológica de cada ser.

Aristóteles descubriría tres razones que mueven al ser humano a querer algo, o a alguien, como ocurre en la amistad: porque es placentero, porque es útil para otra cosa, o porque es bueno en sí, y puede ser bueno con independencia del placer que reporte o genere. El hombre bueno o virtuoso actúa bien -es decir, conforme a la virtud-, porque sabe que de esa manera cumple mejor su fin, pero no por las consecuencias que se deriven de ello. Aunque las tenga también presentes,

²⁷ MILL, J.S., *Sobre la libertad; op. cit.*, p. 81.

²⁸ MILL, J.S., *Bentham, Collected Works X, (Essays on ethics, Religion and Society)*; London, Routledge, 1996, p. 94, 95 y 99. (T.A.)

²⁹ Por poner un ejemplo en SPINOZA, B., *Ética*, Parte Cuarta, Definiciones, Tr. V. Peña, Madrid, Editora Nacional, 1980 3ª, p. 268, en que dice así: “Entiendo por bueno lo que sabemos con certeza que nos es útil.”

no son el motivo último de su actuación. Aunque la actividad buena sea a un mismo tiempo placentera, el hombre virtuoso no la realiza por el placer que le reporta, aunque éste la haga más agradable. El placer va ligado a la actividad, y debe considerarse sólo mero acompañante y no su fin último. Por eso, desde la visión aristotélica se puede acusar al Utilitarismo de haber reducido las tres características de lo amable a una sola, la placentera que, además, es circunstancial, no esencial, porque puede no darse. Además de reducir la percepción misma de la bueno/útil al sentimiento consecuente, deja de lado la verdad de las cosas.³⁰ Y la acusación seguiría en pie a pesar de la diferencia que establece Mill entre diversos grados de placeres y a pesar de que dé un valor mayor a los más elevados. La razón es que -como tesis de fondo- sostiene la identificación del placer con el fin último. Puede aducirse que la prioridad de la bondad sobre la utilidad se pone de manifiesto³¹ ante el hecho de posponer o aplazar ciertos placeres para conseguir otros a largo plazo. Sólo porque hay una noción -y no sólo una noción- de la bondad anterior al placer puede explicarse esto. Los utilitaristas confunden la tendencia teleológica del hombre, evidentemente enfocada hacia el futuro, con la valoración de las consecuencias. El fin no se explica por las consecuencias, sino que las precede y da sentido. Consecuencialismo y finalidad deben diferenciarse.

Como efecto último de esta reducción encontramos una confusión de medios y fines. Stuart Mill lo afirma explícitamente al identificar las partes de la felicidad con la felicidad misma, de las que dice que son queridas por sí mismas. “Son deseados y deseables por sí mismos. Además de ser medios son parte del fin.”³² La imprecisión e indefinición de la felicidad puede ser una primera causa de su identificación de medios y fines (y de fines secundarios y fin principal). Si no es posible hablar de un contenido objetivo de la felicidad y cada uno es su propio juez, necesariamente se amplía de tal modo su definición, que acaba siendo, por sus dimensiones, totalmente imprecisa. Otra causa radica en el carácter intrínsecamente instrumental de la utilidad. “Una ética basada en el concepto de lo útil pondría absurdamente el fin en lo que es de por sí un medio para el fin; negando el fin que da sentido al medio, se niega también la necesidad del medio.”³³ Sea o no ésta la razón, cae en el error que anunció Aristóteles y ante el cual puso en guardia a sus lectores con estas palabras que, por su claridad, reproducimos de nuevo:

“No es lo mismo, en efecto, la salud y las cosas sin las cuales no es posible la salud, e igualmente ocurre en otras muchas cosas, de suerte que el vivir bien no es idéntico a aquellas cosas sin las cuales no es posible vivir bien. [...] No se deben pasar por alto estos hechos, ya que ellos son la causa de la incertidumbre acerca de la naturaleza de la

³⁰ ““Antes ha de ser considerado el ente como verdadero por el entendimiento, que como bueno por la voluntad” (*Summa Teológica*, I, q.16, a.4). Porque el ser es bueno en cuanto concebido como verdadero, puede afirmar Aristóteles que “bien es lo mismo que rectamente, y rectamente quiere decir de acuerdo con la verdad” (EN VI, 10, 1143a23-4)”. (MAURI, M., *Bien humano y moralidad*; Barcelona, PPU, 1989, p. 35).

³¹ También Taylor, como veremos más tarde, señala esta prioridad. La tesis de este segundo autor es que detrás del Utilitarismo hay un problema de cariz epistemológico: qué es antes, el ser o el conocer.

³² MILL, J.S., *El utilitarismo*, op. cit., p. 92.

³³ MAURI, M., *Bien humano y moralidad*; op.cit, p. 40.

felicidad y de los medios para adquirirla. Pues hay algunos que creen que estas cosas sin las cuales no es posible ser feliz forman parte de la felicidad.”³⁴

El primer paso, confusión teórica de medios y fines, ya está dado, el siguiente está implícito en el primero: reducir los fines a los medios olvidando los primeros para buscar sólo los segundos. Esto es lo que encontramos en la base del Utilitarismo de fines del siglo XX que actúa de soporte ideológico del Estado del bienestar: una reducción no sólo teórica, sino fáctica, de hecho, de los fines a los medios. (Estas reducciones, a la larga, siempre influyen negativamente en el hombre que las sufre).

Lo que en Aristóteles ocupaba una función de medio para el fin y se justificaba sólo con vistas a ese fin, pasa a ocupar el lugar del fin: esto ha pasado con el bienestar. Subordinado en la Ética aristotélica a la vida buena y feliz como un medio conducente a ella, después llega a identificarse con esa vida buena. Vivir bien y honestamente se reduce a ‘estar bien’, con toda la problemática que esto conlleva, y el ‘mero vivir’ se identificaría con el ‘vivir bien’³⁵.

Sabiéndose heredero del epicureísmo, Mill es consciente de que reducir la felicidad al mero placer material y hedonista empobrece y rebaja la visión del hombre, lo cual le lleva a reclamar la superioridad de los placeres superiores (de tipo intelectual) por encima de los meramente sensibles³⁶, y a hablar de un bienestar intelectual. Pero ¿cómo entender exactamente ese tipo de bienestar?³⁷ ¿Como un desarrollo y ejercicio de la libertad individual, es decir, de la individualidad? ¿Como una consecuencia del cultivo de la nobleza? Si es así, parece que no estaría muy lejos de la doctrina del hombre virtuoso aristotélico. Pero la diferencia entre ambas concepciones viene de nuevo marcada por el distinto tratamiento de la relación entre medios y fines. Creemos ver aquí el punto fundamental de alejamiento entre ambos, que acentúa más fuertemente su oposición.

Respecto al criterio de elección de los medios observamos otra diferencia. La Ética aristotélica no es deontológica, pero tampoco es consecuencialista. Es cierto que es principalmente a partir de Kant cuando empieza la discusión acerca de la fundamentación de la moral, situada por él en la norma y el deber, y que así planteada no afecta al planteamiento

³⁴ ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, I, 2, 1214b 15-18, 24-28.

³⁵ *Cfr. Política*, III, 9, 6, 1280a 32-34; *Ética Eudemia*, I, 5, 1215b 31-37. Tema de los que renuncian a lo más propiamente humano al dedicarse únicamente a la satisfacción de las necesidades vitales.

³⁶ En la Introducción a la recopilación de las obras de Bentham, Colomer relaciona la concepción de la felicidad con su aplicación en la política. “Si el contenido de esta felicidad es definido de un modo sustantivo con categorías de alta exigencia, como los placeres espirituales superiores de Mill, menos personas serán consideradas capacitadas para intervenir en aquel proceso de decisión y más educados e influyentes en la sociedad deberán ser los gobernantes. Si, en cambio, la idea de búsqueda de la felicidad se identifica con un concepto más abierto y menos apriorísticamente definido de persecución de lo que cada individuo estima que es su propio interés, como en el Bentham maduro, será más lógico definir la democracia como un procedimiento de agregación de preferencias individuales con derechos iguales de participación de todos y mecanismos de control de los gobernantes.” (*Bentham, op. cit.*, p. 20).

³⁷ La ambigüedad con que Mill trata estas cuestiones se hace más patente si la comparamos con la precisión con que Aristóteles define la felicidad como “la actividad contemplativa”, porque a la función más elevada corresponde la actividad más elevada y perfecta. (*Vid. Ética a Nicómaco*, X, 7-8).

aristotélico, pero no olvidemos que para el Estagirita la ley buena es, a falta de un gobernante justo o un hombre prudente y virtuoso, el referente último de la acción moral. Por otro lado, la virtud de la prudencia, que es eminentemente práctica, es capaz de conocer lo que es bueno y malo para el hombre de cara al vivir bien en general, y por eso mismo considera también las consecuencias de las acciones humanas de cara a la vida buena -no al placer. Esta prudencia aristotélica que conoce los principios -por la virtud intelectual de la sabiduría- y a su luz delibera sobre lo más correcto en la práctica es, sin embargo, distinta de la elección racional consecuencialista del Utilitarismo, que se explica sólo desde su utilidad y de cara al placer. Dentro de la racionalidad utilitarista ocupa un lugar primordial el cálculo del placer. Este cálculo supone que los placeres pueden medirse y cuantificarse. Las críticas que ha recibido este aspecto del Utilitarismo han sido numerosas.³⁸

Es importante poner aquí de manifiesto otro aspecto derivado del consecuencialismo utilitarista: que la bondad o maldad de algo viene determinada por sus efectos sociales positivos o negativos. La intención del agente queda relegada al ámbito del mérito (tal como vimos que sostenía Mill) y no cuenta en la determinación de la moralidad o inmoralidad de la acción. Uno puede tener las intenciones más perversas, pero mientras que no se manifiesten en acciones dañinas para otras personas, no serán juzgadas como moralmente malas. Y lo mismo ocurre en el caso contrario. Esta visión ha desplazado el campo de lo moral hasta el punto de desligar lo público de lo privado -dando lugar al fenómeno de las morales plurales por las que una misma persona actúa en el trabajo o en el ámbito público de una manera y en la familia o en su intimidad de otra.

Así pues, no hay sólo distintas concepciones del bienestar y la felicidad (que justifican, a su vez, distintas políticas gubernamentales), sino algo más básico: nociones distintas del ser humano y de su finalidad.

4.- APORTACIONES ACTUALES.

La disyuntiva entre felicidad o placer y bienestar sigue siendo tema de investigación en nuestros días. Por lo general se ha relegado el estudio de la felicidad a la Psicología o a la Filosofía, mientras que el bienestar sigue siendo protagonista en política, economía, salud, etc. A pesar de ello, su tratamiento peca de una ambigüedad grande y, como hemos dicho al criticar el Utilitarismo, en el fondo es reduccionista. Ofrecemos ahora unas reflexiones actuales que pueden

³⁸ “El utilitarismo es, como idea, muy modesto; es razonable, digno, pero a última hora consiste en la reducción de la felicidad a algo que se puede aplicar a todos y, en segundo lugar, que se puede medir. Esto ha penetrado en el alma contemporánea.” (MARÍAS, J., *La felicidad humana*; Madrid, Alianza, 1989 2ª reim, p. 156).

dar más luz a esta cuestión. De entre todas las propuestas contemporáneas, dos aportaciones nos han parecido significativas a este respecto. La primera por el tratamiento de la noción de bienestar, y la segunda por la propuesta de recuperar los bienes sociales como valiosos en sí mismos.

4.1.- La crítica al bienestarismo de Amartya Sen.

Uno de los autores que ha repensado la noción de bienestar, no sólo desde su campo específico de la economía sino desde el que nos ocupa de la Filosofía, es Amartya Sen. Rastreando sus publicaciones observamos cómo ha ido ampliando su campo de investigación, desde un primer interés por la insuficiencia del óptimo de Pareto, aplicada al Utilitarismo³⁹ tanto en su aplicación moral como económica, hasta una crítica al bienestarismo y la elaboración de una nueva defensa de la justicia social. Lo que aquí vamos a exponer brevemente será su crítica al bienestarismo -como uno de los elementos básicos del Utilitarismo- y la propuesta de ampliar el concepto del bienestar.

En la obra *Utilitarianism and beyond*, Sen define el Utilitarismo de esta manera:

“El Utilitarismo es la intersección de dos distintas clases de teoría. Una es la teoría de la manera correcta de valoración o asignar valor a estados de cosas, y esto conlleva que la base correcta de valoración sea el bienestar, satisfacción o que la gente consiga lo que prefiera. Esta teoría, un componente del Utilitarismo, se ha llamado bienestarismo. El otro componente es una teoría de la acción correcta, que dice que las acciones deben escogerse de acuerdo con los estados de cosas que son sus consecuencias: a ésta se le ha llamado consecuencialismo. El Utilitarismo [...] recomienda la elección de una acción según sus consecuencias, y una valoración de las consecuencias en términos de bienestar.”⁴⁰

A partir de aquí señala varias características más. En primer lugar, la estrecha visión de la persona que el Utilitarismo maneja: ésta sólo es considerada como el lugar de localización de sus respectivas utilidades, dejando de lado todo lo demás. En función de esas utilidades y su cumplimiento se establece la corrección de los estados de cosas. Fijémonos, tal como señala Sen⁴¹, que lo que valora este principio no son las acciones del individuo -como hace toda la moral clásica, incluido el eudaimonismo de Aristóteles, en el que los actos virtuosos ocupan un lugar central- sino los estados de cosas (*states of affairs*). Esto lleva implícita una despersonalización

³⁹ A finales de la década de los 70, Sen se dio cuenta de que lo que hacía imposible una consideración adecuada del problema distributivo residía en la propia conceptualización del bienestar como utilidad, la condición, así llamada por él, bienestarista.

⁴⁰ SEN, A., Introduction en SEN, A., y WILLIAMS, B., *Utilitarianism and beyond*; Paris, Maison des Sciences de l'Homme y Cambridge University Press (1982), 1994, p. 3-4. (T.A.)

⁴¹ También señala esta idea, como veremos a continuación, Charles Taylor, en su artículo La irreductibilidad de los bienes sociales, en *Argumentos filosóficos*; Barcelona, Paidós, 1997, p. 175-197.

de la moral y, tal como dijimos, la pérdida de valor de las intenciones y motivos del agente a la hora de evaluar la moralidad de sus acciones. Sólo cuenta lo externo, los estados de cosas, y de estos, sólo los que se refieren a la utilidad. Esto, en palabras de Sen,

“[...] impone una restricción informacional al hacer juicios morales sobre estados alternativos de cosas. Deja fuera de consideración toda la información que no ‘sea de utilidad’”⁴².

Por una parte pone de manifiesto esta restricción informacional (que se podría corresponder con lo que aquí hemos llamado -siguiendo a Aristóteles- reducción de los medios a fines) y, por otra, lo que él llama reducción, que consiste en tratar y considerar por igual todos los intereses, ideales, aspiraciones y deseos de los individuos, sin diferenciarlos⁴³. Esta reducción en la información se aplica a los juicios de valor y repercute en que el consecuencialismo sea bienestarista: sólo se tienen en cuenta aquellos estados de cosas que conduzcan a la felicidad o al placer. Junto a este consecuencialismo, otro rasgo que lo caracteriza es lo que él llama *sum-ranking* -ordenación por suma-, o suma de las utilidades de todos los miembros de la sociedad donde se pierden la identidad del individuo y su separabilidad. Este elemento es especialmente claro en la doctrina de Bentham. Por eso Sen pone en duda la suficiencia de la información de utilidad para emitir juicios sobre estados de cosas, y propone una teoría pluralista, no monista como la aquí criticada, que contemple otros elementos, junto al de bienestar, a tener en cuenta a la hora de valorar la corrección o bondad de los estados de cosas.

En su libro *Bienestar, justicia y mercado*⁴⁴, recopilación de varias conferencias, ofrece una elaboración de esta teoría pluralista junto a una nueva propuesta del contenido del bienestar. No deja de reconocer la importancia del bienestar, pero alega que hay que considerar, aparte de éste, otras variables en el análisis moral.

“Las personas tienen otras facetas además del bienestar. No todas sus actividades se dirigen a maximizar el bienestar (ni sus actividades siempre contribuyen a él), independientemente de cuán generosamente definamos el bienestar dentro de los límites de ese concepto general. Hay otras metas además del bienestar y otros valores además de las metas.”⁴⁵

Una de esas facetas es la de ser agente⁴⁶ (*agency*), con la que están relacionadas los conceptos de autonomía y de libertad personal, que van más allá de las consideraciones de bienestar, pero que guardan relación con él.

⁴² SEN, A., Utilitarianism and Welfarism; *The Journal of Philosophy*, 79 (1979)9, p. 471. (T.A.)

⁴³ *Vid.* SEN y WILLIAMS, *Utilitarianism and beyond*; *op. cit.*, p. 8. También TAYLOR, C., La irreductibilidad de los bienes sociales, *Argumentos filosóficos*; *op. cit.*, p. 40.

⁴⁴ SEN, A., *Bienestar, justicia y mercado*; ed.de D. Salcedo, Barcelona, Paidós, 1997.

⁴⁵ *Ibid.* p. 62.

⁴⁶ *Citando a Rawls, con esta noción Sen se refiere a aquellas “personas como poseedoras del poder moral de tener una concepción del bien.”* (*Ibid.* p. 63).

Dicho esto, pasa a examinar cómo debería entenderse el bienestar. Si se le identifica con la utilidad (como postula el Utilitarismo), habría tres maneras de considerarlo: como elección, como felicidad o como satisfacción del deseo. En la idea de bienestar concebido como elección, ve el inconveniente de que:

“La mezcla de motivaciones hace difícil formarse una buena idea del bienestar de una persona tomando como única base la información que da esa elección.”⁴⁷

También es insuficiente el modo de representar el bienestar como felicidad, ya que deja de lado las valoraciones personales y por su carácter de estado mental puede originar errores. Su examen de la satisfacción de deseos, que también es un estado mental⁴⁸, pone de manifiesto que una cosa es desear y otra distinta valorar, por lo que, esta explicación por sí sola es insuficiente, ya que parte de una identificación entre ambos. De esta manera puede adelantar la siguiente conclusión:

“Al rechazar las pretensiones de la utilidad para representar el bienestar, hemos presentado esquemáticamente la necesidad de una concepción alternativa.”⁴⁹

Diferencia a continuación dos ideas: tener una “buena posición” y estar “bien” o tener “bienestar”. La primera alude a la capacidad de disponer de cosas externas, a la opulencia. La segunda, en cambio, se refiere a algo interno susceptible de ser alcanzado por el propio esfuerzo personal.

Antes de abordar “una concepción adecuada del bienestar”, advierte que hay que evitar los peligros que se derivan de adoptar o bien “una concepción básicamente subjetivista en términos de alguna de las medidas de utilidad como estado mental”⁵⁰, o bien un criterio objetivista totalmente neutral respecto a las diferencias específicas de cada persona. Su propuesta tendrá en cuenta ambos aspectos, los personales y los objetivos. Una vez aclarado esto, afirma que:

“La característica primaria del bienestar cabe concebirla en términos de lo que una persona puede “realizar”, tomando ese término en un sentido muy amplio.”⁵¹

Esas realizaciones pueden ser tanto actividades como estados de existencia o de ser, y a su conjunto lo denomina vector de realizaciones. Estas realizaciones no deben identificarse con los bienes (que aquí concibe como bienes materiales) ni con la felicidad. Sen concibe la felicidad -a la manera utilitarista- como un estado mental agradable y por eso la subsume al bienestar. Entiende este último como algo más amplio que incluiría, entre otras cosas, la felicidad.

⁴⁷ SEN, A., *Bienestar, justicia y mercado; op. cit.*, p. 65.

⁴⁸ *Ibid.* p. 66.

⁴⁹ *Ibid.* p. 74.

⁵⁰ *Ibid.* p. 75.

⁵¹ *Ibid.* p. 44.

“La felicidad puede ser una parte valiosa del bienestar y ser feliz es ciertamente una realización de gran importancia, pero hay otras realizaciones importantes que no son congruentes con la felicidad y para las que la felicidad no puede servir como subrogado, especialmente en las comparaciones interpersonales. [...] La necesidad de identificar y valorar las realizaciones importantes no se puede evitar examinando otras cosas tales como la felicidad, la satisfacción del deseo, la opulencia o la capacidad para disponer de bienes primarios.”⁵²

Con esta amplia consideración, su propuesta ofrece el pluralismo informacional que faltaba al Utilitarismo. A esto añade, ampliando su concepción hasta ahora aproximativa del bienestar, la atención a las capacidades personales de conseguir unas determinadas realizaciones. Al conjunto de tales capacidades lo denomina libertad de bienestar. La introducción de este nuevo elemento es importante porque no pueden valorarse de la misma manera las realizaciones que han logrado distintas personas si las capacidades que poseía cada una para realizarlas no han sido las mismas, y, por tanto, tampoco lo ha sido la consideración global de sus elecciones.

Sin embargo, aún es más importante la libertad de ser agente, pues “contempla cualquier cosa que la persona, como agente responsable, decida que habría de conseguir”⁵³, de la cual sólo es una parte la libertad de bienestar. La persona no se reduce a la búsqueda de bienestar, sino que en ella hay otras metas y valoraciones. Y todo eso forma su bien individual. Ambas facetas, la libertad de ser agente responsable (con unos propósitos y elecciones concretos) y la libertad de bienestar (capacidades de realizaciones de bienestar) no se excluyen, aunque sean distintas, es más, deben complementarse y aportar toda la información necesaria, ya que tomada cada una por separado, son insuficientes.

“A riesgo de simplificar mucho se puede decir que la faceta de bienestar es importante para evaluar el *provecho* que saca una persona, mientras que la faceta de agente es importante para evaluar lo que una persona puede hacer en relación a su concepción del *bien*. La capacidad de hacer más bien no tiene por qué ser provechosa para la persona.”⁵⁴

¿Hay prioridad de una sobre la otra? No parece que sea así, a juzgar por las palabras de Sen.

“Tanto la libertad de bienestar como la de ser agente tienen una importancia decisiva -aunque distinta- en la valoración de estados y acciones. Y la base informacional de la concepción moral explorada en estas conferencias no puede, en general, prescindir ni de la información sobre el agente ni sobre la que se refiera al bienestar -tanto en la forma de consecución como en la de libertad. Estas conferencias se han centrado en gran parte en examinar estos elementos informacionales plurales y sus respectivos roles en la valoración y el juicio morales.”⁵⁵

⁵² *Ibid.* p. 80.

⁵³ *Ibid.* p. 86.

⁵⁴ *Ibid.* p. 89.

⁵⁵ *Ibid.* p. 108.

Coherente con su deseo de ofrecer una teoría pluralista, no monista, que diera razón de la valoración moral de las acciones y de los estados de cosas, Sen amplía el concepto de bienestar, sin caer en la trampa de considerarlo como lo único relevante en el ámbito moral y político. Debe completarse, según él, con la consideración de la faceta, más interior y personal, de ser agente. Cada una de ellas tiene su ámbito propio diferenciado, pero no completamente independientes respecto al otro, so pena de caer en errores reduccionistas acerca de la persona humana.

“La faceta de bienestar puede ser especialmente importante en algunos contextos específicos, por ejemplo, al hacer provisiones públicas para la seguridad social o al planificar la satisfacción de las necesidades básicas. Al juzgar lo que una persona puede esperar de las estructuras sociales, las exigencias de bienestar (y, en el caso de adultos responsables, también la libertad de bienestar) pueden ser de gran importancia. Por otro lado, en muchos asuntos de moral personal, la faceta de ser agente y la propia responsabilidad hacia los demás pueden ser esenciales. Tanto la faceta de bienestar como la de agente exigen atención, pero lo hacen de modos diferentes, con varia importancia según los diferentes problemas.”⁵⁶

Para completar su propuesta simplemente haremos constar que su criterio de justicia es el de promover la igualdad de capacidades, puesto que sólo éstas representan la libertad real de elegir los modos de vida.

Sen ha buscado un camino intermedio entre el objetivismo y el subjetivismo, entre el consecuencialismo y el deontologismo, con elementos de esta postura en su concepción de bienestar. A éste le da un papel prácticamente equiparable al de ser agente, aunque ampliando previamente la noción de bienestar.

No considera adecuada, por otra parte, la noción de felicidad, precisamente por las connotaciones recibidas del Utilitarismo. Sin embargo, ni siquiera se plantea la posibilidad de entenderla de otra manera -al modo aristotélico, por ejemplo- como aquella noción más completa que incluya, aunque sin reducirse a ellas, las realizaciones materiales y el cultivo de la bondad moral. Quizá esto sería caer en el monismo que él duramente critica en los utilitaristas como una visión reduccionista. La noción de bien humano, a la que tiende teleológicamente cada persona, tampoco es contemplada por Sen y viene a sustituirla por la de una concepción individual del bien⁵⁷, que cada uno se crea y cuyo origen es el ser agente moral autónomo. A pesar de ampliar notablemente la concepción de la persona humana con respecto al Utilitarismo, encontramos a faltar una base antropológica, la naturaleza humana, que diera razón de la complementariedad de las dos facetas propuestas.

En Sen hemos visto un paradigma de una tendencia actual muy extendida, presente ya en Mill: la de la de ampliar de tal manera el concepto del bienestar que éste pueda justificarse

⁵⁶ *Ibid.* p. 91.

⁵⁷ “La faceta de agente de la persona no se puede comprender sin tener en cuenta sus objetivos, propósitos, fidelidades, obligaciones y -en un sentido amplio- su concepción del bien”. (*Ibid.* p. 86).

teóricamente como fin último de la política y la vida humana. Nuestro autor deja la puerta abierta -porque cada uno tiene su propia concepción de bien- a la posibilidad de valorar otras cosas por encima del bienestar y de actuar en consecuencia, y en este sentido no sería para todas las personas su fin último. Sin embargo, tal amplitud del bienestar deja de lado cualquier consideración sustantiva del bien humano. Su postura serviría, incluyendo también la doctrina de unos mercados justos, para apuntalar y apoyar la marcha y la dirección que está llevando el actual Estado del Bienestar.

4.2.- Los bienes sociales para Charles Taylor.

La propuesta de la que nos ocuparemos a continuación es la del filósofo canadiense Charles Taylor⁵⁸, quien también presenta varias críticas a la teoría utilitarista. Comparte algunas de las tesis de Sen, desde las que parte para desarrollar sus propias propuestas.

Una de sus preocupaciones principales es ofrecer una adecuada comprensión de la persona humana completa, en sus facetas cognoscitivas, lingüísticas, existenciales, sociales... Para lograrla tiene primero que liberarla de algunas doctrinas falsas que atraviesan la Filosofía moderna y contemporánea, como son el idealismo estructural que caracteriza la era epistemológica (en el que “definen su ontología, su concepción de lo que es, sobre la base de una doctrina previa de lo que podemos conocer”⁵⁹) y el aislamiento del sujeto frente a la realidad.

El punto de partida de Taylor para abordar la teoría utilitarista es directamente el del enfrentamiento y la crítica. A sus ojos quizá lo más grave del Utilitarismo sea su aparente pretensión de neutralidad que, por ser tal, hace a sus seguidores ciegos e incapaces para considerar otras opciones éticas. El modo racional propuesto por los utilitaristas de evaluar los hechos o estados de cosas (en inglés *outcome*) por sus consecuencias se ha convertido en el paradigma indiscutible que rige nuestras sociedades; pero precisamente la cuantificación de los placeres (o el intento de cuantificarlos) en que se expresa este consecuencialismo, deja de lado una faceta específicamente humana: la cualitativa, que no puede reducirse -por mucho que se pretenda- a la cuantitativa. Prueba de ello es la constatación de que existen en nosotros ciertos sentimientos o estados anímicos -como los de admiración y compasión, o la experiencia de lo “maravilloso”- que son inconmensurables, es decir, que no se dejan medir ni cuantificar. Pero es

⁵⁸ Generalmente se encuadra a Taylor dentro de la corriente denominada comunitarismo, aunque él no lo admita explícitamente -al igual que el resto de los etiquetados de ‘comunitaristas’. Dentro de esta corriente se da una doble tendencia, una teórica y otra más social, con incidencias en la vida práctica. Los de tendencia teórica comparten una visión del individuo como un ser ligado a un ámbito previo -cultura, comunidad, tradición, lenguaje-, que en cierta manera le explica y le configura, y al que, a su vez, contribuye con su vida. La política y el estudio de la sociedad debe tener en cuenta esta vinculación a la ‘cultura’ o comunidad si quiere dar razón de la vida del hombre real.

⁵⁹ TAYLOR, C., *Argumentos filosóficos*; Tr. F.Birulés, Barcelona, Paidós, 1997, Prefacio, p. 12.

que hay otros ámbitos del ser humano donde también se puede reconocer la existencia de esas distinciones cualitativas: los modos de vida y de acciones diversos (que son moralmente, más o menos elevados)⁶⁰. Los utilitaristas igualan todas las experiencias y acciones y les dan un mismo tratamiento, como si fueran de la misma naturaleza⁶¹, asignando como única diferencia entre ellas su grado de éxito en la consecución del placer. Taylor señala que este error viene, en parte, originado por la enorme influencia de la consideración naturalista del hombre. Según esta visión, el hombre tiende a ser explicado según el modelo físico de la naturaleza, por el que las cualidades de los objetos materiales -por considerarse un añadido de la percepción subjetiva particular- son dejadas fuera de toda consideración. Lo que sería válido en una explicación de la naturaleza física se aplica, por extrapolación, a la persona y a su moral y de ahí que, en una consideración “científica” de la vida humana, las diferencias de grado o cualidad -al ser tachadas de subjetivas- no cuenten o sean menospreciadas.

Ante esta reducción, incompatible con la incommensurabilidad de los fines y metas puestos de manifiesto por estos lenguajes de contraste, Taylor reivindica “la diversidad real de bienes”⁶². Esta idea recuerda al pluralismo defendido por Sen.

Fijémonos que Taylor habla de bienes plurales, incommensurables y cualitativamente diferentes entre sí. La pretendida neutralidad del Utilitarismo no es tal porque deja de lado esas diferencias y porque confunde los bienes instrumentales con los bienes en sí, reduciendo los segundos a los primeros. Esta reducción de los bienes también viene originada por otro error básico del Utilitarismo, que es el atomismo. Esta es la tercera de las implicaciones, junto al consecuencialismo y al criterio de la utilidad, derivadas de la definición del bienestarismo dada por A. Sen.

Articulada en el Utilitarismo, esta teoría viene a afirmar que las utilidades sopesadas en los estados de cosas son las de los individuos, pero no es una idea original de los autores utilitaristas, puesto que la encontramos ya en Hobbes, quien entendía el todo en función de las partes que lo componían; es decir, la sociedad -que es el caso concreto que nos interesa aquí- sólo puede entenderse desde los individuos y como un mero agregado de éstos. Según esto, los bienes públicos y sociales son necesariamente descomponibles en los bienes individuales. La definición de Bentham de bien común que se expuso anteriormente queda perfectamente encuadrada en esta concepción. Este atomismo, al que Taylor denomina individualismo metodológico, desemboca a su vez en un profundo subjetivismo⁶³. El cálculo de la felicidad es la suma de las ‘felicidades subjetivas individuales’. Desde esta perspectiva no es posible entender la existencia de bienes comunes o públicos sin que sean irreductibles a bienes individuales. Y a su vez, esos bienes individuales, se identifican con los intereses particulares de cada uno. Pero, ¿es realmente así el

⁶⁰ *Vid.*, TAYLOR, C., The diversity of goods, en *Utilitarianism and beyond*; *op. cit.*, p. 129-144.

⁶¹ *Vimos la crítica de Sen a este mismo aspecto, tachándolo de reductivo.*

⁶² TAYLOR, C., *The diversity of goods*, *Utilitarianism and beyond*; *op. cit.*, p. 144.

⁶³ TAYLOR, C., *La irreductibilidad de los bienes sociales*, en *Argumentos filosóficos*; *op. cit.*, p. 175-197.

individuo? Taylor repite varias veces que el individuo en sociedad interactúa con otros, y sólo en esas relaciones encuentra sentido a sus funciones y roles; por otra parte, el lenguaje, al no ser una cuestión meramente individual ni un constructo personal (que hipotéticamente fuera fruto de la suma de los distintos lenguajes particulares -cosa que no tiene sentido-) pone de manifiesto la existencia de un contexto de significado que no es reducible al individuo, como son la cultura y las comprensiones comunes. Sin embargo, la línea bienestarista, al reducir todos los bienes comunes a bienes individuales, contempla la sociedad como un instrumento para sus fines (que, en el fondo, son individuales). He aquí cómo argumenta Taylor en contra de esta visión:

“Pero la cultura como un bien, o más cautamente, como el *locus* de ciertos bienes [...], no es un bien individual. Alguno podría decir que es un bien público en la categoría identificada, tal como lo era antes la defensa nacional o el dique construido río arriba para proteger nuestras casas. Como ellos, es ‘público’ en el sentido de que no puede ser procurado para una sola persona sin garantizarlo para todo un grupo. Pero los bienes que produce son ciertamente los de los individuos. [...] Pero aquí se acaba la analogía. [...] El dique y el ejército guardan una relación causal con los bienes que producen. Estos bienes podrían lograrse por otros medios, aunque sea empíricamente poco probable. Pero una cultura está relacionada con los actos y experiencias que hace inteligible de un modo menos externo. La idea de que la cultura es sólo valiosa instrumentalmente en este tipo de casos descansa en una confusión. Sin embargo, esta confusión es esencial a la comprensión ordinaria que en el bienestarismo se tiene acerca del modo en que los bienes públicos son susceptibles de descomponerse. [...] el dique es una sola entidad, pero los bienes son todos individuales. [...] El dique en sí mismo no es un bien, sólo lo son sus efectos. Es valioso sólo instrumentalmente. Este tipo de respuesta no cabe con respecto a la cultura, ya que no es un mero instrumento de los bienes individuales. [...] Está esencialmente ligada a lo que identificamos como bien (y bien intrínsecamente)”⁶⁴

Otro rasgo de la cultura es que es una característica de la sociedad como un todo y, a diferencia de los bienes del bienestarismo, no puede ser sustituido por otro (que fuera, por ejemplo, tecnológicamente más desarrollado).

Antes de extraer algunas conclusiones de lo que dice Taylor conviene considerar si hay alguna diferencia entre los bienes públicos y los bienes sociales y en qué la hace consistir este autor.

Una primera prueba evidente de que son diferentes es el uso de la conjunción ‘y’ para unirlos, lo cual implica que son consideradas dos realidades diversas: “los bienes públicos y sociales”. Por otra parte “todas las escuelas de pensamiento reconocen bienes públicos”⁶⁵ en la medida en que benefician a muchos o a varios individuos. “Un bien es público en el sentido ordinario de la teoría bienestarista, como vimos, cuando su provisión para uno requiere su ser sostenido para todos.”⁶⁶

Y desde este mismo punto de vista la valoración de esos bienes viene dada por la satisfacción

⁶⁴ *Ibid.* p. 187.

⁶⁵ *Ibid.* p. 177.

⁶⁶ *Ibid.* p. 188.

que proporcione a individuos. Esta es la tesis central del bienestarismo: “que los bienes públicos y sociales pueden necesariamente ‘descomponerse’”.⁶⁷

Si esto es así, para un utilitarista no habrá ninguna distinción entre bienes públicos y sociales; serán dos maneras de designar lo mismo. Taylor, sin embargo, intenta mostrar cómo no todos los bienes de los que se benefician varios individuos son reductibles. Y aquí se nos presenta el cambio de perspectiva: aun reconociendo que algunos bienes puedan descomponerse en bienes individuales, no se puede olvidar que hay otra clase de bienes, de otra naturaleza, que no se dejan reducir a los bienes individuales. Los bienes tales como el dique o la armada son públicos e instrumentales: públicos porque son susceptibles de descomponerse, e instrumentales porque, en primer lugar, guardan una relación causal con unos ciertos efectos que sí son considerados propiamente como bienes y, en segundo lugar, porque la consideración de su bondad está supeditada a su eficacia. De ahí que si apareciera otro medio más eficaz y más avanzado, podría sustituir al primero. Parece entonces que los bienes públicos son aquellos reductibles a bienes individuales. Los bienes comunes, en cambio, son socialmente irreducibles a los individuales. Y ayudará a entender esto otra de las distinciones que introduce Taylor: no hay que caer en el error de confundir –tal como ha hecho la tradición utilitarista– lo que es convergente con lo genuinamente común.

“Un asunto convergente es aquel que tiene el mismo significado para mucha gente, pero que no es reconocido entre ellos o en el espacio público. Algo es común cuando no sólo existe para ti y para mí, sino que es reconocido como tal por nosotros.”⁶⁸

Estas realidades son las comprensiones comunes. “Y es fútil y perversamente equivocado intentar definir la comprensión común o mutua como un compuesto de estados individuales”.⁶⁹

La referencia a lo social del bien común es fundamental para diferenciarlo del bien reductible. También se caracteriza por la no sustitutibilidad por otros bienes y porque se le atribuye el calificativo de “intrínsecamente bueno”, apareciendo así en oposición al bien en sentido débil o instrumental ejemplificado por el dique.

Lo social no es, pues, una mera suma de individuos o particularidades, sino que consiste en algo más, en la referencia a un nosotros dador de sentido: a algo común en su sentido genuino. En la sociedad aparece el bien social cuando su bondad es objeto de una comprensión común.

Hay, pues, una diferencia cualitativa y de grado entre bienes públicos y bienes comunes. Los bienes propiamente sociales, desde esta distinción, serían los comunes, sin negar, por supuesto, la importancia de los públicos.

¿A qué nos llevan todas estas afirmaciones de Charles Taylor? En primer lugar, a afirmar que hay otros bienes, aparte del bienestar, que deben ser considerados en la evaluación moral de las

⁶⁷ *Ibid.* p. 177.

⁶⁸ *Ibid.* p. 189.

⁶⁹ *Idem.*

personas. Bienes, por supuesto, no meramente materiales, los cuales, por su misma esencia, son meros instrumentos para alcanzar otra cosa. Esos otros bienes no materiales son cualitativamente más elevados y, en su dimensión social, son considerados bienes comunes, no simplemente públicos. Porque hay sociedad y porque el hombre es esencialmente social, podemos hablar de un bien común⁷⁰ (no reducible a la suma de bienes individuales) al que debe subordinarse la consideración del bienestar personal. Esos bienes, por otra parte, no “son bienes en la medida en que la gente los desea”⁷¹ o porque “benefician a los individuos”⁷² -como defiende el Utilitarismo- sino que lo son independientemente de los gustos de la mayoría o, expresado en otros términos, la gente los desea porque son bienes. “La tentación de pensar de otro modo proviene del desenfrenado subjetivismo de buena parte de la Filosofía moderna”⁷³, apostilla este autor.

Esta idea nos remite de nuevo a la llamada de atención de Aristóteles ante el peligro de confundir los bienes necesarios para un fin con este mismo fin. Con un lenguaje más moderno y sirviéndose de otros argumentos, Taylor coincide en lo principal con el Estagirita, aunque no lo haga por medio de una apelación explícita a la naturaleza social del hombre o a la existencia de un bien sustancial al mismo por el mero hecho de ser hombre y al que tienda necesariamente. Las nociones que sustituyen a las aristotélicas son la centralidad de la cultura, la del hombre como un ser no aislado que necesita complementarse con otros, y la reivindicación de otros bienes cualitativamente distintos de los meramente instrumentales, entre los cuales contempla los bienes sociales. Esto lleva a recuperar una noción de sociedad como una realidad formada, sí, por individuos, pero que no se reduce a ellos, y en tanto que es así, actúa como realidad intermedia entre el individuo y el Estado político y sus instituciones. El mismo Taylor avisa así de los peligrosos riesgos del bienestarismo.

“La concepción de que todos los bienes sociales pueden descomponerse es una concepción que debemos evitar y no sólo por razones de rigor intelectual, ya que no es correcta, sino también porque nos impide comprender adecuadamente aspectos importantes de la vida social y política moderna.”⁷⁴

Hasta cierto punto la propuesta de Taylor corre paralela a la de Sen. El bienestarismo y el consecuencialismo son criticados por ambos autores, y coinciden también en una visión más plural (según Taylor esta aspiración se debería expresar en una ampliación de la Ética, ridículamente reducida por las visiones unilaterales y homogéneas del Utilitarismo y el formalismo⁷⁵). Sus cauces son, sin embargo, distintos, en parte debido a los motivos diversos a que responden sus escritos. Sen no descarta en ningún momento el bienestar como una

⁷⁰ Taylor habla en plural de bienes comunes, que son la cultura y las comprensiones comunes.

⁷¹ *Ibid.* p. 193.

⁷² *Ibid.* p. 177.

⁷³ *Ibid.* p. 193.

⁷⁴ *Ibid.* p. 194.

⁷⁵ *Vid.* TAYLOR, C., *The diversity of goods, Utilitarianism and beyond; op. cit.*, p. 143.

información valiosa, a pesar de ser por sí misma insuficiente, por lo que ha de ser completada con la faceta de ser agente. Pero sólo entra muy sucintamente en una crítica antropológica y filosófica de la reducción bienestarista, haciendo más hincapié en sus efectos -especialmente en la pobreza informacional- que en sus causas. A nuestro entender, Taylor sí trata más en detalle la insuficiencia utilitarista al dejar al descubierto la infiltración atomista, naturalista y epistemológica. Si ampliamos este análisis, podríamos decir que el Estado del Bienestar adolece de estos mismos errores filosóficos: de un profundo individualismo (que aún se hace más grave al derivar y enfrentarse al estatalismo), de una explicación del hombre reducida, en muchos casos, a lo cuantificable y material, y de una prioridad del conocer -como mera descripción representativa, es decir, subjetiva- sobre el ser, que lleva, en última instancia, a una oposición entre naturaleza y libertad.

En otro lugar describe estos errores, como estrechamente vinculados a la explicación epistemológica.

“La primera (de estas nociones) es la imagen del sujeto como idealmente desvinculado, esto es, como libre y racional hasta el punto de distinguirse totalmente de los mundos natural y social, de modo que su identidad ya no puede ser definida en términos de lo que, fuera de sí mismo, descansa en estos mundos. La segunda, que se sigue de ésta, es una concepción puntual del yo, idealmente preparado, en tanto que libre y racional, para tratar instrumentalmente estos mundos -e incluso algunos rasgos de su mismo carácter-, como materia susceptible de cambio y reorganización en vistas a una mejora que permita asegurar su bienestar y el de los demás. La tercera es la consecuencia social de las dos primeras: una interpretación atomista de la sociedad como constituida, o en última instancia, explicable en términos de propósitos individuales.”⁷⁶

A.Sen y C.Taylor ofrecen dos visiones actuales críticas del Utilitarismo en las que sacan a la luz sus deficiencias: reducción consecuencialista, atomista y bienestarista, que separan al individuo de la sociedad. Sus críticas han puesto de manifiesto que es insuficiente el bienestar y que hay otra clase de bienes, comunes a todos, que son los bienes sociales. La pérdida del bien común lleva implícita pérdidas para los individuos, ya que “sin el bien común no es posible el pleno desarrollo del bien personal”⁷⁷ de cada uno. Y su sustitución fáctica por el interés general implica la pérdida del carácter ético que pesa sobre el bien común y la asunción de una consideración instrumental y técnica del mismo.

A pesar de tales deficiencias, gran parte de la política actual está fuertemente impregnada de esta visión. El fin del gobierno se identifica con el logro del máximo placer o bienestar para el máximo número, es decir, con esa suma de intereses o bienes particulares. Pero también entre las capas populares reina la misma opinión. Aranguren recoge el sentir popular más extendido al describir la Ética que dirige el comportamiento de mucha gente como fruto de la “vulgarización

⁷⁶ TAYLOR, C., *La superación de la Epistemología*, en *Argumentos filosóficos*; op. cit., p. 26-7.

⁷⁷ LLANO, A., *Humanismo cívico*; Madrid, Ariel Filosofía, 1999, p. 28.

de las expectativas de felicidad”⁷⁸.

“Si sustituimos, como hoy todos hacemos en el lenguaje ordinario, ‘placer’ y ‘felicidad’ por *bienestar*, ingresamos en el ámbito de la ética realmente practicada y vivida en nuestro tiempo, que, al menos en el mundo occidental, no es otra sino la de la “sociedad del bienestar”. ‘Placer’ nos hace pensar en algo demasiado efímero; ‘felicidad’, en algo demasiado romántico. ‘Bienestar’ es la palabra que mejor define nuestra aspiración, dependiente, tanto como nosotros, de la sociedad y del Estado por la ayuda, la protección, la seguridad que nos consideramos con derecho a esperar de éstos: los unos nos ayudamos a los otros a través de la organización político-social, por nuestra propia conveniencia y para nuestro mayor bienestar. El individualismo de las éticas del placer y la felicidad aparece así conjugado con un cierto ‘socialismo’.”⁷⁹

Una vez constatado el dominio de la ética utilitarista en la práctica, él mismo pone en duda que “el fin último prescrito por una ética, por muy intramundana que sea”⁸⁰, pueda consistir en la posesión de bienes materiales -que a la larga no satisfacen-, y en tener asegurados todos los derechos. Las consecuencias a que lleva esta concepción de la vida son, en muchos casos, una renuncia a la libertad y al protagonismo social y político a cambio de tener asegurada una vida confortable; y en otros casos, una ‘saturación’ de bienestar que provoca una repulsa hacia tal sociedad y una actitud moral uniforme.

⁷⁸ ARANGUREN, J.L., *Propuestas morales*; Madrid, Tecnos, 1984 2ª, p. 46.

⁷⁹ *Ibid*, p. 49-50.

⁸⁰ *Ibid*, p. 52.

CAPÍTULO II

EL ESTADO PROTECTOR MODERNO, SEGURIDAD Y BIENESTAR PARA EL INDIVIDUO

1. INTRODUCCIÓN.

El análisis realizado en el primer capítulo del tratamiento dado a la felicidad y al bienestar por estas dos corrientes filosóficas tan significativas, ha dejado ya planteada otra cuestión: la inevitable relación entre el Estado o la política y la felicidad o el bienestar, y entre el Estado y cada miembro de la sociedad. Siguiendo este orden argumentativo emprendemos ahora un estudio de algunas de las teorías políticas más importantes que entre los siglos XVII y XIX han ido configurando el Estado moderno. Y es clave en esta investigación porque precisamente en esta progresiva configuración del Estado moderno encontramos la base que sostiene al Estado del Bienestar.

La justificación de este capítulo ha de situarse en la tesis defendida por un autor francés contemporáneo, que nos sirvió de punto de apoyo a nuestra propia intuición sobre el orden interno de la tesis. Rosanvallon, en su libro *La crisis del Estado Providencia*, nos da la pista para asomarnos a una página histórica y fundante del Estado del Bienestar muy rica. Según él, las claves para entender su crisis actual no se encuentran, como se ha pensado muchas veces, en la convergencia histórica, iniciada el pasado siglo y que culmina en este presente, entre el socialismo y el capitalismo, sino en otro sitio. La socialdemocracia no lo explica todo, aunque constituya un elemento imprescindible para entender gran parte de las realidades y actividades del actual Estado. Según Rosanvallon, hay que remontarse, haciendo un poco de historia, hasta los inicios del moderno Estado político en Europa y a sus teóricos fundantes, y la razón de esto es porque entiende, y nosotros con él, que el Estado Providencia, como él denomina al Estado del Bienestar, es una prolongación y radicalización del Estado protector moderno. Esta tesis será el hilo fundamental que da razón de esta investigación. Por esa razón importa subrayar el cambio teórico y práctico que se produjo al pasar paulatinamente del Estado feudal

medieval o del sistema del despotismo ilustrado a un Estado protector, que se hacía cargo de los derechos de los individuos que lo componían. Estas son las palabras de Rosanvallon:

“Mi hipótesis es que es imposible comprender la dinámica del Estado Providencia mientras se haga una lectura demasiado 'corta'. Por lectura corta entiendo el hecho de situar su desarrollo en relación con los movimientos del capitalismo y el socialismo en los siglos XIX y XX. Hacer una lectura del Estado Providencia como un sucedáneo del socialismo, algo a medio camino entre capitalismo y socialismo que definiría el lugar de la tentativa socialdemócrata, o como un movimiento compensador destinado a corregir los desequilibrios económicos y sociales del capitalismo, no resulta, en definitiva, esclarecedor. [...] No es el capitalismo, con su contradicción y su “lógica”, con la lucha de clases que le acompaña, el que da la clave del Estado Providencia. Es en otra parte donde hay que buscar: en la propia evolución del Estado nación moderno. Precisaré esta hipótesis formulando dos proposiciones:

1. - El Estado Providencia es una profundización del Estado protector moderno.
2. - El Estado protector definió el Estado moderno como una forma política específica.

Lo que hay que hacer ahora es examinar estas dos proposiciones. El Estado moderno, tal como se pensó y forjó entre los siglos XIV y XVIII, se definió como Estado protector, y eso es lo que le distinguió de todas las formas políticas anteriores de la soberanía.”

Y después de proponer como ejemplos de formulación de esta modernidad el *Leviathan* de Hobbes y el *Segundo Tratado del Gobierno Civil* de Locke concluye:

“El nuevo Estado del que ambos elaboran la arquitectura intelectual se fundamenta en la realización de una doble tarea: la producción de seguridad y la reducción de incertidumbre.”¹

Otro apoyo para nuestra tesis la constituye la afirmación del famoso historiador Paul Hazard, quien en su análisis del cambio ideológico vivido en Europa al pasar del siglo XVII al XVIII, afirma:

“Al estudiar el nacimiento de las ideas, o al menos de sus metamorfosis; al seguir las a lo largo de su camino en sus débiles comienzos, en el modo que han tenido que formarse y animarse, en su progreso, en sus victorias sucesivas y en su triunfo final, se llega a la convicción profunda de que son las fuerzas intelectuales y morales, no las fuerzas materiales, las que dirigen y dominan la vida.”²

Este constituye el punto de partida a partir del cual desplegaremos el estudio de los autores claves para interpretar tal cambio. En cada uno de ellos rastreamos diversos elementos que van a ir confluyendo en una idea del Estado y de la política. Sus teorías difieren

¹ ROSANVALLON, P., *La crisis del Estado Providencia*; Tr. A. Estruch Manjón, Madrid, Civitas, 1995, pp. 36 y 37.

² HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*; Tr. J. Marías, Madrid, Pegaso, 1952 2ª, p. XV.

a veces. Sin embargo, también descubrimos una antropología prácticamente común a todos ellos. Antes de entrar en cada autor será útil esbozar las líneas maestras de sus aportaciones.³

El pensamiento de Maquiavelo marcará un fuerte influjo en la concepción antropológica y política de los siglos XVII y XVIII. El hombre que encontramos en esta literatura política, ya desde el siglo XVI, es un hombre egoísta y solitario, que únicamente busca su bien e interés, y que, por esta razón, está en pugna con otros que persiguen lo mismo. Esta visión fue el punto de partida de lo que años después se describió como Estado de Naturaleza en el que los hombres vivían sin vínculos sociales.

¿Por qué esta visión tan pesimista del hombre, egoísta, individualista? Puede haber varias razones de esto. Junto al peso ideológico de la teoría de Maquiavelo, también se dejó sentir la influencia protestante en buena parte del continente europeo, especialmente en el mundo anglosajón y germano. Por la cercanía física y el intercambio filosófico entre sus pensadores, esta corriente pasó también a Francia y a otros países. Para un luterano, el hombre, trastocado por el pecado original, es radicalmente incapaz de hacer cualquier bien por sí mismo, por eso sólo la fe de Dios, como algo externo a él y sin mérito alguno por su parte, puede salvarlo. El pecado original lo ha imposibilitado para toda obra buena. Partiendo de esta antropología, Calvino propuso como solución social un fuerte poder político para impedir la violencia y frenar el egoísmo natural del hombre dejado a sus instintos. Los ecos políticos de esta visión antropológica protestante fueron inmediatos y muy radicales, como se aprecia fácilmente en las obras de Hobbes o Mandeville.

Las guerras intestinas de religión, en parte fruto del cisma religioso y la pugna de los intereses políticos de los reyes católicos y protestantes, que desgarraron la Europa del siglo XVI y XVII, también crearon un clima de desconfianza en el hombre y tendían a presentarlo como un ser en guerra continua contra otros hombres. La visión de tantas guerras hizo germinar la opinión de que todo el mal provenía de la religión, ya fuera católica o protestante, y de sus rígidas instituciones y severos ministros, lo cual llevó a muchos autores a desprestigiar

³ Sirvan como complemento estas líneas generales de la época. “Una Filosofía que renuncia a la Metafísica, voluntariamente, se reduce a lo que puede captar inmediatamente en el alma humana. La idea de una naturaleza de la que se discute todavía que sea perfectamente buena, pero que es poderosa, que es ordenada, que está de acuerdo con la razón: y de ahí una religión natural, un derecho natural, una libertad natural, una igualdad natural. Una moral que se fragmenta en varias morales; el recurso a la utilidad social para elegir una de preferencia. El derecho a la felicidad, a la felicidad en la tierra; la lucha emprendida de frente contra los enemigos que impiden a los hombres ser dichosos en este mundo, el absolutismo, la superstición, la guerra. La ciencia, que asegurará el progreso indefinido del hombre y, por consiguiente, su felicidad. La Filosofía, guía de la vida. Tales son, parece, los cambios que se han realizado ante nuestros ojos: tales son las ideas y las voluntades que, desde antes del final

y atacar a la Iglesia, y a otros, como los ingleses, a someterla al poder civil y desvincularla de toda injerencia extraña al propio país. Así fue como se generalizó a todo el género humano la experiencia de una época y de un ámbito determinados, y se extendió la creencia de la maldad natural del hombre.

Otro aspecto de la concepción del hombre extendida en esta época es la negación de la sociabilidad natural del hombre. Se llegó a esta conclusión por la observación de los comportamientos egoístas e individualistas que degeneraban en una pugna continua entre sí. Imposible que el hombre tuviera una tendencia espontánea a crear lazos ni comunidades sociales. A pesar de lo cual, el hombre se veía a sí mismo como un ser lleno de necesidades que debía satisfacer para poder sobrevivir. Esto le empujaba a colaborar de alguna manera con aquellos hombres con los que luchaba cuando seguía sus impulsos. Si lo natural era la guerra y la lucha, entonces lo social era algo creado artificialmente por los hombres a través de los llamados pactos o contratos sociales y poniéndose de acuerdo con otros. Las sociedades son, pues, fruto de una pura necesidad de subsistencia y de respeto al principio de supervivencia, y su creación artificial. Este cambio de perspectiva cambia mucho la concepción de la sociedad, que, por ser creación de la humanidad, es susceptible de ser manipulada y configurada según la voluntad humana, la actual protagonista, antes activa seguidora de su tendencia natural.

El origen teórico de toda política, de toda actividad estatal y organizadora de la sociedad es, de esta manera, el pacto social, fruto del acuerdo entre los individuos. La autoridad la ostenta un soberano que administra el gobierno como representante de la voluntad general, fuente de la soberanía. El Estado se compromete a garantizar a los individuos una doble seguridad. Por un lado, asegura la vida y la propiedad privada, legislando acerca de la posesión y el uso de tal propiedad dentro de la sociedad, y, por otro, asegura, en las relaciones exteriores con otros países y sociedades, la paz y la concordia. La primera función aseguradora es una novedad en los nuevos Estados respecto a la política vigente hasta entonces, que se limitaba a la protección en caso de guerra con otros países. ¿Por qué da este paso el Estado, siendo que antes cada cual era el vigilante de su propiedad? Esta es una de las claves de este capítulo que nos ayudará a entender mejor la creciente responsabilidad que asume el Estado a lo largo de estos siglos hasta llegar al actual Estado de Bienestar.

Pero veremos que el Estado no sólo se hace cargo de esta seguridad. Algunos autores llegan a afirmar que debe incluir entre sus funciones, asumiendo en ello todo el protagonismo,

del S.XVIII, han adquirido conciencia de sí mismas y se han unido para constituir la doctrina de lo relativo y de lo

el garantizar el bienestar, la felicidad y el placer de sus ciudadanos. En esta línea, conviene recordar la doctrina de Bentham, que se asienta en lo que dicen muchos de los autores modernos que desfilarán por estas páginas.

La novedad del Estado moderno radica en el papel que éste juega en la consecución de la felicidad. El hombre, como tal ser egoísta que quiere mantener su propiedad, ve la creación e intervención del Estado como la única solución posible. De esta manera, la propiedad, asegurada y favorecida por el poder estatal, se convierte en lo que define al individuo, mientras que, por otro lado, éste queda totalmente solo frente al Estado, sin intermediarios. Este Estado crece en sus funciones y se convierte en juez que dicta la moralidad de las acciones externas, en administrador de la caridad, en responsable último de la formación de sus súbditos; en definitiva, en Estado protector, cuyo criterio de actuación y de legislación es el de la utilidad. Su poder será mayor o menor, su ejercicio más o menos absoluto o con “tendencias” democráticas, pero la tarea que le corresponde es similar: asegurar la vida y la propiedad y reducir las incertidumbres -inherentes no sólo al Estado de Naturaleza sino a la naturaleza humana como tal, añadimos nosotros.

Otra característica de este individuo aislado, protagonista del pacto social y de la política, es que busca enriquecerse, emprender negocios y fomentar el comercio que le aumenten la propiedad y los bienes de los que poder disfrutar, ya que en esa posesión cifra él la seguridad de felicidad de cara al futuro. Este rasgo responde también a un fuerte crecimiento económico en los países occidentales a raíz del descubrimiento de nuevas técnicas de dominio de la naturaleza y de producción, o del descubrimiento de nuevos mundos, entre otros factores decisivos. A raíz de esto la ciencia económica comienza a experimentar un importante desarrollo y son muchos los economistas que elaboran sus propias teorías acerca del enriquecimiento nacional. Ejemplos de esto son relevantes autores como Adam Smith o Malthus, precedidos por los fisiócratas.

Consecuencia de esta concepción del hombre y del Estado es una manera diferente de entender el bien público o común. El fruto del pacto social es velar por el bien individual y privado. ¿Dónde queda el bien común que daba sentido a toda la política? Lo encontraremos, o bien reducido a la suma de intereses individuales, o identificado con el bien, privado también, del soberano, o bien se supone una voluntad general que dictamina cuál es ese bien. Algunos autores explícitamente lo igualan al bienestar. En la base de esta reducción subyace la

humano.” (*Ibid*, p. 306-7)

“legitimidad del amor propio, ya que no hay amor desinteresado”⁴. Con el liberalismo político por primera vez se legitima una sociedad por la defensa de unos intereses particulares.

La idea de fondo es, pues, que detrás del Estado de Bienestar hay una concepción del Estado que se gesta desde el siglo XVI en Europa, el cual:

“[...] es la referencia obligada para entender el funcionamiento del Estado protector, productor de seguridad y reductor de la incertidumbre. El Estado moderno sólo puede concebirse en términos de Estado protector.”⁵

2.- HOBBS, DEL INDIVIDUO INSATISFECHO AL ESTADO TODOPODEROSO.

Rosanvallon hace mención explícita de Hobbes como uno de los precursores remotos del Estado del Bienestar, aunque nadie ha dudado de su importancia en la Filosofía política de entonces y del nuevo Estado nación que se gesta por entonces. Por este motivo presentamos un seguimiento de su doctrina con cierta profundidad. Aunque escrito con una finalidad limitada y válida para un momento determinado, la de defender la monarquía inglesa y criticar el régimen parlamentario que estaba entonces en el poder, y recibido con cierta frialdad en su país, el *Leviathan* de Hobbes es de una importancia crucial en la Filosofía política moderna porque asentó muy profundamente las bases de toda la teoría posterior.

Thomas Hobbes (1588-1679) vivió en una Inglaterra sacudida políticamente por guerras civiles entre republicanos y monárquicos, en el transcurso de las cuales la corona fue apartada durante casi 20 años del poder. Por esta razón, Hobbes, de tendencia promonárquica, vivió 10 años exiliado en Francia, al cabo de los cuales regresó a su patria, a punto para ver estrenarse el Protectorado de Cromwell. Fue en su estancia en Francia cuando escribió sus obras más significativas, todas ellas transidas de una gran admiración por las ciencias positivas. Hasta tal punto es así que para Hobbes los principios, métodos y fines de la Filosofía no eran otros que los de estas ciencias: hechos y relaciones causales. Por lo que respecta al tema político, redactó tres obras, *The Elements of Law*, escrita en 1640, *De Cive*, en 1642 y su más

⁴ HAZARD, P., *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*; Madrid, Alianza, 1998, p.148.

⁵ ROSANVALLON, P., *La crisis del Estado Providencia; op.cit.*, p. 38.

famoso libro, el *Leviatán*⁶, publicado casi una década más tarde. Nos ocuparemos únicamente de este último porque en él Hobbes expone de manera completa y madura toda su aportación a la política y a la teoría del Estado.

2.1 La doctrina del *Leviatán*.

El título completo ofrece ya una información orientadora acerca de su contenido: *Leviatán: La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Se sirve de la figura del Leviatán, monstruo marino descrito en el libro de Job, para representar al Estado. Esta concepción es consecuencia lógica del punto de partida desde el que Hobbes elabora toda su Filosofía. Recorramos su trayectoria para realzar en su conjunto todo el edificio de la política hobbesiana y poder apreciar sus detalles.

Cuando apareció en 1651 el *Leviatán*, produjo cierta perplejidad debido a que rompía con los moldes de la doctrina entonces común en Filosofía política, que argumentaba en torno a la teoría del derecho divino de los reyes y de la bondad intrínseca de toda monarquía, cosas que prácticamente nadie ponía en duda. Hobbes rompe con la tradición y tira por tierra estos dos presupuestos en parte apoyando el pensamiento instaurado por Maquiavelo hacía más de un siglo.⁷ En su libro más conocido, *El Príncipe*, el autor italiano había descrito la actuación de muchos soberanos con el fin de triunfar y mantener su poder político. No trata de lo que debería hacer el rey, sino que describe su comportamiento concreto y real que es guiado por sus intereses y pasiones. No propone la perfección del hombre como objetivo de la política, sino esas metas bajas que en realidad persiguen casi todos los hombres y las sociedades. Y de este realismo –llamado así porque parte de lo que observa que hacen los hombres–, Maquiavelo extraía una doble conclusión. La primera es la tan divulgada afirmación de que “el fin justifica los medios”, es decir, que sólo cuenta lo que sea útil en cada momento para mantener el poder y lo que sea más útil, sea esto lo que sea, está justificado hacerlo. Tal criterio de utilidad se ofrece como la nueva norma de moralidad –en cuanto determina lo bueno y lo malo– que rijan las acciones soberanas. (Una consecuencia de esto sería la ausencia de normas objetivas y estables de conducta.) Íntimamente ligada a esta, la segunda conclusión que se

⁶ La referencia completa de la edición inglesa de 1651 es: *Leviathan: Or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, London.

⁷ El mismo Hobbes lo reconoce así explícitamente en algunos momentos de su vida.

extrae de su doctrina es la de la maldad de los hombres. Es algo que no se esfuerza en demostrar, sino que da por supuesto que es así, y como tal hecho, el príncipe debe contar con ello. Así lo afirma:

“Quien quiera obrar en todo como bueno, necesariamente fracasará rodeado de malos, por lo que todo príncipe que desee conservar su autoridad aprenderá a poder ser no bueno y después usará o no ese hábito, según dicte la necesidad. [...] Y no puede ser de otro modo, pues los hombres obran el mal, a menos que la necesidad los obligue a obrar bien.”⁸

Pues bien, Hobbes reconoce explícitamente su admiración por la doctrina de Maquiavelo que asume como suya y la une a su propia experiencia e ideas. El método que dice seguir es el mismo del realismo, y el hombre que describe como parte integrante del Estado es un ser egoísta, malo⁹ o, con sus propias palabras, “El hombre es un lobo para el hombre”¹⁰. Esta doctrina la encontramos filosóficamente más elaborada en la obra del autor inglés que en la del italiano.

- **Felicidad insaciable.**

La perspectiva desde la que Hobbes elabora su reflexión sobre el hombre es materialista, de ahí que en último término todo en el hombre responda a una serie sucesiva de movimientos (que es lo que caracteriza la materia). Estos movimientos pueden ser de dos tipos, o bien vitales o involuntarios, o bien animales o voluntarios. Pues bien, estos últimos se explican por la “imaginación, que es el primer principio interno de todo movimiento voluntario”¹¹. A su vez, la fantasía o imaginación es la reliquia de lo que queda en nosotros después del movimiento producido por los sentidos que, así mismo, son movimientos causados por la acción de las cosas que vemos, sentimos, oímos, etc.¹² De ahí que todo lo que

⁸ MAQUIAVELO, N., *El Príncipe*, Tr. F.J. Alcántara, Barcelona, Planeta, 1983; cap. XV (p. 72) y cap. XXIII (p. 112).

⁹ Hobbes responde a ese tipo de hombres que, impresionados por todas las guerras que han vivido, no son capaces de ver nada salvable en la naturaleza humana. Un estudioso clásico de Hobbes, nos revela que “[...] en fin, en su edad madura, puede contemplar *in vivo* el Estado de Naturaleza en la anarquía de las rebeliones y de la guerra civil, después que en su juventud se pudo recrear bastante con las disensiones sangrientas de los países vecinos. Así, se le va haciendo cada vez más patente la importancia conceptual y el sentido general de su Estado de Naturaleza y guerra.” (TÖNNIES, F., *Hobbes, Vida y doctrina*, Tr. E. Imaz, Madrid, Alianza Universidad, 1988, p. 240.)

¹⁰ HOBBS, T., *De Cive*, Nota Preliminar, en *Hobbes (Antología)*; Ed. de E. Lynch, Barcelona, Península, 1987, p. 185.

¹¹ HOBBS, T., *Leviatán*, Tr. C. Mellizo, Madrid, Alianza, 1995, 3ª reim, cap. 6, p. 49.

¹² Es patente el empirismo de Hobbes, que se muestra de forma evidente cuando, a lo largo de los capítulos del libro, niega la existencia de las esencias y las sustancias como vestigios escolásticos con los que hay que acabar. Sólo existe aquello de lo que tenemos experiencia.

el hombre realice o padezca pueda ser explicado atendiendo a causas y efectos cuyo origen último es un movimiento, lo perciban nuestros sentidos o no. Estos movimientos o conatos que den razón del actuar humano son, en última instancia, el deseo y la aversión, dos de las cuatro pasiones que ya tomaron en cuenta estoicos y epicúreos¹³. De esta manera se llega a la afirmación de que son las pasiones el motor último del obrar humano. Incluso la razón y los pensamientos se ponen al servicio de las pasiones y les sirven de espías para conseguir sus deseos, tal como enuncia en el siguiente pasaje:

“Porque los pensamientos son, con respecto a los deseos, como exploradores y espías que se aventuran en tierra extraña y encuentran el camino que los lleva a las cosas deseadas. Toda la firmeza de los movimientos de la mente, y toda su rapidez proceden de ahí.”¹⁴

Si no avanzáramos más en la explicación de la teoría hobbesiana, percibiríamos ya un principio teórico, curioso en su época, pero plenamente asumido ahora: no es un fin lo que da razón de la vida humana, sino una causa motora: el mecanismo vital del animal humano. Cambia radicalmente el enfoque de toda la Filosofía: el hombre, al igual que toda la naturaleza, no actúa movido por un fin natural¹⁵ al que tienda, sino que responde a una causa localizable: el movimiento, impulsado por las pasiones, de acercamiento o repulsión hacia cualquier cosa o situación. Y en este sentido la visión de Hobbes es también determinista.

A pesar de todo, Hobbes da por hecho que lo que más desea alcanzar cada hombre es su propia felicidad. Pero, ¿qué entiende por felicidad? Dado que el hombre es un ser material, empujado o movido por sus pasiones a lo que se le presenta como bueno para sí (o como apetecible), el tipo de felicidad a la que puede aspirar en esta vida:

“No consiste en el reposo de una mente completamente satisfecha. No existe tal cosa como ese *finis ultimus* o ese *summum bonum* de que se nos habla en los viejos libros de Filosofía moral.”¹⁶

Esto es así porque si el movimiento es lo que caracteriza la materia y el hombre es materia¹⁷, entonces si en él no hay movimiento sino reposo de una mente satisfecha, no podrá

¹³ Las cuatro pasiones postuladas por los estoicos eran: apetito o deseo, temor o repulsión, placer y dolor.

¹⁴ HOBBS, T., *Leviatán; op. cit.*, cap. 8, p. 68.

¹⁵ La conducta humana, según Hobbes, debe interpretarse básicamente en función de una psicología mecanicista de las pasiones, “esas fuerzas del hombre que, por decirlo así, lo empujan desde atrás; no se le debe interpretar en función de aquellas cosas que podría considerar que atraen al hombre de frente, los fines del hombre o el objeto de las pasiones”. (BERNS, L., Thomas Hobbes, en L.STRAUSS, y J.CROPSEY (comp), *Historia de la Filosofía política*; México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 379.)

¹⁶ *Ibid.*, cap.11, p. 86.

estar vivo: “[...] no tener deseos es estar muerto”¹⁸, pues: “Un hombre cuyos deseos han sido colmados y cuyos sentidos e imaginación han quedado estáticos, no puede vivir.”¹⁹ El ideal contemplativo e, incluso, religioso, de la felicidad no se corresponde con la vida tal como la entiende Hobbes, por eso lo rechaza como algo utópico e irrealizable, porque, tal como dice:

“[...] mientras vivamos aquí, no habrá tal cosa como una perpetua tranquilidad de ánimo, ya que la vida misma es movimiento, y jamás podemos estar libres ni de deseo ni de miedo, lo mismo que tampoco podemos estar libres de sentido.”²⁰

Si esta felicidad de tipo intelectual no existe, consistirá entonces en algo esencialmente material, como “el éxito continuo”²¹ e insaciable:

“La felicidad es un continuo progreso en el deseo, un continuo pasar de un objeto a otro. Conseguir una cosa es sólo un medio para lograr la siguiente. La razón de esto es que el objeto del deseo de un hombre no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre el camino de los deseos futuros.”²²

Este progreso continuo en el deseo que otros han bautizado como “voluntad de poder”, tiene también ecos del realismo de Maquiavelo, que consideraba que las pasiones humanas generaban en el hombre un estado de continua insatisfacción.

“Dice una antigua sentencia que los hombres suelen lamentarse del mal y hastiarse del bien, y que ambas pasiones producen los mismos efectos. Porque los hombres, cuando no combaten por necesidad, lo hacen por ambición; la cual es tan poderosa en los corazones humanos que nunca los abandona, por alto que hayan llegado. La causa es que la naturaleza ha constituido al hombre de tal modo que pueda desearlo todo, de modo que siendo siempre mayor el deseo que la capacidad de conseguir, resulta el descontento de lo que se posee y la insatisfacción. De aquí se originan los cambios de la fortuna, de los hombres; porque, deseando, por un lado, los hombres, tener más y temiendo, por otro, perder lo que tienen, se llega a la enemistad y a la guerra; que causará la ruina de una provincia y la exaltación de otra.”²³

Tanto Hobbes como Maquiavelo, al considerar esta paradójica felicidad insatisfecha, apuntan cuál es la dirección del deseo: la ambición o el incremento del poder que asegure la

¹⁷ La explicación materialista hobbesiana hace imposible cualquier reposo en un objeto y todo deseo común compartido de felicidad: “Y como la constitución del cuerpo humano está en una mutación continua, es imposible que las mismas cosas causen siempre en él los mismos apetitos y aversiones; y es todavía más imposible que todos los hombres coincidan en el deseo de uno y el mismo objeto.” (*Ibid.*, cap. 6, p. 51.)

¹⁸ *Ibid.* cap. 8, p. 68.

¹⁹ *Ibid.* cap. 11, p. 86.

²⁰ *Ibid.* cap. 6, p. 58.

²¹ *Idem.*

²² *Ibid.* cap. 11, p. 86.

²³ MAQUIAVELO, N., *Discursos sobre la primera Década de Tito Livio*; Tr. A.Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 1987, discurso I, § 37, p. 120.

subsistencia o facilite el vivir bien en un tiempo futuro. De esta manera nos encontramos con la siguiente afirmación hobbesiana:

“De manera que doy como primera inclinación natural de toda la humanidad un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder, que sólo cesa con la muerte.”²⁴

El origen de ese deseo insaciable lo encuentra en una triple causa: la búsqueda de satisfacciones más intensas, el descontento ante una posesión sólo moderada de poder y, la más significativa, la necesidad de asegurarse también para el futuro. Presenta aquí Hobbes la seguridad como una tendencia del hombre que responde al instinto de la propia conservación: “Por lo tanto, las acciones voluntarias y las inclinaciones de todos los hombres no sólo tienden a procurar una vida feliz, sino a asegurarla.”²⁵

Hay otra gran tendencia natural en el hombre que, junto al deseo de seguridad y paz, determina su actuación en el Estado de Naturaleza: es el temor a la muerte violenta. La misma lucha por el poder y la seguridad frente a otros es causa de este miedo y hace de la vida humana algo despreciable. “Y lo peor de todo, hay un constante miedo y un constante peligro de perecer con muerte violenta. Y la vida del hombre es solitaria, pobre, desgraciada, brutal y corta.”²⁶ Ambas tendencias tienen fuerza de ley y, aunque pueden sobreponerse en momentos determinados una a la otra, suelen coincidir.

Del postulado antropológico materialista aún extrae Hobbes otra condición para la vida humana tal como él la concibe: la naturaleza ha hecho a los hombres iguales, tanto en sus facultades de cuerpo como en las del alma. Al ser esto así, lo que puede ser más deficiente en un aspecto queda compensado con una ventaja en el otro. Esta condición de igualdad, junto a la tendencia o fin del hombre -considerado en su faceta animal- a su propia conservación (con lo que hemos visto que esto implica de asegurarse la vida con un aumento continuo de poder y de deseos perennemente insatisfechos), ocasiona una pugna y una competencia entre los hombres. Se genera así una situación donde todos se ven como iguales y cada uno se afana por conseguir más poder para sí mismo, aun a costa del resto y “se empeñan en destruirse y someterse mutuamente”²⁷. Porque, “si dos hombres desean una misma cosa que no puede ser disfrutada por ambos, se convierten en enemigos”²⁸. El que sea más fuerte o astuto dominará

²⁴ HOBBS, T., *Leviatán; op. cit.* cap. 11, p.87.

²⁵ *Ibid.* cap.11, p.86.

²⁶ *Ibid.* cap.13, p. 108.

²⁷ *Ibid.* cap.13, p.106.

²⁸ *Idem.*

al más débil o ingenuo hasta que aparezca otro aún más fuerte o astuto que el primero. Esto no es ninguna excepción en la vida de este Estado de Naturaleza, sino su dinámica normal, porque la ambición y el aumento de poder llevan a los hombres a traspasar los límites de su propia seguridad y la de los otros para, así, “hacer previsión” o precaverse contra posibles enemigos. Es inevitable el choque cuando todos quieren lo mismo y disputan para conseguirlo si no hay límites en esa acción individual. El móvil último de este tipo de actuación, a todas luces violenta, es lograr la seguridad, a costa de lo que haga falta; y dado que “este poder es necesario para la conservación de un hombre, debería también estarle permitido”.²⁹ De esta manera justifica Hobbes la intromisión mutua con vistas a una mayor seguridad. “El deseo de seguridad, necesidad verdaderamente fundamental de la naturaleza humana, es para todo propósito práctico, inseparable del deseo de poder, medio actual de conseguir bienes futuros aparentes, porque todo grado de seguridad necesita asegurarse más aún.”³⁰

Este estado de disensión, causado por la competencia, la desconfianza mutua o el afán de gloria, en el que los hombres sufren en la convivencia y en el que todo está permitido porque la única ley es la de procurarse la propia seguridad y no hay ningún poder superior que ponga orden, Hobbes lo identifica con la guerra: “guerra de cada hombre contra cada hombre”. En condiciones así, “no hay sociedad”³¹.

“De esta guerra de cada hombre contra cada hombre se deduce también esto: que nada puede ser injusto. Las nociones de lo moral y de lo inmoral, de lo justo y de lo injusto no tienen allí cabida. Donde no hay un poder común no hay ley; y donde no hay ley no hay injusticia.”³²

En este estado el criterio del bien y del mal será subjetivo y hedonista: todo lo que a un hombre se le presente como apetecible o útil, lo considerará un bien, mientras que lo que le parezca rechazable será para él un mal. En el *De Cive* reitera esta doctrina al afirmar que todo bien debe procurar placer, al alma o al cuerpo. El primero puede identificarse con la vanidad y el segundo con la utilidad. Por esta razón “toda sociedad se forma por utilidad o por vanidad.”³³ Al ser este el criterio no hay normas objetivas de la bondad y de la maldad ni algo

²⁹ *Idem.*

³⁰ Así lo expresa un estudioso de la Filosofía política, SABINE, G.H., *Historia de la Teoría política*; Tr. V. Herrero, México-Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981 11ª reim, p. 342.

³¹ HOBBS, T., *Leviatán*; *op.cit.* cap.13, p. 107-8.

³² *Ibid.* p. 109.

³³ HOBBS, T., *De Cive*, I, 2, en *Hobbes (Antología)*, *op.cit.*, p. 199. “En efecto, puesto que la sociedad se forma voluntariamente, toda sociedad busca el objeto de la voluntad, es decir, lo que parece bueno para sí mismo a cada uno de sus miembros. Ahora bien, todo lo que parece bueno es agradable y está relacionado con los sentidos o con el espíritu. Todo placer del espíritu reside en la vanidad, que es la buena opinión que uno tiene de sí mismo, o

bueno o malo con independencia de la sensación que genere en el individuo, sino sólo meros criterios sensibles. Hobbes pretende imitar la Filosofía natural en su intento de subjetivar las cualidades sensibles y privar así a las morales de su rango sensible.³⁴

“Cualquiera que sea el objeto del apetito o deseo de un hombre, a los ojos de éste siempre será un *bien*; y el objeto de su odio y aversión será un *mal*; y el de su desdén, algo sin valor y *despreciable*. Porque estas palabras de bueno, malo y desdeñable siempre son utilizadas en relación con las personas que las usa, ya que no hay nada que sea simple y absolutamente ninguna de las tres cosas. Tampoco hay una norma común de lo bueno y lo malo que se derive de la naturaleza de los objetos mismos, sino de la persona humana.”³⁵

En primer lugar, lo bueno es lo agradable, luego lo útil, y tanto uno como otro son los medios que le son agradables porque le conducen a su propia conservación. Esta falta de normas objetivas de moralidad acentúa más aún la disensión entre estos hombres:

“La justicia y la injusticia se refieren a los hombres cuando están en sociedad, no en soledad. En una situación así, tampoco hay propiedad, ni dominio, ni un *mío* distinto de un *tuyo*, sino que todo es del primero que pueda agarrarlo, y durante el tiempo que logre conservarlo.”³⁶

La naturaleza humana en el Estado de Naturaleza, esencialmente egoísta y enferma, no da más de sí. En esta descripción tan pesimista, Hobbes abre la puerta a una solución, la cual - no puede ser de otro modo en el hombre hobbesiano- viene de la mano de una adecuada combinación de sus pasiones y su razón.

“Y hasta aquí, lo que se refiere a la mala³⁷ condición en la que está el hombre en su desnuda naturaleza, si bien tiene una posibilidad de salir de ese estado, posibilidad que, en parte, radica en sus pasiones y, en parte, en su razón.

Las pasiones que inclinan a los hombres a buscar la paz son el miedo a la muerte, el deseo de obtener las cosas necesarias para vivir cómodamente, y la esperanza de que, con su trabajo, puedan conseguirlas. Y la razón sugiere convenientes normas de paz, basándose en las cuales los hombres pueden llegar a un acuerdo. Estas normas reciben el nombre de Leyes de Naturaleza.”³⁸

se refiere en última término a ella; los demás son placeres de los sentidos o que llevan a ellos y se pueden compendiar todos bajo el nombre de utilidad. Por consiguiente, toda sociedad se forma por utilidad o por vanidad; mejor dicho, a causa del amor de los hombres hacia sí mismos y no hacia sus semejantes.” (*Idem*)

³⁴ Vid. TÖNNIES, F., *Hobbes. Vida y doctrina*, op. cit., p. 235.

³⁵ HOBBS, T., *Leviatán*; op.cit., cap.6, p. 51.

³⁶ *Ibid.* cap.13, p. 109.

³⁷ Queremos hacer notar que en la versión original inglesa Hobbes utiliza la palabra *ill*, cuya traducción literal es ‘enfermo’. En el Estado de Naturaleza el hombre se encuentra en una situación de enfermedad. Y recordemos que según la visión cristiana protestante, tras el pecado original el hombre quedó tarado, enfermo e incapaz de todo bien por sus propias fuerzas. (HOBBS, T., *English Works 3*; Germany, Scientia, Verlag Aalen, 1966 2ª.)

³⁸ HOBBS, T., *Leviatán*; op. cit. cap.13, p.109.

Estas tres pasiones, que responden a la tendencia a la autoconservación, ponen en marcha la razón humana para crear algo artificial que asegure la conservación de la vida. La labor concreta de la razón será la de redirigir e intensificar el temor a la muerte y el deseo de seguridad de tal manera que se impongan al deseo de gloria y orgullo (en última instancia es hacer predominar una pasiones sobre otras). La única manera de buscar la paz y mantenerla es la creación de un pacto por el cual cada hombre renuncia a y transfiera los derechos que le permiten disponer de todo lo que su propia razón le dicte como bueno para lograr su seguridad, que es lo que lleva al enfrentamiento social entre los hombres. El conflicto entre libertad y seguridad queda salvado gracias al sacrificio de la libertad en aras de la seguridad. Esa renuncia a los derechos es mutua y la hace cada uno de los que aceptan el pacto, lo cual da a éste validez general, pues de lo contrario nadie lo haría por miedo a que se aprovecharan de él. Por este contrato se crea la sociedad, única realidad capaz de someter a todos los hombres a sus leyes y de velar por la seguridad de sus contratantes.

En este punto de la argumentación Hobbes introduce una diferencia entre contrato y regalo³⁹, y las relaciones que emanan de ellos, que nos parecen significativas. En todo contrato se da algo a cambio de otra cosa; en concreto aquí se intercambian los derechos individuales por la seguridad, la paz y los servicios que presta la sociedad con vistas a alcanzar ese fin. Mientras que si se trata de un regalo, todo depende de la benignidad del dador, que da gratis, sin que al obsequiado se le deba ese don y sin que éste pueda exigir o reclamar en caso de que no se le dé el regalo. En una sociedad concebida como el fruto artificial de un contrato, por la naturaleza misma del contrato, la relación que se establece entre sus firmantes se interpreta en términos de derechos y de deberes, y el ciudadano exigirá que cada uno cumpla con su parte para que él reciba lo que le es debido, no confiando en la buena voluntad de sus compañeros sino en lo que se le debe por derecho. De esta distinción sacaremos más adelante varias consecuencias que afectan directamente al Estado del Bienestar.

Insistimos, igual que hace Hobbes, en el fin último de la creación de la sociedad y del Estado. Este no es otro que garantizar la seguridad, a pesar de que implique la pérdida de libertad que exige la renuncia a los propios derechos a tenerlo todo. Es un mal que evita un mal mayor: el de la guerra entre los hombres.

³⁹ *Vid.* cap.14, pp. 113-115.

“[...] el motivo y el fin que hacen que un hombre renuncie y transfiera sus derechos no es otro que el de su seguridad personal en esta vida, y el de poner los medios para conservarla y no hastiarse de ella.”⁴⁰

Llegados a este punto vemos que el Estado se hace cargo del impulso natural primigenio del hombre -que es su autoconservación-, lo asume como suyo y pone los medios que sean necesarios para su seguridad. Desde el momento en que se firma el contrato, el único protagonista de la seguridad individual y, por ende, de la colectiva, es el Estado, no los individuos firmantes, que se han revelado incapaces para ello y renuncian a intervenir en este asunto. Con Hobbes y el contrato social encontramos una primera justificación teórica de la ampliación de las funciones del Estado. A partir de entonces el Estado ya no se ocupará sólo de velar por la paz en sus relaciones exteriores, sino que asume además una segunda función extra por la que se compromete a velar por una paz interna que cree seguridad entre los miembros de la sociedad. Para la consecución de esta doble finalidad, el Estado puede servirse de cualquier medio, sea el que sea, y actuar como quiera.

Con esta intención Hobbes va desgranando unas normas o axiomas necesarios para la construcción racional de la sociedad. Son las leyes de naturaleza, la primera de las cuales es la búsqueda de la paz. Estas leyes harán posible el paso de los motivos psicológicos egoístas de la acción individual a los preceptos del derecho y la moralidad civilizadas. Una idea que aparece evidente en este pacto, con todo lo que persigue e implica, es que “la paz y la cooperación tienen mayor utilidad para la propia conservación que la violencia y la competencia general, y la paz necesita, aunque sea de manera artificial, de la confianza mutua.”⁴¹ Se acepta la sociedad como mero medio para lograr la seguridad individual, no como algo bueno en sí mismo ni como fruto de la cooperación para una satisfacción de las necesidades que favorezca el cultivo de una vida digna. Hobbes se revela así como primer utilitarista -si bien siguiendo las huellas de Maquiavelo- y, a la vez, profundamente individualista, ya que se elabora el pacto porque éste redundaría en lo que cada uno considera su bien individual y porque todas las obligaciones sociales y políticas provienen del derecho del individuo a la propia conservación. Lo que Hobbes presenta en su obra es una nueva propuesta en la que “[...] el individuo y su propiedad vendría a ser el modelo del hombre social. Piensa y cuenta, calcula su provecho. Todo se lo convierte en medio para algún fin.”⁴²

⁴⁰ *Ibid.* p. 113.

⁴¹ SABINE, *Historia de la Teoría política; op. cit.*, p. 345.

⁴² TÖNNIES, F., *Hobbes. Vida y doctrina; op. cit.*, p. 309.

- **Seguridad individual y Estado absoluto.**

Si concretamos un poco más vemos que Hobbes, por la naturaleza pasional de los hombres, tiene que proponer un Estado absoluto como “un poder visible que los mantenga atemorizados y que, con la amenaza del castigo los obligue a cumplir sus convenios y a observar las leyes de naturaleza”⁴³. Lo que hace eficaz al Estado es el temor al castigo que éste sea capaz de generar en los ciudadanos. Temor que hará que se respeten las leyes de naturaleza impuestas por el soberano, las cuales, por sí, son “contrarias a nuestras pasiones naturales”⁴⁴. Se desprende de esto que el hombre sólo actuará obligado por la fuerza al verse en la obligación de contrariar sus pasiones naturales y esto generará una situación desagradable propicia a la rebelión. Por esta razón el Estado ha de gozar de un poder absoluto, inmenso, para poder imponer su ley y que nadie se rebele contra él. Llega a decir Hobbes que el Estado no sería necesario si los hombres respetasen las leyes de la justicia sin necesidad de verse amenazados por el castigo. Esta afirmación presupone: primero, que la única justificación de la actuación del poder estatal se lleva a cabo por la violencia y la coacción; y segundo, que no hay un bien común propio de la sociedad distinto a la suma de los bienes individuales, que deba ser ordenado -para lo cual sería necesario el Estado- teniendo en cuenta también los bienes privados⁴⁵. Hobbes no acepta que pueda haber una jerarquía entre bienes privados y bien común, en primer lugar, porque no hay una sociedad natural que sostenga ese bien común; y, en segundo lugar, porque considera que, “cuando el hombre discierne con su razón que no hay bien común humano que sea simplemente idéntico al bien privado, esto significa que no hay bien común que esté específicamente de acuerdo con la naturaleza humana.”⁴⁶

Por eso, al enfrentamiento entre los bienes privados que daría lugar a la anarquía, sólo cabe oponer un poder lo suficientemente fuerte para dominar a todos los individuos, haciendo que se respeten los unos a los otros e imponiendo sus leyes para lograr el bien público.

⁴³ HOBBS, T., *Leviatán, op. cit.*, cap.17, p.141.

⁴⁴ *Idem.* Aquí radica la gran diferencia de la teoría de Hobbes respecto a las que suponen la naturaleza social del hombre. Mientras que en estas últimas el hombre se siente bien en la sociedad porque es algo natural, en Hobbes el hombre siempre estará a disgusto porque tiene que actuar exteriormente en contra de sus inclinaciones más profundas y no sólo a veces sino siempre que sus acciones tengan repercusiones en la vida social.

⁴⁵ Este bien común se entiende como una finalidad propia de la misma sociedad, no como algo exterior a ella ni como resultado de la suma de los bienes individuales, pero sí, en cambio, susceptible de ser ordenado en consideración también a los individuos.

⁴⁶ MIDGLEY, E.B.F., *Hobbes. Leviatán*; Madrid, Magisterio Español, 1987, p. 122.

Haciéndolo así se identifican dos bienes, “pues el bien del soberano y el bien del pueblo son inseparables.”⁴⁷

“El acuerdo que existe entre estas criaturas (irracionales) es natural, mientras que el de los hombres se hace mediante pactos solamente, que es algo artificial. Por tanto, no es de extrañar que, además de un simple acto o convenio, haga falta algo más para hacer de él algo invariable y duradero; lo que se requiere es un poder común que mantenga atemorizados a los súbditos y que dirija sus acciones al logro del bien común.

El único modo de erigir un poder común que pueda defenderlos de la invasión de extraños y de las injurias entre ellos mismos, dándoles seguridad que les permita alimentarse con el fruto de su trabajo y con los productos de la tierra y llevar así una vida satisfecha, es el de conferir todo su poder y toda su fuerza individuales a un solo hombre o a una asamblea de hombres que, mediante una pluralidad de votos, puedan reducir la pluralidad de votos a una sola voluntad.”⁴⁸

Sólo este Estado podrá garantizar “la paz y la seguridad comunes”⁴⁹, sometiendo todo a su voluntad y unificando todos los intereses bajo sus leyes.

“Una vez hecho esto, una multitud así unida en una persona es lo que llamamos ESTADO, en latín CIVITAS. De este modo se genera este gran LEVIATÁN, o mejor, para hablar con mayor reverencia, ese *dios mortal* a quien debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y seguridad. Pues es gracias a esta autoridad que le es dada por cada hombre que forma parte del Estado que llega a poseer y a ejercer tanto poder y tanta fuerza; y por el miedo que ese poder y esa fuerza producen, puede hacer que las voluntades de todos se dirijan a lograr la paz interna y la ayuda mutua contra los enemigos de fuera.”⁵⁰

Así pues, el pacto permite el paso de la guerra a la paz y la entrada del Estado de Naturaleza en el estado civil. Sigamos considerando las características de este nuevo Estado.

Ya hemos hecho notar que es absoluto y todopoderoso porque jurídicamente recibe los derechos de todos los individuos y porque, fácticamente, sólo si es así, podrá imponerse a los intereses individuales y evitar la guerra y la anarquía. La justificación de este poder civil es la promesa del Estado de garantizar la paz y la seguridad de todos. Tal finalidad la adquiere por analogía a la tendencia propiamente humana a la conservación. Con vistas a lograrlo podrá actuar e intervenir cuando ciertas actuaciones de individuos concretos sean un impedimento. El Estado exige a los ciudadanos fidelidad al pacto en su comportamiento externo, que es lo

⁴⁷ HOBBS, T., *Leviatán; op. cit.* cap. 30, p. 276.

⁴⁸ *Ibid.* cap.17, p. 144.

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ *Ibid.* p.145.

que tiene una repercusión social, pero no en su fuero interno, donde, de hecho, el sentimiento que impera respecto al Estado es el del temor.

El Estado se encarna en el soberano, que puede estar constituido por una persona o por una asamblea de varios ciudadanos.

Ya que el soberano recibe el poder de sus súbditos, y ya que éstos delegan en él todos sus derechos para que los proteja y asegure, toda acción del soberano deberá ser aceptada y obedecida por los súbditos. “[...] las órdenes de quien tiene el derecho de mandar no deben ser ni censuradas ni disputadas por los súbditos.”⁵¹ Esta actitud que se les pide es consecuencia coherente de la cesión de sus derechos.

“Y como la finalidad de esta institución del Estado es la paz y defensa de todos, quienquiera que tenga derecho a procurar ese fin, lo tendrá también de procurar los medios. Pertenece al derecho de cualquier hombre o asamblea que tenga la soberanía el juzgar cuáles han de ser los medios de alcanzar la paz y de procurar la defensa, así como el tomar las medidas necesarias para que esa paz y esa defensa no sean perturbadas, y el hacer todo lo que crea pertinente para garantizar la paz y la seguridad, tanto en lo referente a medidas preventivas que eviten la discordia entre los súbditos y la hostilidad que pueda venir del exterior, como para recuperar esa paz y esa seguridad cuando se hayan perdido.”⁵²

Investido de este poder, el soberano se sitúa sobre la ley y se convierte en juez civil que dirime lo bueno y lo malo de acuerdo con las leyes establecidas para lograr la seguridad y la paz (afirmación que Hobbes repite hasta la saciedad). La moralidad viene así a identificarse con la legalidad, y la legalidad es la que dicta el soberano, pues “la voluntad del legislador es la ley”.⁵³

“En todos los Estados, el legislador es únicamente el soberano, ya sea éste un hombre [...], o una asamblea de hombres [...]. Pues el legislador es el que hace la ley, y es sólo el Estado el que prescribe y ordena la observancia de esas normas a las que llamamos ley. Por tanto, el Estado es el legislador. [...] El juzgar qué es razonable y qué es lo que debe abolirse, es función propia de quien hace la ley, a saber, la asamblea soberana, o el monarca.”⁵⁴

El poder de las leyes no radica en las meras palabras sino en la amenaza de su quebrantamiento y de las armas. Es más, de tal manera tienen que encarnar el soberano y el Estado la ley y lo que es bueno y malo, que debe evitarse todo lo de alguna manera pueda debilitar el poder absoluto, centralizado y único del soberano, hasta conseguir que:

⁵¹ *Ibid.* cap.20, p. 171.

⁵² *Ibid.* cap.18, p. 149.

⁵³ *Ibid.* cap.27, p. 244.

“Cuando un hombre vive dentro del Estado, la ley es entonces la conciencia pública por la que él se ha propuesto guiarse. De no ser así el Estado se disolverá necesariamente en una diversidad de conciencias privadas, es decir, de opiniones privadas, y nadie obedecerá al poder soberano en aquello que no se presente como bueno a sus propios ojos.”⁵⁵

Sólo asegurado por este respeto al Estado y la uniformidad en torno a la ley, puede éste encargarse de sus funciones. Entre ellas se incluye la de asegurar a los súbditos todo lo necesario para vivir.

“La nutrición de un Estado consiste en la *abundancia* y *distribución de materiales* conducentes a la vida; en su *elaboración* o *preparación*; y una vez elaborados, en su *entrega*, a través de los canales adecuados, al uso público.”⁵⁶

El Estado reparte entre los súbditos los bienes materiales necesarios y asegura el respeto a la propiedad. De esta manera aparece la propiedad privada. Para lo cual se servirá de una serie de leyes que regulen la distribución, la conservación y el comercio entre los bienes obtenidos por el trabajo.

“La distribución de los materiales que posibilitan esta nutrición es lo que constituye *lo mío, lo tuyo y lo suyo*, o, para decirlo con una palabra, la *propiedad*; y pertenece, en todo tipo de Estado, al soberano. Porque allí donde no se ha instituido el Estado, hay, como ya se ha dicho, una guerra perpetua de cada hombre contra su vecino, y por tanto, cada cosa es de quien la consigue y logra conservarla por la fuerza. Lo cual no constituye ni una *propiedad* ni un *bien comunitario*, sino mera *incertidumbre*. [...] La aparición de la *propiedad* es un efecto de la institución de Estado.”⁵⁷

La providencia estatal no se reduce a asegurar un mínimo que acabe con la incertidumbre y el riesgo -lo cual ya no es poco-, sino que debe velar también por otras satisfacciones más elaboradas.

“La función del soberano, ya sea éste un monarca o una asamblea, consiste en el fin para el cual fue investido con el poder soberano, a saber, procurar la seguridad del pueblo, a lo cual está obligado por ley de naturaleza, así como a rendir cuenta de ello a Dios, que es el autor de dicha ley, y sólo a Él. Pero por seguridad no debe entenderse aquí una mera preservación, sino también todas las demás satisfacciones de la vida que cada hombre, mediante su legítimo trabajo, y sin peligro o daño para el Estado, adquiera para sí.

Y se supone que esta función debe ser llevada a cabo, no prestando cuidado a los individuos más allá de lo que se requiera para protegerlos de injurias cuando

⁵⁴ *Ibid.* cap.26, p. 216 y 217.

⁵⁵ *Ibid.* cap.29, p. 259.

⁵⁶ *Ibid.* cap. 24, p. 201.

⁵⁷ *Ibid.* cap. 24, p. 202. Esta cita es un anuncio de la formulación del derecho a la propiedad que encontramos en autores posteriores.

formulan una queja, sino más bien mediante una providencia general, contenida en la doctrina y en el ejemplo, y mediante la legislación y ejecución de leyes justas a las que los individuos puedan recurrir en aquellos casos en que los afecten.”⁵⁸

Recordemos que la felicidad será “un continuo progreso en el deseo”⁵⁹ para asegurar poder vivir bien en el futuro. De esta manera la seguridad es condición para la felicidad. Y tal seguridad sólo es posible gracias a la creación del Estado, que provee de lo necesario y procura la satisfacción de las necesidades más elaboradas. Así entiende Hobbes al Estado protector y asegurador, por lo que puede decirse que se ocupa de la felicidad de los individuos. Pero si tenemos en cuenta –tal como dice Hobbes– que “la condición humana en esta vida nunca estará libre de inconvenientes”⁶⁰ y que “el estado del hombre no puede estar nunca libre de incomodidades”⁶¹, habrá que concluir que nunca se saciarán totalmente las necesidades del hombre –y esto es por su misma naturaleza. Así pues, el objetivo del Estado se revela aquí como algo utópico, pues corre tras una meta que nunca alcanzará totalmente. Hobbes es consciente de esto y esta es la razón por la que propone el Leviatán como un mal menor que se ha de aceptar y tolerar. Sin embargo, a pesar de tal contradicción, no renuncia a su objetivo.

Con vistas a mantener la paz social, Hobbes expone algunos de los medios a disposición del soberano para hacer que la sociedad sea favorable al poder y a las leyes. Sin duda el más eficaz será enseñar al pueblo las leyes de tal manera que las llegue a ver como buenas.

“Es un deber del soberano hacer que el pueblo sea instruido como corresponde; y no sólo es su deber, sino también su beneficio y el modo de asegurarse contra el peligro que pueda cernirse sobre su persona natural, proveniente de una rebelión.”⁶²

Esto propiciará la obediencia y la unidad. De igual manera tiene que procurar el favor del pueblo favoreciendo la igualdad de todos ante la justicia.

“La seguridad del pueblo requiere también que aquél o aquellos que ostentan el poder soberano, se cuiden de que la justicia sea igualmente administrada en todos los estratos del pueblo.”⁶³

⁵⁸ *Ibid.* cap. 30, p. 267.

⁵⁹ *Ibid.* cap. 8, p. 86.

⁶⁰ *Ibid.*, cap.20, p. 172.

⁶¹ *Ibid.*, cap.18, p. 154.

⁶² *Ibid.*, cap. 30, p. 270.

⁶³ *Ibid.*, cap.30, p. 274.

La persecución de tal igualdad dará lugar a algunas novedades en la organización política y social. Una de ellas es una “igualitaria aplicación de impuestos”. También dará lugar a que el Estado se hiciera cargo de la caridad pública hacia los que no podían mantenerse por sí mismos. La razón que da de esta nueva función estatal es muy significativa y está en estrecha relación con las pretensiones del actual Estado del Bienestar.

“Y como muchos hombres, por accidente inevitable, llegan a ser incapaces de mantenerse a sí mismos con su trabajo, no deben ser dejados a la caridad de los individuos particulares, sino que las leyes del Estado deben proveerlos en todo aquello que es requerido por las necesidades naturales. Porque de igual modo a como en cualquier hombre es una falta de caridad abandonar al débil, también lo es, por parte del soberano de un Estado, exponer a los débiles al riesgo de una caridad tan incierta.”⁶⁴

Estas líneas revelan dos cosas: el deseo íntimo de Hobbes de acabar con el riesgo y la incertidumbre, esto es, con la necesidad humana; y la pretensión de que el Estado es lo suficientemente poderoso para conseguirlo. No hace falta volver a repetir la paradoja que se encierra en este propósito que caracteriza la Filosofía moderna y contemporánea.

Estas medidas, tan avanzadas para su época, no las proponía Hobbes porque realmente buscara el bien de cada persona, sino porque su realización crearía un clima de paz y satisfacción favorable al soberano que le permitiría seguir ostentando el poder; es decir, las consideraba válidas porque resultaban útiles al soberano. Sólo en este sentido se identifican en Hobbes el bien particular con el del soberano, ya que el bien común, en su sentido clásico, no existe en una sociedad constituida por hombres que se caracterizan por su individualidad y egoísmo y donde sólo la intervención del soberano puede poner orden reduciendo todas las voluntades e intereses particulares a una sola, la suya.

“Por tanto, una ley que no es necesaria, al carecer del fin que la ley se propone, no es buena. Una ley puede considerarse como buena cuando va en beneficio del soberano, aunque no sea necesaria para el pueblo; pero de hecho no lo es tal. Pues el bien del soberano y el bien del pueblo son inseparables.”⁶⁵

“[...] allí donde el interés público y el privado están más unidos, más avanzado se encuentra el público. Ahora bien, en la monarquía, el interés privado es el mismo que el público. La riqueza, el poder y el honor de un monarca surgen, exclusivamente, de las riquezas, las fuerzas y la reputación de sus súbditos. Pues no hay rey que pueda ser rico, ni glorioso, ni seguro, si sus súbditos son pobres, o despreciables, o

⁶⁴ *Ibid.*, cap. 30, p. 275-276.

⁶⁵ *Ibid.*, cap. 30, p. 276.

demasiado débiles -por carestía o disensión interna- para sostener una guerra contra sus enemigos.”⁶⁶

Si, como hemos dicho ya, todo lo que debilite el poder absoluto, centralizado y único del gobernante del Estado, supone un peligro para el Estado, y éste tiene que legislar para acabar con ello, entonces el *Leviatán* no podrá tolerar la competencia de otros poderes, entre los cuales cita Hobbes la Iglesia católica, declarada enemiga de la monarquía inglesa anglicana. Por eso Hobbes sólo acepta un poder religioso subordinado al poder político y donde el mismo soberano político sea el jefe religioso⁶⁷. De esta manera, el soberano y el Estado acaparan una función más, junto a la de promover la paz y la seguridad. De igual manera el Estado encarna el mismo reino de Dios -puesto que el “reino de Dios es un reino civil”⁶⁸ y “la Iglesia que puede hacer leyes es el Estado”⁶⁹.

“[...] resulta asimismo evidente que tienen sobre sus súbditos (los soberanos cristianos) cualquier clase de poder de que puede disfrutar un hombre para gobernar las acciones externas de los hombres, tanto en cuestiones de política como en cuestiones de religión.”⁷⁰

En su libro Hobbes iguala poder temporal y espiritual; pone el origen de la autoridad política en el pacto social y el de la sociedad en la creación artificial de los individuos; justifica cualquier ley dictada por el soberano y cualquier acción que redunde en su propio bien e interés, siempre que éste tenga el poder suficiente para ser obedecido; reduce la moralidad a la legalidad desproveyendo a la ley natural de su significado clásico originario porque la misma naturaleza en el sistema hobbesiano es otra; por último ridiculiza todo el discurso clásico sobre las esencias y las substancias. En su momento, tales afirmaciones fueron muy criticadas. Sin embargo, fueron penetrando paulatinamente en las cabezas que configuraron la política de Europa, y hasta muchas de ellas se convirtieron en los presupuestos y puntos de partida de elaboraciones antropológicas y sociales posteriores.

⁶⁶ *Ibid.*, cap. 19, p. 157.

⁶⁷ “Y el gobernador debe ser uno solo; si no, habrá necesariamente facciones opuestas, y de ello se seguirá la guerra civil, dentro del Estado, entre la Iglesia y el Estado.” (*Ibid.*, cap. 39, p. 368).

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ *Ibid.*, cap.43, p. 462.

⁷⁰ *Ibid.* cap.42, p. 425.

2.2.- Aportaciones al Estado del Bienestar.

La primera y más evidente es la consideración del Estado como 'salvador' del hombre miserable, egoísta e incapaz por sí mismo de asegurarse su futuro sin necesidad de luchar contra otros semejantes. El Estado hobbesiano es un Estado que asume y hace suya la ley fundamental de preservación de la vida y la asegura mediante la promulgación de ciertas leyes naturales. De esta manera se convierte en un Estado protector de derecho. “Hobbes es, al mismo tiempo, un representante del Estado benéfico o policía; no reconoce ninguna propiedad independiente de la voluntad estatal, es decir, que todo el orden de la propiedad está condicionado por la ley”.⁷¹

El papel central y protagonista del Estado se deriva de la incapacidad de los individuos para la vida social, cosa que les viene de su naturaleza⁷² egoísta, pasional, enferma, como hemos visto que describe Hobbes⁷³. Y esta es otra aportación que subyace de fondo a toda su Filosofía y que irá encontrando su lugar en los escritos y en el pensamiento posteriores a Hobbes hasta el punto de que, una vez asumida, se justificará y se considerará como algo positivo. El autor del *Leviatán* califica como indeseable la vida humana en Estado de Naturaleza porque la persecución por la propiedad y por los bienes individuales genera un estado de guerra que exige, a todas luces, una solución. Esta afirmación, unida a la convicción de que el hombre es incapaz de actuar virtuosamente a no ser que se le obligue sirviéndose del miedo al castigo, hicieron pensar a autores posteriores que lo que en principio era considerado como malo, no lo era tanto, y así hasta que se llegó a canonizar el mismo impulso egoísta del hombre⁷⁴. Así fue como “La lógica de Hobbes convirtió el egoísmo en postulado de una Filosofía social.”⁷⁵ Las pasiones, como motor de la vida humana y, por ende, fundamento de los derechos individuales, comienzan a ocupar el lugar privilegiado en la moral, “quedando abierto el camino a una nueva legitimación o consagración del egoísmo humano.”⁷⁶

⁷¹ TÖNNIES, F., *Hobbes. Vida y doctrina; op. cit.*, p. 262.

⁷² A pesar de que Hobbes siguió utilizando el concepto de naturaleza y aceptó de la tradición que las metas y el carácter de la vida moral y política debían ser determinados por la naturaleza, cambió su significado. Por eso decimos con Midgley que “En efecto, parece que Hobbes ha tergiversado la doctrina protestante, en cuanto atribuye el trance en que se encuentra el hombre en el Estado de Naturaleza hobbesiano, no al pecado (sea original o actual), sino a la naturaleza misma.” (MIDGLEY, E.B.F., *Hobbes. Leviatán; op.cit.*, p.99)

⁷³ En un momento dado de la obra Hobbes habla de la “mala condición del hombre”, que en inglés expresó como *ill condition*. En cap.13, p. 109.

⁷⁴ *Vid.* apartado 5 del presente capítulo.

⁷⁵ SABINE, *Historia de la Teoría política; op. cit.*, p. 353.

⁷⁶ BERNIS, L., Thomas Hobbes, en STRAUSS, CROPSY, *Historia de la Filosofía política; op. cit.*, p. 382.

El ser humano pasa a ser considerado un individuo⁷⁷, un ser aislado del resto de los miembros de su mismo género y especie que se encuentra solo y que únicamente tiende lazos sociales por egoísmo. Frente al individuo solitario aparece el Leviatán, el Estado, al que el sujeto se somete pero no por reverencia, sino por temor. Desaparece, por tanto, la sociedad, o más bien, ésta queda identificada con el Estado. No se entenderá ya la sociedad como una realidad natural con una finalidad propia que es compartida por todos sus miembros, sino como algo artificial que procede de la suma de individuos, cada uno de los cuales tiene sus propios intereses por los que luchará hasta donde le permitan las leyes establecidas por el soberano. Entre la pérdida de la sociabilidad natural y el individualismo más atroz sólo hay un paso. Y es precisamente este individualismo tajante el elemento más revolucionario de la teoría de Hobbes.⁷⁸

Desde este punto de vista se entiende que la comprensión de la actividad del Estado fuera utilitarista. Desde la creación misma del pacto hasta la promulgación de las leyes civiles por parte del soberano legislador, el espíritu que lo anima todo responde a que esa cooperación y legislación son de mayor utilidad para la conservación que el estado de guerra, no porque sean buenas en sí mismas. Prácticamente está formulado el axioma de Spinoza, que más tarde asumirían los utilitaristas clásicos, de que sólo lo que es útil puede considerarse bueno y que llega hasta hoy, porque muchas de las decisiones políticas contemporáneas están guiadas por este mismo criterio utilitarista.

Hobbes, por su concepción de una felicidad inmanente y materialista, puede decirse que la reduce a gozar de paz y a tener asegurados los medios para llevar una vida desahogada o, si es posible, cómoda, es decir, con bienestar. A sus ojos, la seguridad de la vida y el logro de

⁷⁷ Desde nuestro punto de vista el hombre no se agota en su faceta de individuo. Definirlo por su individualidad, dejando de lado otras facetas, nos parece una reducción.

⁷⁸ Asumimos lo que al respecto comenta Sabine: “Este individualismo es el elemento plenamente moderno de Hobbes y constituye el aspecto en que capta con mayor claridad la nota de la época venidera. Durante los dos siglos que le siguieron el egoísmo parecía ser para la mayor parte de los pensadores un motivo más obvio que el desinterés, y el egoísmo ilustrado un remedio para los males sociales más fácil de aplicar que cualquier forma de acción colectiva. El poder absoluto del soberano era en realidad el complemento necesario de su individualismo. [...] No hay término de transición entre la humanidad como montón de arena de organismos separados y el Estado como poder exterior que los mantiene en una unidad precaria gracias a las sanciones con las que pone un complemento a sus móviles individuales. Desaparece toda la rica variedad de asociaciones -o si se la admite es con suspicacia y a regañadientes- por considerarse que entraña una amenaza para el poder del Estado”. (SABINE, *Historia de la Teoría política*, op. cit., p. 351.) También apoya la misma tesis Jean TOUCHARD, en *Historia de las ideas políticas*; Tr. J. Pradera, Madrid, Tecnos, 1977 5ª reim., p. 262, al afirmar que “su pensamiento fue esencialmente individualista. Lo que fundamenta al absolutismo es el derecho del individuo a su propia conservación. El origen del absolutismo es un egoísmo ilustrado. El individuo alcanza su más perfecto desenvolvimiento en el Estado más autoritario. En éste encuentra, a su vez, su interés y su felicidad, su placer y su bienestar. La política de Hobbes es, al mismo tiempo, un utilitarismo y un hedonismo.”

un mayor bienestar valen el sacrificio de la libertad personal y su sometimiento a la voluntad del soberano. Por otra parte, las virtudes sólo son un medio para esa seguridad y lo mismo podría decirse de la vida buena. En germen están ya esbozadas, tanto la concepción capitalista del hombre como la comunista que buscan idéntico fin aunque sirviéndose de medios diferentes. A esto se añade que al hacerse cargo de esta seguridad, el Estado se está condenando él mismo al fracaso porque la naturaleza humana, tal y como la concibe Hobbes, es de suyo imposible de satisfacer plenamente. La misma promesa utópica caracteriza al Estado del Bienestar por lo que se le puede aplicar la misma crítica que a Hobbes.

Al considerar cómo sea posible la satisfacción de la necesidad humana, Hobbes propone que el Estado asuma las obras de caridad para evitar que los pobres e incapacitados se vean privados de una ayuda que, si no se legalizara y se convirtiera en algo necesario, quedaría sujeta a la incertidumbre propia de la ayuda que provenga de los particulares, ya que “la caridad privada es incierta”.⁷⁹ Con esta afirmación viene a apoyar la noción de ayuda que es debida y exigible conforme al contrato realizado y sienta las bases para una futura formulación de un ‘derecho al bienestar’. Esta exigencia no se encuentra en el regalo que surge de la caridad y generosidad personal pero que no es debido ni exigible. Y señalamos aquí este rasgo del Estado hobbesiano porque nos parece un precursor obvio de la “solidaridad estatal”, una realidad que impera en los modernos Estados del Bienestar y que encontrará otros defensores.

En lo referente a la moral, Hobbes no se cansa de afirmar que donde no hay ley no hay premio ni castigo ni, por lo tanto, obras que puedan ser juzgadas como buenas o como malas. “Cuando un hombre vive dentro del Estado, la ley es entonces la conciencia pública por la que él se ha propuesto guiarse.”⁸⁰ Así pues, sólo el que establece las leyes, que es el Estado, es quien decide la moralidad de los actos. Esta idea tiene varias implicaciones: el inicio de la separación teórica entre vida pública -donde lo que uno haga influye en la seguridad o inseguridad social y es susceptible de ser juzgado, castigado o premiado- y vida privada -donde todo está permitido ya que las acciones no repercutirán en la seguridad de los otros y no se necesita un juez. Esta idea justifica el hecho de que un mismo individuo pueda realizar conductas opuestas dependiendo del lugar en que se mueva y de las consecuencias que tenga. Pero también justifica la ascendencia moral que alcanza el Estado si sus leyes han de ser consideradas “la conciencia pública”. Esta consideración es asumida por autores como Spinoza o Rousseau.

⁷⁹ HOBBS, T., *Leviatán, op.cit.*, cap.30, p. 275.

Otra implicación es que la moralidad, al depender del juez, y de su propia voluntad, que puede ser arbitraria y subjetiva, pierde a la larga su objetividad. Para Hobbes estaba muy claro el mandato que resumía las leyes de la naturaleza: “No hagas a otro lo que no quisieras que te hiciesen a ti”⁸¹, pero como las leyes las supedita, en último término, al soberano, si éste quiere promulgar otras leyes, lo hará. Y recordemos que para Hobbes el soberano puede ser lo mismo un solo hombre, como en el caso de un monarca, que varios o una asamblea.

Antes de pasar al siguiente autor queremos hacer mención del trato que recibe el bien común en la obra de Hobbes, porque lo consideramos un punto clave de cara a la configuración del Estado del Bienestar. Allí donde la sociedad es algo natural porque el hombre es un ser político por naturaleza, como afirmó Aristóteles, ésta se orienta hacia una finalidad, que es el bien común. No hay sociedad sin hombres individuales y en cuanto miembros de la sociedad los hombres buscan un fin común compartido con los otros. Eso que hay de común entre todos no es fruto artificial del consenso, sino que es una tendencia natural buscada inteligentemente. Este fin común es diferente al bien particular porque cada hombre es un ser individual y único que concreta de manera distinta los medios conducentes a su felicidad personal, pero no tienen por qué enfrentarse y chocar estos bienes si hay un orden y una jerarquía entre ambos. Desde este punto de vista el Estado tiene esta función de ordenación y jerarquización. En el momento en que Hobbes niega que el hombre pueda unirse a otros de forma natural para buscar juntos un bien común, que de otra manera sería imposible de alcanzar, echa por tierra esta visión. Ya no hay bien común, sino que sólo hay bienes individuales que chocan entre sí hasta que se impone un poder más fuerte que hace de su voluntad el bien de la sociedad y que intentará contentar a los ciudadanos para tenerlos de su parte. Este pequeño análisis muestra que la función del Estado cambia al desaparecer la base social antropológica. Ahondando en esto suscribimos la siguiente crítica hecha a Hobbes:

“Al suponer que la autoridad política no tendría funciones esenciales en una sociedad compuesta de hombres por completo magnánimos, olvida Hobbes el hecho de que, incluso si el estado de inocencia en el hombre hubiese continuado mientras se multiplicaba la población humana, habría sido necesaria la autoridad política para el adecuado funcionamiento de los medios para el bien común y para el adecuado propósito del bien común materialmente considerado”⁸².

⁸⁰ *Ibid*, cap.29, p. 259.

⁸¹ *Ibid*, cap.15, p. 132.

⁸² MIDGLEY, E.B.F., en el libro ya citado de *Hobbes. Leviatán*, en la p. 132, donde remite a SIMON, Y., *Philosophy of Democratic Government*, Chicago, 1951, cap.1.

En tanto que el Estado actual del Bienestar recibe y asume algunos de los elementos del hobbesianismo, y en tanto que heredero del Estado moderno protector y salvaguarda de la ley del hombre, éste tenderá a considerar y a tratar a la sociedad como mero agregado de individuos que buscan su propio beneficio y a los que hay que tener contentos. Como consecuencia, se produce un doble movimiento por el que, primero, desaparecerá de su consideración el bien común social y, en segundo lugar, el bienestar irá ocupando su lugar, tanto en la teoría como en la práctica.

3.- BARUCH DE SPINOZA. EL ESTADO ABSOLUTO AL SERVICIO DEL BIENESTAR.

Junto a Hobbes y Locke aparecen otros autores que elaboran la arquitectura intelectual del nuevo Estado moderno. Los estudiaremos también aquí siguiendo un orden cronológico. En el caso de Spinoza nos interesa especialmente señalar sus raíces utilitaristas y su insistencia en la misión del soberano de procurar el bienestar para todos. Su innegable ascendiente sobre autores posteriores es otra de las razones que nos han movido a estudiar su aportación.

Siguiendo la línea cronológica, abandonamos de momento las islas británicas para volver nuestra mirada al centro del continente europeo, a Holanda. La figura que reclama ahora nuestra atención es Baruch Spinoza (1632-1677), filósofo de origen judío que, por su heterodoxia fue expulsado de la sinagoga. Sus escritos ofrecen un complejo sistema filosófico donde, junto a elementos originales, se rastrean influencias estoicas, racionalistas o newtonianas y cuya vertiente práctica apunta a la reivindicación de libertad de pensamiento, de opinión y a la religiosa.

Apenas veinte años después de la aparición del *Leviatán*, en 1670 Spinoza publica el *Tratado teológico-político*, y sólo tras su muerte, en 1677, salieron a la luz otras dos obras importantes: el *Tratado político*, que quedó inacabado, y la *Ética demostrada según el orden geométrico*, siendo este último libro el más significativo de todos y el eje desde el que cuadra y se entiende su aportación filosófica.

La propuesta política de Spinoza coincide con la de Hobbes en muchos puntos, algunos fundamentales, si bien encontramos otros en los que se diferencia del inglés y que serán, de cara al futuro, punto de referencia para autores posteriores. Se acercan en los detalles

concretos mientras que, en cambio, se alejan algo más en lo que atañe al marco que encuadra su Filosofía y Antropología. La elaboración filosófica es mucho más compleja y elaborada en Spinoza. Éste encuadra y justifica su Filosofía política dentro de un sistema metafísico más amplio que abarca toda la realidad, no sólo la humana, mientras que en comparación con ésta, la de Hobbes es más pobre filosóficamente.

Spinoza concibe la realidad partiendo de una visión panteísta, es decir, todo es Dios y Dios está en todo. Este Dios se identifica con la Substancia y la Naturaleza y se define como *causa sui*, como causa de sí mismo, a diferencia del resto de los seres que se conciben desde fuera de sí mismos. De la necesidad de Dios, que es perfecto y no puede apetecer nada porque no le falta nada, procede la necesidad inmanente a toda la naturaleza. En un sistema así ordenado y sometido a la necesidad de la Substancia, no hay lugar alguno para la finalidad, ni en la naturaleza en general ni en el hombre, y por eso pensar en términos teleológicos es, para este autor, fruto de los prejuicios humanos y religiosos.

El hombre, como una parte más integrante del todo⁸³ tiene su lugar propio y cumple su función necesaria en la naturaleza, pero, a diferencia del resto de los seres, puede, por medio de su razón, llegar a hacerse consciente de su puesto dentro de la Substancia total, asumirlo y alcanzar la felicidad desde la contemplación de la totalidad. Esto, que es fruto del amor de Dios, es lo que Spinoza denomina tercer grado de conocimiento.

“El supremo esfuerzo del alma, y su virtud suprema, consiste en conocer las cosas según el tercer grado de conocimiento. [...] Nace de este tercer grado de conocimiento el mayor contento posible del alma.”⁸⁴

Para alcanzar ese conocimiento intelectual de Dios, el hombre debe poner los medios necesarios para ello, que consisten en contrarrestar las pasiones que le hacen vivir sólo de lo sensible, llevar una vida de virtud y regirse únicamente por la razón, que es el punto de unión con Dios por el que se le descubre. De esta manera el hombre, conociendo la Substancia y el orden inmutable de los acontecimientos, sucesos y leyes naturales, se hace libre y goza de la máxima felicidad.

El hombre descubre impreso en su naturaleza, al igual que en el resto de las manifestaciones de la Substancia, un *conatus* o tendencia a perseverar en el ser⁸⁵. Siguiendo este

⁸³ *Vid.* SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*; Tr. V. Peña, Madrid, Editora Nacional, 1980 3ª, IV Parte, Proposición (Pp) IV; *Tratado Político; Obras completas de Spinoza II*, Tr. J.de Vargas y A.Zozova, Argentina, Acervo Cultural, 1977, II, § 5 y 8.

⁸⁴ *Ética*, V Parte, Pp. XXV y XXVII, p. 377 y 378.

⁸⁵ Por ejemplo, *Vid. Ética, op.cit.*, III, Pp. VI, p. 191.

conatus el hombre se hace partícipe del mismo poder de la Substancia única y se perfecciona a sí mismo. Este apetito, cuando es consciente, es lo que caracteriza al hombre.

“[...] éste (el apetito) no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar. [...] El deseo es la esencia misma del hombre, esto es, el esfuerzo que el hombre realiza por perseverar en su ser.”⁸⁶

El origen último de este apetito para Spinoza radica en los movimientos o afecciones que experimenta el cuerpo, que pueden ser de dos clases: afectos, cuando están causados íntegramente por el hombre, o pasiones, en parte causados y en parte padecidos, lo que les imprime una carga negativa que lleva a Spinoza a denominarlas ‘ideas inadecuadas’. En función de los afectos y las pasiones presentes en el alma en un momento determinado se explican las acciones de cada hombre, y sus juicios morales al respecto.

“[...] nosotros no deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que lo llamamos ‘bueno’ porque lo deseamos, y por consiguiente, llamamos ‘malo’ lo que aborrecemos. Según esto, cada uno juzga o estima según su afecto, lo que es bueno o malo, mejor o peor, lo óptimo o lo pésimo. [...] Y así cada uno juzga según su afecto que una cosa es buena o mala, útil o inútil.”⁸⁷

En este contexto de la *Ética* encontramos la famosa identificación spinozista de lo bueno con lo útil que años más tarde harían suya los utilitaristas y a la que ya hemos aludido anteriormente. “Entiendo por bueno lo que sabemos con certeza que nos es útil.”⁸⁸ Dando esto por supuesto, el objetivo al que se orienta lo útil no puede ser otro que el apetito, fin o conato de la autoconservación. Promover lo útil o impedir lo dañoso en orden a la conservación de nuestro ser consistirá en suscitar en cada uno afectos de alegría que contrarresten los de tristeza, que son una causa de imperfección y de maldad. De ahí que actuar conforme a razón consista en que el hombre, consciente de que “está sujeto siempre necesariamente a las pasiones”⁸⁹, sea capaz de reprimir y suprimir sus afecciones negativas -o de tristeza- por medio de otros afectos -contrarios y más fuertes-, de alegría⁹⁰ para perfeccionarse y aumentar su potencia de obrar. El fundamento de la *Ética* es, una vez más, el

⁸⁶ *Ibid.* III, Escolio Pp.IX, p. 194 y Demostración Pp. XVIII, p. 283.

⁸⁷ *Ibid.* III, Escolio Pp.XXXIX, p. 221

⁸⁸ *Ibid.* IV, Definición I, p. 268.

⁸⁹ *Ibid.* IV, Corolario Pp. IV, p. 273.

⁹⁰ Esto responde al principio fundamental en Spinoza de que “Los afectos sólo se reprimen o suprimen por medio de otros afectos contrarios y más fuertes” (IV, Pp.VII, p. 274), no por medio del conocimiento en sí mismo ni de un conocimiento que ponga en marcha a la voluntad.

afecto, de tal manera que el conocimiento del bien y del mal se identifica con la conciencia de esos afectos.

“Llamamos ‘bueno’ o ‘malo’ a lo que es útil o dañoso en orden a la conservación de nuestro ser, esto es, a lo que aumenta o disminuye, favorece o reprime nuestra potencia de obrar. Así pues, en la medida en que percibimos que una cosa nos afecta de tristeza o alegría, en esa medida la llamamos ‘buena’ o ‘mala’, y así, el conocimiento del bien y el mal no es otra cosa que la idea de la alegría o de la tristeza que se sigue necesariamente del afecto mismo de la alegría o de la tristeza.”⁹¹

Asentado en este conato que el hombre comparte con toda la naturaleza, cada ser humano actuará necesariamente buscando lo más útil para su conservación.

“Todo cuanto hay en la naturaleza que juzgamos es malo, o sea, todo lo que juzgamos que puede impedir que existamos y disfrutemos de una vida racional, es lícito que lo apartemos de nosotros por el procedimiento que nos parezca más seguro, y al contrario, todo cuanto hay que juzguemos bueno, o sea, que resulte útil para la conservación de nuestro ser y el disfrute de una vida racional, nos es lícito tomarlo para nuestro uso y usar de ello de cualquier modo; y, en términos absolutos, le es lícito a todo el mundo, en virtud del derecho supremo de la naturaleza, hacer lo que juzga que redundará en su propia utilidad.”⁹²

Esta tendencia natural se convierte en un derecho que capacita al hombre a actuar como considere más útil y le convierte en juez de sus actos ya que “Cada individuo tiene el derecho absoluto de conservarse, esto es, de vivir y obrar según es determinado por su naturaleza.”⁹³ Pero se encuentra con una disyuntiva en la consecución de su utilidad: actuar racionalmente, sometidas las pasiones, o bien dejarse llevar por ellas. A todas luces, es preferible la primera alternativa: la actuación racional, porque “la razón humana sólo atiende al verdadero interés y a la conservación de los hombres”⁹⁴. A pesar de presentarlo de forma tan clara, Spinoza descubre una dificultad.

“Nadie puede, no obstante, dudar que sea en extremo útil a los hombres vivir según las leyes y las prescripciones de la razón, las cuales no tienen otro objeto que la verdadera utilidad de los hombres. Por otra parte, todo el mundo desea vivir en seguridad y al abrigo de la maldad lo más posible: ahora bien, esta situación es imposible mientras cada cual pueda hacer el bien o el mal a su antojo.”⁹⁵

De esta manera Spinoza nos presenta como en un cuadro, la situación de la naturaleza humana, por un lado impelida por una tendencia natural a procurar todo lo necesario para

⁹¹ SPINOZA, B., *Ética, op. cit.*, IV, Demostración Pp. VIII, p. 275-6.

⁹² *Ibid.* IV, Apéndice, capítulo VIII, p. 340-1.

⁹³ SPINOZA, B., *Tratado teológico-político*, en *Obras Completas de Spinoza II, op. cit.*, cap. XVI, 4, p. 239.

⁹⁴ *Ibid.* XVI, 10, p. 240.

perseverar en el ser y entendiendo que lo más útil es guiarse por la razón, pero, por otro lado, empujada por la fuerza de las pasiones⁹⁶, pues “no está en el poder de cada hombre usar siempre la razón y mantenerse en la cumbre de la libertad humana”⁹⁷.

Allí donde cada uno busca conservarse en el ser atendiendo únicamente a su interés y dominado por las pasiones, se producirán fraudes, estafas, robos y un gran malestar. Es decir, “en la medida en que los hombres están sujetos a las pasiones, no puede decirse que concuerden en naturaleza.”⁹⁸ En esta circunstancia, tan semejante al Estado de Naturaleza pintado por Hobbes, Spinoza ve la vida en sociedad como lo más útil para el hombre. Es necesario, pues, establecer una sociedad mediante una ley común que limite esa tendencia natural de todo hombre y vele por los intereses públicos y por la vida en seguridad. De esta manera todos los hombres realizan un pacto por el que se unen en sociedad y delegan algunos de sus derechos en un poder soberano⁹⁹ conformado por uno o varios hombres que gobiernen según razón y según un derecho establecido.

“El estado civil se establece naturalmente para poner fin a un temor común y eliminar miserias comunes y tiene, por lo tanto, el objetivo que trata de alcanzar, aunque en vano, todo hombre guiado por la razón.”¹⁰⁰

“Así pues, de acuerdo con esa ley podrá establecerse una sociedad, a condición de que ésta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y del mal, teniendo así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos, sino por medio de la coacción. Esta sociedad, cuyo mantenimiento está garantizado por las leyes y por el poder de conservarse, se llama Estado y los que son protegidos por su derecho se llaman ciudadanos.”¹⁰¹

Esta vida en sociedad no sólo es más segura, sino que es la más libre, entendiéndola la libertad tal como la concibe Spinoza, como sujeción a la razón. “El hombre que se guía por la

⁹⁵ *Ibid.* XVI, 12, p. 240-1.

⁹⁶ “Cada cual obedece a la atracción del placer que busca” (SPINOZA, B., *Tratado político*, en *Obras completas de Spinoza* II, *op.cit.* 2,6, p. 325)

⁹⁷ *Ibid.* 2,8, p. 326.

⁹⁸ SPINOZA, B., *Ética; op. cit.*, IV, Pp. XXXII, p. 294.

⁹⁹ “Se acostumbra llamar poder público al derecho que define la potencia del número, poseyendo totalmente este poder aquel que, por voluntad general, tiene a su cargo la atención de los asuntos públicos, es decir, el encargo de establecer, interpretar y abrogar las leyes, defender las ciudades, decidir sobre la guerra y la paz” (SPINOZA, B., *Tratado político, op. cit.*, 2, 17, p. 330). Este poder soberano de Spinoza es, como se ve claramente en este fragmento, el precedente de la voluntad general de Rousseau, elaborada por éste un siglo después.

¹⁰⁰ SPINOZA, B., *Tratado político, op. cit.*, 3, 6, p. 335.

¹⁰¹ SPINOZA, B., *Ética; op. cit.*, IV, Escolio II, Pp. XXXVII, p. 304.

razón es más libre en el Estado, donde vive según las leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo.”¹⁰²

Cabe preguntarse ahora si el Estado y la sociedad son algo naturales para Spinoza. Según lo leído y los textos que aún ofrecemos a continuación parece que así lo supone, lo que implicaría una vuelta a la teoría política clásica y un alejamiento del Estado moderno hobbesiano.

“[...] sin la ayuda mutua de los hombres no podrían conservar la vida ni cultivar el alma. [...] Y si los escolásticos han querido llamar al hombre animal sociable porque los hombres en Estado de Naturaleza no pueden ser sus propios dueños, no tengo nada que objetarles.”¹⁰³

“Sin embargo, sucede raramente que los hombres vivan según la guía de la razón, pues sus cosas discurren de manera que la mayoría son envidiosos y se ocasionan daño unos a otros. Y, con todo, difícilmente pueden soportar la vida en soledad, de suerte que la definición según la cual es un ‘animal social’ suele complacer grandemente a la mayoría, y en realidad, las cosas están hechas de tal manera que de la sociedad común de los hombres nacen muchos más beneficios que daños.”¹⁰⁴

Sin embargo, a pesar de reconocer que es necesaria, dice que la sociedad no es natural, sino fruto de la creación humana y por tanto algo artificial, tal como vemos a continuación.

“Si la naturaleza humana estuviera dispuesta de tal modo que el mayor deseo de los hombres tuviera por objeto lo que es más útil para ellos, no haría falta ningún artificio para conservar la concordia y la lealtad. Pero como son ciertamente muy distintas las disposiciones de la naturaleza humana, el Estado debe estar reglamentado de tal modo que todos, tanto los gobernantes como los gobernados, hagan de buen o mal grado lo que importa a la seguridad común, es decir, que todos, voluntariamente, por fuerza o por necesidad, estén obligados a vivir de acuerdo con los preceptos de la razón.”¹⁰⁵

Al igual que Hobbes, Spinoza da valor a la sociedad y al acto artificial de su creación únicamente en función de su utilidad, en la que descubre su verdadera justificación. “Si la utilidad desaparece, el pacto se disipa con ella y pierde su autoridad por completo”¹⁰⁶. Por eso se concibe al hombre que vive conforme a la razón como lo más útil para el mismo hombre.

“Los hombres, en cuanto que viven bajo la guía de la razón, son lo más útil que hay para el hombre, y de esta suerte es conforme a la guía de la razón el que nos

¹⁰² *Ibid.* IV, Pp. LXXIII, p. 336.

¹⁰³ SPINOZA, B., *Tratado político, op. cit.* 2, 15, p. 329.

¹⁰⁴ SPINOZA, B., *Ética, op.cit.*, IV, Escolio, Pp. XXXV, p. 298-9.

¹⁰⁵ SPINOZA, B., *Tratado político, op. cit.* 6,3, p. 347-8.

¹⁰⁶ SPINOZA, B., *Tratado teológico-político; op. cit.*, XVI, 20, p. 242.

esforcemos necesariamente por conseguir que los hombres vivan, a su vez, bajo la guía de la razón.”¹⁰⁷

Aquí radica la justificación metafísica de toda la Filosofía política de Spinoza: en la común utilidad y en el provecho que se extrae del vivir en sociedad, a todas luces razonable, por ser más ventajoso, para el hombre. Y desde este punto de vista, se entiende la creación de la sociedad como la mejor ayuda para llevar una vida según la Filosofía y según la razón con el fin de conseguir el tercer grado de conocimiento.

“Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad; de donde se sigue que los hombres que se gobiernan por la razón, es decir, los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres, y por ello, son justos, dignos de confianza y honestos.”¹⁰⁸

“Así pues, aunque los hombres se rigen en todo, por lo general, según su capricho, de la vida en sociedad con ellos se siguen, sin embargo, muchas más ventajas que inconvenientes. Por ello, vale más sobrellevar sus ofensas con ánimo sereno, y aplicar nuestro celo a todo aquello que sirva para establecer la concordia y la amistad.”¹⁰⁹

Por esta razón, con el fin de crear un clima ventajoso y útil en que los ciudadanos se sientan bien en la ciudad, le interesa al soberano dictar leyes razonables y velar en todo momento por el bienestar público, que debe ser la suprema ley del Estado, para poder conservar su poder.

Si la suprema ley debe ser el bienestar público¹¹⁰, quien ejerza el poder tendrá que gobernar de tal manera que consiga que los ciudadanos “sacrifiquen sus intereses al bien público”¹¹¹, para que “hagan de buen o mal grado lo que importa a la seguridad civil”¹¹², que es el fin último de la sociedad. Sin embargo, para que sea útil y a la vez los ciudadanos se sientan libres, es decir, súbditos y no esclavos del gobierno, el soberano tiene que hacerles creer que son libres cuando en realidad son manipulados por el poder.

¹⁰⁷ SPINOZA, B., *Ética; op. cit.*, IV, Demostración Pp. XXXVII, p. 300.

¹⁰⁸ *Ibid.* IV, Escolio Pp. XVIII, p. 285.

¹⁰⁹ *Ibid.* IV, Apéndice, cap. XIV, p. 342.

¹¹⁰ *Vid. Tratado político*, 7, 5, p. 361; *Tratado teológico-político*, XIX, 24, p. 295.

¹¹¹ SPINOZA, B., *Tratado teológico-político, op. cit.*, XVII, 17, p. 257.

¹¹² SPINOZA, B., *Tratado político, op. cit.*, 6, 3, p. 348.

“En un Estado que tiende a conducir a los hombres mediante el temor no es tanto la virtud la que gobierna como la ausencia de vicio. Es preciso manejar a los hombres de tal modo que no crean que son manejados, sino que viven de acuerdo con su libre decisión y su propia voluntad.”¹¹³

Esta afirmación tan radical parece contradecir tanto la conocida reivindicación que hace Spinoza de la libertad de pensamiento y de expresión que expone en los últimos capítulos del *Tratado teológico-político*; como su afirmación de que la acción del Estado, por mucho que pueda controlar las acciones externas, escapa al ámbito interno del alma.¹¹⁴ ¿Se refiere con ella a la manipulación del exterior del ciudadano, de su conducta? No olvidemos su perspectiva panteísta en la que cada hombre es considerado como una parte del todo, susceptible de llegar a ser libre en tanto que acepta la determinación que le viene impuesta por la necesidad de la Substancia. La habilidad del gobernante se mostrará al manejar a los hombres de tal manera que ellos no lo sientan así y se crean libres.

En cualquier caso, sin pretender resolver tal contradicción, el Estado que propone Spinoza es un Estado cuya suprema ley es el bienestar del pueblo, que tiene vigor únicamente mientras cumpla su finalidad de procurar la paz y la seguridad de la vida, es decir, mientras sea útil al hombre, y que dictamina sobre lo justo y lo injusto, sobre lo bueno y lo malo, esto es, sobre lo útil y lo inútil. Pero no sólo encontramos en esto semejanzas con Hobbes; también en lo referente al tema de la caridad adopta Spinoza una postura paralela.

Spinoza parte de una justificación teológica por la cual el Estado civil, para identificarse con el reino de Dios, debe regirse por aquellos mandamientos externos que lo caracterizan, que son la justicia y la caridad, y velar por ellos.¹¹⁵ Como, por un lado, sólo la ley garantizará el cumplimiento de estos dos mandamientos y sabemos, por otro lado, que el único capaz de legislar es el Estado, entonces, concluye que éste es el depositario y el controlador de ambas. Esta medida sirve para reforzar el poder del Estado absoluto y que ni siquiera en este campo encuentre trabas. Hasta tal punto asume esta función que ningún particular puede atribuírsela sin su consentimiento.

¹¹³ *Ibid.* 10, 8, p. 411.

¹¹⁴ En el capítulo XX, § 9 del *Tratado teológico-político* afirma que no es posible dominar el espíritu de otros porque cada uno goza de facultad de razonar libremente. “Será, pues, un gobierno violento aquél que rehúsa a los ciudadanos la libertad de expresar y enseñar sus opiniones y, por el contrario, será un gobierno moderado aquel que les conceda esta libertad”. (p. 306)

¹¹⁵ “[...] no hay acto piadoso para con el prójimo, que no venga a ser impío si lleva tras sí la ruina del Estado y que, por el contrario, no hay acto impío para con el prójimo que no sea reputado piadoso, si tiene por fin la salvación de aquél”. (*Tratado teológico-político; op.cit.*, XIX, 22, p. 294).

“[...] la caridad hacia el prójimo no puede recibir fuerza de ley sino del derecho mismo del gobierno, es decir, solamente en virtud del decreto de los que tienen en sus manos el poder.[...] Nadie puede recibir más que de la voluntad y del consentimiento del gobierno el poder y el derecho de proveer a las necesidades del pobre.”¹¹⁶

Este gobierno, sin embargo, es consciente de que sólo puede controlar las acciones externas de los ciudadanos y no las internas, pues el individuo se sujeta a lo exterior, en su acción, pero no en lo interior, donde goza de libertad de pensamiento.¹¹⁷

Mencionemos por último algunos de los aspectos de la teoría política de Spinoza. Uno de ellos es el papel definitivo del soberano y del Estado considerado como salvador y juez en tanto que se rige por la utilidad y es la personificación de la moralidad. A diferencia de Hobbes que defendía el régimen monárquico como aquel más adecuado para sus fines políticos, Spinoza propone la democracia como el gobierno ideal donde –según dice– se favorece más la libertad personal y las leyes son aprobadas por común consenso¹¹⁸. Sin embargo, bajo tal defensa de la libertad que podría parecer liberal, Spinoza es más absolutista que Hobbes, pues en su *Tratado político* dice: “Pasaré a continuación al tercer Estado, el que es totalmente absoluto, al que llamamos democrático”¹¹⁹. ¿Cómo compaginaría Spinoza la libertad personal con el absolutismo? Sólo es posible bajo una aparente libertad y con un ejercicio del poder secreto. En el fondo, el origen y la justificación de las leyes es el mismo en Hobbes y Spinoza: la voluntad de los gobernantes, sea uno o varios. Otro aspecto a resaltar es la centralidad del bienestar del pueblo, al cual debe someterse todo interés personal. Este bienestar desempeña el papel de ley suprema del Estado, si bien la causa remota de su importancia es la utilidad que esto le reporta al soberano e, indirectamente, a toda la comunidad.

Sus referencias a la voluntad general y su visión del hombre como parte necesaria del todo fueron asumidas y divulgadas por Rousseau un siglo más tarde. Igual que su defensa de la democracia como el régimen que, sirviéndose de medidas autoritarias y controlando a sus súbditos, creaba la sensación de libertad entre sus miembros. Del mismo modo, su insistencia en la utilidad como criterio de moralidad, en el Estado como garante de esa utilidad y en la fijación de que la ley suprema del Estado era garantizar el bienestar (traducción de la seguridad hobbesiana), aparece de una manera notable en varios autores franceses (Helvecio) e ingleses

¹¹⁶ SPINOZA, B., *Tratado teológico-político; op.cit.*, XIX, 9 y 39, p. 292 y 298.

¹¹⁷ *Vid, Ibid, op.cit.*, XX, 14.

¹¹⁸ “Pero sí, ciertamente (puede concebirse el delito) en el estado civil, en el que el bien y el mal son decretados por común consenso, y donde cada cual está obligado a obedecer al Estado. [...] En el Estado de Naturaleza no ocurre nada que pueda ser llamado ‘justo’ o ‘injusto’, y sí en el estado civil, donde por común consenso se decreta lo que es de uno y lo que es de otro.” (*Ética; op. cit.*, IV, Escolio II Pp. XXXVII, p. 305.)

(Bentham y la escuela utilitarista). La confianza en el poder estatal como realizador de ese bienestar atraviesa aún más siglos hasta llegar al establecimiento y auge del Estado del Bienestar. “Spinoza, en cuanto arquitecto de ideas, no es comprendido por el momento”¹²⁰, pero su paternidad filosófica es indudable al correr de los siglos.

4.- JOHN LOCKE. LA SALVAGUARDA DE LOS DERECHOS.

El siguiente hito que encontramos en la progresiva configuración del Estado moderno como Estado asegurador y protector es la obra política de John Locke, inscrita dentro de una Filosofía empirista más amplia que le da un tinte especial a su obra. Considerado el fundador de esta corriente, con sus obras sobre el conocimiento humano y la moral asentó las bases para dar el salto de la Filosofía realista a la de las certezas subjetivas. Este paso llevaba implícito el reconocimiento de que los límites del conocimiento humano eran también los límites de la Filosofía. Se acotaba así el campo racional. La conclusión que se derivaba era que había que contentarse con lo que quedaba al alcance del conocimiento y de la vida (y aplicarlo también a la felicidad).¹²¹

Este pensador inglés (1632-1704) vivió la revolución que experimentó Inglaterra al derrocar a la dinastía de los Estuardo, siendo Jacobo II su último monarca, en 1688 y ocupar el trono Guillermo de Orange, y la apoyó y justificó sirviéndose de varios de sus escritos, en concreto los *Dos Tratados sobre el Gobierno Civil*, aparecidos en 1690. La ‘gloriosa revolución’ ya estaba por aquel entonces consolidada, pero necesitaba unos principios políticos nuevos que le sirvieran de sostén teórico de cara al futuro. Este era el objetivo que se propuso Locke al ofrecer al público sus dos Tratados, en especial el Segundo. A la vez ponía las bases del liberalismo político, del que es considerado padre fundador.

Aparte del interés relativo que tiene el Segundo Tratado, circunscrito a un momento y a un lugar histórico concreto, como es la Inglaterra de finales del siglo XVII, y con un objetivo

¹¹⁹ SPINOZA, B., *Tratado político; op.cit.*, XI, 1, p.413.

¹²⁰ HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*; Tr.J.María, Madrid, Pegaso, 1952 2ª, p. 131.

¹²¹ “John Locke renuncia a los grandes juegos, ya lo hemos visto; modesto, abandona la búsqueda de las verdades supremas, contento con las verdades relativas que pueden alcanzar nuestras débiles manos. El que le pidiera los altos vuelos de la imaginación, se equivocaría de señas; el prudente Locke sólo le indicaría el camino apacible hacia una certeza modesta, un camino llano y sin caprichos.” (HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea; op.cit.*, p. 373.)

limitado de justificación de una política determinada, esta obra tiene otros muchos elementos decisivos para la Historia de la Filosofía Política que la hacen, hoy en día, una obra clásica de lectura obligada. También para nuestro objetivo supone una fuente de la que extraeremos varios puntos importantes¹²².

Su *Primer Tratado* refuta la doctrina del derecho divino de los reyes que su compatriota Robert Filmer había defendido en su libro de 1680 *El Patriarca o el poder natural de los reyes*. El libro de Locke apuntaba ya a la doctrina de que el poder político encuentra su origen en los mismos individuos que hacen uso de su libertad, y también supuso un ataque a la monarquía absoluta que, amparada en la justificación de su origen divino, había abusado del poder recibido.

El *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* es el más significativo y donde Locke plasmó con toda claridad una nueva teoría política. Es cierto que toma elementos de algunas doctrinas anteriores a él, como la del pacto social, o la de la ley natural, pero las reelabora dándoles un nuevo matiz. El objetivo último que persigue en este libro es la defensa de la libertad individual por encima de todo poder absoluto, y la consideración de la decisión individual como origen de las sociedades civiles y de los gobiernos políticos. Se repite el esquema de la formación de la sociedad y del poder civil que hemos visto hasta aquí, aunque con los siguientes aspectos novedosos.

- **Sociedad como pacto económico.**

El Estado de Naturaleza que considera Locke, a diferencia del de Hobbes y Spinoza, no puede identificarse con un estado de guerra de todos contra todos. Son cosas distintas, aunque puede ser que en algún momento se den a la vez. En ese estado cada hombre es dueño de su persona y, por extensión, de lo que él puede producir con su trabajo (como si fuera una prolongación de su cuerpo). Gracias a ese trabajo, adquiere una propiedad mediante la cual cumple la ley natural de la conservación y que, en pequeña escala, no tiene por qué ocasionar altercados con la propiedad ajena. “Es la misma condición de la vida humana, la cual requiere trabajo y bienes materiales en los que trabajar, la que da lugar a que haya

¹²² Respecto a su teoría ética digamos que es de carácter hedonista por cuanto da considerable importancia a las causas de placer y de dolor como ‘bienes’ y ‘males’, respectivamente. Sin embargo, no hay que entenderlos únicamente en sentido físico o subjetivo. Según Locke hay leyes morales cuya obediencia produce el bien y cuya desobediencia produce el mal. Estas leyes, aunque procedan de Dios, son racionales y coinciden con las “leyes naturales.”.

posiciones privadas.”¹²³ Conviene anotar aquí que cuando Locke habla de propiedad se refiere no sólo a las posesiones o bienes materiales, sino también a la vida y a la libertad. Pues bien, desde el momento en que por el trabajo se obtiene una propiedad, la que sea, cada uno goza de un derecho de propiedad y es el juez en todo lo que haga alusión a su propiedad, sin tener que esperar a que haya un poder social establecido que lo haga por él. Esta es otra gran diferencia: antes de que se elabore el pacto, la propiedad ya existe como algo propio a lo que se tiene derecho. Sin embargo en este Estado de Naturaleza hay ciertas desventajas e inconvenientes ocasionadas por la ausencia de una ley común, de un juez y de un poder que ejecute las leyes y decisiones del juez; inconvenientes que se agravan al crecer la propiedad y generalizarse el uso del dinero que permite una mayor acumulación de bienes impercederos. “El descubrimiento del dinero dio a los hombres ocasión de seguir adquiriendo y aumentando sus adquisiciones.”¹²⁴ Es entonces cuando los hombres ven la necesidad de establecer un pacto social que dé lugar a una sociedad civil, pues todos están de acuerdo “sin reservas (en) que el gobierno civil ha de ser el remedio contra las inconveniencias que lleva consigo el Estado de Naturaleza”¹²⁵. El pacto implica dos cosas: la cesión al poder político de los derechos individuales de que los hombres gozaban en el Estado de Naturaleza y que les autorizaba a velar por sus propios bienes, y la renuncia a tomarse la justicia por su mano a cambio de una ley común que regule las relaciones de propiedad y de un juez que actúe de árbitro.

Así es como Locke explica el origen y la finalidad de la sociedad. En primer lugar, el origen es el voluntario y libre consentimiento de los hombres que renuncian a la libertad del Estado de Naturaleza por un bien mayor que les asegure una propiedad ganada con su trabajo.

“Así, lo que origina y de hecho constituye una sociedad política cualquiera no es otra cosa que el consentimiento de una pluralidad de hombre libres que aceptan la regla de la mayoría y que acuerdan unirse e incorporarse a dicha sociedad.”¹²⁶

“El único modo en que alguien se priva a sí mismo de su libertad natural y se somete a las ataduras de la sociedad civil, es mediante el acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad, a fin de convivir los unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica, disfrutando sin riesgo de sus

¹²³ LOCKE, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*; Tr. C. Mellizo, Barcelona, Altaya, 1994, cap. 5, § 34, p. 61.

¹²⁴ *Ibid.* cap. 5, § 48, p. 73.

¹²⁵ *Ibid.* cap. 2, § 13, p. 43.

¹²⁶ *Ibid.* cap. 8, § 99, p. 114.

propiedades respectivas y mejor protegidas frente a quienes no forman parte de dicha comunidad.”¹²⁷

Dejando por ahora de lado la cuestión del consenso de la mayoría, puede decirse que tanto la sociedad como el gobierno encuentran su justificación, al menos en parte, en su promesa de proteger el derecho privado a la propiedad que existe con anterioridad a ellos. Por ello se afirma que la base de esta sociedad son los derechos individuales a poseer y proteger una propiedad, siendo estos derechos naturales y presociales. Siendo esto así, se hace patente que la finalidad de la sociedad política y del gobierno, que no puede ser otra que la de preservar la propiedad, cosa que beneficia a todo el pueblo.

“Las personas unidas en un cuerpo, con una ley común establecida, un juez al que apelar, y con autoridad para decidir ente controversias, viven en una sociedad civil los unos con los otros.”¹²⁸

- **Apelación a los derechos.**

Locke, coherente con su intento de limitar el poder absoluto del monarca, propone una autoridad política con separación de poderes. Uno de ellos se encargará de hacer leyes, el poder legislativo; otro de ponerlas por obra, el ejecutivo, y un tercero de hacer la guerra y la paz, el poder que llama federativo. En condiciones normales el legislativo es el poder supremo, aunque Locke contempla la posibilidad de que en alguna situación pueda serlo también el ejecutivo. En cualquier caso, estos poderes deben buscar siempre el bien del pueblo y no el de los individuos que ostentan esos cargos, “pues el fin del gobierno es el bien de la comunidad.”¹²⁹

“Y ambos poderes están encaminados a la preservación de la propiedad de todos los miembros de esa sociedad, hasta donde sea posible. [...] Por consiguiente, el grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados y a ponerse bajo un gobierno, es la preservación de su propiedad.”¹³⁰

Desde el momento en que el gobierno asume como función principal la de proteger a sus súbditos y sus propiedades y aparece ante el pueblo la figura de un juez público e imparcial capaz de dirimir en los conflictos entre propiedades, cada ciudadano tiene el derecho -si puede

¹²⁷ *Ibid.* cap. 8, § 95, p. 111.

¹²⁸ *Ibid.* cap. 7, § 87, p. 102.

¹²⁹ *Ibid.* cap. 14, § 163, p. 167.

¹³⁰ *Ibid.* cap. 7, § 88, p. 103, y cap. 9, § 124, p. 134.

decirse así- de apelar a la autoridad del juez cuando vea su propiedad en peligro. Este poder apelar a la autoridad es un concepto radicalmente nuevo en la política que implica un profundo cambio en la manera de entender el gobierno. La razón es clara: ni la sociedad ni el gobierno se entienden sin los individuos, por lo que existe la obligación, expresada formalmente, de protegerlos y asegurar su propiedad. Y esto es lo que Locke propone sirviéndose, a modo de ejemplo, de un discurso del rey Jacobo I ante el Parlamento inglés en 1603 en que dice que “[...] el rey honesto y justo piensa lo contrario, y estima que su función es procurar el bien de su pueblo y proteger su propiedad.”¹³¹ El buen gobierno será aquel que busque el bien del pueblo actuando de árbitro, siendo fiel a las leyes y normas establecidas o bien al modo de las prerrogativas: buscando un bien público por encima de las leyes y haciendo posible la sociedad civil.

“La sociedad civil es un estado de paz entre aquellos que de ella forman parte, los cuales han salido del estado de guerra por medio del arbitraje que han concedido al poder legislativo.”¹³²

Tan importante es la figura del árbitro legislador en esta nueva sociedad que Locke apunta a que en ella radica la diferencia fundamental entre Estado de Naturaleza y sociedad civil.

“Aquellos que carecen de una autoridad común a la que apelar -me refiero a una autoridad en este mundo- continúan en el Estado de Naturaleza y, a falta de otra persona, cada uno es en sí mismo juez y ejecutor, lo cual es lo mismo que decir [...] que se halla en el más absoluto estado natural.”¹³³

Pero Locke da un paso más en su intento de defender al individuo y su derecho a la propiedad: cada uno no sólo tiene en su mano apelar al juez, sino que, en caso de que éste, y en general, el poder legislativo, no cumplan con su deber de protección y seguridad a que se han comprometido, se desintegra ese poder, deja de expresar la voluntad del pueblo y el poder vuelve al pueblo. La razón última de esto es que el poder legislativo es fiducitario: se supedita a la confianza depositada en él por el pueblo de la que depende su continuación en el ejercicio de ese poder. Una vez perdida la legitimidad, el pueblo tiene el derecho de rebelión con la posibilidad de establecer un nuevo poder legislativo. Esta rebelión, según Locke, está justificada en los casos de tiranía. “Cuando un príncipe o quien ocupa una posición de poder político emplea ese poder de manera contraria a la confianza que el pueblo ha depositado en

¹³¹ *Ibid*, cap. 18, § 200, p. 197.

¹³² *Ibid*, cap. 19, § 212, p. 207.

él, para proteger sus intereses a costa del pueblo, hace de su bien algo independiente del pueblo; se separa él mismo de su comunidad; se coloca fuera de su sociedad, en un Estado de Naturaleza con respecto a ella. Asimismo, al usar la fuerza en su contra sin autoridad ni derecho, se coloca en estado de guerra con ella.”¹³⁴

De esta manera, el pueblo tiene la primera y la última palabra; la primera consiste en su consentimiento de crear la sociedad civil y la última en velar por que el soberano cumpla la función para la que fue instituida su autoridad, en cumplimiento de la ley que rige todo pacto: la de la conservación de la sociedad.

“La razón por la que los hombres entran en sociedad es la preservación de su propiedad. Y el fin que se proponen al elegir y autorizar a los miembros de la legislatura es que se hagan leyes y normas que sean como salvaguardas y barreras que protejan las propiedades de todos los miembros de la sociedad.”¹³⁵

El gobierno existe para procurar el bienestar de la sociedad, y un gobierno que ponga en serio peligro los intereses sociales puede ser justamente cambiado. Toda invasión de la vida, la libertad o la propiedad de los súbditos es *ipso facto* nula, y un poder legislativo que intente llevar a la práctica tales desmanes pierde su fuerza. Y al escribir esto, Locke está describiendo la actuación protagonizada por el rey Jacobo II al intentar gobernar disolviendo el Parlamento inglés. En este caso, el poder revierte al pueblo.¹³⁶

Varios autores han destacado un fuerte punto de unión entre Locke y su compatriota Hobbes, al que en un principio criticaba, al menos en su desmedida defensa del poder monárquico absoluto. Lo que en Hobbes se descubría de manera evidente y era base antropológica de su teoría política, en Locke, aunque igualmente operante, queda más oculto y, por esa razón, su teoría ha gozado de una influencia mayor. Nos referimos a la presunción de que el egoísmo del individuo es más vigoroso que el débil interés social o público. Bajo la idea del derecho natural Locke establece no un derecho que ordena el bien común de la sociedad, sino un cuerpo de derechos individuales innatos e inviolables que responden al deseo de la propia conservación y que limitan la competencia de la comunidad impidiendo que interfiera en la libertad y propiedad de las personas privadas más de lo necesario. Da por supuesto que la conservación del bien común y la protección de los derechos privados desembocan en lo mismo e, incluso, podían llegar a coincidir. Esta es la base del liberalismo

¹³³ *Ibid*, cap. 7, § 87, p. 103.

¹³⁴ STRAUSS-CROPSY, *Historia de la Filosofía política; op. cit*, p. 479.

¹³⁵ LOCKE, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil; op. cit*, cap. 19, § 222, p. 212.

¹³⁶ *Vid.* SABINE, *Historia de la Teoría Política; op. cit*, p. 395-6.

posterior que identifica abiertamente el egoísmo individual con el bien público, y asimila la función del gobierno a este presupuesto. Siendo esta pasión por la propia conservación la fuerza suprema de la naturaleza humana, Locke argumentaba que la razón debía servir y orientar ese deseo tan universal y poderoso apelando a una ley racional que proporcionaría una mayor libertad.

En sus *Cartas sobre la tolerancia* Locke ofrece un ejemplo más de la defensa a ultranza de la libertad individual -en este caso de la religiosa- y del papel que juegan en todo ello el Estado y la legislación. Así dice: “Pero el papel de las leyes no es cuidar de la verdad de las opiniones, sino de la seguridad del Estado y de los bienes de la persona y de cada hombre en particular.”¹³⁷

Una vez más, parte de la convicción de que la finalidad del Estado es la protección de los bienes y propiedades materiales, es decir, no sólo de los asuntos relacionados con la guerra o con la paz con otros países sino también de la seguridad, como habíamos visto que decía Hobbes; mientras que es asunto enteramente particular la opinión religiosa y el cuidado de las almas.

“El Estado es, a mi parecer, una sociedad de hombres constituida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses de índole civil. Estimo, además, que los intereses civiles son la vida, la libertad, la salud, el descanso del cuerpo y la posesión de cosas externas, tales como dinero, tierras, casas, muebles y otras semejantes.”¹³⁸

“Quiero decir, que se puede proveer para la seguridad de las posesiones privadas de cada hombre, para la paz, la riqueza y las comodidades públicas del pueblo completo y, en lo que sea posible, para el desarrollo de su fuerza interna contra las invasiones extranjeras. Es fácil comprender hacia qué fin debe ser dirigido el poder legislativo y por qué medidas debe ser regulado: hacia el bien temporal y la prosperidad de la sociedad, que constituyen la única razón por la cual los hombres entran en la sociedad y lo único que ellos buscan y pretenden con ello. [...] La sociedad política no está instituida para otro fin que el de asegurar a cada hombre la posesión de las cosas de esta vida. El cuidado del alma de cada hombre es dejado enteramente a cada uno.”¹³⁹

Aunque la propuesta política de Locke sea más amplia y contenga otros puntos interesantes, nos basta lo que hemos resaltado aquí. Pone, por un lado, las bases del liberalismo político y económico situando la base de la sociedad en un derecho presocial a la propiedad que el gobierno tiene el deber de vigilar, proteger y hasta favorecer. Esto también

¹³⁷ LOCKE, J., *Carta sobre la tolerancia*, Tr. P. Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 1994, 3ª, p. 48.

¹³⁸ *Ibid*, p. 8.

llevará a la identificación del bien público con el derecho y libertad individual. Y no debemos olvidar que esta imagen de la sociedad como pacto comercial jugará un papel relevante en la Filosofía política y en la visión económica de los siglos posteriores, además de que contribuyó a minar la idea clásica de sociedad, la de Estado, y la finalidad de estos.

Da al individuo, por otro lado, la prerrogativa de apelar al poder legislativo, de acudir a su arbitraje cuando sea necesario, y hasta pone en el pueblo la posibilidad de hacer valer su derecho a la propiedad hasta sus últimas consecuencias, abriéndole la puerta a una justificada rebelión en caso de que el gobierno no vele por el bien público y su acción suponga una amenaza a la seguridad de la propiedad de los particulares.

De todo esto se puede sacar la conclusión de que al gobierno le interesa velar por la propiedad, buscar el bien público que coincide con el de la mayoría y que se concreta en asegurar la propiedad. Este Estado es el Estado protector y asegurador descrito por Rosanvallon, que amplía su función tradicional de proteger a los ciudadanos en caso de guerra hasta llegar a ser garantía y salvaguarda de su propiedad y, en tanto que lo material es condición para la felicidad, también de su bienestar (como hemos visto y veremos en otros autores). Hasta tal punto asume el Estado esta nueva tarea, que Locke no duda en definir su finalidad en función de la propiedad, y en orientarla a reducir la incertidumbre del Estado de Naturaleza y a producir la seguridad. Es este también un Estado, lo mismo que en el caso de Hobbes, que se entiende desde el individuo, y desde un individuo considerado eminentemente en su papel de propietario, trabajador y comerciante.

La Filosofía de Locke, no sólo en su vertiente política, gozó inmediatamente de una amplia aceptación en su país y en el resto de Europa. Autores como Montesquieu, Voltaire o Rousseau se sintieron deudores del pensador inglés y contribuyeron a difundir sus ideas.

5.- BERNARD DE MANDEVILLE. VICIOS Y BIENESTAR.

Estas bases políticas fueron consolidándose y alguna de las ideas que sólo habían sido perfiladas, fueron retomadas por otros autores y adquirieron nuevas dimensiones. Tal es el caso de la asimilación de lo bueno al egoísmo humano y sus vicios –lo realmente productivo y

¹³⁹ *Ibid*, p. 51-2 y 53.

generador de riqueza. El interés individual adquiere carta de ciudadanía con Mandeville. Su teoría fue un abono perfecto para el Utilitarismo.

Años después de la obra de Locke apareció en Inglaterra una obra polémica de contenido primariamente moral o ético pero donde se trataban temas de economía y política. Bernard de Mandeville (1670-1733) fue el autor de *La fábula de las abejas (O los vicios privados hacen la prosperidad pública)* que apareció en una primera edición en 1714 como un poema acompañado de una Investigación sobre el origen de la Virtud Moral, y más tarde, en 1723 ligeramente aumentado. En ella, Mandeville se oponía a dos teorías extremas y contrapuestas que estaban presentes en su época: el pesimismo radical de Hobbes y el excesivo optimismo de la Ética de Shaftesbury y de Hutcheson¹⁴⁰. Pero a la par tomaba de ellos, compaginando la variedad de sus propuestas, otros puntos: la idea hobbesiana de que los individuos siempre siguen sus intereses particulares y la propuesta de los escoceses de que es posible que los hombres armonicen sus intereses y logren así la felicidad y la virtud.

Antes de entresacar y ofrecer algunos textos suyos, resumiremos el contenido de la fábula. En ella se describe una sociedad de abejas laboriosas donde cada una, buscando su propio beneficio y movida por sus pasiones y vicios, como la ambición o el amor a la gloria, actúa generando a su alrededor lujo, trabajo para otros y, en definitiva, una gran prosperidad en todos los sentidos, tanto personal como general. Era esta una sociedad próspera y feliz hasta que Júpiter cambió sus vicios en virtudes. Con ellos desaparecieron la ambición, el deseo de lujo y de lucro; y las virtudes del ahorro y de la honestidad ocuparon su lugar; pero con ello desapareció toda la industria y muchos de los trabajos que hacían a la sociedad próspera y feliz, convirtiéndose en una sociedad pobre e insatisfecha.

En muy pocas líneas Mandeville había dicho muchas cosas y, aún más, había presupuesto otras tantas. Bajo la conclusión que se extrae de la fábula y que aparece en el subtítulo de la obra de que los vicios privados hacen la prosperidad pública, hay una determinada concepción antropológica que conviene resaltar: la naturaleza humana es radicalmente egoísta y busca en todo momento lo que le resulta más provechoso para satisfacer sus necesidades e inclinaciones. Son las pasiones las que dirigen en último término la

¹⁴⁰ Ambos autores, escoceses representantes de la llamada “escuela del sentido moral”, postulaban que el móvil de la acción moral del hombre es la simpatía que, como sentimiento natural presente en el ser humano, le lleva a conseguir una armonía entre todos, generándose así una gran virtud y felicidad. Sus obras principales son: SHAFTESBURY, L., *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*; New York, Library of Liberal Arb., 1960, 3 vol; HUTCHESON, F., *Illustrations on the Moral Sense*; Cambridge, Harvard University Press, 1971; *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*; London, Longmans, 1738.

conducta del hombre; aunque éste pretenda un fin a primera vista generoso o desinteresado, en el fondo es conducido siempre por un móvil interesado: el orgullo o el afán de quedar bien. Por eso, “mientras los hombres tengan los mismos apetitos, persistirán los mismos vicios”.¹⁴¹

“La naturaleza humana es en todas partes la misma. [...] No hay nivel de la sociedad en el que no puedan ponerse en juego el orgullo, la emulación y el amor a la gloria.”¹⁴²

Mandeville tiene una concepción tan elevada y racional de la virtud, -o, al menos, eso hace creer- que, aunque puede hablarse en teoría de la máxima virtud y hasta se lleguen a escribir tratados enteros, en la práctica constata que las pasiones inspiran todo acto que se suponga virtuoso. El orgullo esconde nuestro innato egoísmo bajo una máscara de aparente altruismo y bondad.

“Esta contradicción en la constitución del hombre, es la razón por la cual la virtud, que tan bien se comprende en teoría, se vea poner en práctica tan raras veces. [...] Esto me ha inducido a menudo a comparar las virtudes de los grandes hombres con vuestros espléndidos jarrones de porcelana: ofrecen un magnífico espectáculo y son ornamentales hasta para una chimenea; por su volumen y el valor que se les atribuye se podría pensar que pueden ser muy útiles, pero mirad el interior de un millar de ellos y no encontraréis más que polvo y telarañas.”¹⁴³

A pesar de lo viciada de la naturaleza humana, sin embargo ésta hace salir al hombre adelante asociándose a otros hombres en la búsqueda de unos fines comunes, como son la satisfacción de las necesidades y el llevar una vida lo más cómoda posible.

“[...] demostraré que la sociabilidad del hombre proviene solamente de dos cosas, a saber: la multiplicidad de sus deseos y la constante oposición con que tropiezan para satisfacerlos.”¹⁴⁴

“El amor que tiene el hombre por su tranquilidad y su seguridad, así como su perpetuo deseo de mejorar sus condiciones, deben ser motivos suficientes para hacer de él un amigo de la sociedad, sobre todo si tenemos en cuenta el carácter necesitado y desvalido de su naturaleza.”¹⁴⁵

La misma naturaleza humana limitada y dependiente de otros, -y cuanto más civilizada sea y más necesidades tenga que satisfacer más dependiente será-, busca asociarse con otros hombres. Mandeville no alude a la situación de un Estado de Naturaleza previo, aunque el

¹⁴¹ MANDEVILLE, B. de, *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, Tr. J. Ferrater Mora, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 72.

¹⁴² *Ibid*, p. 180.

¹⁴³ *Ibid*, p. 107.

¹⁴⁴ *Ibid*, p. 230.

hombre que retrata es muy semejante al protagonista hobbesiano de tal estado. Esta asociación, sin embargo, para que sea pacífica y duradera, necesita de un gobierno que le proporcione leyes estables.

“La base indudable de todas las sociedades es el gobierno. [...] Es evidente que para constituir una sociedad las criaturas deben ser, ante todo, gobernables. Esta cualidad requiere temor y algo de entendimiento.”¹⁴⁶

La persona que ostente el gobierno debe ser buena conocedora de las pasiones humanas para ponerlas al servicio de toda la comunidad, potenciando unas y contrarrestando otras, y lograr así sacar beneficio público de los vicios.

“Quienquiera que desee civilizar a los hombres y organizarlos en un cuerpo político, tendrá que tener un profundo conocimiento de todas sus pasiones y apetitos, las fortalezas y las flaquezas de su constitución, y saber cómo se utilizan sus mayores debilidades en provecho público.”¹⁴⁷

Ya hemos visto que la base de la vida en sociedad, fundamental para que ésta funcione, es el miedo o temor al castigo. Por eso el poder político debe ser fuerte para generar ese miedo entre los ciudadanos. Por otra parte, si los hombres únicamente se mueven por pasiones y vicios, será una pasión, bien encauzada, la que haga posible la vida en sociedad.

“Por tanto, el primer cuidado de todos los gobiernos es dominar con severos castigos la ira de los hombres cuando se hace dañosa y así, aumentando su temor, impedir los daños que pudiera producir.”¹⁴⁸

Suscitar temor es la mejor manera de “enmendar nuestra naturaleza humana para el bienestar temporal de la sociedad”¹⁴⁹ y el político será tanto más hábil cuanto sea capaz de poner las pasiones y vicios humanos al servicio de la sociedad en general.

“Toda persona sana y todo el arte de gobernar se basan en el conocimiento de la naturaleza humana. La gran tarea del político es fomentar y, si le es posible, recompensar, por un lado, todas las acciones buenas y útiles y, por otro, castigar, o cuando menos, desaprobar todo lo que sea dañoso y destructor para la sociedad.”¹⁵⁰

El mejor gobierno será el que, sirviéndose de las pasiones de lujo, de riqueza o de comodidad, las potencie en los individuos de tal manera que lleguen a originar empleo,

¹⁴⁵ *Ibid*, p. 477.

¹⁴⁶ *Ibid*, p. 480.

¹⁴⁷ *Ibid*, p. 135.

¹⁴⁸ *Ibid*, p. 133.

¹⁴⁹ *Ibid*, p. 546.

¹⁵⁰ *Ibid*, p. 584.

iniciativa, riqueza, negocios, etc. Lo cual tiene un doble efecto: satisface, en primer lugar, las necesidades humanas, y crea, además, prosperidad y riqueza en la sociedad. Y si los vicios privados, así encauzados y fomentados por el gobierno, “hacen la prosperidad pública”, entonces es que son útiles a la sociedad y a su bienestar, y, por tanto, en alguna medida son buenos. Mandeville canoniza abiertamente el egoísmo individualista y los vicios privados como algo bueno y deseable por lo que respecta al comportamiento ético de los ciudadanos. Esto se justifica aún más desde el momento en que la felicidad se entiende como satisfacción de necesidades materiales y como posesión de cosas lujosas.

En cuanto a la economía, claramente hace una defensa del lujo por todas las ventajas que trae consigo, mientras que asocia las virtudes del ahorro y de la frugalidad a la infecundidad económica.¹⁵¹ Defiende los vicios y rechaza las virtudes. Desafía de esta manera la teoría económica ortodoxa y se convierte en precursor del *laissez-faire* al afirmar que “los negocios florecen más cuando el gobierno interviene menos.”¹⁵²

Sirva el siguiente texto como ejemplo de lo último dicho. Pero también para mostrar la actualidad de su contenido, hasta tal punto que se le podría confundir con un discurso pronunciado por cualquier político actual de nuestros modernos Estados occidentales, salvando las referencias histórico temporales que hace Mandeville.

“Como esta prudente economía, que algunas personas llaman ahorro, es en las familias privadas el método más certero para aumentar su patrimonio, igualmente se imaginan algunos que, ya sea un país infecundo o fructífero, el mismo método tendrá efectos idénticos si se practica por toda la nación; y que, por ejemplo, los ingleses podrían ser mucho más ricos de lo que son, si fueran tan frugales como algunos de sus vecinos. Esto es, a mi entender, un error.

El gran arte para hacer que una nación sea feliz y lo que llamamos floreciente, consiste en dar a todos y cada uno la oportunidad de estar empleado; y para obtenerlo, hágase que la primera preocupación del gobierno sea promover una variedad tan grande de manufacturas, artes y oficios como la inteligencia humana pueda inventar; y la segunda, estimular la agricultura y la pesca en todas sus ramas, que se obligue a toda la tierra a esforzarse lo mismo que el hombre. La grandeza y la felicidad de las naciones deben esperarse de esta política, y no de las frívolas regulaciones de la prodigalidad y la frugalidad.”¹⁵³

Una vez más el individuo y la satisfacción de sus necesidades se convierten en el eje central de toda una Filosofía política: se describe la realidad de una criatura esencialmente necesitada y dependiente que se une a otros seres de su mismo género para satisfacer en

¹⁵¹ Esta defensa es un claro anticipo de la teoría de Keynes. *Vid.* capítulo 3, apartado 3.2

¹⁵² MANDEVILLE, B., *La fábula de las abejas; op.cit.* p, 199 y 608.

común esas carencias. Tampoco debemos olvidar los tintes con que aparece este sujeto: al buscar para sí su propio bienestar, produce prosperidad a toda la sociedad, y como esa prosperidad es sinónimo de felicidad, de ahí se deduce que sólo el hombre egoísta puede ser feliz y hacer feliz a la sociedad. Encontramos ya formulada una justificación del egoísmo humano. Esta afirmación, que empezaba a dibujarse con Hobbes, ya está totalmente perfilada y defendida, con la diferencia de que con Mandeville la postura egoísta aparece casi totalmente justificada por las ventajas económicas que aporta, y, a pesar de las críticas que recibió en su momento, ha contribuido a la progresiva justificación del Estado protector moderno primero, y del Estado del Bienestar después. En una sociedad donde los diversos impulsos o pasiones se neutralizan, se produce, en última instancia, el bien. Este juego de neutralizaciones sucesivas e interesadas se convertirá en la manera de actuar en las modernas sociedades.

Debemos también a Mandeville una aportación más a la idea de que la felicidad está íntimamente relacionada, si no llega a identificarse, con el disfrute material de comodidades y bienestar. Hobbes elabora mucho más esta idea que Locke también asume. Sólo falta que se extienda y se acepte entre los filósofos posteriores, como así ocurrirá.

Del trato que hace Mandeville de la virtud, se desprende que ninguna acción inspirada en un sentimiento egoísta, que en el fondo es lo natural, será virtuosa, ya que siempre se descubren en ella motivos no puramente 'racionales'. Aparece de esta manera una paradoja encarnada en la dualidad entre el rigorismo ético imposible, y del vicio placentero que ocupa el lugar más bajo de la escala moral. Lo que late en el trasfondo de esta paradoja es una reducción al absurdo de la postura rigorista. En la aceptación de esta reducción, pues la presenta como una postura intolerable -y en el paso de denominar virtud al vicio que produce beneficios, está el germen del movimiento utilitarista moderno que aparece como la única salida posible.

El avance que el individualismo teórico experimentó con Mandeville apunta hacia otra dirección, también preparada por Hobbes: la sociedad emerge y se mantiene gracias a la suma de intereses egoístas, y el bien público puede identificarse con el egoísmo individual, una vez canonizado éste. Progresivamente se va vaciando al bien común de su contenido originario y se le sustituye por una suma de bienes particulares.

¹⁵³ *Ibid*, p. 127.

6.- CLAUDE-ADRIEN HELVETIUS. PLACER, BIENESTAR Y LEGISLACIÓN.

Este autor francés, menos conocido que el resto, es el paradigma del giro dado por la Filosofía hacia la búsqueda práctica del placer y del bienestar. En él encontramos formuladas claras exigencias de consecución del bienestar que tendrán una influencia directa en la teoría utilitarista.

Otros filósofos ingleses interesados también en la Ética y convencidos de la genialidad de la aportación de Locke, acometieron la tarea de construir una teoría de la conducta humana que explicase las ideas morales a partir de la asociación de ideas. La hipótesis más simple suponía dos fuerzas originarias de motivación, el deseo de placer y el aborrecimiento del dolor, a partir de las cuales, y por asociaciones entre ellas, se podrían explicar todos los motivos aparentemente más complejos. De esta manera, en Inglaterra se desarrolló, a mediados del siglo XVIII, una teoría que suponía como fin de la conducta humana el simple hecho de gozar de tanto placer y sufrir tan poco dolor como fuera posible.¹⁵⁴

Francia vive durante el siglo XVIII la época de la Ilustración, donde la diosa razón ilumina todas las esferas de la vida del hombre liberándole de ‘antiguos prejuicios’ y generando un progreso cada vez mayor. Pero puede hablarse de ‘otra Ilustración’ paralela a la propugnada por los ilustrados franceses más conocidos: Montesquieu, Voltaire, D’Alambert o Condillac, que puso el acento en una razón al servicio de la vida, que proporcionara al hombre placer y cuyo motivo y pretensión principal era la maximización de la felicidad. En esta Filosofía "lo que se juega no es la verdad, lo absoluto o el sentido de la vida práctica; en ella, como una dimensión más de la vida humana, sólo se pone en juego el placer que puede proporcionar."¹⁵⁵ Es esta otra Ilustración la que toma la antorcha de la nueva teoría del placer procedente de Inglaterra y cuyo principal representante será Helvecio con su libro más famoso, *De l'Esprit*, publicado en 1758.

Nos interesa esta obra de Helvecio, entre otras razones, porque es la precursora inmediata del utilitarismo filosófico de Bentham. Hasta ahora hemos recorrido varios escalones previos con Spinoza y Mandeville, en este momento llegamos a la antesala misma.

¹⁵⁴ Esta teoría aparece en la obra de GAY, J., *Concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality*, 1731; reimpresa en RAPHAEL, D.D. *British Moralists, 1650-1800*, vol. II, Oxford, Clarendon Press, 1969, p. 267.

¹⁵⁵ BERMUDO, J.M., *La Filosofía moderna y su proyección contemporánea. (Introducción a la cultura filosófica)*; Barcelona, Barcanova, 1983, p. 130.

Tomando como punto de partida la concepción empirista de la Ética de Locke, reelaborada posteriormente por algunos autores ingleses, Helvecio propone una ciencia ética que fuera a la par un programa para el legislador reformista. Éste podría utilizar el mecanismo que la naturaleza imprimía en los motivos humanos y llevar así la felicidad privada y el bienestar público al acuerdo más completo. Convirtió “el principio de la mayor felicidad en un instrumento de reforma, que pasó a sus continuadores Beccaria y Bentham”.¹⁵⁶ Sigamos ahora las pautas que ofrece el mismo Helvecio con el fin de extraer sus conclusiones filosóficas.

Contemporáneo de Rousseau, Helvecio (1715-1771) publica *Del Espíritu* unos años antes de que aparezca el *Contrato Social* de su compatriota y no hay duda de que Rousseau se opuso en varios de sus libros a las teorías de Helvecio. Por esta razón lo estudiamos en primer lugar.

- **Una ética del interés y del placer.**

Helvecio intenta hacer de la Ética una ciencia empírica y descriptiva, al modo de las modernas ciencias físicas, más que una ciencia normativa que exhorte y denuncie, tal como se la entendía entonces. Para ello propone que el punto de partida válido para orientar al educador moral sea la comprensión de lo que produce la acción humana; origen que se concreta en unas fuerzas de tipo material, siguiendo con la metáfora de la Física. Helvecio, en su descripción de la acción humana, observa que los hombres persiguen, por necesidad, la satisfacción de sus propios intereses, y a partir de ahí deriva que el primer principio que orienta la conducta humana es el interés privado. Lo que en la Física es el movimiento, en la ciencia moral es el interés, por eso detrás de cada acción o de cada intención, hay siempre un interés. Tan convencido está de esta afirmación que no duda en asegurar que “si bien el universo físico está sometido a las leyes del movimiento, el universo moral no lo está menos a las del interés.”¹⁵⁷

Ahondando en la búsqueda de esos principios del obrar moral, Helvecio descubre que paralelo al interés hay un sentimiento anterior que es su causa y origen: es el sentimiento de preferencia de cada uno hacia sí mismo, que actúa también como base del impulso innato de conservación del hombre. Esta es la ‘traducción’ que realiza este autor de la finalidad de la naturaleza: ya no habla de fines, sino de preferencia hacia sí mismo. Estos sentimientos e

¹⁵⁶ SABINE, *Historia de la Teoría Política*, *op. cit.*, p. 415.

¹⁵⁷ HELVETIUS, C-A, *Del Espíritu*, Tr. J.M.Bermudo, Madrid, Editora Nacional, 1984, p. 135.

impulsos, sin embargo, no se eligen, sino que vienen dados y cada persona está determinada a seguirlos. Este determinismo encaja dentro de la concepción mecanicista que iguala las fuerzas morales del hombre a las del universo físico y material, y se explica de una forma unitaria en el sentido de que “en el hombre todo se reduce a sentir”,¹⁵⁸ hasta el espíritu. Helvecio interpreta estas palabras en el sentido de que toda actividad del espíritu y, en definitiva, de la persona humana se explica desde, y se reduce a, la sensación o asociación de sensaciones que le vienen al individuo desde el exterior. Desde esta perspectiva, el hombre es totalmente influenciado: no es más que un efecto del medio exterior, una ventana abierta al mundo que deja pasar todas las sensaciones que vienen de fuera porque ella misma está vacía, y al asegurar esto Helvecio pretendía interpretar fielmente el *Ensayo sobre el Entendimiento humano* de Locke.

El interés, por tanto, es una derivación de la sensibilidad, de lo que se deduce que es el medio (educación, cultura, leyes, familia) y no el propio espíritu lo que llena de contenido esos intereses que orientan a cada individuo. Estos intereses pueden definirse como impulsos dirigidos hacia la obtención del placer y la eliminación del dolor. Y la dirección que imprime la naturaleza en el hombre es buscar el placer y evitar el dolor, que es la manera mejor y más útil de conservarse y de cultivar el amor de sí. Así lo defiende Helvecio en los textos que ofrecemos a continuación:

“[...] y probaré que, en todo tiempo, en todo lugar, tanto en materia de moral como en materia de espíritu, es el interés personal quien dicta el juicio de los individuos particulares y es el interés general quien dicta el de las naciones; y así es siempre, tanto por parte del público en general como por parte de los particulares, el amor o el reconocimiento quien elogia, el odio o la venganza quien desprecia.”¹⁵⁹

“[...] porque todo hombre no sigue en sus juicios más que el consejo de su interés. [...] Ya que, al fin, se obedece siempre al interés propio, y de ahí la injusticia de todos nuestros juicios y estos nombres de justo e injusto prodigados a la misma acción, según la ventaja o desventaja que cada cual recibe. [...] El interés personal, en cada sociedad, es el único canon del mérito de las cosas y de las personas.”¹⁶⁰

Atendiendo al interés de conseguir el placer y evitar el dolor físico¹⁶¹ se juzgarán las acciones como buenas o malas en función de las ventajas que reporten y del resultado a que lleven, o lo que es lo mismo, de su utilidad para satisfacer el interés. No hay facultades morales innatas ni principios *a priori* en la moral, sino sólo juicios y evaluaciones a partir de las

¹⁵⁸ *Ibid*, Discurso I, cap. 1, p. 97.

¹⁵⁹ *Ibid*, II, 1, p. 132.

¹⁶⁰ *Ibid*, II, 2, p. 135 y II, 7, p. 161.

consecuencias. Las ideas de bien y de mal que se forman los hombres dependen por entero de lo que las circunstancias -lo exterior- hacen placentero o doloroso.

“Entonces, estas palabras *bien* y *mal*, creadas para expresar las sensaciones de placer y de dolor físico que recibimos de los objetos exteriores, se extenderían para aplicarse de una manera generalizada a todo aquello que puede producirnos una u otra de estas sensaciones, acrecentarlas o disminuirlas, como por ejemplo, las riquezas y la indigencia. De este modo, las riquezas y los honores, por las ventajas que comportan, se convertirán en objeto general del deseo de los hombres.”¹⁶²

Helvecio descubre un orden en todos los fenómenos y sentimientos que forman parte de su sistema moral. Este sistema es una novedad por lo que atañe a la ordenación y concatenación de sus elementos, concebida de una manera natural pero necesaria. Es necesario conocer:

“[...] que el sentimiento de preferencia que cada cual siente por sí, sentimiento del que depende la conservación de la especie, está grabado por la naturaleza de un modo imborrable; que la sensibilidad física ha producido en nosotros el amor del placer y el odio del dolor; que después el placer y el dolor han depositado y hecho florecer en todos los corazones el germen del amor de sí, cuyo desarrollo ha dado nacimiento a las pasiones de donde han salido todos nuestros vicios y todas nuestras virtudes.”¹⁶³

Efectivamente, observamos que todo el protagonismo en este esquema se concentra en las pasiones, originadas por la sensibilidad y el amor de sí, y de las cuales nacen los vicios y virtudes. Estas últimas ocupan el lugar central, por lo que dice de ellas que:

“Las pasiones son para la moral lo que el movimiento para la física, éste crea, destruye, conserva, lo anima todo, y sin él todo está muerto; aquellas también vivifican el mundo moral.”¹⁶⁴

Las pasiones empujan a realizar las mejores acciones, mientras que, por el contrario, “se deviene estúpido en cuanto se deja de ser apasionado”¹⁶⁵. Y son igualmente necesarias para el crecimiento moral del individuo y para el de los grupos, sociedades y Estados. “Las pasiones son necesarias en un Estado, son el alma y la vida del mismo. El pueblo más apasionado es, a la larga, el pueblo triunfador.”¹⁶⁶ Así, pues, no se hubieran originado las sociedades ni, por

¹⁶¹ “[...] como he probado no hay más placeres y penas verdaderos que los placeres y penas físicos.” (*Ibid*, III, 14, p. 357)

¹⁶² *Ibid*, III, 9, p. 335.

¹⁶³ *Ibid*, II, 24, p. 258.

¹⁶⁴ *Ibid*, III, 4, p. 316.

¹⁶⁵ *Ibid*, III, 8, p. 328.

¹⁶⁶ *Ibid*, III, 21, p. 390.

tanto, se podría hablar de un interés común a sus miembros, sin la sensibilidad física y el interés general.

“Una vez llegada a esta verdad, descubro fácilmente la fuente de las virtudes humanas; veo que sin la sensibilidad al dolor y al placer físico, sin deseos, sin pasiones, indiferentes a todo, los hombres no hubieran conocido el interés personal; que sin interés personal no se habrían agrupado en sociedades, ni habrían establecido entre ellos convención; que no habría existido ningún interés general y, por consiguiente, tampoco acciones justas o injustas; y que, por consiguiente, la sensibilidad física y el interés personal han sido los autores de toda justicia.”¹⁶⁷

Veámos que Helvecio diferencia un interés particular de otro general, y los separa conceptualmente porque son dos realidades distintas que pueden o bien ir a la par, y entonces se logra por igual el bienestar personal y el bienestar general, o, por el contrario, seguir caminos opuestos, lo cual genera problemas en la vida social.

“La clase más numerosa y que constituye por sí sola todo el género humano es aquella en la que los hombres, atentos únicamente a sus intereses, jamás han dirigido sus miradas al interés general. Concentrados, por así decir, en su bienestar, estos hombres no dan el nombre de honradas más que a las acciones que les son personalmente útiles.”¹⁶⁸

A pesar de que ésta sea la forma de actuar de la mayoría no por eso es la más deseable ni la mejor si se atiende a la finalidad de la sociedad, más bien todo lo contrario. Pero por otra parte tampoco quedaría descalificada desde el momento en que “El objeto que se proponen la política y la legislación es la grandeza y la felicidad temporal de los pueblos”¹⁶⁹, es decir, su bienestar. Como, por otro lado, el medio exterior es lo que determina las pasiones de los hombres, y éstas son las que mueven al hombre a la acción, no hay más solución, a los ojos de Helvecio, que la de una determinada educación desde el exterior, dirigida a educar y entrenar esas pasiones hasta que se regulen sus posibles excesos y desviaciones. Esta regulación es posible porque las pasiones en sí no son ni buenas ni malas y por eso son susceptibles de regulación. Con otras palabras, se requiere una educación¹⁷⁰ desde el gobierno que pueda

¹⁶⁷ *Ibid*, III, 4, p. 302.

¹⁶⁸ *Ibid*, II, 2, p. 134.

¹⁶⁹ *Ibid*, II, 15, p. 206. Al pronunciar el autor francés esta frase, se le puede considerar un profeta del Estado del Bienestar actual, con cuyos objetivos coincide.

¹⁷⁰ Dando a la palabra educación “una significación más verdadera y más extensa, comprendiendo todo lo que, en general, contribuye a nuestra instrucción, entonces digo que nadie recibe la misma educación, porque cada uno tiene por preceptores, me atrevo a decir, también al gobierno bajo el cual vive, a sus amigos, a sus amantes, a las gentes que le rodean, a sus lecturas y, finalmente, al azar.” (*Ibid*, III, 1, p. 286).

intervenir sobre las representaciones de placer y de dolor que tenga en cuenta los motivos de actuación humanos y los sepa poner al servicio del fin de la sociedad.

“Insisto en que los hombres no tienden más que a su felicidad [...]; que, por consiguiente, no es posible convertirlos en virtuosos más que uniendo su interés personal con el interés general. Una vez planteado este principio, es evidente que la moral no es más que una ciencia frívola si no se la funde con la política de la legislación.”¹⁷¹

- **Legislar para el bienestar.**

El reconocimiento de esta realidad en el hombre, es decir, la constante búsqueda de su interés, supone para Helvecio salir de las tinieblas de la ignorancia que tantos males han acarreado a la sociedad y que durante tantos siglos la han oscurecido. Sólo favoreciendo el placer y evitando lo que produzca dolor, los ciudadanos serán virtuosos y la moral será útil a la sociedad. Para Helvecio toda moral que no sea útil no es válida.

“Es necesario [...] revelar a las naciones los verdaderos principios de la moral, enseñarles que, insensiblemente arrastrados hacia la felicidad aparente o real, el dolor y el placer son los únicos motores del universo moral y que el sentimiento del amor de sí es la única base sobre la cual pueden echarse los cimientos de una moral útil.”¹⁷²

De ahí la importancia de la legislación como la promotora y responsable última de la educación moral de una nación. Helvecio defiende que la única manera de enseñar a los ciudadanos a respetar el bien general es mediante leyes que les resulten placenteras.

“[...] Se desprende de lo que acabo de decir que no es posible preciarse de hacer ningún cambio en las ideas de un pueblo más que después de haber hecho cambios en su legislación. [...] La masa de una nación no se desplaza más que por la fuerza de las leyes.”¹⁷³

Muestra de esto es que el despotismo hace a los hombres brutales, despreocupados de la virtud y del bienestar general, en tanto que las leyes buenas-útiles crean una armonía natural entre los intereses individuales y los públicos, produciéndose así el bien-bienestar de la sociedad. En esa armonía radica justamente el buen funcionamiento de la sociedad y el cumplimiento de su objeto último, que no es otra cosa que el bienestar; y en esa finalidad ha de tener puestos los ojos todo buen legislador, pues la moral y la legislación son consideradas

¹⁷¹ *Ibid*, II, 15, p. 208.

¹⁷² *Ibid*, II, 24, p. 254.

¹⁷³ *Ibid*, II, 15, p. 207.

como una y la misma ciencia¹⁷⁴. El principio que dirija la actuación con vistas a lograr la armonía será, no puede ser de otro modo, el de la utilidad.

“Sin embargo, es a la uniformidad de los fines del legislador, a la dependencia de las leyes entre sí, a lo que se debe su excelencia. Para establecer esta dependencia es necesario referir todas a un principio simple tal como el de la utilidad pública, es decir, el mayor número de hombres sometidos a la misma forma de gobierno.”¹⁷⁵

Toda educación moral que no siga este principio está condenada al fracaso: será el caso de hombres a los que se les obligue a realizar acciones ‘virtuosas’ contrarias a sus inclinaciones y tendencias por lo que, como es lógico, se escapan de esa ley y caerán en el vicio a que les impulsan sus tendencias naturales. Por eso no duda en decir que “los vicios de un pueblo están, si se me permite la expresión, siempre ocultos en el fondo de su legislación: es ahí donde hay que buscar para arrancar la raíz productora de sus vicios.”¹⁷⁶ Por el contrario, “las verdaderas virtudes son las que sin cesar aumentan el bienestar público y sin las cuales la sociedad no puede subsistir.”¹⁷⁷

“La virtud no es más que el deseo de felicidad de los hombres y de este modo la probidad, a la que considero como la virtud puesta en acción, no es, en todo los pueblos y en todos los distintos gobiernos, más que la costumbre de las acciones útiles para la nación.”¹⁷⁸

Ejemplos de estas virtudes son la audacia, la magnanimidad, el desinterés o el desprecio de la vida, fundadas todas ellas en un gran amor a la patria y a la libertad.

La conclusión que extraía Helvecio del principio de utilidad era la de que un legislador sabio utilizaría las pasiones de sus ciudadanos de tal manera que las haría compatibles con los intereses de todos los hombres. Incapaces de esta unión por ellos mismos, los ciudadanos dependían de la ‘manipulación’ de sus pasiones por parte de los legisladores.

“Debe mantenerse tanto más fuertemente apegado a este principio cuanto que motivos de interés temporal, manejados con habilidad por un legislador hábil, bastan para formar hombres virtuosos. [...] Por tanto, únicamente por medio de buenas leyes se pueden formar hombres virtuosos. Todo el arte del legislador consiste en forzar a los hombres, a través de su sentimiento de amor de sí mismos, a ser siempre justos unos hacia otros.”¹⁷⁹

¹⁷⁴ *Vid.* II, 24, p. 259.

¹⁷⁵ *Ibid.* II, 17, p. 218.

¹⁷⁶ *Ibid.* II, 15, p. 204.

¹⁷⁷ *Ibid.* II, 14, p. 197.

¹⁷⁸ *Ibid.* II, 13, p. 194.

¹⁷⁹ *Ibid.* II, 24, p. 256 y 258.

Valiéndose de este ‘buen uso’ de las pasiones de los ciudadanos, Helvecio propone un doble medio para alcanzar la deseada armonía entre los intereses y, a la larga, el bienestar general. Esos dos medios son el castigo y el premio, sólo posibles cuando el gobernante goza de un poder lo suficientemente fuerte como para ponerlos por obra.

“Veo, pues, que el castigo y el premio son los dos únicos lazos por medio de los cuales han podido mantener unido el interés particular al interés general, y concluyo que las leyes, hechas para la felicidad de todos, no serían observadas por nadie si los magistrados no tuvieran el poder necesario para asegurar su cumplimiento.”¹⁸⁰

En concreto, apunta a que los premios que el buen legislador debe favorecer para promover la virtud se apoyan en el sentimiento de amor de sí mismo, en el “deseo de la estima y de la gloria y en el horror al desprecio, más terrible que la muerte”¹⁸¹. Estas pasiones que laten en cada ciudadano, si son bien utilizadas, repercutirán en el bien propio y en el general.

“Después de haber probado que las grandes recompensas hacen las grandes virtudes y que la sabia administración de los honores es el lazo más fuerte que los legisladores pueden emplear para unir el interés particular al interés público y formar unos ciudadanos virtuosos, tengo derecho, creo, a concluir que el amor o la indiferencia de algunos pueblos por la virtud es efecto de la diferente forma de sus gobiernos.”¹⁸²

El hombre que retrata Helvecio es un ser determinado por su tendencia natural a buscar el placer y huir del dolor, al servicio de lo cual pone sus pasiones e incapaz de realizar acciones virtuosas a no ser que de ellas obtenga “grandes recompensas”. Como su predecesor Hobbes, también contempla un Estado de Naturaleza ficticio de guerra de todos contra todos y amoral. Con el fin de satisfacer sus necesidades vitales se crea un pacto y una ley que determine lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo y que se asienta en el criterio del interés, que “es la medida de las acciones de los hombres.”¹⁸³ Esta ley consiguió unificar en cierto modo los intereses y garantizar los bienes a cada uno de tal manera que:

“[...] fue así como de todos los intereses de los particulares se formó un interés común que bautizó las diversas acciones con el nombre de justas, permitidas o injustas, según que fueran útiles, indiferentes o perjudiciales para las sociedades.”¹⁸⁴

¹⁸⁰ *Ibid*, III, 4, p. 303.

¹⁸¹ *Ibid*, III, 16, p. 370.

¹⁸² *Ibid*, III, 24, p. 400.

¹⁸³ *Ibid*, III, 4, p. 302.

¹⁸⁴ *Idem*.

La creación de la sociedad cobra sentido como respuesta a la tendencia natural a la felicidad. Felicidad que Helvecio identifica con lo único real a tener en cuenta: el placer físico y las sensaciones producidas por éste en el ser humano. Ni siquiera se esfuerza por desacreditar o criticar la noción del *summum bonum*, tal como hizo Hobbes en el *Leviatán*, ni por justificar su propia noción de la felicidad, sino que la da por supuesta y sobre ella construye su propuesta ético-política. En esta teoría opera un materialismo que lo reduce todo a sensaciones y que apenas deja libertad al individuo, más bien le empuja a buscar en todo y siempre su propio interés y bienestar.

Desde este determinismo se entiende el papel decisivo que juega el gobernante o el legislador en la búsqueda de la felicidad, no sólo personal sino también colectiva. En sus manos está la clave del éxito de la sociedad, que consiste en la educación del ciudadano, es decir, en servirse de sus pasiones para que, excitando su deseo de gloria y alabanza, realice acciones útiles a la sociedad que a la vez le reporten a él honor. En cambio, no realizará las que le exijan un sacrificio del interés personal y no le ocasionen ningún placer (entendiendo este placer como estima, honor, gloria o bien como el disfrute de un placer físico). Educar a los ciudadanos es hacerles virtuosos, lo cual sólo se logra mediante buenas leyes. Sólo así se armonizarán el interés privado con el general y se conseguirá un estado placentero y de bienestar general para todos.

En este planteamiento es evidente que el protagonista en la consecución del bienestar es, en último término, el Estado encargado de gobernar y de hacer las leyes. ¿No sería lícito bautizarlo con el nombre de Estado del Bienestar ya en el siglo XVIII? No es este un gobierno que, como el de Locke, garantice al ciudadano sus derechos y su libertad, más bien sucede todo lo contrario: no hay lugar para ellos donde la determinación opera tan fuertemente. Sin embargo, el fin del Estado es promover el bienestar y la comodidad, por lo que a pesar de que no gocen de esta libertad, si se les proporciona una vida feliz, es decir, placentera, los ciudadanos virtuosos y bien educados, contribuirán al bien de toda la sociedad y no tendrán motivos por los que quejarse. Al poner tanto énfasis en la influencia que la educación y el Estado ejercen en los individuos, Helvecio deja mermada su libertad y su capacidad de elección y pone en evidencia el enorme poder ‘formador’ del Estado y de las leyes que emanan de él.

En cierto modo, Helvecio parece un continuador de Mandeville. Ambos presuponen un mismo tipo de hombre egoísta que busca su interés o su provecho de forma natural y es incapaz de realizar de forma desinteresada acciones por el bien de los otros. E igualmente

conceden al Estado un papel semejante como ‘ordenador’ de las pasiones humanas, justamente porque los hombres no son capaces de hacerlo por sí mismos. Por lo que respecta al contenido de las virtudes y vicios, encontramos una ligera diferencia terminológica entre ambos pese a la cual ambos discursos corren parejos: el hombre por tendencia natural busca el placer y el bienestar, a la par que el Estado, conocedor de la naturaleza humana y sirviéndose de diversos medios, se lo asegura siguiendo la utilidad como criterio de actuación. Queda así totalmente anudada la relación entre bien, placer, bienestar y utilidad, hasta el punto de que pueden utilizarse indistintamente porque su contenido llega a ser el mismo. Esta identificación la refuerza con sus mismas afirmaciones de que sólo lo que es ventajoso y útil es bueno.¹⁸⁵

Por lo que hace al interés general, Helvecio lo distingue del individual, aunque el fin de la política sea la armonización entre ambos. Esta se conseguirá sólo si se logra que cada ciudadano subordine su interés propio al general; de esta manera todo interés se reduciría a uno único, el de la sociedad. ¿Cómo? A base de excitar el amor propio del individuo. También esto nos recuerda a Mandeville y su convencimiento de que tras cada acción aparentemente virtuosa operaba siempre un móvil egoísta, más o menos oculto, de complacencia propia. ¿Es así realmente el hombre?, nos preguntamos. ¿Y es sólo capaz de realizar acciones virtuosas cuando espera recibir una recompensa o un honor? ¿Es que no juegan ningún papel importante en su vida y en sus criterios de actuación, ideales y móviles que van más allá del mero placer físico, entendido éste de una manera general, tal como lo propone Helvecio? Desde la consideración del hombre como un ser no meramente material y sensualista, sino con otros componentes de otro orden no reducibles a lo físico, esta visión de Helvecio es no sólo incompleta, sino también falsa. Sin embargo, no puede negarse la gran influencia de que ha gozado y sigue gozando en nuestros días y que ha configurado no sólo las mentes sino también las legislaciones políticas que rigen hoy el destino de la humanidad.

El hombre para el que Bentham construye su Filosofía moral es el mismo que Mandeville y Helvecio contemplan: incapaz de subsistir él solo y necesitado de la ayuda de los demás, y a la vez llevado irresistiblemente hacia el placer propio, no al ajeno, lo cual entra en contradicción con la necesidad que experimenta de la ayuda de los otros. En esta disyuntiva sólo el Estado, mediante una educación y unas leyes adecuadas y ventajosas para todos, puede lograr la armonía. Nuevamente acabamos en una especie de estatismo y absolutismo al estilo del de Hobbes y Spinoza, sólo que esta vez es un Estado que promete el bienestar en vez de la

¹⁸⁵ *Vid.* II, 3, p. 135.

seguridad lograda desde el temor, lo cual supone un paso más en el asentamiento de las bases teóricas del Estado del Bienestar.

Otra idea muy influyente de Helvecio y, en general de toda la Ilustración, es la identificación de moral y legislación. Es la ley la que hace buenos o malos a los ciudadanos, según el uso que haga de sus pasiones y por eso se culpa a la legislación de los vicios de sus súbditos. De todo esto se concluye que no son los ciudadanos los responsables últimos de sus actos, sino el que se hace cargo de su educación, que, en el caso propuesto por Helvecio, es el Estado. De esta manera y llevando esta teoría a sus últimas consecuencias, desaparece la responsabilidad individual, lo cual choca de frente con los presupuestos antropológicos más evidentes.

En último lugar, observamos que en esta teoría, al igual que en la anterior, se ha sustituido el discurso sobre el bien común por el del interés general o público. Concebida la sociedad como un pacto sólo para conseguir intereses individuales, deja de tener sentido la consideración de un fin común a todos los ciudadanos. Una tendencia egoísta por naturaleza dirigida hacia todo lo que sea ventaja propia, se hace incompatible con la tendencia, también natural¹⁸⁶, a buscar juntos un fin común. En este segundo punto, desaparece para Helvecio toda tendencia a la colaboración conjunta de manera natural, y sólo queda la solución de una intervención desde arriba, desde la legislación, con vistas a promover o imponer una colaboración, de tal manera que éste redunde en beneficio particular. Así discurre desde entonces el discurso sobre el bien común: éste deja de tener sentido y su lugar pasa a ocuparlo el bienestar individual, al servicio de cual se pone todo el aparato judicial y legislativo estatal.

7.- JEAN-JACQUES ROUSSEAU. LA VIDA, “DON CONDICIONAL DEL ESTADO”.

En el caldo de cultivo de la Ilustración francesa, ocupa un papel primordial J.J.Rousseau (1712-1778). También en este capítulo es importante como continuador de los autores anteriores y como difusor de sus ideas. Heredero directo del pensamiento que configuró su época, supo ofrecer, sin embargo, propuestas diferentes. Continuador de la línea

¹⁸⁶ Tendencia que cobra sentido desde una noción de la naturaleza social del hombre como la que Aristóteles –y nosotros con él- defendía, de la cual se hizo eco toda la posteridad.

contractualista, negaba, al igual que Hobbes o Spinoza, que el hombre fuera un ser social y político por naturaleza. Con esto, negaba también la finalidad natural a formar sociedades que hacía tender al hombre a crear lazos de cooperación y amistad, y desestimaba la teoría de una ley natural. Sólo por necesidad los hombres empiezan a asociarse y por el contrato social se crea la sociedad civil. Al hacer esto se dota de contenido moral a la acción individual, vacía antes de todo referente ético. Sin embargo, Rousseau criticaba la visión tan negativa de sus antecesores y contemporáneos contractualistas: al establecer que la función del Estado era la de procurar la conservación de sus súbditos, se dejaba de lado la consideración de la felicidad para ocuparse sólo de la condición para la felicidad. Esta visión incompleta nunca podrá satisfacer el anhelo de realización de los hombres ni obtener su lealtad. El progreso del que tanto alardeaban los pensadores ilustrados, ya sea material o en las artes y las ciencias, es no sólo insuficiente sino corruptor a los ojos de Rousseau. Al poner el acento en el comercio, la economía, el lujo o el ocio, como requisitos de progreso, constataba que el Estado generaba desigualdad, que es la antítesis de la máxima aspiración del hombre: la libertad e igualdad.

Conoció la obra de Helvecio que le puso en guardia ante el reduccionismo empirista y materialista -tal como él lo denominó-, que servía de base a las páginas de su compatriota, y ante el determinismo inherente a esta visión. Oponiéndose a ella, afirma que el hombre es libre, capaz de elegir y que no se reduce sólo a un cuerpo material susceptible de sentir placer y dolor; hay en él algo más, que necesita de lo primero, no lo niega, pero que lo sobrepasa y requiere de otros medios para desarrollarse cabalmente. Ese algo más es la vida del espíritu, que pide por sí misma un crecimiento y una atención especial. El *Contrato Social*, escrita en 1762, es en parte, una respuesta a la pregunta acerca de cómo puede el hombre desarrollar su espíritu o llegar a la vida buena, como él dice, y acerca de los medios necesarios. De nuevo ofrece como solución el contrato, el pacto social, como condición de la sociedad civil y del máximo desarrollo de las facultades humanas.

- **Del estado natural a la vida en sociedad.**

Rousseau habla de un Estado de Naturaleza anterior al establecimiento de la sociedad, del que no trata en el *Contrato Social* porque dice ignorar cómo fue. Sin embargo, en una obra anterior, el *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, publicado en 1755, ofreció una descripción del probable estado originario del ser humano. Para ello se remonta, yendo más atrás en la historia de lo que hacen los defensores del

Estado de Naturaleza, hasta un momento en que este hombre era prácticamente un animal -un “mono desnudo”-, sin virtudes ni vicios sociales, muy diferente del hombre hobbesiano en constante lucha con sus semejantes. En este estado no existe una moral, no hay bueno ni malo que le mueva a actuar¹⁷⁸, simplemente actúa porque le gusta. Es así como puede decirse que el hombre es “bueno por naturaleza”, porque no hace daño a nadie, es inofensivo. Este hombre salvaje se rige por el solo instinto natural. Su actividad casi puede identificarse con la del resto de los animales: percibir y sentir; “querer y no querer, desear y temer, serán las primeras y casi únicas operaciones de su alma, hasta que nuevas circunstancias causen en él nuevos desarrollos”.¹⁷⁹

En este sentido las pasiones aparecen como las fuerzas que perfeccionan la razón por medio de su actividad, ya que “no buscamos conocer más que porque deseamos gozar, y no es posible concebir por qué se tomaría el trabajo de razonar quien no tuviera ni deseos ni temores.”¹⁸⁰ El origen de las pasiones son las necesidades físicas que experimenta el hombre, “la comida, la hembra y el reposo”,¹⁸¹ que se le presentan como bienes a perseguir, mientras que los males que teme son “el dolor y el hambre”¹⁸². Estas necesidades despiertan e impulsan a la razón a que descubra medios para satisfacerlas. Así, pasión y razón van de la mano, siendo esta razón del hombre primitivo algo que progresivamente se irá perfeccionando en la medida en que nuevas necesidades y pasiones aparezcan en su horizonte vital.

Rousseau, al considerar las que cree las primeras y más simples operaciones del alma humana, descubre dos principios que rigen su actuación siguiendo el instinto natural. Uno es el sentimiento del amor de sí, que lleva al hombre a velar por el propio bienestar y conservación, y otro es el sentimiento natural de piedad, que le hace sufrir al ver sufrir a otros seres de su misma especie y desear su bien. Con ellos pretende explicar toda su actuación y desarrollo.

¹⁷⁸ “Parece, en principio, que al no tener en este estado los hombres ninguna clase de relación moral entre sí, ni deberes conocidos, no podían ser ni buenos ni malos, y no tenían ni vicios ni virtudes.” (ROUSSEAU, J.J., *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*; Ed. de J. Beltrán, Madrid, Alhambra, 1985, Primera Parte, p. 99.)

¹⁷⁹ *Ibid*, p. 84.

¹⁸⁰ *Idem*.

¹⁸¹ *Ibid*, p. 85.

¹⁸² *Idem*.

“Del concurso y combinación que nuestro espíritu es capaz de hacer de estos dos principios me parece derivan todas las reglas del derecho natural, sin que sea necesario hacer entrar ahí el de sociabilidad.”¹⁸³

De igual manera argumenta en contra de la extendida tesis aristotélica de la connaturalidad en el hombre, no sólo de la sociabilidad, sino también del lenguaje, intentando demostrar su contingencia y dependencia de las pasiones que configuran el doble principio del instinto natural. Los hombres no son, sin embargo, como los demás animales, sino que poseen dos características que los distinguen del resto: la libertad de la voluntad o conciencia (y no tanto la razón ya que el tener ideas es común a todos ellos) y la perfectibilidad.

“Todo animal tiene ideas, puesto que tiene sentidos, incluso combina sus ideas hasta cierto punto, y el hombre no difiere de la bestia en este aspecto más que del más al menos. [...] No es, pues, tanto el entendimiento lo que distingue específicamente al hombre de entre los animales, como su calidad de agente libre. La naturaleza dirige a todo animal, y la bestia obedece. El hombre experimenta la misma impresión, pero se reconoce libre de asentir, o de resistir; y es sobre todo en la conciencia de esta libertad donde se muestra la espiritualidad de su alma. [...] Hay otra cualidad muy específica que los distingue, sobre la que no puede haber contestación posible: es la facultad de perfeccionarse; facultad que, con la ayuda de las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás, y reside entre nosotros tanto en la especie como en el individuo, mientras que un animal es, al cabo de unos meses, lo que será toda su vida, y su especie, al cabo de mil años, lo que era el primero de esos mil años.”¹⁸⁴

Gracias a estas cualidades y a las circunstancias imprevisibles que le impulsan a la acción, este animal cambia según se va acomodando a las circunstancias de cada momento. Este acomodo conlleva un progreso y este progreso le crea unas necesidades que el hombre se ve incapaz de satisfacer en soledad. Es entonces cuando empieza a agruparse y a colaborar con otros hombres para cubrir sus necesidades.

“Instruido por la experiencia de que el amor por el bienestar es el único móvil de las acciones humanas, se encontró en situación de distinguir las raras ocasiones en que el interés común debía hacerle contar con la ayuda de sus semejantes, y aquellas, más raras aún, en que la competencia debía hacerle desconfiar de ellos.”¹⁸⁵

La vida en grupos genera unas primeras experiencias de cooperación o de fines comunes que le traen a la conciencia la idea de una obligación moral. Pero la cosa se

¹⁸³ *Ibid*, Prefacio, p. 60.

¹⁸⁴ *Ibid*, p. 82-3.

¹⁸⁵ *Ibid*, Segunda Parte, p. 122-3.

complica y del trato mutuo se van generando roces y fricciones, agravadas por la aparición de la propiedad privada. Para Rousseau este principio no es un derecho natural, sino que introduce entre los hombres la desigualdad.

“[...] desde el instante en que un hombre tuvo necesidad del socorro de otro, desde que uno se dio cuenta de que era inútil para uno solo tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, la propiedad se introdujo, el trabajo se hizo necesario, y los vastos bosques se trocaron en risueñas campiñas que fue preciso regar con el sudor de los hombres, y en las que pronto se vio la esclavitud y la miseria germinar y crecer con las mieses.”¹⁸⁶

A juicio de Rousseau, la propiedad es la nota característica de la sociedad y ha pervertido la igualdad natural originaria. Los ricos querrán tener más y asegurarse de que nadie les quite lo suyo; los pobres, por su parte, sentirán envidia y querrán ganarse el favor de los ricos. Los vicios sociales han hecho su aparición. Llegados a este punto, se hace patente que no basta la naturaleza para regular la vida de los hombres, porque no hay en ella normas morales para poner orden en la convivencia. Así, pues, por consenso y de común acuerdo entre todos, se funda la sociedad civil a través del contrato social.

La descripción de lo que siga al pacto es lo que Rousseau recoge en su libro más famoso, *El Contrato Social*. Su base antropológica es clara: aunque el hombre no tiende de forma natural a la sociabilidad, necesita de los otros y de su ayuda para sobrevivir y satisfacer sus necesidades. Y porque no es social por naturaleza lo que inopinadamente busca es su propio interés. Por eso actuará conforme a lo que le dicte su voluntad particular, dirigida, en gran parte, como ya hemos visto, por las pasiones. Esta búsqueda de cada uno de su propio interés produce inevitables conflictos entre los particulares y provoca, “la resistencia del Estado de Naturaleza”¹⁸⁷, tal como lo denomina Rousseau. Para vencer esta resistencia los individuos serán capaces de ponerse de acuerdo para armonizar sus fuerzas y “ponerlas en juego por un solo móvil” agrupándose unos a otros. De esta manera, voluntaria y libremente, determinan de común acuerdo establecer el contrato social, cuyas cláusulas o condiciones se reducen a ésta: “La enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la humanidad.”¹⁸⁸ El precio a pagar por los contratantes es muy alto: la libertad de que gozaban íntegramente en el Estado de Naturaleza y el poder de ser jueces de sí mismos; sin embargo, Rousseau apunta un detalle

¹⁸⁶ *Ibid*, p. 132-3.

¹⁸⁷ ROUSSEAU, J.J., *Contrato Social*; Tr. F. de los Ríos, Madrid, Espasa Calpe, 1993, 7ª, I, 6, p. 47.

¹⁸⁸ *Ibid*, I, 6, p. 48.

fundamental: cuando esa entrega de los derechos la hacen todos absolutamente y sin reservas, se gana lo que se había perdido en la enajenación pero multiplicado por la fuerza de todos. De esta manera el pueblo confiere al Estado, dirigido por la voluntad general, el ejercicio de la soberanía. Con esta entrega de los derechos propios y con este sacrificio de la voluntad particular en aras del interés general, se logra el bien para todos, no sólo para algunos.

Rousseau pone de manifiesto el carácter nivelador o compensatorio que posee el pacto social. Las diferencias que fue introduciendo la naturaleza, principalmente de carácter físico y que más tarde se agravaron con la aparición de la propiedad, podían ser, de alguna manera, contrapesadas por la igualdad civil que garantizaba el pacto.

“Por cualquier lado que se eleve uno al principio, se llegará siempre a la misma conclusión, a saber: que el pacto social establece entre los ciudadanos una igualdad tal, que se comprometen todos bajo las mismas condiciones y, por tanto, deben gozar todos de los mismos derechos. Así, por la naturaleza del pacto, todo acto de soberanía, es decir, todo acto auténtico de la voluntad general, obliga y favorece igualmente a todos los ciudadanos.”¹⁸⁹

Los derechos civiles tienen su origen en la creación de la sociedad y sólo en tanto que miembros y partes activas de esa comunidad, gozan los individuos de derechos; no a título personal ni por derecho natural, sino por convención. Esta convención es, a los ojos de Rousseau, legítima, equitativa, útil y sólida. No puede ser mejor.

“¿Qué es propiamente un acto de soberanía? No es, en modo alguno, una convención del superior con el inferior, sino una convención del cuerpo con cada uno de sus miembros; convención legítima, porque tiene por base el contrato social; equitativa, porque es común a todos; útil porque no puede tener más objeto que el bien general, y sólida, porque tiene como garantía la fuerza pública y el poder supremo.”¹⁹⁰

Fijémonos en un detalle. La convención es útil porque “no puede tener más objeto que el bien general”. En otro lugar dice que “la voluntad general es siempre recta y tiende a la utilidad pública”¹⁹¹ y también: “El derecho que el pacto social da al soberano sobre los súbditos no traspasa, como he dicho, los límites de la utilidad pública.”¹⁹² Como, por otro lado, el fin de la institución del Estado es el bien común¹⁹³ que se concreta en el interés común, no parece que haya dificultad en identificarlos con la utilidad pública, que es

¹⁸⁹ *Ibid.*, II, 4, p. 64.

¹⁹⁰ *Idem.*

¹⁹¹ *Ibid.*, II, 3, p. 60.

¹⁹² *Ibid.*, IV, 8, p. 167.

¹⁹³ *Vid.* II, 1, p. 57.

también objeto del pacto social. Esta identificación acerca a Rousseau a la línea utilitarista, prefigurada por Spinoza, confirmada por Helvecio y establecida firmemente por Bentham y sus seguidores.

Así, pues, la convención es legítima, equitativa, útil y sólida, además de que actúa como límite del poder soberano o del pueblo. Sólo así se justifica el deber de obedecer a la voluntad general y a la ley que emana de ella, como fruto de la convención entre unos hombres que han nacido libres pero que renuncian a esa libertad natural de manera voluntaria.

“Puesto que ningún hombre tiene una autoridad natural sobre sus semejantes, y puesto que la Naturaleza no produce ningún derecho, quedan, pues, las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres.”¹⁹⁴

Para Rousseau no hay derechos naturales de que el hombre pueda disfrutar en el Estado de Naturaleza, con lo que se contrapone a la doctrina del derecho de la propiedad de Locke y a la de los iusnaturalistas clásicos; no hay más derecho que el que proporciona la ley del orden civil. “El orden social es un derecho sagrado y sirve de base a todos los demás.” Sin embargo, este derecho no viene de la naturaleza, “por consiguiente está, pues, fundado sobre convenciones.”¹⁹⁵ O más bien, como él mismo dice, sí debe haber un orden y una justicia natural establecidos por Dios, pero que escapan completamente a nuestro alcance y a nuestro conocimiento.

“Lo que es bueno y está conforme con el orden lo es por la naturaleza de las cosas e independientemente de las convenciones humanas. Toda justicia viene de Dios. Sólo Él es la fuente de ella; mas si nosotros supiésemos recibirla de tan alto, no tendríamos necesidad ni de gobierno ni de leyes.”¹⁹⁶

El hombre no es capaz de captar ni, por tanto, de cumplir esa ley¹⁹⁷, y a efectos prácticos es como si no existiera para él. Esta es la razón por la que el Estado de Naturaleza no es moral. Cuando el deber exigido por la ley no redundaba en el bien particular del ciudadano sólo lo cumplirá si se le obliga. Este es el dilema que vive el hombre rousseauiano que se debate entre el propio interés, que sigue al orden natural, y el cumplimiento del deber establecido por la ley, que da a la acción humana un contenido

¹⁹⁴ *Ibid*, I, 4, p. 41.

¹⁹⁵ *Ibid*, I, 1, p. 38. Esta afirmación sitúa a Rousseau como uno de los máximos exponentes de una moral laica y desvinculada del orden sobrenatural.

¹⁹⁶ *Ibid*, I, 6, p. 68.

¹⁹⁷ Rousseau no da ninguna explicación de esta ineptitud del hombre de conocer la ley moral. Sin embargo, y debido a la influencia empirista que llegó a todos los rincones de Europa, es fácil aventurar que la causa es que no es experimentable por los sentidos, y por tanto, no es cognoscible en absoluto.

moral. La única solución es crear una moral, una ley, fruto de la convención entre los contratantes, que sea capaz de atar las pasiones del hombre a las exigencias de la vida social, y a la que libremente se subordinen las voluntades particulares.

El cambio que se produce al pasar del Estado de Naturaleza al estado civil es muy grande, sobre todo si recordamos que el hombre, no siendo social por naturaleza, pasa a ser parte de la sociedad civil contraponiéndose de alguna manera a sus inclinaciones naturales más profundas. En sus primeras obras, Rousseau valoró negativamente este paso al considerar la pérdida de los bienes de la naturaleza primigenia y la aparición de los vicios inherentes a la vida en común. Sin embargo, en el *Contrato Social* lo presenta como un progreso desde el punto de vista de la perfectibilidad del ser humano. La sociedad civil hace posible el desarrollo de sus facultades: su razón y su libertad, puede hacerle justo al someterse a una ley que llena su actuación de contenido moral, y hasta es capaz de generar la igualdad entre sus miembros.

“Este tránsito del Estado de Naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, al sustituir en su conducta la justicia al instinto y al dar a sus acciones la moralidad que antes le faltaba. Sólo cuando ocupa la voz del deber el lugar de impulso físico y el derecho el del apetito es cuando el hombre, que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve obligado a obrar según otros principios y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones. Aunque se prive en este estado de muchas ventajas que le brinda la Naturaleza, alcanza otra tan grande al ejercitarse y desarrollarse sus facultades, al extenderse sus ideas, al ennoblecerse sus sentimientos; se eleva su alma entera a tal punto que, si el abuso de esta nueva condición no lo colocase frecuentemente por debajo de aquella de que procede, debería bendecir sin cesar el feliz instante que le arrancó para siempre de ella, y que de un animal estúpido y limitado hizo un ser inteligente y un hombre.”¹⁹⁸

Entre libertad natural y libertad civil, Rousseau se inclina por la segunda, ya “la libertad moral (es) la única que hace al hombre dueño de sí mismo; porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que se ha prescrito es libertad.”¹⁹⁹

Rousseau plantea claramente el problema: en el ciudadano coexisten dos fuerzas: una que es guiada por las pasiones y su voluntad particular y que le lleva a buscar su interés exclusivo de una manera egoísta; y otra que nace de la conciencia de su obligación moral por el pacto, por la que obedece a la ley y se somete a los intereses comunes dictados por la voluntad general. Así es como:

¹⁹⁸ ROUSSEAU, J.J., *Contrato Social; op. cit.* I, 8, p. 52.

¹⁹⁹ *Ibid*, I, 8, p. 53.

“[...] cada individuo, no gustando de otro plan de gobierno que el que se refiera a su interés particular, percibe difícilmente las ventajas que debe sacar de las privaciones continuas que imponen las buenas leyes”.²⁰⁰

Del carácter recíproco del pacto, se desprende que lo que cada individuo haga repercutirá en la sociedad para bien o para mal, como las resonancias que tiene una parte en el todo en que está inscrita. Esta conciencia de ser una parte necesaria del todo es consecuencia de la enajenación individual exigida en el pacto.

“Tan pronto como esta multitud se ha reunido así en un cuerpo, no se puede ofender a uno de los miembros ni atacar al cuerpo, ni menos aún ofender al cuerpo sin que los miembros se resistan. Por tanto, el deber, el interés, obligan igualmente a las dos partes contratantes a ayudarse mutuamente, y los mismos hombres deben procurar reunir bajo esta doble relación todas las ventajas que dependan de ella.”²⁰¹

- **La labor del legislador: cambiar y unificar.**

Por parte del soberano, cuya expresión es la voluntad general –“producto de cada quien, pensando en términos de todos”²⁰²– el pacto no entraña ninguna dificultad, porque no puede contradecirse a sí mismo buscando otra cosa que no sea su propio bien. Ahora bien, el soberano, en tanto que formado por individuos con intereses propios, y sólo desde esta perspectiva, puede ser problemático.

“Mas no ocurre lo propio con los súbditos respecto al soberano, de cuyos compromisos, a pesar del interés común, nada respondería si no encontrase medios de asegurarse de su fidelidad.”²⁰³

De esta manera, Rousseau plantea la posibilidad de un enfrentamiento entre voluntades particulares y la voluntad general.

“En efecto, cada individuo puede como hombre tener una voluntad particular contraria o disconforme con la voluntad general que tiene como ciudadano; su interés particular puede hablarle de un modo completamente distinto de como lo hace el interés común; su existencia, absoluta y naturalmente independiente, le puede llevar a considerar lo que debe a la causa común, como una contribución gratuita, cuya pérdida será menos perjudicial a los demás que oneroso es para él el pago, y considerando la persona moral que constituye el Estado como un ser de razón, ya que no es un hombre, gozaría los derechos del ciudadano sin

²⁰⁰ *Ibid*, II, 7, p. 74.

²⁰¹ *Ibid*, I, 7, p. 51.

²⁰² CROPSY-S'TRAUSS, *Historia de la Filosofía Política; op. cit*, p. 538.

²⁰³ ROUSSEAU, *Contrato Social; op. cit*, I, 7, p. 51.

querer llenar los deberes del súbdito, injusticia cuyo progreso causaría la ruina del cuerpo político.”²⁰⁴

Si el ciudadano sigue su voluntad personal, se degrada hasta el nivel de las bestias porque actuaría, al igual que éstas, movido por sus pasiones y abandonando la guía de la razón -es decir, la moralidad que le viene de la ley civil; con el agravante de que destruye la posibilidad de una sociedad justa donde cada uno respete sus deberes. Así, pues, para evitar el daño que se hace a sí mismo y a toda la comunidad -de la que es parte integrante- cuando no cumple la ley, la sociedad alberga el derecho de “obligarle a ser libre” según la libertad civil puesta al servicio de la voluntad general, para realizar lo cual recibe el visto bueno del contrato social.

“Por tanto, a fin de que este pacto social no sea una vana fórmula, encierra tácitamente este compromiso: que sólo por sí puede dar fuerza a los demás, y que quienquiera se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo. Esto no significa otra cosa que se le obligará a ser libre, pues es tal la condición, que dándose cada ciudadano a la patria le asegura de toda dependencia personal; condición que constituye el artificio y el juego de la máquina política y que es la única que hace legítimos los compromisos civiles, los cuales sin esto serían absurdos, tiránicos y estarían sujetos a los más enormes abusos.”²⁰⁵

Está claro que se ha de procurar que esa ‘obligación’ se imponga de tal manera que el individuo no se sienta coaccionado, sino que sea libremente como elija la voluntad general sobre la suya particular; de otro modo se caería en la tiranía, que hace a los hombres esclavos y les arrebatada toda libertad. La única manera de lograrlo es sirviéndose de dos instrumentos ya clásicos: la educación y el castigo. Esta es la tarea del legislador, -figura central en la buena marcha de la sociedad civil-, que crea las leyes mejores para la sociedad y se encarga de que penetren en las mentes y en el corazón de los ciudadanos hasta que las asimilen, pues la mejor ley es la escrita en el interior del hombre.

En sí misma la ley es un acto de la voluntad general y por esa razón es siempre justa. Sin embargo el pueblo, aunque es el verdadero autor de la ley, y no deja de buscar el bien, no siempre enjuicia rectamente ya que no siempre ve la realidad de forma clara y nítida. Entonces se hace necesaria la intervención correctora y guiadora del legislador.

“Se sigue de todo lo que precede que la voluntad general es siempre recta y tiende a la utilidad pública; pero no que las deliberaciones del pueblo ofrezcan siempre la misma rectitud. Se quiere siempre el bien propio, pero no siempre se le

²⁰⁴ *Idem.*

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 51-2.

conoce. Nunca se corrompe al pueblo; pero frecuentemente se le engaña, y solamente entonces es cuando parece querer lo malo.”²⁰⁶

“El pueblo, de por sí, quiere siempre el bien; pero no siempre lo ve. La voluntad general es siempre recta; mas el juicio que la guía no siempre es claro. Es preciso hacerle ver los objetos tal como son, y algunas veces tal como deben parecerle; mostrarle el buen camino que busca; librarle de las seducciones de las voluntades particulares; aproximar a sus ojos los lugares y los tiempos; contrarrestar el atractivo de las ventajas presentes y sensibles con el peligro de los males alejados y ocultos. Los particulares ven el bien que rechazan; el público quiere el bien que no ve. Todos necesitan igualmente guías. Es preciso obligar a los unos a conformar sus voluntades a su razón; es preciso enseñar al otro a conocer lo que quiere. Entonces, de las luces públicas resulta la unión del entendimiento y de la voluntad en el cuerpo social; de aquí el exacto concurso de las partes y, en fin, la mayor fuerza del todo. He aquí de donde nace la necesidad de un legislador.”²⁰⁷

Este personaje ha de tener unas cualidades extraordinarias propias casi en exclusiva de los dioses, ya que debe buscar sólo lo que redunde en el bien general y dejar de lado todas sus pasiones e intereses particulares. Su tarea es extremadamente delicada, pues no consiste sólo en modelar unas acciones exteriores según el modelo de la norma legal, sino en llegar hasta su naturaleza misma y, si es posible, cambiarla. Cambiarla es la única manera de conseguir que actúe con vistas al bien común, acomodándose a la voluntad general y no a la propia.

“Aquel que ose emprender la obra de instituir un pueblo, debe sentirse en estado de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana, de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo más grande, del cual recibe, en cierto modo, este individuo su vida y su ser; de alterar la constitución del hombre para reforzarla; de sustituir una existencia parcial y moral por la existencia física e independiente que hemos recibido de la Naturaleza. Es preciso, en una palabra, que quite al hombre sus fuerzas propias para darle otras que le sean extrañas, y de las cuales no pueda hacer uso sin el auxilio de otro. Mientras más muertas y anuladas queden estas fuerzas, más grandes y duraderas son las adquiridas y más sólida y perfecta la institución.”²⁰⁸

Ni siquiera Spinoza en sus escritos políticos se atrevió a asignar al legislador la tarea y la prerrogativa de cambiar la naturaleza y el corazón humanos. La ley sólo puede controlar y legislar las acciones exteriores, que son las que tienen repercusiones en el orden social vigente según sean beneficiosas o perjudiciales para él; mientras que el control de las intenciones escapa a su alcance. Da igual lo que piensen o sientan los ciudadanos siempre que no expresen opiniones que puedan socavar o poner en duda la autoridad, y no realicen

²⁰⁶ *Ibid*, II, 3, p. 60.

²⁰⁷ *Ibid*, II, 6, p. 70-71.

actos contrarios a la ley. El ámbito más interior del individuo queda así salvado aunque a la larga no sea así. Rousseau es mucho más ambicioso. Sabe que sólo se actúa virtuosamente conforme a la ley de una forma constante si esa ley está grabada en el corazón; si el hombre se siente como una parte más insustituible de un todo del que depende y en cuyo interior tiene una tarea que desempeñar. La tarea de educación del legislador “no es tanto hacer cumplir la ley mediante el control, la vigilancia y las sanciones de las acciones de los hombres, cuanto la de intervenir en su corazón, en su espíritu, a fin de que el hombre desee la ley, formando su voluntad, haciendo al individuo una concreción de la voluntad general.”²⁰⁹

Para hacerse entender, el legislador debe usar un lenguaje parecido al del pueblo, porque éste no entiende sus razonamientos ya que le ciega el interés particular, y debe también recurrir a una fuerza de otro orden porque no puede obligarlo por la fuerza.

“Así pues, no pudiendo emplear el legislador ni la fuerza ni el razonamiento, es de necesidad que recurra a otra autoridad de otro orden, que pueda arrastrar sin violencia y persuadir sin convencer. He aquí lo que obligó en todos los tiempos a los padres de la nación a recurrir a la intervención del cielo y a honrar a los dioses con su propia sabiduría, a fin de que los pueblos, sometidos a las leyes de Estado como a las de la Naturaleza, y reconociendo el mismo poder en la formación del hombre y en la de la ciudad, obedeciesen con libertad y llevasen dócilmente el yugo de la felicidad pública.”²¹⁰

Para Rousseau, como para muchos de sus contemporáneos, la doctrina del origen divino de la autoridad y de los reyes, era un mero instrumento de persuasión y dominio popular. Al defender esto, rebaja a la religión a la condición de mera ideología, útil para manipular al pueblo ignorante y someterlo al poder, pero vacía de todo contenido de verdad.

Lo que sea la legislación y la puesta en práctica de las leyes, eso será el pueblo. Por eso la preocupación de Rousseau por la política como medio para formar al pueblo ocupa un papel central en su obra. Así lo confiesa abiertamente al final de su vida en sus *Confesiones*.

“Había visto que todo dependía radicalmente de la política y que, de cualquier modo que se obrase, ningún pueblo sería otra cosa que lo que le hiciera ser la naturaleza de su gobierno; así, la gran cuestión del mejor gobierno posible me parecía reducirse a lo siguiente: ¿Cuál es la forma de gobierno propia para formar al

²⁰⁸ *Ibid*, II, 7, p. 72.

²⁰⁹ BERMUDO, J.M., Introducción a *Del Espíritu* de HELVECIO, *op. cit.*, p. 60.

²¹⁰ ROUSSEAU, *Contrato Social; op. cit*, II, 7, p. 74.

pueblo más virtuoso, más ilustrado, más prudente, mejor, en fin, tomando esta palabra en su sentido más lato?”²¹¹

El éxito del legislador se mide por el grado de asimilación de las leyes en los ciudadanos, y el secreto para lograrlo radica en saber utilizar la fuerza de las costumbres, de los hábitos y de la opinión general y ponerlos al servicio de sus fines. Es muy revelador este texto del *Contrato Social*, en que hablando de los diferentes tipos de leyes que hay, dice del cuarto que esta ley es:

“[...] la más importante de todas, y que no se graba ni sobre mármol ni sobre bronce, sino en los corazones de los ciudadanos, que es la verdadera constitución del Estado; que toma todos los días nuevas fuerzas; que en tanto otras leyes envejecen o se apagan, ésta las reanima o las suple; que conserva a un pueblo en el espíritu de su institución; que sustituye insensiblemente con la fuerza del hábito a la autoridad. Me refiero a las costumbres, a los hábitos y, sobre todo, a la opinión; elemento desconocido para nuestros políticos, pero de la que depende el éxito de todas las demás y de la que se ocupa en secreto el gran legislador, mientras parece limitarse a reglamentos particulares, que no son sino la cintra de la bóveda, en la cual las costumbres, más lentas en nacer, forman, al fin, la inquebrantable clave.”²¹²

Observemos que es importante que el legislador configure la opinión pública en secreto para que los ciudadanos crean que son ellos los que eligen libremente y que no están determinados desde arriba. No en vano uno de los fines de todo sistema de legislación es “la libertad, porque toda dependencia particular es fuerza quitada al cuerpo de Estado”, al que acompaña “la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella”.²¹³ De nuevo vemos en Rousseau el influjo de Spinoza que concebía la libertad verdadera como una sujeción y aceptación, voluntaria y consciente, a las leyes de la Sustancia, de la Naturaleza (que se expresaban en la racionalidad de las leyes civiles); y situaba al hombre en el engranaje de una cadena natural como una parte dentro del todo y sometida a él.

Si retomamos el texto de *Las Confesiones*, recordamos que un pueblo así será fruto de una constitución que conduzca al bien general porque la bondad y la maldad, a saber, el carácter moral de las acciones humanas, tienen su origen en la ley. Y como es la constitución la que crea la opinión pública y ésta es el criterio de actuación del pueblo, el legislador se servirá de este medio para corregir juicios, aclarar visiones y, poco a poco, cambiar la naturaleza y el corazón de sus ciudadanos.

²¹¹ ROUSSEAU, J.J., *Las Confesiones*; Tr. P. Vances, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, II, 9, p. 346.

²¹² ROUSSEAU, *Contrato Social*, *op. cit.*, II, 12, p. 86.

²¹³ *Ibid.*, II, 11, p. 83.

“Entre todos los pueblos del mundo no es la Naturaleza, sino la opinión, la que decide (de) la elección de sus placeres. Corregid las opiniones de los hombres y sus costumbres se depurarán por sí misma; se ama siempre lo que es hermoso y lo que se considera como tal, pero en este juicio es en el que se equivoca uno; por tanto, este juicio es el que se trata de corregir. Quien juzga de las costumbres, juzga del honor, y quien juzga del honor toma su ley de la opinión. Las opiniones de un pueblo nacen de su constitución. Aunque la ley no corrige las costumbres, la legislación las hace nacer; cuando la legislación se debilita, las costumbres degeneran.”²¹⁴

En la tarea de difusión de la opinión pública (o más bien, de ‘cierta opinión pública’), la religión puede ocupar un papel relevante, en la medida en que el legislador puede servirse de ella como instrumento para reforzar en los ciudadanos la idea del cumplimiento de la ley. Es la utilidad de la religión, en tanto que impulsa al pueblo a sujetarse a la ley, lo que Rousseau valora, no su contenido ni su objetividad; de hecho es bien conocida la crítica que hacía, junto a todos los pensadores ilustrados, a la religión y a la Iglesia católica, especialmente opuesta -según su perspectiva- al orden civil correcto.

“Ahora bien, importa al Estado que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes; pero los dogmas de esta religión no le interesan ni al Estado ni a sus miembros, sino en tanto que estos dogmas se refieren a la moral y a los deberes que aquel que la profesa está obligado a cumplir respecto de los demás.”²¹⁵

No es extraño, pues, que Rousseau alabe la propuesta de Hobbes de someter todo el poder espiritual al Leviatán o poder político. No en vano, la religión es contemplada como una institución en la que domina una voluntad popular que resta fuerza a la voluntad general y puede oponerse a ella. Por esta razón, Rousseau afirma:

“De todos los autores cristianos, el filósofo Hobbes es el único que ha visto bien el mal y el remedio; que se ha atrevido a proponer reunir las dos cabezas del águila y reducir todo a la unidad política, sin lo cual jamás estará bien constituido ningún Estado ni gobierno.”²¹⁶

Toda esta tarea entra dentro de la función propia del legislador. Junto a éste, el Estado debe proveerse también de una serie de personas que ejecuten las leyes y representen el poder ejecutivo: será el gobierno. En el soberano recae el poder legislativo, y en el gobierno el ejecutivo. Estos dos poderes son al Estado lo que la fuerza física -gobierno- y la voluntad -soberano- son en toda acción libre.

²¹⁴ *Ibid*, IV, 7, p. 157.

²¹⁵ *Ibid*, IV, 8, p. 168.

²¹⁶ *Ibid*, IV, 8, p. 163.

“¿Qué es, pues, el gobierno? Un cuerpo intermedio establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua correspondencia, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad, tanto civil como política.”²¹⁷

Siendo el gobierno necesario, hay que saber que, en tanto que es una institución, posee también una voluntad particular que entrará en pugna necesariamente con la voluntad general. “Así como la voluntad particular obra sin cesar contra la voluntad general, así el gobierno hace un esfuerzo continuo contra la soberanía.”²¹⁸ La lucha de voluntades también caracterizará este escalón superior del orden civil.

Rousseau se detiene en examinar las tres clases de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia, poniendo de relieve las ventajas e inconvenientes de cada una de ellas. Aunque sea la democracia la que goza de más favor a sus ojos por ser aquella donde es más fácil que gobierne la voluntad general sin impedimentos y porque es la más semejante a los gobiernos de las ciudades griegas, sin embargo sabe que es prácticamente imposible que se materialice, precisamente por las circunstancias no favorables de las sociedades de ese momento. Insiste, en cambio, en que será buena la forma de gobierno donde sea el soberano quien dirija realmente la vida social, moral y política.

“En una legislación perfecta, la voluntad particular o individual debe ser nula; la voluntad de cuerpo, propia al gobierno, muy subordinada, y, por consiguiente, la voluntad general soberana, ha de ser siempre la dominante y la regla única de todas las demás.”²¹⁹

“Cuanto mejor constituido se halla el Estado, más prevalecen los asuntos públicos sobre los privados en el espíritu de los ciudadanos. Hasta hay muchos nuevos asuntos privados, porque proporcionando la felicidad común una suma considerable a la del individuo, quédale a cada cual menos que buscar en los asuntos particulares.”²²⁰

¿Cuál será, pues, la sociedad perfecta (utópica, añadimos nosotros)? Aquella que logre una armonía perfecta entre lo particular y lo general, sirviéndose de los medios detallados más arriba, en especial de la educación. Tal como la entiende Rousseau, consiste en la configuración, por parte del legislador, de una naturaleza nueva en los ciudadanos para lograr el fin propuesto en el pacto.

²¹⁷ *Ibid.*, III, 1, p. 88.

²¹⁸ *Ibid.*, III, 10, p. 115.

²¹⁹ *Ibid.*, III, 2, p. 93.

²²⁰ *Ibid.*, III, 15, p. 124.

“¿Cuál es el fin de la asociación política? La conservación y la prosperidad de sus miembros. ¿Y cuál es la señal más segura de que se conserva y prospera? Su número y su población.”²²¹

El fin de esta educación es generar unas virtudes imprescindibles para la vida en sociedad, ya que su dinamismo interno consiste en contrarrestar los vicios que se derivan de la aparición de la propiedad privada que no son más que consecuencia necesaria de las acciones particulares que persiguen el interés personal. De esta manera las virtudes en las sociedades cumplen únicamente la función de favorecedoras del bienestar social y de réplica de los vicios. Tanto vicios como virtudes son productos de la sociedad. Helvecio diferenciaba estas virtudes de aquellas otras que no eran útiles a la sociedad, y proponía al legislador la tarea de promover las primeras. En cambio, Rousseau sólo considera las útiles, porque sólo hay virtudes en sociedad y su ejercicio consiste precisamente en vencer todo lo que sea no social, sean pasiones personales u otro tipo de actuaciones –entre las que podríamos incluir aquí las virtudes no útiles de Helvecio.

La armonía que se logra con la práctica de las virtudes está fundada en un predominio absoluto del bien general sobre el particular, que se desprende del requisito de la enajenación de todo derecho individual que se lleva a cabo en el contrato social. La donación que se exige del contratante es total. Sólo así el pacto podrá ser totalmente efectivo y útil. Tanto es sí, que se hará entrega de los propios bienes y fuerzas.

“Cada miembro de la comunidad se da a ella en el momento en que se forma tal como se encuentra actualmente; se entrega él con sus fuerzas, de las cuales forman parte los bienes que posee. No es que por este acto cambie la posesión de naturaleza al cambiar de mano y advenga propiedad en las del soberano; sino que, como las fuerzas de la ciudad son incomparablemente mayores que las de un particular, la posesión pública es también, de hecho, más fuerte y más irrevocable, sin ser más legítima, al menos para los extraños; porque el Estado, con respecto a sus miembros, es dueño de todos sus bienes por el contrato social, el cual, en el Estado, es la base de todos los derechos.”²²²

Una consecuencia positiva de esta enajenación de los bienes es asegurar “la legítima posesión de los mismos, cambiar la usurpación en un verdadero derecho y el disfrute en propiedad.”²²³ La seguridad procede de que “dándose cada uno por entero, la condición es la misma para todos, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla

²²¹ *Ibid*, IV, 9, p. 114.

²²² *Ibid*, I, 9, p. 53.

²²³ *Ibid*, I, 9, p. 55.

onerosa a los demás.”²²⁴ El Estado tiene la obligación de proteger su vida, puesto que, como dice Rousseau, hasta la vida le han entregado al Estado y éste tiene el deber sagrado de protegerla. El Estado, garante moral de la vida en sociedad, se convierte en el administrador y asegurador de todos los bienes de los individuos, también de su vida, que es “un don condicional del Estado”.²²⁵

“El contrato social tiene por fin la conservación de los contratantes. Quien quiere el fin quiere también los medios, y estos medios son inseparable de algunos riesgos, e incluso de algunas pérdidas. Quien quiere conservar su vida a expensas de los demás debe darla también por ellos cuando sea necesaria. Ahora bien, el ciudadano no es juez del peligro a que quiere la ley que se exponga, y cuando el príncipe le haya dicho: “Es indispensable para el Estado que mueras”, debe morir, puesto que sólo con esta condición ha vivido hasta entonces seguro, y ya que su vida no es tan sólo una merced de la Naturaleza, sino un don condicional del Estado.”²²⁶

Desde el momento en que un ciudadano infringe la ley, se convierte en enemigo de la sociedad y, en virtud del compromiso tácito del contrato social, el Estado tiene el deber de obligarle a respetar el pacto y sus obligaciones. Si sigue sin respetarlo resultará que entonces “la conservación del Estado es incompatible con la suya; es preciso que uno de los dos perezca, y cuando se hace morir al culpable, es menos como ciudadano que como enemigo.”²²⁷

Del mismo modo, el soberano, para conseguir el máximo bien general posible, hará lo posible para unificar los intereses. Por lo que intentará que desaparezcan las asociaciones parciales, capitaneadas por opiniones particulares y opuestas por principio a la voluntad general, a la que roban fuerza; pues “no hay nada más peligroso que la influencia de los intereses privados en los asuntos públicos.”²²⁸

“Importa, pues, para poder fijar bien el enunciado de la voluntad general, que no haya ninguna sociedad parcial en el Estado y que cada ciudadano opine exclusivamente según él mismo.”²²⁹

Y si es inevitable su presencia en la sociedad, entonces lo más útil es multiplicar las sociedades parciales para que pierdan fuerza. El primer caso desembocaría en un estatalismo puro: el individuo dependiendo exclusivamente de un Estado poderoso que le

²²⁴ *Ibid*, I, 6, p. 48.

²²⁵ *Ibid*, II, 5, p. 66.

²²⁶ *Idem*.

²²⁷ *Ibid*, II, 5, p. 67.

²²⁸ *Ibid*, III, 4, p. 97.

²²⁹ *Ibid*, II, 3, p. 61.

asigna su lugar como una parte más en el todo, sin posibilidad de contar con otras instituciones.²³⁰

A pesar, sin embargo, del proyecto político esbozado desde un conocimiento previo de la naturaleza humana, Rousseau no pierde de vista la tensión interna entre la voluntad general y la particular (presente en cada individuo y en cada cuerpo intermediario, así como en el resto de cargos políticos). El orden natural se opone frontalmente al social²³¹, por lo que el sistema político está viciado en su raíz. Por eso, afirma que “el cuerpo político lleva en sí las causas de su destrucción”²³², aunque si goza de una buena constitución, con todo lo que esto lleva consigo, puede alargarse su duración. Como aviso de esta destrucción revela los síntomas que caracterizan un gobierno no del soberano sino de los intereses particulares: “El entibamiento del amor a la patria, la actividad del interés privado, la gran extensión de los Estados, las conquistas, el abuso del gobierno.”²³³

Así, pues, cuando las voluntades particulares sustituyen a la voluntad general se produce la muerte de un gobierno legítimo, que es aquel que depende de la voluntad del pueblo, auténtico y legítimo soberano. Las consecuencias de esa muerte son claras: en caso de que se disuelva el gobierno sólo es posible la anarquía, mientras que la tiranía aparece cuando éste sea restringido.

- **Balance.**

Rousseau está convencido de que su propuesta es la más válida para hacer felices y satisfacer totalmente a los ciudadanos, siempre que éstos hagan suyas las leyes del Estado, lo reconozcan como fuente de toda moralidad y renuncien a formar parte de asociaciones parciales. Pero siendo tan fuerte en el hombre la tendencia natural a satisfacer su amor propio (degeneración civilizada del primitivo amor de sí²³⁴) que la anteponen a cualquier

²³⁰ Coincidimos con la crítica que realiza Tuñón de Lara al comentar este aspecto de la política rousseauniana. “Cuando Rousseau piensa en un pequeño Estado, se opone a las sociedades parciales dentro del mismo, a los partidos, etc. La historia sociopolítica ha demostrado durante dos siglos que el vacío entre el poder y el individuo en un Estado moderno tiene que ser llenado por cuerpos intermedios si se quiere impedir el aniquilamiento de la personalidad humana.” (Introducción al *Contrato Social*, *op. cit.*, p. 18.)

²³¹ *Vid.* ROUSSEAU, J.J., *Contrato social; op. cit.*, III, 2, p. 93.

²³² *Ibid.*, III, 11, p. 118.

²³³ *Ibid.*, III, 15, p. 124.

²³⁴ Rousseau habla en el *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres* del amor de sí y del amor propio. El amor de sí o amor por el bienestar, es común a los niños y al hombre original y le lleva a velar por su propia conservación. No desaparece con la vida social sino que se transforma: el hombre natural, en lucha contra obstáculos naturales para conseguir el bienestar, produce, trágico destino, la civilización, que transforma el amor de sí en amor propio e instaura la desigualdad y la explotación de los hombres. Este sentimiento relativo lleva a cada individuo a hacer más caso de sí que de cualquier otro, y sólo se encuentra en la sociedad.

interés común, el hombre vivirá en una lucha interna continua, que sólo acabará cuando una de las fuerzas venza definitivamente a la otra. Pero hay algo más en esta tragedia del hombre: la atracción por la vida solitaria del “buen salvaje” en plena naturaleza. En sus últimas obras Rousseau revela su inclinación hacia ese tipo de vida solitaria en la que poder vivir siguiendo los primeros instintos naturales no corrompidos por la vanidad ni por los vicios propios de la sociedad, y donde no hiciera falta cultivar las virtudes necesarias para la vida civil que exigen tanto sacrificio personal. A fin de cuentas, esa virtud es necesaria, sí, pero sólo en la sociedad porque no es buena en sí sino sólo útil. Rousseau es ejemplo de esto, pues él mismo se retrata como un hombre bueno e inútil para la vida en sociedad, es decir, poco virtuoso.

Su concepción de la naturaleza es equívoca. Por una parte lleva al hombre irremediabilmente a crear una sociedad civil que satisfaga sus crecientes necesidades, y, por otra, deja impresa en el hombre una fuerte tendencia a regresar al estado primigenio donde el hombre es, simplemente, bueno, sin entrar en su moralidad porque no hay deber ninguno que cumplir. La pregunta por la felicidad se presenta de esta manera algo desdibujada, al no quedar claro si ha de vincularse a la moralidad, es decir, a la vida civilizada y legal, y por tanto, a la práctica de unas virtudes cívicas; o más bien, si permanece ligada a la vida solitaria, sin vinculación moral, con predominio de los instintos naturales, que no son ni buenos ni malos, sino simplemente inofensivos. El Rousseau del *Contrato Social* que habla de la perfección humana posible sólo en sociedad, no es el mismo de sus últimas obras. Es igualmente equívoca la defensa que hace de la libertad frente a la exigencia del contrato de la enajenación de todos los bienes, incluidos la vida y la libertad.

Sea cual sea la respuesta a este interrogante, hay una cosa clara: Rousseau influyó notablemente en el pensamiento político y social de su época y en momentos posteriores. Si, por un lado, el mito del buen salvaje fue apoyado con su defensa de la naturaleza buena²³⁵, la justificación teórica de la praxis política también experimentó cambios y gozaron de un mayor soporte las ideas que venían consolidándose en la Edad Moderna. En primer lugar, Rousseau deja bien asentada la doctrina de que el origen del poder político no es sagrado ni algo exterior a los mismos individuos, sino que es el pueblo libre el que ostenta la soberanía. Aceptado esto, la ley natural se convierte en algo inoperante y vacío de sentido mientras que el consenso voluntario se convierte en el origen de la ley, no

existiendo más ley que la que emana de la voluntad general y del pueblo. Por supuesto que Rousseau habla de la necesidad del legislador como aquel que debe contrarrestar y guiar al pueblo, que puede estar equivocado muchas veces, en su tarea de elaboración de las leyes; pero es consciente de lo extraño que será encontrar un tal 'superhombre' que actúe de corrector, y lo llamamos así porque llega a equiparar al legislador con los dioses.

Deja así asentada y justificada la prioridad política del pueblo como auténtico soberano, pero un pueblo expuesto a errores, abusos o engaños si no es corregido y dirigido por el legislador. No tenemos más que recordar que la clave de la Revolución Francesa como movimiento social y político, era la soberanía del pueblo apoyada en la reivindicación de libertad, igualdad, fraternidad. De igual manera formula abiertamente que la sujeción del individuo a la comunidad es como la de una parte al todo y que, en esa dependencia, todo derecho emanaba de la comunidad a la que se le había hecho donación de toda propiedad. Lo mismo puede decirse de las continuas apelaciones a la voluntad general. También se ha visto en esta doctrina una defensa de la democracia actual que, sin embargo, a veces parece más cercana a la ideología comunista que a la liberal. Rousseau refleja su entusiasmo afirmando que: “Si hubiese un pueblo de dioses, se gobernarían democráticamente. Mas un gobierno tan perfecto no es propio para los hombres.”²³⁶

Retomando la figura de legislador, vemos que Rousseau hace depender de su acción el éxito o el fracaso de la sociedad civil. Su labor es fundamental, pero debe realizarse en secreto, modelando a los ciudadanos a través de la creación y extensión de la opinión pública y la de la configuración de las costumbres. Pero lo más revelador es la pretensión de cambiar la naturaleza humana: su manera de ver, de sentir y de juzgar las cosas. Así entiende él la educación que, sin dejar lugar a dudas, debe ser asumida por el Estado. Aunque resulta evidente la imposibilidad de ese cambio de la naturaleza humana, la pretensión permanece en las intenciones de quienes legislan en el Estado, y a lograrlo se dirigen los esfuerzos de los actuales Estados del Bienestar y de las fuerzas comerciales y sociales que operan en su interior. Estas ideas, a las que se une su propuesta de que deben desaparecer las instituciones intermedias por ser parciales (o bien, multiplicarlas para que su efecto total sea mínimo) convierten al Estado en monopolizador de la enseñanza, no sólo a

²³⁵ “Los hombres son malvados; una triste y continuada experiencia nos dispensa de probarlo; sin embargo, el hombre es naturalmente bueno, creo haber demostrado.” ROUSSEAU, *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*; Tr. J. Beltrán, p. 177.

²³⁶ *Ibid*, III, 4, p. 99.

través de las escuelas, sino de los medios creadores de opinión. Y de todo esto debe ocuparse el legislador “en secreto”.²³⁷

Siguiendo con la tradición que iniciamos con Hobbes, este Estado es el asegurador de los bienes de sus ciudadanos, no podía ser de otra manera; pero además de esto, el que salvaguarda y administra su vida. Si la vida es "un don condicional del Estado"²³⁸, éste se convierte en su dueño y en una Providencia que vela por ella. Es este otro rasgo característico del Estado del Bienestar, que algunos gustan denominar Estado providencia. Este Estado se va a ir convirtiendo en un dios inmanente del que puede esperarse todo, que goza del poder suficiente para imponer su ley sobre los demás y que lo garantiza todo. Por eso el Estado no podrá cumplir su propósito si el gobierno no goza de un poder suficiente. Este requisito exige, a los ojos de Rousseau, que el soberano no debilite sus fuerzas adscribiéndose a entidades o instituciones distintas del Estado. Para evitar que esto suceda el legislador debe hacer todo lo que esté en su mano para hacer desaparecer esos cuerpos intermedios que captan la lealtad de los ciudadanos. Léase, en primer lugar, la Iglesia. Sin embargo, una sociedad sin las instituciones que actuarían de intermediarios entre el individuo aislado y el Estado todopoderoso, deja de ser sociedad para convertirse en un estatismo donde lo primero es la comunidad y el individuo particular sólo puede aspirar a gozar de derechos en tanto que es parte activa de la misma y se le entrega.

Hay varias cosas que comentar de su visión de la moral. La gran ganancia que le viene al hombre con el contrato social es la de la moralidad. El hombre sólo puede ser moral, es decir, conforme a la ley, en sociedad, y no hay más ley que la positiva elaborada por el soberano a través del consenso. La afirmación rousseauiana de que no hay ley natural supone un paso más en la configuración antropológica y moral del hombre actual. Aún para Hobbes y para Locke las leyes y los derechos naturales ocupaban un lugar importante en sus teorías. Rousseau, en cambio, corta definitivamente con la tradición iusnaturalista al reducir toda ley a ley positiva, emanada del Estado. La legislación y la constitución política serán, para él, el único criterio de moralidad, y todas las instituciones que quieran ser útiles a la vida social tendrán que asimilar sus normas morales a las estatales. Este principio es muy peligroso y tenemos ejemplos de los abusos a que puede dar lugar cuando se pone por obra de forma abierta, pero de hecho es el que opera en nuestros Estados, “en secreto”.

²³⁷ *Ibid*, II, 12, p. 86.

²³⁸ *Ibid*, II, 4, p. 66.

Si la moralidad sólo se explica desde la legislación positiva engendrada en el seno de una sociedad civil, es porque en el estado natural el hombre no tiene una moral que le rijan. No sólo no tiene moral, sino que tampoco tiende a crear sociedades como su fin específico; porque como no tiene necesidades que satisfacer más que las puramente animales, tampoco recurre a otros. No es la sociabilidad el principio rector de la naturaleza del hombre según Rousseau, sino que es un doble principio: el de la satisfacción de las necesidades y el sentimiento de piedad. Tampoco es propio del hombre crear lazos de cooperación ni de amistad -lo más necesario para el hombre, según veíamos en Aristóteles- sino que lleva una vida solitaria y, en algún sentido, autosuficiente. Incluso el hombre socializado tiende de alguna manera, tal como lo experimentaba Rousseau, a regresar a ese estado primitivo. De ahí la pugna constante entre el orden social (necesario para la supervivencia en un estado más avanzado de civilización) y el natural (en que impera el instinto de amor de sí y de disfrute del placer físico) y la consiguiente e inevitable imposición del Estado. “De esta manera del individualismo puro, por el hecho de desconocer la realidad propia de los vínculos sociales añadidos a los individuos por la exigencia natural, viene a caer fatalmente, al intentar construir una sociedad, en el estatalismo puro.”²³⁹ Parece que la única manera de acallar esta lucha entre lo particular y lo general es cambiar la naturaleza del ciudadano. Sólo así se hará virtuoso buscando la felicidad común antes que la suya. Y si los contratantes del pacto lo cumplieran perfectamente es posible que se lograra esa felicidad para todos. Si el edificio teórico de Rousseau se apoya en esta base tan enclenque, contradictoria y, en definitiva, falsa, ¿cómo podrá mantenerse en pie el edificio completo?²⁴⁰

La concepción de la virtud propuesta por Rousseau es muy semejante a la que postulaba Helvecio, como algo enteramente necesario para el bien general y su aumento. De la misma manera que al legislador del *Del Espíritu* le importaba educar las pasiones de los hombres para que éstos fueran virtuosos, es decir, útiles a la sociedad y a la nación, el contractualista rousseauniano sabe que ha de contrarrestar los vicios de la avaricia, lucha y desconfianza que surgen en la convivencia entre los hombres enseñándoles a practicar actos de acuerdo con la ley, actos que identifica con las virtudes. En ambos autores las virtudes son útiles para la convivencia, pero ¿son buenas? Si lo son, sólo es debido a su

²³⁹ MARITAIN, J., *Tres reformadores (Lutero, Descartes, Rousseau)*; Tr. I. Fernández Camejo, Argentina, Difusión, 1968 2ª, p. 152.

²⁴⁰ De acuerdo con el historiador inglés, Leslie Stephen, “La Filosofía política de Rousseau tiene de hecho una fatal debilidad que se ha revelado a sí misma con demasiada evidencia al intentar traducir sus teorías a la práctica. Ninguna estructura sólida podía ser levantada sobre una doctrina que era la encarnación de la

utilidad. ¿Cómo entender entonces, el discurso rousseauniano de la perfección moral cuando no se sabe si el ejercicio de las virtudes es bueno para el individuo o sólo meramente útil para la comunidad? Esta cuestión se agrava al considerar que la práctica virtuosa, necesaria en el orden social, no es algo natural sino forzado.

El fin que se propone la sociedad civil, el bien común, se identifica con el interés común a todos los individuos. No es una suma de intereses, igual que la voluntad general no se deja reducir a la suma de voluntades particulares, sino que es lo que hay de común en todas y cada una de sus voluntades. Sin embargo, no está claro si ese interés común es fruto del consenso y, por lo tanto, artificial, o si tiene algo de natural. En cualquier caso, viene dictado por la voluntad general y ésta es dirigida en secreto por el legislador.

8.- ADAM SMITH. INTERÉS PARTICULAR Y BIENESTAR. INTERVENCIÓN DEL ESTADO.

A lo largo de este recorrido por las diversas teorías sobre el Estado presentes en los siglos XVII y XVIII que han influido en la formación del Estado del Bienestar, hemos pasado lista a una serie de pensadores, filósofos y teóricos políticos en su mayoría. Nuestra atención se centra ahora en un economista. ¿No rompe esto con la línea de filósofos políticos? Creemos que no la rompe por varias razones. En primer lugar, porque Adam Smith fue, antes que economista, un moralista que ofreció al público su propia teoría en su primera gran obra, la *Teoría de los sentimientos morales*, de 1759. Esta constituirá la base antropológica de toda su elaboración política económica posterior. En segundo lugar, la doctrina de Adam Smith es relevante porque imprimió un nuevo enfoque a la visión de la Economía en la sociedad que retocó el resto de las funciones sociales y políticas y las tareas específicas del Estado. Si a Locke se le considera padre del liberalismo político por su defensa de los derechos naturales individuales, en especial de los bienes como la libertad, la vida y la propiedad privada, de Adam Smith, apenas un siglo después, se dice que sentó las bases del liberalismo económico con su obra más conocida: *Investigación sobre la naturaleza y*

anarquía.” (STEPHEN, L., *History of English Thought in the eighteenth Century*, 2; Bristol, Thoemmes, 1991, p. 193, T.A.)

causas de la riqueza de las naciones. Aunque no abordaremos a fondo sus propuestas económicas, sí daremos unas pautas generales.

Adam Smith (1723-1790) fue contemporáneo de los franceses Helvecio y Rousseau y continuador de Hume como profesor de Ética en la Universidad de Glasgow. Comparte con todos ellos, igual que con Mandeville, la influencia lejana pero cierta de Hobbes y Locke. La tradición empírico materialista iniciada por Hobbes y matizada por Locke, dio lugar a varias teorías en las Islas Británicas. Vimos ya la de Mandeville, en parte una reacción al optimismo de la escuela escocesa de Hutcheson y Shaftesbury. Hume siguió profundizando en la intuición central del *moral sense* como raíz y origen de toda norma moral universal y separándose definitivamente de la propuesta ética que veía en la razón la facultad humana capaz de conocer los principios reguladores del comportamiento humano, impresos en ella por la Ley Natural. El papel de la razón en su uso práctico pasa a ocuparlo el sentimiento o sentido moral, y las pasiones van a ocupar un lugar aún más determinante en sus teorías -tal como empezamos a ver con Mandeville y Helvecio- como principios activos reales de toda actividad humana.

En esta tradición se inscribe la *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith. Apareció en 1759, un año después del *Del Espíritu* de Helvecio y tres años antes que *El Contrato Social* de Rousseau. Se dejan sentir en ella varios influjos, entre ellos el de Hutcheson, que defendía la existencia de causas finales en la naturaleza, y el de Hume, por el optimismo moral que imprime a su teoría.

- **El papel de los intereses en la moral.**

El tema central de la obra es descubrir el origen primario y verdadero de los principios morales que regulan la vida humana. Smith se pregunta por el origen y las características de las virtudes, práctica central de la vida moral, y las descubre íntimamente ligadas al sentimiento de aprobación o desaprobación que las acciones virtuosas generan en aquellos que las practican. De la constatación de que la aprobación es un sentimiento de la persona que juzga, Smith deriva que es el sentimiento (o emoción, o afecto, o pasión, todos son sinónimos) el origen de todo juicio moral.

Este origen pasional o sentimental de las acciones morales, Adam Smith lo explica recurriendo al fenómeno de la simpatía, cuyo análisis realiza asumiendo la acepción literal del término en inglés entendido como ‘sentir con’ o experimentar un sentimiento afín. Según Smith, por la simpatía somos capaces de representarnos, valiéndonos de la

imaginación, los sentimientos y pasiones que sienten otras personas y, en cierto modo, experimentarlas de acuerdo con el objeto que las ha provocado. Y por el mismo procedimiento pueden otros experimentar “simpáticamente” nuestros sentimientos. Estas dos capacidades de la simpatía y la imaginación nos llevan a trascender el propio ser, hecho que revela en el hombre una naturaleza social, -y también a elaborar unos juicios morales partiendo de los sentimientos de aprobación o desaprobación. Se convierten así en la base de la moralidad. Smith concreta ese orden moral valiéndose de la imagen del espectador imparcial como la personificación de la manera de enjuiciar las cosas recurriendo al sentimiento de simpatía por el que se obtienen juicios objetivos acerca de la moralidad de las acciones humanas; de esta manera:

“[...] todo ello deberá ser dejado a la decisión del hombre dentro del pecho, el supuesto espectador imparcial, el ilustre juez y árbitro de nuestra conducta. Si nos situamos completamente en su posición, si realmente nos miramos a través de sus ojos, como nos ve él, y escuchamos con atención diligente y reverencial lo que nos recomienda, su voz jamás nos defraudará. No necesitaremos reglas casuísticas para dirigir nuestro comportamiento.”²⁴¹

Es el deseo de la aprobación por parte de los prójimos o la conciencia de ser amados lo que nos impulsa a actuar virtuosamente; y el sentimiento de simpatía es el que corrige, frena, o cuando corresponda, vitaliza las pasiones que dirigen el interés personal desordenado. Esto es así porque para Smith en el hombre coexisten los movimientos egoístas y los altruistas. La misma naturaleza le encomienda el cuidado de sí mismo porque nadie puede aventajarle en ese menester²⁴², y en ese sentido tiene la obligación de buscar su propio interés casi por mandato divino. A la par, le imprime una fuerza correctora de su egoísmo, que algún autor denomina ‘egoísmo reflejo’²⁴³, cuya función es regular y frenar acciones puramente maliciosas que perjudicarían al resto de los individuos.

“Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y

²⁴¹ SMITH, A., *La Teoría de los sentimientos morales*; Tr. C.Rodríguez Braun, Madrid, Alianza, 1997, Parte VI, sección II, capítulo 1, p. 407.

²⁴² Hasta tal punto es así que Smith en el siguiente texto pone frente a frente la labor específica de Dios y la del hombre. Al primero le corresponde velar por el orden universal y la felicidad de todo el género humano, mientras que el segundo debe ocuparse de lo suyo y de lo más inmediato a él. “Pero la administración del gran sistema del universo, el cuidado de la felicidad universal de todos los seres racionales y sensibles, es la labor de Dios, no del hombre. Al ser humano le corresponde un distrito mucho más humilde, pero más adecuado a la debilidad de sus poderes y la estrechez de su comprensión: el cuidado de su propia felicidad, de la de su familia, sus amigos, su país.” (*Ibid*, VI, 2, 3, p. 423).

²⁴³ STEPHEN, L., *History of English Thought in the Eighteenth Century*, Vol II, *op. cit.*, p. 320.

hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla.”²⁴⁴

El hombre no es ni puramente egoísta ni estrictamente altruista; es un ser al que mueven el amor de sí mismo y el sentimiento de camaradería con los demás, por lo que necesita de la felicidad de los demás para lograr la suya. Y ambas características, que en otros autores llevaban a un enfrentamiento interior y exterior, en Adam Smith son armonizadas; apelando precisamente a que ambas son naturales.

“Es verdad que la naturaleza ha ajustado de tal manera nuestros sentimientos de aprobación y desaprobación a la conveniencia tanto del individuo como de la sociedad que a mi juicio una inspección minuciosa permitirá comprobar que tal es universalmente el caso.”²⁴⁵

La naturaleza humana no es, como argumentan Hobbes o Mandeville, mala y viciosa en todas sus acciones e intenciones, pero tampoco es, tal como afirman Shaftesbury y Hutcheson, meramente altruista. La virtud no es egoísmo disfrazado pero tampoco es algo totalmente exento de intereses individuales.

“La condición de la naturaleza humana sería particularmente hostil si los afectos que por la naturaleza misma de nuestro ser deben determinar frecuentemente nuestro comportamiento no pudiesen ser virtuosos en ninguna ocasión, ni merecer estima ni encomio por parte de nadie.”²⁴⁶

Recalca Smith que la simpatía no es un principio egoísta; más bien, el amor propio o amor a uno mismo es, a diferencia del amor egoísta, algo natural y bueno que impulsa al hombre a procurarse lo que necesite para vivir. Pero no sólo valora positivamente el amor a sí, sino que lo considera totalmente compatible con el amor al prójimo siempre que no degenera en amor egoísta.

“Es indudable que por naturaleza cada persona debe primero y principalmente cuidar de sí misma, y como cada ser humano está preparado para cuidar de sí mejor que ninguna otra persona, es adecuado y es correcto que así sea.”²⁴⁷

“La preocupación por nuestra propia felicidad nos recomienda la virtud de la prudencia; la preocupación por la de los demás, las virtudes de la justicia y la beneficencia, que en un caso nos impide que perjudiquemos y en el otro nos impulsa a promover dicha felicidad. Independientemente de cualquier consideración a lo que son, [...] la primera de esas tres virtudes nos es originalmente

²⁴⁴ SMITH, A., *La Teoría de los sentimientos morales; op. cit.*, I, I, 1, p. 49.

²⁴⁵ *Ibid.*, IV, 2, p. 339.

²⁴⁶ *Ibid.*, VII, II, 3, p. 531.

²⁴⁷ *Ibid.*, II, II, 2, p. 180.

recomendada por nuestros afectos egoístas, y las otras dos por nuestros afectos benevolentes.”²⁴⁸

Smith cree en un “Ser magno, benevolente y omnisciente” que está determinado por sus propias perfecciones a mantener en el universo y en todo tiempo “la mayor cantidad posible de felicidad”²⁴⁹. Asume de su predecesor Hutcheson la creencia en una armonía preestablecida en que todo, y con más razón el sentimiento moral, apunta al curso productor de la máxima felicidad. Y es que consideraba que todo el universo está traspasado por una misteriosa armonía u orden que revela la existencia de una inteligencia divina, con una finalidad patente, que hace que el devenir de la naturaleza y la acción del hombre concurren de tal manera que “ambas están calculadas para promover el mismo gran fin, el orden del mundo y la perfección y felicidad de la naturaleza humana.”²⁵⁰ El hombre puede convertirse en colaborador de la Divinidad si obra conforme a los dictados de las facultades morales, lo cual, a su vez, le hace buscar los medios que promuevan la felicidad de la humanidad. En nuestro autor esta armonía se concreta en su famosa expresión de la “mano invisible” que tomará cuerpo definitivamente en su obra posterior.

“El producto de la tierra mantiene en todos los tiempos prácticamente el número de habitantes que es capaz de mantener. Los ricos sólo seleccionan del conjunto lo que es más precioso y agradable. Ellos consumen apenas más que los pobres, y a pesar de su natural egoísmo y avaricia, aunque sólo buscan su propia conveniencia, aunque el único fin que se proponen es la satisfacción de sus propios vanos e insaciables deseos, dividen con los pobres el fruto de todas sus propiedades. Una mano invisible los conduce a realizar casi la misma distribución de las cosas necesarias para la vida que habría tenido lugar si la tierra hubiese sido dividida en proporciones iguales entre todos sus habitantes, y así, sin pretenderlo, sin saberlo, promueven el bien de la sociedad y aportan medios para la multiplicación de la especie.”²⁵¹

No oculta Adam Smith los impulsos egoístas de los hombres, puestos aquí de manifiesto al considerar el modo de actuar de los ricos, ni niega su afán por conseguir confort y riquezas; es más, por el orden impreso en la naturaleza humana, éstos redundan en el bien de toda la sociedad gracias a la fuerza de la simpatía. Y es que del conocimiento y análisis del comportamiento propio y ajeno, los hombres extraen ciertas conclusiones sobre las acciones aprobadas o permisibles y de las desaprobadas o vedadas por el sentimiento

²⁴⁸ *Ibid*, VI, Conclusión, p. 463.

²⁴⁹ *Ibid*, VI, II, 3, p. 421 y 423.

²⁵⁰ *Ibid*, III, 5, p. 306.

²⁵¹ *Ibid*, IV, 1, p. 332-3.

moral. Estas conclusiones dan lugar a las leyes generales de la moralidad, leyes que, por su origen, tienen carácter empírico y no se desprenden de principios racionales.

Estas normas morales llevan implícito un cierto sentido del deber que traspasa la mera consideración utilitarista de las ventajas que reportan. Es el sentimiento y no el cálculo racional de la utilidad el verdadero fundamento de la moral a juicio de Smith, a pesar de que admita que la utilidad puede estimular la aprobación de acciones virtuosas, aunque en ningún caso debería causarlas. Pues bien, es el respeto a estas normas lo que hace posible la subsistencia de una sociedad justa, siendo el orden social garantizado por la legislación y las coacciones, fruto y consecuencia de ese primer sentimiento que aprobaba las acciones virtuosas y desaprobaba las viciosas. Y mientras los individuos actúen guiados por esas leyes morales y practiquen las virtudes privadas y sociales que mantengan a raya las pasiones egoístas, no será necesaria la intervención del gobierno, pues unos se corregirán a otros.

- **La felicidad, individual y general.**

Consideremos ahora brevemente en qué puede consistir para Adam Smith la felicidad del individuo en relación con la sociedad y el Estado. Dando por supuesto que la felicidad universal es tarea que incumbe al Divino Ser que rige todo el universo, entra dentro del campo de la acción humana procurar la felicidad propia y la de los prójimos. El componente de esta felicidad individual es doble y exige una relación armónica. El primero de ellos abarca las condiciones materiales, y de ellos se encarga la virtud de la prudencia.

“El cuidado de la salud, la fortuna, la posición y la reputación del individuo, objetivos de los que se supone que depende fundamentalmente su comodidad y felicidad en esta vida, es considerado el cometido propio de la virtud comúnmente denominada prudencia.”²⁵²

Sin embargo, por sí sola es insuficiente; necesita ser completada por la faceta social, que es el segundo componente, ya que la naturaleza “formó a los seres humanos para la amabilidad recíproca, tan necesaria para su felicidad.”²⁵³ Merced a la simpatía, tenemos necesidad de que las personas con las que nos relacionamos sean felices, para lo cual nada hay mejor que establecer una relación virtuosa que genere respeto mutuo.

²⁵² *Ibid*, VI, I, p. 382.

²⁵³ *Ibid*, VI, II, 1, p. 405.

“La bondad engendra bondad, y si el ser queridos por nuestros semejantes es la meta principal de nuestra ambición, la forma más segura de lograrlo es mostrar mediante nuestra conducta que realmente lo queremos.”²⁵⁴

De esta manera es como puede gozar de la sensación de felicidad un carácter virtuoso, uniforme, en paz consigo mismo y con los demás, que disfrute a la vez de una situación material desahogada y, si es posible, con algo de riqueza para generar a su alrededor un sentimiento de admiración. Si es una verdadera felicidad no podrá darse de manera aislada, por lo cual se buscará la felicidad de los más allegados y después la del Estado como procurador de su prosperidad y de su paz.

“El Estado o poder soberano en el que hemos nacido y donde nos hemos educado, y bajo cuya protección vivimos, es en condiciones normales el grupo más extenso sobre cuya felicidad o infelicidad puede tener influencia nuestra buena o mala conducta. En consecuencia, nos es por naturaleza muy firmemente encomendado. [...] Por naturaleza, entonces, lo apreciamos, no sólo por nuestras emociones egoístas sino por todos nuestros afectos privados benevolentes. Debido a nuestra conexión con él, su prosperidad y gloria parecen reflejar una suerte de honor sobre nosotros mismos.”²⁵⁵

Esta dependencia social mutua debe generar en el ciudadano dos virtudes que favorezcan al Estado: un respeto a la ley o constitución establecida y un deseo de “promover, por todos los medios a su alcance, el bienestar del conjunto de sus compatriotas.”²⁵⁶ Es más, incluso hay personas tan virtuosas que son capaces de sacrificar todo interés personal por el interés colectivo, lo cual es de gran efectividad y valía para toda la sociedad. Así pues, Adam Smith apunta la idea de que es necesario promover el bienestar del pueblo y que esta acción es necesaria para la felicidad de toda la sociedad.

Muchas otras cuestiones desfilan por las páginas de *La Teoría de los sentimientos morales*, pero para nuestro propósito nos basta con lo expuesto aquí. A partir de esta consideración del hombre que busca la felicidad y en el cual coexisten impulsos egoístas y altruistas, que tiene en sus manos la posibilidad de colaborar a la tarea propia del Ser Divino de instaurar la felicidad en todo el mundo siempre que respete las normas morales que la simpatía le sugiere, aunque sin abandonar los deberes de la propia conservación y felicidad, Adam Smith se adentra en una vertiente del sistema social que, al igual que las otras, es susceptible de proporcionar al hombre los medios para ser feliz. Nos referimos a la cuestión de la Economía política, tema central de su gran obra *Investigación sobre la*

²⁵⁴ *Idem.*,

²⁵⁵ *Ibid.*, VI, II, 2, p. 409-410.

²⁵⁶ *Idem.*, p. 415.

naturaleza y causas de la riqueza de las naciones. Y si no olvidamos la finalidad inscrita en la naturaleza, en el hombre y en la sociedad, que sirve de marco a la propuesta de Smith, aún adquiere más importancia esta cuestión, pues de ella depende, en muchos aspectos, la felicidad de la humanidad.

- **De la Economía política.**

A raíz de un viaje a Francia, Adam Smith pudo conocer las propuestas de diversos economistas franceses que se apartaban de la teoría mercantilista por entonces imperante. Su aportación residió en poner de manifiesto que el error que subyacía al mercantilismo consistía en la confusión entre riquezas y dinero, por un lado, y entre las relaciones del cambio y las de la producción por otro. La economía, a sus ojos, debía ser mucho más que una mera administración del oro y la plata, única fuente de riqueza de los países de entonces, para pasar a desempeñar el papel de una función política activa y productora de riqueza -una riqueza concebida también de manera diferente. La economía política, como una pieza más de la organización social, se regía por unos principios simples y básicos que debían ser sacados a la luz y aplicados para imprimirle una dirección adecuada. Dos de estos principios postulados por los economistas franceses eran la división del trabajo, y la diferenciación de clases -su consecuencia- y, en segundo lugar, el principio de que los productos tenían un valor en el mercado que favorecía el intercambio. Smith recoge estas y otras propuestas y tras diez años de estudio publica en 1776 su Ensayo sobre la Riqueza de las Naciones, considerado por muchos como la Biblia del liberalismo económico. Recoge en ella muchas aportaciones de otros autores que él se encargó de recopilar y ensamblar con sus propias propuestas personales en un escrito amplio, rico en teorías y, a la vez, prolijo en ejemplos y casos concretos. Señalaremos a continuación lo más significativo de su Economía.

El título da a conocer con exactitud el contenido de la obra: en qué consiste la riqueza de las naciones y cómo puede incrementarse, supuesto que eso es algo bueno y deseable. Adam Smith concuerda con la totalidad de los autores al afirmar que el hombre busca primero satisfacer sus necesidades básicas para, una vez logrado esto, acometer la búsqueda del confort y la comodidad.

“Así como, por naturaleza, el sustento es primero que las comodidades y el lujo, así la actividad económica que proporciona satisfacción al primero habrá de ser necesariamente preferida a la que surte del segundo.”²⁵⁷

Una dedicación exclusiva a abastecerse de lo necesario para la subsistencia, cuando ocupa toda las fuerzas y los recursos disponibles, cierra el camino a la riqueza. Esta, por el contrario, sólo puede originarse cuando, una vez satisfechas las urgencias naturales, se puede trabajar en la producción de objetos de intercambio y venta. Este es el origen de la división del trabajo y de la industria.

“Por el contrario, cuando el hombre goza seguro los frutos de su trabajo, se esfuerza naturalmente en mejorar su condición y en adquirir, no sólo lo necesario, sino las comodidades y refinamientos de la vida.”²⁵⁸

Esta regla naturalmente rige a los hombres individuales y a las sociedades: una vez satisfechas las necesidades primarias de subsistencia -alimentación, vivienda, cierta seguridad frente a las guerras- los hombres fomentan la producción de objetos con el fin de comerciar con ellos, incrementar sus recursos y gozar de un mayor lujo. Una vez conocido el ciclo natural por el que se rige el hombre, podrá aplicarlo a la Economía general de la nación. De esta manera se defiende que la Economía política ha de gozar del rango de ciencia desempeñada por el legislador o estadista y que posee dos objetivos encaminados a un mayor enriquecimiento:

“[...] el primero, suministrar al pueblo un abundante ingreso o subsistencia, o, hablando con más propiedad, habilitar a sus individuos y ponerles en condiciones de lograr por sí mismos ambas cosas; el segundo, proveer al Estado o República de rentas suficientes para los servicios públicos. Procura realizar, pues, ambos fines, o sea enriquecer al soberano y al pueblo.”²⁵⁹

Al descubrir que el rendimiento que se obtenga del trabajo es una de las razones decisivas para el enriquecimiento, Smith profundiza en sus causas. Un factor que aumenta ese rendimiento es la división del trabajo por la que las personas se ocupan de trabajos distintos y complementarios. Esto es de una gran utilidad para toda la sociedad. Lo que origina esa complementariedad entre los trabajadores, sus trabajos y sus productos es la ganancia recíproca que generan. El hombre se comporta como un comerciante que busca su propio interés, lo cual redundará en el enriquecimiento de toda la sociedad, ya que ésta no

²⁵⁷ SMITH, A., *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*; Tr. G. Franco, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, 7ª reim, Libro III, capítulo 1, p. 340.

²⁵⁸ *Ibid*, III, 3, p. 360.

²⁵⁹ *Ibid*, IV, Introducción, p. 377.

es algo distinto de sus miembros. Así es como Adam Smith describe la dinámica que caracteriza los tratos entre los hombres.

“El hombre reclama en la mayor parte de las circunstancias la ayuda de sus semejantes y en vano puede esperarla sólo de su benevolencia. La conseguirá con mayor seguridad interesando en su favor el egoísmo de los otros y haciéndoles ver que es ventajoso para ellos lo que les pide. Quien propone a otro un trato le está haciendo una de esas proposiciones. [...] No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios, sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas.”²⁶⁰

De la consideración de esta realidad saca esta conclusión: “El hombre vive así, gracias al cambio, convirtiéndose, en cierto modo, en mercader, y la sociedad misma prospera hasta llegar a ser lo que realmente es, una sociedad comercial.”²⁶¹

Con esta descripción de la sociedad como un mercado, Smith se acerca a la visión comercial de Locke a partir de un contrato que asegurara la propiedad existente y futura. Sin embargo el economista hace más hincapié en esta característica que, extrapolada, ha dado lugar a toda la literatura moderna sobre el *homo oeconomicus*, y ha servido de fundamento antropológico al liberalismo clásico. Llevado a sus últimas consecuencias esta visión de la sociedad como mercado convertiría todas las relaciones entre los hombres en relaciones basadas en la utilidad, y no en la amistad o en otro tipo de motivos.

Ahora bien, también se descubren en la sociedad varias realidades que favorecen intereses particulares -de comerciantes- a la vez que impiden el enriquecimiento de la sociedad en general. Es lo que ocurre cuando hay monopolios comerciales que por su dinamismo y su concepción del comercio frenan la iniciativa de los particulares y, como consecuencia, su posibilidad de enriquecerse. El caso opuesto, es decir, la ausencia de estos monopolios, mueve, por el contrario, a que los individuos, llevados por el deseo de adquirir más riqueza, negocien que generen empleo y puedan ser de gran utilidad a toda la sociedad, sin contar las ventajas que les reportan a ellos mismos.

“Cada individuo en particular se afana continuamente en buscar el empleo más ventajoso para el capital de que puede disponer. Lo que desde luego se propone es su propio interés, no el de la sociedad; pero estos mismos esfuerzos hacia su propia ventaja le inclinan a preferir, de una manera natural, o más bien necesaria, el empleo más útil a la sociedad como tal.”²⁶²

²⁶⁰ *Ibid*, I, 2, p. 17.

²⁶¹ *Ibid*, I, 4, p. 24.

²⁶² *Ibid*, IV, 2, p. 400.

Tenemos ya presente la tesis fundamental de Adam Smith, esbozada en su obra sobre moral y aplicada esta vez al campo de los negocios. Si se sigue el orden natural -sea de los sentimientos, sea de la sociedad-, al buscar cada uno su propio interés, se contribuye al bien general. Esta colaboración en la finalidad de la naturaleza hacia una armonía global se realiza “de una manera necesaria” pero, la mayor parte de las veces, inconsciente por parte de los ciudadanos. Parecería que cada acción estuviera guiada por una mano invisible que dirige todo con vistas a un fin, en este caso, “aumentar la riqueza y el poderío de los dominios”²⁶³ de cada país.

“Ahora bien, como cualquier individuo pone todo su empeño en emplear su capital en sostener la industria doméstica, y dirigirla a la consecución del producto que rinde más valor, resulta que cada uno de ellos colabora de una manera necesaria en la obtención del ingreso anual máximo para la sociedad. Ninguno se propone, por lo general, promover el interés público, ni sabe hasta qué punto lo promueve. Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en éste como en otros muchos casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios.”²⁶⁴

La tesis defendida es que toda actividad pública está dirigida teleológicamente hacia un mismo fin, con el que coincide también, a la larga y sin pretenderlo, la actividad privada que es el interés público de aumentar la riqueza. Sin embargo, para que se produzca esta armonía, la actividad comercial debe estar garantizada por unas medidas que la hagan posible. Estas no pueden ser, tratándose de Adam Smith y de la tradición anglosajona en que escribe, más que la seguridad y la libertad.

“El esfuerzo natural que hace todo individuo para mejorar de condición, cuando se desarrolla por los cauces que señalan la seguridad y la libertad, es un principio tan poderoso que él solo, sin otra asistencia, suele ser bastante para conducir la sociedad a la prosperidad y a la riqueza.”²⁶⁵

De esta manera se potencia la tendencia natural de cada individuo, movido por su interés y sus pasiones, a producir más, a invertir su dinero en trabajos y negocios beneficiosos para él y para la sociedad entera.

²⁶³ *Ibid*, II, 5, p. 335.

²⁶⁴ *Ibid*, IV, 2, p. 402.

²⁶⁵ *Ibid*, IV, 5, p. 481.

“Así es como el interés personal y las pasiones predisponen a los ciudadanos de una nación a emplear su capital en aquellos ramos que generalmente son más ventajosos a la sociedad.”²⁶⁶

Esta frase podría haberla dicho Mandeville, tan grande es la similitud con lo que él proponía. La gran diferencia es que lo que éste juzgaba como tendencia viciosa -la búsqueda de esa satisfacción del interés personal-, en este caso se presenta como algo bueno fruto de la finalidad natural.

Lo que en el orden natural ha sido puesto de manifiesto por Smith, necesita, a su vez, una formulación teórica en el orden económico. Es evidente que la producción aumentará y, por consiguiente, también la riqueza, únicamente si se logra un crecimiento en el consumo, para lo cual adquiere prioridad el trato de los intereses del consumidor.

“El consumo es el único fin, el objetivo único de toda producción en que interviene la industria del hombre. [...] No obstante, en el sistema mercantil vemos constantemente que se sacrifica el interés del consumidor a favor del productor, e invirtiéndose en él todo el orden, la producción y no el consumo se tiene por único fin y objeto de la industria y el comercio.”²⁶⁷

La solución que ofrece nuestro autor a esta visión mercantilista es la de la libertad de comercio. Las consecuencias son, a todas luces, ventajosas: acaba con monopolios y favorece el comercio internacional consiguiendo productos mejores y más baratos, a raíz de la competencia entre industrias; favorece también la aparición de personas dedicadas a ese comercio y el aumento del producto. Este “sistema de libertad natural” -tal como él lo denomina- será viable si cada ciudadano respeta las normas de la justicia, requisito imprescindible para el buen funcionamiento de la sociedad.

“Proscritos enteramente todos los sistemas de preferencia o de restricción, no queda sino el sencillo y obvio de la libertad natural, que se establece espontáneamente y por sus propios méritos. Todo hombre, con tal que no viole las leyes de la justicia, debe quedar en perfecta libertad para perseguir su propio interés como le plazca, dirigiendo su actividad e invirtiendo sus capitales en competencia²⁶⁸ con cualquier otro individuo o categoría de persona.”²⁶⁹

De esta propuesta procede el nombre de liberalismo económico dado a esta doctrina. Cada cual es el mejor juez en sus negocios²⁷⁰, siempre que respete a los demás, en

²⁶⁶ *Ibid*, IV, 7, III, p. 560.

²⁶⁷ *Ibid*, IV, 8, Tr. De J.Alonso Ortiz, revisada por J.M.Tallada, en Barcelona, España Bancaria, Librería Bosch, 1933, p. 427-8.

²⁶⁸ El texto consultado, el de la traducción de G.Franco, utiliza la palabra castellana concurrencia. A nuestro parecer es más adecuada la de competencia, por ser más actual y gráfica.

²⁶⁹ SMITH, A., *La riqueza de las naciones*; edición de G.Franco, *op.cit*, IV, 9, p. 612.

²⁷⁰ *Vid*, IV, 2, p. 402.

un juego limpio de competencia y sin violar las leyes de justicia. Esta misma idea la expresó años atrás en su primera obra cuando escribía que cada uno es el único responsable de su actuación moral en un ámbito donde se acepta la competencia con otros, siempre dentro de unos límites, traspasados los cuales, es justo que intervenga la autoridad.

“En la carrera hacia la riqueza, los honores y las promociones, (el hombre) podrá correr con todas sus fuerzas, tensando cada nervio y cada músculo para dejar atrás a todos sus rivales. Pero si empuja o derriba a alguno, la indulgencia de los espectadores se esfuma. Se trata de una violación del juego limpio que no podrán aceptar.”²⁷¹

- **Funciones del Estado.**

Consecuencia lógica de este planteamiento es que lo mejor que puede hacer el gobierno en este campo es no inmiscuirse y dejar que esa libertad natural siga su curso; eso será lo más beneficioso para todos. De esta manera se libera de una tarea difícil e ingrata, que por entonces la administración pública no desempeñaba con éxito. Este hecho facilitó la aceptación generalizada de la teoría.

“El soberano se verá liberado completamente de un deber, cuya prosecución forzosamente habrá de acarrearle numerosas desilusiones, y cuyo cumplimiento acertado no puede garantizar la sabiduría humana ni asegurar ningún orden de conocimiento, y es, a saber, la obligación de supervisar la actividad privada, dirigiéndola hacia las ocupaciones más ventajosas a la sociedad.”²⁷²

En este punto conviene precisar lo siguiente. La no intervención del gobierno en el mercado postulada aquí por Adam Smith no ha de identificarse con la conocida doctrina del *laissez-faire*. Él no llegó a formularla, “ni siquiera la idea está presente en forma dogmática”²⁷³ aunque son patentes las bases comunes. Como hemos visto antes, el liberalismo que propone Smith es todo lo contrario al libertinaje, pues postula que es necesario respetar las leyes de la justicia. Pues bien, la administración de la justicia será una de las tres funciones que otorga al Soberano, puesto que, a pesar de la autonomía que debe reinar en el ámbito económico, en este punto es necesaria la intervención del gobierno. Y en este punto Smith corrige lo que previamente había defendido en las *Lecciones sobre*

²⁷¹ SMITH, A., *La Teoría de los sentimientos morales*; *op. cit.*, II, II, 2, p. 182.

²⁷² A.SMITH, *La riqueza de las naciones*; *op. cit.*, IV, 9, p. 612.

²⁷³ KEYNES, J.M., El final del *laissez-faire*, en *Ensayos sobre intervencionismo y liberalismo*; Tr. Jorge Pascual, Barcelona, Orbis, 1986, 2ª, p. 70. Siguiendo este ensayo de Keynes, sabemos que el primer escritor que la usó fue el marqués de Argenson, hacia 1751, al que se le atribuye la frase de “Dejad hacer, tal debiera ser la divisa

*Jurisprudencia*²⁷⁴ acerca de la no intervención estatal, innecesaria por la eficacia reguladora del mercado. Sin embargo, en *La riqueza* cambia de opinión.

“Según el sistema de la libertad natural, el Soberano únicamente tiene tres deberes que cumplir, los tres muy importantes, pero claros e inteligibles al intelecto humano: el primero, defender a la sociedad contra la violencia e invasión de otras sociedades independientes, el segundo, proteger en lo posible a cada uno de los miembros de la sociedad de la violencia y de la opresión de que pudiera ser víctima por parte de otros individuos de esa misma sociedad, estableciendo una recta administración de justicia; y el tercero, la de erigir y mantener ciertas obras y establecimientos públicos cuya erección y sostenimiento no pueden interesar a un individuo o a un pequeño grupo de ellos, porque las utilidades no compensan los gastos que pudiera haber hecho una persona o un grupo de éstas, aun cuando sean frecuentemente muy remuneradoras para el gran cuerpo social.”²⁷⁵

En estas tres funciones vemos la corroboración de que el Estado moderno es un Estado protector, que sigue asumiendo la defensa de la paz en caso de guerras, y se compromete a asegurar a los individuos sus propiedades²⁷⁶ (entendidas con la amplitud que Locke les dio). Consecuencia de esta seguridad que debe ofrecer el Soberano emerge una tercera función: la de ofrecer a la sociedad obras y establecimientos públicos útiles a todo el cuerpo social. Quedaría incompleta esta visión sin la propuesta final del cuarto libro que será estudiada en el libro siguiente.

“El desempeño de todas estas obligaciones por parte del Soberano, ocasiona necesariamente ciertos gastos, y éstos, a su vez, requieren un determinado ingreso para enjugarlos.”²⁷⁷

“Los ciudadanos de cualquier Estado deben contribuir al sostenimiento del Gobierno, en cuanto sea posible, en proporción a sus respectivas aptitudes, es decir, en proporción a los ingresos que disfruten bajo la protección estatal.”²⁷⁸

En esta tercera función puede verse reflejado el punto de partida de las tareas que actualmente, y de forma extensa, ha asumido el Estado del Bienestar de llevar a cabo obras y establecimientos sociales que el individuo, aislado o unidos a otros, no podría llevar a cabo. Esta justificación de la intervención del Estado difiere de la que vimos en Hobbes y Spinoza cuando trataban el tema de la caridad. Adam Smith presupone una actividad

de todo poder público, desde que el mundo está civilizado”; aunque hubo que esperar a las últimas obras de Bentham para descubrir la regla del *laissez-faire* puesta al servicio de la doctrina utilitarista.

²⁷⁴ Vid. SMITH, A., *Lectures on Jurisprudence*; Ed. Meek, Raphael, Stein, Oxford, Clarendon Press, 1978.

²⁷⁵ SMITH, A., *La riqueza de las naciones*; *op. cit.*, IV, 9, p. 612-3.

²⁷⁶ “[...] la adquisición de grandes y valiosas propiedades exige necesariamente el establecimiento de un gobierno civil. Mas allá donde no hay propiedad, o ésta no excede del valor de dos o tres días de trabajo, dicha institución no es tan necesaria.” (*Ibid.*, V, 1, p. 629).

²⁷⁷ *Ibid.*, IV, 9, p. 613.

particular que pide ser completada, no agotada, por la intervención estatal en aquellas cuestiones que escapan al ámbito individual o que no pueden ser asumidas por él. Es de la misma actualidad su petición de que el Estado perciba unos impuestos con los que subvencionar las cargas que asume, y sin los cuales sería imposible toda protección y seguridad.

Dentro de los temas tratados en el último libro, que en su mayoría tienen que ver con los impuestos y las deudas, merece especial atención la consideración que hace Smith de la educación como una de las ‘obras’ públicas que debería asumir el Estado en caso de que la sociedad misma no pudiera proveer a sus miembros de esa enseñanza.

“Hay casos en que la situación misma de la sociedad coloca a la mayor parte de los individuos en condiciones de adquirir por su cuenta, sin la intervención del gobierno, todas aquellas técnicas y virtudes que el Estado exige o admite. En otras circunstancias, la sociedad no coloca a la mayor parte de los individuos en semejantes condiciones, y entonces es necesaria la atención del Gobierno para precaver una entera corrupción o degeneración en la gran masa del pueblo.”²⁷⁹

Es cierto que limita la intervención del gobierno en este tema, pero también pone de manifiesto que en las sociedades avanzadas donde se ha extendido la división del trabajo, éste puede hacer que las potencias y virtudes superiores de los trabajadores sufran merma o se empobrezcan.

“Adquiere, pues, la destreza en su oficio particular, a expensas de sus virtudes intelectuales, sociales y marciales. Aun en las sociedades civilizadas y progresivas éste es el nivel a que necesariamente decae el trabajador pobre, o sea, la gran masa del pueblo, a no ser que el Gobierno se tome la molestia de evitarlo.”²⁸⁰

Aquí encuentra Smith la justificación del estímulo que el gobierno debería dar a la educación, especialmente en el caso de las clases más humildes que no tienen dinero para pagar una educación a sus hijos.

“Pero aunque la masa del pueblo nunca puede ser tan instruida en una sociedad civilizada como las gentes de ciertas jerarquías y fortuna, las más elementales enseñanzas de la educación -como son leer, escribir y contar- pueden adquirirse en la edad más tierna, aun por aquellos que se destinan a las ocupaciones más humildes, pues tienen tiempo bastante para aprenderlas antes de abrazar un oficio. El Estado, con muy pequeños gastos, podría facilitar, estimular y aun

²⁷⁸ *Ibid*, V, 2, II, p. 726.

²⁷⁹ *Ibid*, V, 1, III, p. 687.

²⁸⁰ *Ibid*, V, 1, III, p. 688.

imponer, a la mayoría de las gentes que pertenecen a clases populares, la obligación de adquirir esos conocimientos tan esenciales de la educación.”²⁸¹

Acudiendo a ejemplos concretos de su país, Adam Smith piensa que el mejor medio de ofrecer esos conocimientos elementales al pueblo sería la creación de escuelas parroquiales o escuelas de caridad. Esto beneficiaría no sólo al pueblo entero, sino al mismo Estado, pues “nadie duda que saca, además, considerables ventajas de la instrucción de aquellas gentes.”²⁸² Puede verse en esto la aplicación del principio de utilidad al tema educativo. Según dijimos, el último criterio de aprobación es el del sentimiento moral, en tanto que las normas derivadas del sentimiento corrector de la simpatía nos llevan a juzgar de las cosas como lo haría un espectador imparcial, pero también el principio de utilidad ocupa un lugar importante, aunque subordinado al primero, en tanto que estimula la aprobación de aquello que reporta algún beneficio. Esta subordinación a la utilidad en la moral supuso un intento por parte de Smith de salvar a la Filosofía de la perspectiva reductivista utilitarista defendida por Hume, y que volvió a adoptar Bentham.

El beneficio que obtiene el Estado de la educación del pueblo es que:

“[...] cuanto más instruidas estén, menos expuestas se hallarán a las desilusiones traídas por la ligereza y la superstición, que frecuentemente ocasionan los más terribles trastornos entre las naciones ignorantes.”²⁸³

Y siguiendo la misma línea que sus predecesores, arremete contra la Iglesia católica en quien ve la causante de esa ignorancia tan desfavorecedora.

“La constitución de la Iglesia de Roma se puede considerar como la combinación más formidable jamás alzada contra la seguridad y la autoridad del gobierno civil, así como contra la libertad, la razón y la felicidad del género humano, tres cosas que sólo pueden florecer allí donde el gobierno civil se encuentra en condiciones de protegerlas.”²⁸⁴

Parece que Smith consideraba incompatible la religión católica no sólo con el ejercicio de la libertad y la razón, sino también con la consecución de la felicidad del género humano y que éstas, por el contrario, sólo florecían bajo la protección de un gobierno civil autónomo. Hobbes, Spinoza, Locke y Rousseau compartirían este mismo sentimiento.

²⁸¹ *Ibid*, p. 689-690.

²⁸² *Ibid*, p. 692.

²⁸³ *Idem*.

²⁸⁴ *Ibid*, p. 705-706.

- **Balance.**

La influencia de la teoría liberal de Adam Smith ha sido evidente y aún hoy se la considera vigente en muchos puntos. La confianza en el proceso de la Economía según el orden natural, en un sistema de mercado de libre competencia sujeto a las leyes de la justicia, ha caracterizado a muchas generaciones posteriores. A pesar de postular la libertad natural no deja al soberano desguarnecido de funciones. Él tiene que velar, en primer lugar, por el buen funcionamiento de las reglas del juego de la libre competencia, unas veces interviniendo donde sean violadas, y otras promoviendo la iniciativa privada. Este Estado asegurador y protector amplía su radio de acción hasta ocuparse de lo que los ciudadanos a título personal no harían: las obras y entidades públicas, entre las que destaca la educación. Tal radio de acción será progresivamente aumentado. Al desempeñar estas funciones se fortalece a sí mismo, aunque lo que busque directamente sea el bienestar de los ciudadanos.

También en él rige el principio smithiano de que la prosecución del interés personal promueve el bienestar de todos los demás. No en vano todo concurre al bien general como dirigido por una mano invisible hacia su fin específico. Si el bienestar de la nación no puede separarse de la riqueza concebida como producto nacional anual, es indudable el papel que desempeña el gobierno: garantizar la libertad de cada ciudadano para que, al maximizar cada uno su producción y ganancia, crezca el producto anual. Y en este esquema de armonía preestablecida, sólo el gobierno civil favorece el ejercicio de la libertad, de la razón y la felicidad, según nuestro autor.

El hombre busca su propia felicidad, pero al hacerlo no puede dejar de lado la de los otros. En parte es movido por la simpatía a procurar conscientemente la felicidad de los otros, ya que al conocer y hacerse cargo de su infelicidad, experimentaría él mismo dolor; pero en parte, también de manera inconsciente, como consecuencia necesaria de la prosecución de su interés personal. El hombre no es un ser egoísta. Tampoco es totalmente desinteresado y altruista. Y en este sentido la novedad de esta teoría de Smith estriba en considerar esas pasiones surgidas del amor propio como positivas y buenas en tanto que, “por añadidura”, repercuten, además, en el bien general.

“Asimismo, la consideración a nuestra propia felicidad y a nuestro interés particular resultan en muchas ocasiones principios activos muy loables. Se supone generalmente que los hábitos de la frugalidad, la laboriosidad, la discreción, la atención y aplicación intelectual son cultivados por móviles interesados, pero al mismo tiempo son calificados de cualidades muy laudables, que merecen la aprobación y estima de todos. [...] La negligencia y la falta de frugalidad son universalmente desaprobadas, pero no porque procedan de una falta de

benevolencia sino de una falta de atención apropiada a los objetivos del propio interés.²⁸⁵

Estas virtudes constituyen la base para la nueva sociedad; una sociedad concebida como un mercado donde las relaciones humanas se despliegan siguiendo las normas de los tratos entre comerciantes.²⁸⁶ En ellas cada ciudadano es un potencial productor o consumidor que, supuesto el respeto a unas reglas justas, buscará los medios más adecuados para conseguir lo que quiere sirviéndose de los intereses ajenos. De esta manera se considerará que los negocios, las iniciativas personales, el consumo que aumenta la producción y hasta el lujo son buenos para la sociedad y aquello que el Estado deberá promover, puesto que producen mayor riqueza nacional. Esta promoción, por su parte, ha de ser de tal manera que deje margen a la libertad individual y no se inmiscuya en ella. Al procurar la felicidad propia se colabora en la felicidad de la mayoría. Sin embargo, ¿en qué consiste esa felicidad? Queda claro que el bienestar material es un requisito imprescindible, pero ¿pueden llegar a identificarse?

Hemos observado antes que Adam Smith no separa la moral de la economía sino que más bien considera a la primera como requisito para la segunda. No es el Estado el que debe imponer un determinado comportamiento moral sirviéndose de la legislación, sino que cada individuo es el responsable de su actuación. En este aspecto continúa la línea liberal de Locke separándose de la utilitarista de Helvecio o la del contrato Social rousseauiano. Sin entrar en la tan debatida cuestión del Estado de Naturaleza, Smith defiende que el hombre es un ser moral, y como tal actúa en la política, en la economía y en todos sus ámbitos vitales. Sin embargo, esa moralidad inscrita en él debe ser educada y dirigida de tal manera que se alcance un equilibrio entre el altruismo y el egoísmo. Para ello es necesario la práctica de la virtud, orientada según el criterio dictado por el espectador imparcial que produce el sentimiento moral en cada hombre.

Por eso su propuesta de la libertad natural difiere de la mera espontaneidad, carente de criterio moral. De igual manera, tampoco es lícito concluir que en su sistema prima el criterio utilitarista. Él mismo rechaza esta postura al argumentar que aprobamos algo no porque sea útil sino porque es verdadero, bueno o real²⁸⁷. A pesar, sin embargo, de que el justificante último de todo sea el sentimiento moral de la simpatía, en la práctica coincide

²⁸⁵ SMITH, A., *La teoría de los sentimientos morales*; *op. cit.*, VII, II, 3, p. 530-1.

²⁸⁶ A raíz de esta afirmación algunos comentaristas (por ejemplo, Cropsey) han visto al hombre que dibuja Smith como social, sí, pero no como político. Se agrupa con otros con fines primordiales de seguridad, igual que hacen el resto de animales gregarios.

con el utilitarista, con lo cual se corre el riesgo de olvidar la base moral fundante si sólo se contempla el transcurso de unas acciones que respondan al criterio utilitarista. Este es uno de los peligros del liberalismo económico de Smith en el que han caído muchos autores y que ha dirigido la Filosofía política y económica posterior hasta llegar a convertirse en el soporte real del Estado del Bienestar. A pesar de que el autor inglés puso en guardia contra el Utilitarismo, una consideración superficial de su doctrina podía dar lugar a lo que ésta criticaba y rechazaba.

Pero la conexión más directa con el Estado del Bienestar se establece no en este aspecto sino en el económico. En primer lugar, por la ascendencia que concede a la Economía política dentro de la labor estatal. En segundo lugar, porque la mejor manera de favorecer la felicidad de toda la sociedad y la individual es dejar al ciudadano en la mayor libertad posible para entregarse a negocios que lo enriquezcan. Al recalcar el valor del trabajo y de la producción de cara a un enriquecimiento mayor, nacional e individual, pone el acento en uno de los requisitos del Estado del Bienestar, el crecimiento económico. Una de las tareas del Estado será asegurar esa libertad y favorecer el comercio, cosas ambas imprescindibles para el bienestar. Fijémonos que Smith considera la libertad como condición necesaria de enriquecimiento y no como un derecho individual del que puedan derivarse otros derechos.

Así pues, interés individual y colectivo vuelven a unirse, fruto del designio de la naturaleza y de la supervisión del Estado. El Estado exige docilidad a sus miembros. La naturaleza también exige unos requisitos al ciudadano para que su acción derive hacia el bien general: educar su sentimiento moral y actuar conforme a él para desempeñar un comportamiento de acuerdo a la virtud.

9.- JEREMY BENTHAM. SEGURIDAD Y BIENESTAR EN EL ESTADO UTILITARISTA.

A pesar de las precauciones que tomó Adam Smith frente a un predominio político y moral del criterio de la utilidad, los precedentes habían sido numerosos e influyentes, tal como hemos señalado aquí, y esta postura gozaba de una fuerte presencia en el ámbito

²⁸⁷ Vid, SMITH, A., *La Teoría de los sentimientos morales; op. cit*, I, I; 4, p. 69.

político. No puede extrañar, entonces, que se elaborara una teoría que, bautizada por sus seguidores como utilitarismo, asumiera el principio de la utilidad como criterio activo en toda conducta humana y en la desplegada en el campo social y político. Bentham (1748-1832) fue quien asumió los derechos de “padre fundador” de esta corriente, como ya hemos visto en el capítulo anterior.

Hemos ido siguiendo los hitos señalados por los autores precedentes a lo largo de este recorrido y ahora llegamos a la formulación explícita del Utilitarismo. En este capítulo, dedicado al Estado moderno como Estado protector y asegurador, y en este momento concreto, encuentra el Utilitarismo todo su sentido y su lugar dentro de una línea cronológica y de pensamiento. Porque fue en los últimos años de vida de Adam Smith cuando Bentham comienza a escribir. Recordemos que bosqueja de forma general el Utilitarismo por primera vez en su obra *A Fragment of Government*, aparecida el mismo año que Smith publicaba su *Riqueza de las Naciones*, en 1776. Sólo unos años después, en 1789, aparece su *Introducción a los Principios de la Moral y la Legislación*, coincidiendo con el estallido de la Revolución Francesa que conmovió las bases sociales y políticas de Europa.

La propuesta utilitarista como cálculo racional de la máxima felicidad o placer individual responde, a los ojos de Bentham, a la invencible tendencia que experimenta cada individuo a buscar el mayor disfrute del placer y el mínimo padecimiento de dolor posibles. Es inevitable que cada uno busque su interés individual, a lo que tiene el mismo derecho que el resto de sus conciudadanos, puesto que todos gozan de la misma igualdad. Para que esa búsqueda egoísta que realiza cada uno sea compatible entre sí y permita la vida social y política, propone Bentham la práctica del cálculo utilitario de esos intereses. Una vez logrados, su suma producirá el interés común. En esta perspectiva el bienestar ocupa un papel central, tanto que en su última obra la *Deontología*, de 1829, sustituye a la felicidad y le da una carga fuertemente económica.

En un sistema que, como en el de Bentham, renuncia a todo bien objetivo y estable, -porque se ha renunciado previamente a toda verdad objetiva y real-, el fin a conseguir habrá de ser, a la fuerza, relativo a cada sujeto que se lo propone. La pérdida de objetividad conlleva otra consecuencia: si no hay un bien real y objetivo, no se podrá conformar a los hombres de acuerdo con él ni hacerles buenos. Lo que queda por hacer entonces es considerar lo concreto, lo material, lo tangible, donde sí se puede conseguir un bien material, comodidad o bienestar, y aplicar todos los esfuerzos a conseguir esas mejoras. La felicidad de la que Bentham habla es una felicidad vacía de todo referente espiritual y

trascendente y que reduce su contenido al logro del máximo placer material posible. Esta es la máxima felicidad para el máximo número que se propone como fin la política y la legislación y el medio para lograrla será el cálculo del placer.

Desde esta perspectiva de cálculo individual y colectivo de la utilidad, es decir, del placer, ¿en qué radica la función del Estado para Bentham? Para comprender su punto de vista, nos ayudará recordar su alusión a la responsabilidad moral:

“Cada hombre es el mejor juez de lo que conduce a su bienestar. Sí, pero siempre que esté habituado a una reflexión justa y completa y se la permitan sus pasiones.”²⁸⁸

Sólo cuando el individuo sea incapaz de reflexionar y calcular la utilidad de sus acciones está justificada la intervención de terceros, entre los cuales puede incluirse el Estado y sus instituciones, que desempeñen la función de moralistas prácticos.

La intervención del Estado para Bentham se justifica en casos de excepción, como el contemplado arriba, pero también siempre que, siguiendo la legislación, se proponga cumplir los cuatro objetos en que se concreta el interés común: la seguridad, la abundancia, la subsistencia y la igualdad. Este segundo caso es el que hace que el Estado esté más presente en las diversas facetas de la sociedad.

Esta doctrina aparece no sólo en sus obras morales, sino también en sus *Escritos Económicos*. La doble influencia del hedonismo de Helvecio, por una parte, y la del liberalismo económico de Adam Smith, por otra, se aprecian claramente en estas páginas.

Entre los años 1793 y 1795 escribió el *Manual de Economía política* donde sistematiza sus propuestas económicas, muchas de las cuales coinciden con las de Adam Smith. Sin embargo nos interesa más un escrito posterior, el *Método y características principales de un Instituto de Economía política*, acabado en 1804, donde revisa alguna de sus primeras propuestas. El punto de partida está muy claro para Bentham: la finalidad del legislador debe ser el bienestar de la comunidad.

“Lo que incumbe al legislador es tener cuidado de que la línea de conducta seguida por toda la comunidad, sea la más conducente al fin general en perspectiva: al máximo de bienestar; que la subsistencia, la seguridad en todas sus divisiones, la opulencia (incluyendo la abundancia de población) y la igualdad, se logren colectivamente en su más alto grado en totalidad, y separadamente en sus máximos grados proporcionados, respectivamente, a los grados de su importancia comparativa. [...] Lo que le concierne al legislador es que el efecto conveniente se

²⁸⁸ BENTHAM, J., *Deontología*; en *Bentham (Antología)*; ed. de Colomer, Tr. M.Vancells, Barcelona, Península, 1991, II, 1, p. 102.

realice; no que sea él el instrumento de su causa. Si el fin pudiera realizarse sin intervención por su parte, tanto mejor; y tanto como se haga sin su intervención, tanto así, tolerará que se haga si es prudente.”²⁸⁹

El camino a seguir por el legislador, avisa Bentham, debe conducir al efecto deseado, pero a ser posible con la mínima intervención posible del mismo en la vida y en las leyes sociales y económicas. La razón que refuerza esta medida es característica de la doctrina liberal pues:

“Todo el sistema legislativo, aunque un mal necesario es, sin embargo, un mal; el legislador no puede moverse sin que lo que él haga no se sienta como una injusticia y como una coerción en alguna parte.”²⁹⁰

Esto es así porque en cada individuo ya existe un deseo y un esfuerzo de lograr una maximización de sus propios beneficios que puede verse interceptado o aminorado por una acción externa, la del gobierno. Esta tendencia natural hace innecesaria, y hasta contraproducente, la intervención del gobierno en la consecución de tres de las funciones propias de la acción política: subsistencia, opulencia e igualdad. Sin embargo, “la seguridad es más especial y esencial en su trabajo”, pues constituye la característica más propia de la organización política y civil.

“Es por la gestión del soberano como esa gestión se completa y se proporciona, la que es el vínculo y el fruto de la sociedad política, y sin la cual la sociedad política no podría existir, esa sociedad política, tan distinta de la natural, de la cual un grado de seguridad antes desconocido, es el fruto inmediato.”²⁹¹

El fin general de la legislación se concreta aún más cuando se trata de la Economía política. De esta manera,

“[...] el objetivo o fin que se procura es el de producir el máximo de felicidad hasta donde sea promovido el otro fin más general, por la producción del máximo de riqueza y el máximo de población.”²⁹²

Y en la producción de riqueza por parte de los individuos ésta puede ser llevada a cabo de forma espontánea o bien promovida u obstruida por la acción del gobierno. A las primeras acciones las denomina *sponte acta* y, en parte, se corresponderían con la libertad natural de Smith por la que cada individuo busca su propio interés y su riqueza. Al actuar así, cada individuo contribuye a la riqueza nacional, que se obtiene por la suma de las

²⁸⁹ BENTHAM, J., Método y características principales de un Instituto Economía política, en *Escritos económicos*; Tr. F.Pimentel, ed. de W.Stark, México, Fondo de Cultura Económica, 1978 1ª reim, p. 260.

²⁹⁰ *Idem.*

²⁹¹ *Idem.*

riquezas individuales. Estos primeros actos responden a la regla general de Bentham en este campo que especifica como sigue:

“Regla general: sin alguna razón especial nada debe hacer o intentar el gobierno con propósito de causar un aumento que ocurra en la masa de la riqueza nacional, con miras a incrementar los medios, ya sea de la subsistencia o del disfrute. *Estar quieto*, en estas ocasiones debe ser el lema y la consigna del gobierno”.²⁹³

Pero, fiel a su consigna de la prioridad de las acciones sobre los principios o normas, considera la posibilidad de que pueda haber excepciones a esa ley. Es el caso de las *agenda*. Aparece justificado a sus ojos cuando al individuo o a la comunidad les faltan alguno de los tres requisitos necesarios para aumentar la riqueza, y el bienestar, que son la inclinación, la inteligencia y la autoridad. No suele ocurrir que al individuo le falte iniciativa o inclinación, por lo que no es normal que el gobierno deba actuar en ese sentido para estimularle y poder cumplir este primer requisito. Sin embargo, es en la autoridad y la inteligencia donde es más probable encontrar una deficiencia y sea necesaria la ayuda gubernamental. Mediante medidas inteligentes y provechosas el gobierno puede hacer germinar en los ciudadanos la inteligencia o el conocimiento -promoviendo ciertos estudios entre el pueblo, por ejemplo- y la autoridad -con una adecuada intervención a favor de una clase o empresa. Así, en la lista de las *agenda* aparecen obras públicas, de educación, ciertas regulaciones económicas de prioridad a determinados productos, cuyo objetivo es “el aumento de la existencia nacional de la materia de riqueza en todas sus tres formas juntas.”²⁹⁴

Por último Bentham considera una tercera clase de forma de producción, las *non-agenda*, las acciones que se realizan sin la intervención del gobierno, que en realidad se corresponden con las *sponte acta* pero consideradas desde la perspectiva de la actividad de las personas particulares. En ellas debe imperar el lema de “Estar quieto” que, de acuerdo con el principio de utilidad, recomienda al gobierno que deje de lado algunas medidas contraproducentes.

En la defensa de una medida concreta, como fue una ley que limitara el precio del trigo -una *agenda*- considerada útil para el mercado libre en ese momento determinado, Bentham aboga por la intervención de gobierno. Este pasaje cobra sentido si es leído a la luz del principio de utilidad.

²⁹² *Ibid*, p. 265.

²⁹³ *Ibid*, p. 277.

“No tengo, nunca he tenido ni tendré jamás horror alguno, anárquico o sentimental, por la intervención del gobierno. Se lo dejo a Adam Smith o a los adalides de los derechos del hombre [...] que hablen de invasiones de la libertad natural y que den como argumento contra esta o aquella ley una opinión cuyo efecto sería poner una negativa a todas las leyes. La intervención del gobierno, tan a menudo como, según mi humilde punto de vista del asunto, sea necesario siempre que haya la más pequeña posibilidad de que el resultado se incline aunque sea ligeramente a favor de la ventaja, es un suceso que yo contemplo en conjunto con tanta satisfacción como vería su abstención y, con mucho más de lo que vería su negligencia.”²⁹⁵

Entre un intervencionismo total y una absoluta libertad de mercado, Bentham, aun defendiendo abiertamente el lema liberal de “Estar quieto” del gobierno, deja abierta la puerta a la acción de las *agenda*, supuesto que sólo se logra el bienestar si se asegura la riqueza que, a su vez, favorece el aumento de la población. Esta puerta servirá de punto de apoyo en teorías económicas posteriores.

De lo que no cabe duda es de que este Estado se pone al servicio del bienestar material, y que es de todo punto necesario para la felicidad de los individuos, y se entiende como placer físico. El razonamiento utilitarista era sencillo: si las condiciones sociales se perfeccionaban por medio de una legislación adecuada (utilitarista) se podría ofrecer a la población las condiciones necesarias para la felicidad: mejor alimento, mejores condiciones sanitarias, mejor educación, mayor igualdad de oportunidades. Y esto era labor de la Filosofía política.

De las cuatro funciones que le asigna al Estado, la que cobra más importancia es la seguridad, pues es condición de las restantes. Seguridad y bienestar aparecen íntimamente ligados. El bienestar general, a su vez, se logra cuando se alcanza el bienestar de cada individuo, no de todos unidos por una finalidad común, sino el de cada uno considerado aisladamente.

El individualismo y atomismo de Bentham, que encuentra en Hobbes su primera defensa, le llevan a despreciar la idea de un bien común fruto de la naturaleza teleológica del hombre que le hace unirse a otros en la búsqueda de un fin común, igualmente bueno para todos. Lo más cercano a este bien común en Bentham es el interés general, producto de la suma del bienestar de los individuos particulares. Se deja de lado la visión de la sociedad como un todo ordenado a un fin, para entenderla como un agregado de partes individuales que se ha de intentar que coincidan en sus intereses. Por eso esta visión

²⁹⁴ *Ibid*, p. 282.

²⁹⁵ BENTHAM, J., Defensa de un máximo, en *Escritos económicos; op. cit.*, p. 296.

desencadena el mismo problema que ya preocupó a Rousseau: cómo armonizar los intereses de sus individuos aislados. Esta misma cuestión se arrastrará hasta encontrarla en los modernos Estados del Bienestar, asentados sobre una fuerte base individualista y a la cual se intentará dar la misma solución del cálculo de la utilidad ofrecida por Bentham, convertida ésta en criterio moral de toda política.

Después de él muchos pensadores siguieron el credo utilitario, no sólo los miembros oficiales del Utilitarismo, sino también muchos otros. Una parte de ellos siguió una línea más propiamente filosófica, como J.S.Mill, mientras que otros se orientaron hacia la aplicación económica del cálculo del bienestar; son los que se agrupan bajo el nombre de bienestarristas. Ponen la política y la economía al servicio del bienestar material de los ciudadanos para lograr el susodicho fin de la máxima felicidad para el máximo número.

10. BALANCE

Después de estudiar a fondo las teorías que retratan y configuran el Estado moderno, será muy beneficioso volver a considerar las proposiciones de Rosanvallon respecto al Estado providencia, porque serán una guía útil para el resto de nuestro estudio.

“Resumo ahora mis proposiciones:

1. El Estado moderno se define fundamentalmente como un Estado protector.
2. El Estado providencia es una extensión y una profundización del Estado protector.
3. El paso del Estado protector al Estado providencia acompaña el movimiento por el cual la sociedad deja de considerarse a sí misma un cuerpo, para concebirse como un mercado.
4. El Estado providencia trata de sustituir la incertidumbre derivada de la providencia de las instituciones religiosas por la seguridad de la providencia proporcionada por el Estado.
5. La noción de probabilidad estadística²⁹⁶ hace posible en la práctica e inteligible en el plano teórico la integración de la idea de providencia en el Estado.”²⁹⁷

²⁹⁶ La seguridad que se espera del Estado encontrará unos medios adecuados de plasmación en los seguros. Esta vez la posibilidad de asegurarse frente a los riesgos, encuentra aval en el cálculo probabilístico. Gracias a Jacques Bernoulli (y remotamente a Leibniz con el cálculo infinitesimal) quien, en su *Ars Conjectandi* de 1713, descubrió las leyes matemáticas de la estadística, se facilitó la comprensión de los procesos aleatorios y se hizo posible gestionar los riesgos y probabilidades con la misma eficacia que las regularidades a las que estamos habituados.

²⁹⁷ ROSANVALLON, P., *La crisis del Estado Providencia; op.cit*, p. 43.

A lo largo de los capítulos siguientes podremos verificar la verdad de estas cinco afirmaciones. A ellas volveremos al acabar nuestro estudio, pero no debemos olvidarlas.

Desde Hobbes hasta Bentham hemos visto perfilarse un nuevo Estado que, a diferencia de sus predecesores, se dice que es protector. Asume la función de asegurar a sus miembros ante la incertidumbre y el riesgo, de velar por sus derechos y su propiedad. A cambio, exige una entrega total por parte de los individuos. Hemos visto cómo ha ido perfilándose la exigencia de un Estado que persiguiera el bienestar de sus ciudadanos, y hemos seguido el proceso de cambio sufrido por la felicidad hasta quedarse reducida al bienestar. El criterio utilitarista, sugerido desde los primeros autores, fue ganando terreno hasta su formulación explícita con Bentham.

Por otra parte, la auténtica base del Estado moderno es la nueva concepción del hombre, que se define como individuo. Y esto es interesante subrayarlo, porque hay una diferencia radical entre este individuo que acentúa su individualidad, es decir, su diferencia e independencia del resto, y el hombre social que se configura a sí mismo ayudado por sus relaciones sociales. Este egoísmo individualista moderno crea nuevos problemas en la sociedad. Por eso, la reconciliación entre los intereses egoístas particulares y el bien general constituye otra de las tramas que forman la urdimbre del interior del Estado moderno. La solución ha venido por dos cauces: por un lado la propuesta del poder absoluto que, abiertamente o bien en secreto, sometía el interés particular al general; y por otro, la aceptación de tales intereses particulares como algo bueno que necesariamente repercute en el bien general. Esta segunda solución remarca especialmente la dimensión económica del hombre sobre todas las demás. Así queda el terreno preparado para que se abra paso la prehistoria inmediata del Estado del Bienestar, donde encontraremos muchas de estas ideas convertidas en axiomas consistentes.

No queremos concluir este capítulo sin remarcar una cuestión importante. Eran varios autores los que trataron el tema de la caridad y proponían que fuera el Estado el encargado de la misma. Sin embargo, hay un texto más que confirma fuertemente esta idea y le sirve de apoyo para el Estado del Bienestar. Esta idea de un Estado omniabarcante y perfecto que debe hacerse cargo de la caridad desposeyendo a los ciudadanos de esa tarea la encontramos magníficamente expresada en el filósofo idealista alemán Hegel. En el contexto de una de sus obras, la *Fenomenología del Espíritu*, escrita en 1807, nos ofrece el siguiente texto que a continuación transcribimos porque nos parece muy iluminador del trasfondo y de las consecuencias teóricas a que da lugar, tanto más si lo encuadramos en el

contexto del sistema hegeliano en el que el Estado es la manifestación más acabada y perfecta del Espíritu y no olvidamos el poderoso influjo de su obra en el socialismo, que anima la propuesta socialdemócrata.

“Otro precepto famoso es el de ama a tu prójimo como a ti mismo. Es un precepto dirigido al individuo en relación con otros individuos, en que se afirma como una relación entre individuo e individuo, o como relación de sentimiento. El amor activo [...] tiende a evitar el mal a un ser humano y a hacerle el bien. A este efecto, hay que distinguir lo que para él es el mal, lo que es frente a éste el bien eficiente y lo que es, en general, su bienestar; es decir, que debemos amar al prójimo de un modo inteligente, pues un amor no inteligente le hará tal vez más daño que el odio. Ahora bien, el obrar bien de un modo esencial e inteligente es, en su figura más rica y más importante, la acción inteligente y universal del Estado - una acción en comparación con la cual el obrar del individuo como individuo es, en general, algo tan insignificante, que apenas si vale la pena hablar de ello. Además, aquella acción es tan poderosa, que si oponemos a ella el obrar individual y éste quisiera ser precisamente para sí un delito o defraudar por amor a otro lo universal en lo tocante al derecho y a la participación que tiene con él, ese obrar individual resultaría totalmente estéril y sería irresistiblemente destruido”²⁹⁸.

Como el Estado es la expresión máxima del Espíritu, origen y fin de la vida y de la Historia, Hegel pondera su acción como la única perfecta, sobre todo respecto a un precepto de perfección moral tan significativo como el del amor al prójimo. Al calificar su acción de inteligente y universal, desacredita la otra manera existente de ejercitar la caridad, la de los particulares, por considerarla todo lo contrario, es decir, no inteligente y de alcance reducido o insignificante, como él mismo dice. Es más, tacha de dañino a este amor individual y a la caridad que nace de él, porque puede llevar a actuar en contra de lo universal al buscar un bien privado para la persona que se ama.

La noción cristiana de caridad, bien por ser estéril, como lo es para Hegel, o bien por ser imposible e incierta, tal como la ve Hobbes, es substituida por la “acción inteligente universal del Estado”, la única eficaz y útil, por lo que podrá decirse después que “el primer capítulo de la aparición de los Estados del Bienestar consistió en modificar las normas de ayuda caritativa o providencial”²⁹⁹.

²⁹⁸ HEGEL, C.W.F., *Fenomenología del espíritu*; Tr. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1979 1ª reim, p. 248-9.

²⁹⁹ ASHFORD, D.E., *La aparición de los Estados del Bienestar*; *op.cit.*, p. 345.

CAPÍTULO III

PRECEDENTES HISTÓRICOS **DEL ESTADO DEL BIENESTAR**

La implantación fáctica y oficial del Estado del Bienestar, tal como lo entendemos ahora y como defienden la mayoría de los autores, es relativamente tardía, pues se sitúa a partir del año 1945, coincidiendo con el final de la Segunda Guerra Mundial. Fue entonces cuando se ejecutaron y se pusieron por obra planes sociales concretos. Sin embargo hay una prehistoria política y filosófica que explica la implantación final de unas medidas que se venían proponiendo y discutiendo desde hacía casi un siglo antes. No podemos olvidar que los cambios sufridos en Europa desde finales del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX, cuyas manifestaciones más importantes fueron la Revolución Francesa y la revolución industrial, explican el cambio de perspectiva política de muchos pensadores y políticos y cómo emergió progresivamente la necesidad de cambios sociales en la política. Junto a ellos, los dos grandes conflictos mundiales también supusieron, ya en el siglo XX, una fuerte conmoción del espacio socio político occidental, que exigía más orden y cohesión social. Alemania, Gran Bretaña y Estados Unidos, y en menor medida Francia, fueron el escenario de muchos de los hechos que forman parte de esa prehistoria (inmediata) del Estado del Bienestar, aunque de maneras distintas.

Sobre las bases del Estado protector moderno fueron levantándose nuevas aportaciones de carácter político, económico, judicial y social que hacen inevitable considerar al Estado del Bienestar como un “producto complejo”.¹ El primer hito se

¹ CASTIÑEIRA, A., *Societat civil i Estat del Benestar*; Barcelona, Pòrtic, 1990, p. 9. “Cuando decimos producto complejo queremos decir que hay que tener en cuenta en el génesis del Estado del Bienestar unas aportaciones tan diferentes como la de la teoría del derecho, el cuerpo teórico de la vertiente económica (Keynes, por ejemplo), o las políticas sociales reformistas derivadas de la misma modernización de la sociedad y de las exigencias de nivelar o integrar los sectores menos favorecidos; con lo cual se profundiza en la extensión de los derechos civiles, políticos y sociales de los individuos, como también en la aplicación de diversas técnicas matemáticas al campo social.

Hablar, entonces, de las raíces filosóficas del Estado del Bienestar tiene que comportar a la fuerza el conocimiento de las razones ideológicas que han permitido –partiendo del individualismo configurador del primer modelo de Estado moderno y de las diversas visiones democráticas del liberalismo- desarrollar hoy un

produjo en Alemania a finales del siglo XIX. Un grupo de ideólogos publicó el Manifiesto de Eisenach que movió a Bismarck, junto a la consideración de otras circunstancias, como la situación de los obreros, a promulgar las primeras leyes sociales en la década de los 80. En el período de entreguerras cobran fuerza las aportaciones de otros dos pensadores, el primero fue Keynes con su nueva teoría económica, el segundo fue H.Heller, que fijó las bases del Estado social de derecho. Mientras tanto, nuevas leyes sociales habían ido apareciendo en otros países europeos. Este hecho, impulsado por el desastre de la segunda Guerra Mundial, preparó el terreno al segundo hito fundamental para la vertebración del Estado del Bienestar. Nos referimos a los Informes Beveridge, cimientos de la Seguridad Social y de una nueva legislación social. El último hito lo descubrimos fuera del continente europeo: el *New Deal* promovido por la Administración de Roosevelt. Aunque de menor alcance, las leyes que emanaron de ese mandato supusieron la implantación de una red de seguridad social y, por lo tanto, del Estado del Bienestar.

1.- REVUELTAS POLÍTICAS Y SOCIALES.

Muchos acontecimientos políticos han provocado el desarrollo de una Filosofía política acorde con ellos y que sirviera de justificación teórica; también puede decirse lo contrario, que las teorías políticas han creado una opinión y un clima favorables a ciertos cambios políticos y sociales. No en vano, enmarcábamos las obras de Hobbes y de Locke en unas coordenadas socio políticas concretas. La política británica del S.XVII estuvo marcada por dos revoluciones, del mismo modo –y siguiendo el paralelismo- la Filosofía política puede encuadrarse en torno al *Leviatán* de Hobbes y al *Segundo Tratado del Gobierno Civil* de Locke.

Tanto la primera Revolución², 1642-9, como la segunda, 1688-9, pueden explicarse en relación con un punto de partida y un punto de llegada similares. En ambas se produjo un levantamiento del Parlamento inglés y de la oligarquía aristocrática, contra el poder del monarca. Políticamente, significó que una monarquía absoluta al estilo de la francesa no era ya más posible. Pero también implicó una auténtica revolución intelectual de la que surgió

modelo de Estado gestor capaz de penetrar tanto en las esferas públicas como en las privadas de la vida social hasta erigirse en el protagonista de la acción de esta vida social.” (p. 9-10).

la defensa de los derechos liberales del individuo y una reorientación completa de la actitud inglesa en materia de comercio y colonización. Esto se explica porque una parte de los nobles era partidaria de introducir formas capitalistas de producción. Este cambio contribuyó al liderazgo económico inglés en Europa que desplazó así al francés. En la cuestión religiosa, con esta revolución lo que triunfaba definitivamente era el espíritu protestante (encarnado por Guillermo de Orange, vencedor ante el rey Jacobo II) frente al católico (representado por Luis XIV). Esto marcó aún más la antropología y la moral protestante, fuertemente individualista y comprometida con un tipo de economía de carácter más liberal.

La Revolución Inglesa del S.XVII imprimió a su política y a su Filosofía un talante liberal que marcó al resto de las políticas continentales. Sólo un siglo más tarde encontramos una nueva revolución con aspiraciones liberales –de libertad e independencia– y de elevado contenido moral. La Revolución Americana, que culminó en la Declaración de Independencia de 1776 y en las primeras Declaraciones de los Derechos Humanos, se convirtió en la bandera de todo derecho y libertad. Partiendo de un principio básico de origen cristiano, afirmaba que todos los hombres habían sido creados iguales y, por ende, que debían ser iguales ante la ley. Tal igualdad era el cimiento de una serie de derechos inalienables que el Estado tenía el deber de reconocer y asegurar, al igual que sirvió de soporte para el sistema democrático. Como más adelante veremos, entre tales derechos reconocían los del bienestar y la felicidad. En el mismo año publicaba Bentham su *Fragmento del Gobierno* y A.Smith la *Investigación de la Naturaleza y las Causas de la Riqueza de las Naciones*.

El triunfo de los ideales liberales y la admiración por las ideas democráticas igualitarias, no dejó indiferentes a los europeos. En Francia la teoría de Rousseau y los ideales burgueses pueden contarse como puntos de partida para la revuelta de 1789. Bajo el lema de libertad, igualdad, fraternidad³ (fruto del racionalismo francés y que fue muy bien

² Datos tomados de la Enciclopedia Gran Larousse.

³ El lema revolucionario ha inspirado la mayor parte de las demandas del Estado del Bienestar: libertad individual política y de comercio, igualdad ante la ley (y, consecuentemente, abolición de las desigualdades de las sociedades clásicas) y fraternidad o solidaridad (para ayudar a los más desfavorecidos). (Vid, GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI, J., La justificación del Estado del Bienestar: ¿Una nueva concepción de los derechos humanos?, en THEOTONIO, V. y PRIETO, F. (dir), *Los derechos económico-sociales y la crisis del Estado del Bienestar*; Córdoba, ETEA, 1996, pp.59-93.)

acogido en casi todas las esferas del pensamiento europeas) se derrocó el Antiguo Régimen y se le sustituyó por una república que intentó sistematizar y organizar la política según el ideal comunal y liberal. Sin embargo, el desarrollo de los acontecimientos políticos y sociales pronto provocó un desengaño en los intelectuales y en la sociedad francesa, inmovilizada por el miedo. Con la subida al poder de Napoleón Bonaparte en 1799 y su proclamación del Imperio Francés, se estabilizó la situación política francesa.

Sin embargo esta primera revolución liberal, como la denominan algunos autores, despertó en la burguesía y en el pueblo conciencia de sus derechos, de su autonomía; en definitiva, de la importancia de su papel social.

A esta le siguieron otras explosiones revolucionarias a lo largo del siglo XIX en Europa, las de 1830 y 1838. Surgieron con el objetivo común de conseguir un nuevo orden social de libertades y derechos. Las fuerzas liberales y nacionalistas, a pesar de no establecerse definitivamente, avanzaron posiciones en el escenario político europeo y, lo que iba a ser definitivo, contribuyeron a socavar los principios legitimadores del orden político y social y, por lo tanto, de la concepción de Estado vigente hasta entonces.

A partir de 1848 cobró fuerza una nueva ideología con gérmenes revolucionarios que tuvo una gran influencia en el campo social europeo: el socialismo. La publicación del *Manifiesto comunista* por Karl Marx y Friedrich Engels supuso un impulso a esta doctrina que pretendía la creación de un movimiento obrero europeo, la abolición de la propiedad privada y una creciente igualdad entre las clases sociales.

En varios países europeos estas revoluciones dieron lugar a la instauración de fugaces repúblicas, como en el caso de Francia. En otros, en cambio, donde habían arraigado las ideas nacionalistas sembradas por Napoleón, potenciaron la unidad nacional. Tal fue el caso de Italia y Alemania, que lograron unificarse unos años después.

Aún encontramos otra revolución que influyó decisivamente en las primeras medidas sociales que dieron lugar al Estado del Bienestar; fue la revolución industrial. Gracias al descubrimiento de técnicas y maquinarias nuevas en los países europeos más avanzados y en los de América de Norte se puso en marcha un proceso de industrialización en la producción. Fueron muchos los ámbitos donde se aplicó: en la agricultura y la recolección, en el sector textil, en el campo de la siderurgia, etc. Las consecuencias no se hicieron esperar y este llamativo cambio en la producción dio lugar a un elevado éxodo rural (por la escasez de trabajo en el campo y la demanda en los centros urbanos), el crecimiento de ciudades que albergaban numerosas fábricas -muchas de nueva creación-,

nuevas perspectivas de mercado, pero también unas condiciones pésimas de vivienda y de trabajo para una mano de obra creciente. También favoreció la consolidación de la burguesía como estrato social independiente y poderoso, y la aparición de una nueva clase social que vivía en condiciones muy precarias: el proletariado.

La primera fase de la Revolución industrial fue especialmente dura y provocó una auténtica miseria. Las condiciones de trabajo en las fábricas, los sueldos y las viviendas eran, con mucho, insuficientes para llevar una vida digna y el hacinamiento y la falta de higiene aumentaron la mortalidad. El descontento generalizado provocó numerosas críticas y reclamaciones. En este contexto hemos de localizar las primeras medidas sociales.

En cambio, la creciente producción beneficiaba a los patronos y a los empresarios, y favorecía la buena marcha de la economía y la política nacional. La industria y la producción crecían al compás marcado por el sistema liberal del libre mercado (*laissez-faire*). Sin embargo, su base se debilitaba por las crisis económicas cíclicas y el descontento de los trabajadores y algunos terratenientes. Desde distintos ámbitos empezaron a levantarse voces de protesta que pedían mejoras laborales y sociales. La oposición socialista al capitalismo denunciaba la desigualdad. Desde posturas católicas⁴ se empezó a trabajar por elevar las condiciones de vida y de trabajo de los obreros con propuestas prácticas. Ya en 1891 apareció la *Rerum Novarum* a cargo de León XIII, la primera Encíclica de un Papa preocupándose de los problemas de los trabajadores. Esta llamada de atención de la Iglesia motivó un movimiento de ayuda social entre los pensadores católicos, algunos de los cuales hicieron oír su voz en ámbitos políticos. Todo contribuyó a poner de manifiesto la centralidad y la urgencia de la ‘cuestión laboral’.

Ya en pleno siglo XX, las dos Guerras Mundiales causaron estragos entre la población y dieron un vuelco a muchas políticas vigentes hasta entonces. La situación de emergencia vivida en el interior de los países impulsó un fuerte movimiento de cohesión social que fue el último empuje para la aprobación de las medidas sociales de bienestar.

Veamos la respuesta dada a la ‘cuestión social’ en Alemania, Gran Bretaña y Estados Unidos, los pioneros de la implantación del Estado del Bienestar.

2.- BISMARCK Y EL MANIFIESTO DE EISENACH.

La revolución industrial llegó a Alemania, aunque con más retraso que en el resto de los países europeos, en medio de fuertes cambios políticos, entre los cuales destaca el proceso de la unidad alemana.

Prusia fue la pieza clave de la unificación alemana. Tras la muerte de Federico Guillermo IV, que gobernó Prusia de 1840 a 1861, tomó el relevo en el trono, ya mayor, su hermano Guillermo I. Éste era un soldado nato que quiso devolver al ejército todo su protagonismo, pero se encontró con la oposición de los liberales, que querían aumentar su poder instaurar medidas e instituciones democráticas. Ante el peligro de una crisis o de una guerra civil, el rey puso al frente de Prusia a un hombre enérgico, Bismarck, al que nombró primer Ministro en 1862.

Otto von Bismarck (1815-1898), el ‘Canciller de Hierro’, como se le conocía por su mandato enérgico⁵, era todo un carácter que jugó muchas y muy variadas bazas para lograr el engrandecimiento de Prusia. Todo lo que hizo, tanto en la política exterior como en la interior, estuvo siempre dirigido a esa meta. Su método político fue una ‘política de realismo’: que consistía en identificar el problema o el enemigo, aislarlo y provocar un levantamiento contra él, pero sin destruirlo.⁶ Así fue como al inicio de su mandato se alió con las fuerzas liberales, a las que luego abandonó para volverse hacia las más conservadoras. De igual modo, intentó disolver el Partido Social Demócrata y, a la vez, proponer unas medidas de reforma social (que hubieran hecho suyos los miembros del Partido Socialista) para evitar la penetración del socialismo en las esferas del mundo obrero.

Nunca llegó Bismarck a ser un dictador, ya que en su mandato tuvo que someterse a la legislación vigente que tenía muchos puntos liberales. Por eso se explica que aprobara leyes como la de 1869, de equiparación de los derechos civiles para todas las creencias religiosas, o la 1877, de suspensión de la jurisdicción patrimonial de los terratenientes.

⁴ En 1871 Albert de Mun funda en Francia la ‘Obra de los Círculos’ Católicos de obreros. Perseguía cuatro finalidades principales: propagar las creencias cristianas, fomentar la asociación de los obreros (cajas de ahorro, ayudas mutuas, etc.) y, finalmente, formarlos culturalmente y organizar actividades recreativas. La Unión de Friburgo (1885) pretendió unir las fuerzas sociales católicas de Europa. León XIII miró estos proyectos como sus inspiradores. Tras su Encíclica surgieron nuevas organizaciones, como las francesas de subsidios familiares. (Información tomada de la edición de la *Centesimus Annus* preparada por F. del Valle, Burgos, Círculo Católico de Obreros de Burgos, 1991, p.14.)

⁵ Este apelativo tiene su origen en una frase atribuida a Bismarck en la que decía que Alemania no se formaría mediante palabras bonitas pero ineficaces, sino por el hierro y la sangre.

⁶ *Vid*, COMMIRE, A., *Historic World Leaders, 2 Europe*; London, Gale Research, 1994.

PRECEDENTES HISTÓRICOS DEL ESTADO DEL BIENESTAR

Con el apoyo militar y liberal consiguió la unidad alemana primero, y un año más tarde, en 1871, la proclamación del Segundo Imperio Alemán. Guillermo I fue coronado en Versalles como *kaiser* o emperador alemán y nombró a Bismarck gran Canciller de Alemania, cargo que desempeñó hasta 1890, dos años después de la muerte del *kaiser*.

A raíz de la unificación y de la instauración del Imperio, la economía alemana experimentó un florecimiento muy positivo. La industria era muy floreciente y la recuperación de La Alsacia y La Lorena lo confirmó. Pero la gran depresión económica de 1873 y el desmedido crecimiento industrial en relación con el bajo consumo -consecuencia de los bajos salarios-, crearon un desajuste que perjudicó la buena marcha de las empresas y de la economía nacional. Ante tal panorama y presionado por los grandes empresarios industriales, Bismarck se vio obligado a intervenir y elaborar una serie de leyes proteccionistas, como la de los derechos aduaneros y de aranceles del año 1879 –que reforzó la economía interior del país-, la renuncia al libre cambio, la ayuda a los bancos y otras leyes que detallaremos más adelante. De esta manera la economía de Alemania salió a flote.

Pero esta política reformista no se explica sólo por motivos económicos, de luchas de clase, o por la ‘política de realismo’ seguida por Bismarck. Hay que considerar también el panorama ideológico de la Alemania de esas décadas, que tuvo su influjo en la política social y económica.

2.1.- Situación política.

En la política interior Bismarck tuvo que atender a las fuerzas políticas presentes en la Alemania de finales de siglo. Conviene completar el abanico político haciendo hincapié en el influjo en la política social.

En Alemania el Partido Liberal había adquirido cierta relevancia en el mundo político que puso de manifiesto en el Parlamento al exigir medidas e instituciones democráticas al emperador Guillermo I. Políticamente agrupaba a la burguesía intelectual e industrial. Bismarck se apoyó en el Partido Nacional Liberal, el de los moderados, los primeros años de su mandato, de 1871 a 1879. El credo liberal fue favorecido por el fuerte desarrollo de la economía, durante el cual imperaron los principios del librecambio, de la competencia mercantil o del fomento de la iniciativa privada, y por eso el Estado no

desempeñó más papel que el de ordenador político. Sin embargo, a raíz de la crisis y por la necesaria protección del Estado al mercado, la teoría liberal empezó poco a poco a perder peso y a ceder terreno a otras teorías, que exigían una mayor intervención estatal en las cuestiones laborales y económicas.

En 1870 se fundó el *Zentrum*, grupo político de Centro, que agrupaba católicos con inquietudes políticas y con preocupación por la situación de los obreros alemanes. Gozó de bastante aceptación en la zona católica del Sur, entre los terratenientes y los agricultores. Sin embargo, en razón de su catolicidad, fueron objeto de las antipatías de Bismarck, que desplegó un ataque contra la Iglesia de Roma y sus instituciones alemanas. En eso consistió la llamada *Kulturkampf*, que se alargó varios años. Al final de su mandato, Bismarck intentó reconciliarse con los católicos buscando su apoyo político y trató de satisfacer algunas de sus peticiones sociales.

Por lo que toca al Socialismo nos extenderemos más. En general, dentro de esta corriente hay diversas teorías e interpretaciones, de las cuales la marxista es sólo una más. Tienen en común la afirmación de que “el proceso completo de actuación del Estado parte del descubrimiento de las necesidades humanas y termina con la satisfacción de esas necesidades”⁷. Al ver en el hombre un producto del medio social, descubren la solución de los males que le aquejan en el establecimiento de mejores instituciones en el orden social, de las cuales la más eminente es el Estado.

La primera reacción contra el capitalismo y el individualismo liberal fue el Socialismo utópico, de carácter básicamente teórico. A este primer Socialismo le siguió otro más práctico al que Marx denominó Socialismo científico porque respondía a las leyes necesarias (y por tanto científicas) de la economía. Marx pretendía explicar toda la historia política y social atendiendo a la dialéctica histórica y a la economía, generadoras de conflictos de clase en toda sociedad humana. Elementos de la teoría económica de David Ricardo, de la dialéctica hegeliana de la Historia, una confianza absoluta en el papel ‘salvador’ del Estado o la preocupación por la igualdad social son varias influencias que recibió este Socialismo.

En Alemania había dos tendencias socialistas, una capitaneada por F.Lasalle y otra de inspiración marxista. Ferdinand Lasalle (1825-1864), fue realmente figura señera del Socialismo alemán. Fundó la Asociación General de los Trabajadores Alemanes, que prefiguraba la formación de un Socialismo en el marco nacional, no por una revolución

⁷ GARZARO, R., *Del Socialismo ideológico al Socialismo técnico*; Puerto Rico, Cultura Popular, 1968, p. 35.

violenta, sino a través del desarrollo de una legislación social, impulsada por el Estado. De ahí que su aportación se conozca como Socialismo de Estado. Encarnó en su magisterio la reivindicación socialista fundamental de transformar en jurídico-público el orden jurídico-privado del trabajo y de la propiedad. Su confianza en el Estado, al que consideraba un vector de progreso social, se observa de forma muy clara en el siguiente extracto de su discurso de Ronsdorf:

“Nada, excepto la ayuda del Estado, puede garantizarnos la seguridad. Cómo acceder a ella, no lo sabemos, es tarea para los sabios; pero lo que sí sabemos es que si el Estado no se ocupa de nosotros, si quedamos a merced de los patronos, estaremos perdidos.”⁸

El canal institucional de la segunda tendencia era el también socialista Partido Socialdemócrata de los Trabajadores. En 1875 se fusionaron ambas tendencias en el Congreso celebrado en Gotha formando el Partido Obrero Socialista de Alemania. Los dirigentes socialistas de aquellos momentos eran Bebel y Liebknecht. Esto, unido a la pérdida de posiciones de los liberales y al crecimiento del número de afiliados y simpatizantes entre los obreros, para los que reivindicaban mejoras sociales, motivó un aumento en el electorado.

La crisis económica de 1874-1879 provocó un descenso de los salarios reales y un aumento del índice de empleo, lo cual agravó la situación de los obreros. Como éstos tampoco podían expresar sus quejas por la vía sindical, -fuertemente reprimida por el Gobierno- se produjo un espontáneo giro de los asalariados hacia los sindicatos socialistas y, consecuentemente, hacia el Partido Socialista.

El éxito electoral y el desarrollo del sistema de propaganda de los socialistas inquietaron a los grandes industriales y empresarios temeroso de que los obreros fueran incitados a la acción –concretada en revueltas obreras o en huelgas generales-, para frenar la baja de salarios y obtener una disminución de la jornada laboral, lo que supondría grandes gastos para las empresas afectadas por la crisis económica. En parte influido por esto y en parte por su temor a que los socialistas provocaran una revolución, Bismarck se declaró abiertamente enemigo de la Socialdemocracia y del movimiento marxista, lo que le llevó a aprobar en 1878 unas leyes de exención contra los Socialdemócratas.⁹ Intensificó esfuerzos en la política interior para intentar frenar el radio de acción y de influencia del Socialismo,

⁸ Citado en ROSANVALLON, P., *La crisis del Estado Providencia*; Tr. A. Estruch Manjón, Madrid, Civitas, 1995, p. 147.

⁹ El pretexto argüido fue la autoría socialista de un atentado al *kaiser* ese año.

en el que no distinguió entre los marxistas revolucionarios y los seguidores de Lasalle, o socialdemócratas.

Gustav von Schmoller –del que trataremos más adelante- dice de Bismarck en un escrito publicado a su memoria:

“Yo creo que sobrestimó siempre este peligro (el “dragón” del Socialismo) y en consecuencia se sirvió de unos medios demasiado duros. En cualquier caso, realmente ese remedio no consiguió su fin. Lo que hizo fue hacer callar exteriormente al movimiento e impedir ciertos disturbios, pero interiormente se fortaleció gracias a esto.”¹⁰

Sin embargo, y a pesar de sus ataques, aceptó y puso en práctica algunas medidas de los mismos socialdemócratas –pese a la oposición de sus ministros- que defendió ante el Reichstag. Cuenta de él Schmoller que:

“[...] en 1884 (26 de noviembre) expresó que él no veía como un mal augurio el aumento de diputados socialdemócratas en el Reichstag, porque en gran número podrían al final hacer propuestas positivas”.¹¹

El mismo Bismarck escribió al Ministro de Comercio en 1871 en estos términos:

“Una intervención del Estado actual en el movimiento socialista es tan poco idéntica al triunfo de la doctrina socialista, que esta acción más bien me parece, para el Gobierno dominante actual, el mejor medio que se conoce para cortar el movimiento socialista en su error presente y dirigirlo de una manera saludable, haciendo uso de lo que parece autorizado en las exigencias socialistas y así realizarlo en el marco del actual orden estatal y social.”¹²

La influencia que los socialdemócratas ejercieron en Bismarck hay que evaluarla por vía negativa, como una contrarréplica reactiva a sus demandas y políticas. Pero había una corriente que se inscribía dentro del socialismo, aunque no se identificara con el Socialismo clásico, que sí tuvo una influencia más positiva en la política social de Bismarck. Es la corriente reformista o moderada, que tiene en el economista Rodbertus un precursor.¹³ La preocupación de esta corriente fue, una vez más, la de mejorar la difícil situación laboral de los trabajadores, pero no por medio de una revolución violenta, sino por medios

¹⁰ SCHMOLLER, G.von, Vier Briefe über Bismarck, en *Zu Bismarcks Gedächtnis*; Leipzig, Verlag von Duncker und Humblot, 1899, p. 35. (T.A.)

¹¹ *Ibid.* p. 34.

¹² *Ibid.* p. 31-32.

¹³ Johann Karl Rodbertus-Jaetzow (1805-1875) unía a un Socialismo basado estrictamente en la obtención de progresivas mejoras un punto de partida conservador. Hegeliano que anticipó de alguna manera la era bismarckiana por sus intentos de poner en pie una seguridad social y, en general, una política social conservadora. Era anti-liberal pero sin ser ni marxista ni seguidor de Lasalle. Contemplando el problema social manifestado en su doble vertiente de la pauperización y de sus crisis comerciales, propuso la intervención del Estado para contrarrestar la economía de mercado.

progresivos y pacíficos, uno de los cuales, el más significativo, fue la creación de una Asociación, que les sirviera de vehículo para manifestar sus reivindicaciones.

Un buen número de personalidades del mundo de la economía, de la Universidad y de la Sociología se reunió en Eisenach, en 1872, donde elaboraron un Manifiesto en el que expresaban sus peticiones al Estado y donde describían el modelo de Estado que ellos proponían. A través de la ‘Asociación a favor de la Política Social’ -*Verein für Sozialpolitik*- promovieron encuestas sobre la condición de los trabajadores y dirigieron la investigación universitaria hacia los problemas económicos y sociales. A causa de que su labor discurría principalmente en la Universidad, algunos enemigos suyos comenzaron a darles el nombre de “*Kathedersozialisten*”, o ‘socialistas de cátedra’ por el que se los conoce en la historia del Socialismo y de Alemania. Hay que reconocer que tuvieron cierto éxito en las universidades, entre la burguesía intelectual y entre los funcionarios, y que varios de sus miembros gozaron de la simpatía de Bismarck.

El contenido de su doctrina, en síntesis, es un repudio del Liberalismo económico, en la defensa de la intervención del Estado a favor de la condición obrera y en la votación de leyes que protegieran a los trabajadores contra los abusos del capitalismo y favorecieran su integración social y política.

2.2.- Manifiesto de Eisenach.

El Manifiesto de Eisenach fue el documento más significativo de estos autores de cara a nuestro tema, pero no fue una aportación aislada, sino que debe inscribirse dentro de una auténtica propuesta social, sólo parte de la cual fue hecha en grupo. Se suele nombrar a tres miembros del Socialismo reformista como los más significativos, Schmoller, Wagner y Brentano, aunque aquí sólo nos ocuparemos de los dos primeros.

Los dos principales promotores del *Verein für Sozialpolitik* fueron Gustav von Schmoller (1838-1917) y Adolph Wagner (1835-1917), miembros de la Joven Escuela Histórica de Economía.¹⁴

Partían de concepciones semejantes. Ambos compartían la preocupación, común a los socialistas, por el proletariado, pero rechazaban la propuesta marxista de la revolución

como paso necesario hacia el Estado ideal para, en cambio, proponer una progresiva reforma de las costumbres mediante las leyes e instituciones estatales. Por eso, el papel del Estado era central. Lo consideraban el artífice principal de la buena marcha de la economía y del bienestar de toda la nación y de los individuos. Pero esto sólo lo podía realizar un Estado fuerte y monárquico (donde la figura del rey o del emperador era garantía de neutralidad social sino que no favorecía a una clase más que a otra), que se sirviera de medidas de recaudación fiscal para recabar fondos destinados a la ayuda social y a las reformas. Aceptaban también la propiedad privada y la economía de mercado, pero en equilibrio con la economía pública o estatal y sujeta a sus leyes.

El Estado fuerte ideado por los socialistas de cátedra era un Estado interventor, que evitaba el dominio de una sola clase social al ser el rey y el aparato burocrático supuestamente neutrales -aunque se requería una legislación para prevenir posibles egoísmos de la burocracia-, y era, además, necesario para controlar los efectos de la industrialización y ayudar a los pobres.

Así pues, tanto Schmoller como Wagner defendían la monarquía, un Estado fuerte y organizado jerárquicamente, un buen aparato institucional burocrático y un sistema de impuestos necesario para poder desempeñar la función protectora del Estado. Este credo acercaba a sus defensores a la postura de los gobernantes, lo que les valió la aceptación de las elites del gobierno.

Schmoller se dio a conocer en 1862 con un escrito sobre la economía prusiana en el que defendía que una política y una economía estables y seguras sólo podían ser garantizadas por un Estado fuerte, como era el de Prusia que era visto como algo natural y fruto de la historia. Por otro lado, al ofrecer esa seguridad, el Estado hacía igualmente posible el desarrollo humano y moral de los ciudadanos.

En 1863 elaboró Schmoller una serie de artículos¹⁵ sobre la cuestión del trabajo donde ofrecía propuestas concretas para mejorar las condiciones obreras: subida de sueldos, reducción de horas de trabajo, aumento de la educación y de la preparación vocacional, programas públicos de ayuda social, aumento de servicios de seguros y servicios

¹⁴ A diferencia de la Escuela Histórica de Economía, que se movía a niveles sólo teóricos, Schmoller estaba convencido de que la investigación histórica podría y debería producir conclusiones suficientemente generalizables como para ser guías útiles para los constructores de la política.

¹⁵ SCHMOLLER, G.von, *Die Arbeiterfrage; Preußische Jahrbücher* I, 1864/5, p. 393-424.

sociales¹⁶. En todas sus obras hay un trasfondo humanitario y una gran confianza en el Estado. Lo que sea el Estado eso serán la sociedad y la economía.

En el Congreso de Eisenach de 1872, fue Schmoller el encargado de inaugurar esa reunión. Su discurso de apertura¹⁷ fue considerado como el Manifiesto reivindicador de Eisenach en el que retrató el Estado ideal y sus funciones.

Comenzó su discurso haciendo una crítica a la visión liberal atomista de la sociedad burguesa, a su concepción del Estado como un mero instituto de derecho que garantiza la libertad de los individuos y a la sociedad como mera unidad comercial o sistema de economía privada con vistas únicamente a satisfacer más fácilmente las necesidades individuales. Dicho lo cual expuso su propuesta para solucionar la cuestión de la regulación del trabajo, de las asociaciones sindicales, de la legitimación de las fábricas y del problema de la vivienda.

El Estado que puede solucionar esos temas pendientes no será ni individualista ni totalitario, sino que, intentando compaginar fortaleza y flexibilidad:

“[...] el Estado (es) la más grande institución moral para la educación de las generaciones de hombres. [...] El Estado que proponen (se refiere a los socialistas de cátedra) es un Estado fuerte que, estando por encima de intereses egoístas de clase, dé leyes, dirija la administración rectamente, proteja a los débiles, eleve a las clases más bajas.”¹⁸

Este Estado que proponen los socialistas de cátedra no se preocupará únicamente de ofrecer las condiciones técnicas y materiales a sus ciudadanos, sino también de su perfeccionamiento moral. Precisamente por eso, para que los trabajadores puedan desarrollarse moralmente, tienen que poder disfrutar de unas condiciones dignas de vida con las necesidades materiales y vitales cubiertas. Sólo se logrará este ambicioso objetivo por medio de la intervención del Estado en las fábricas, en las empresas y en sus leyes, protegiendo a los más débiles que no pueden hacerlo por ellos mismos. Algunas de las peticiones dirigidas a ese Estado eran un seguro para los proletarios que estuviera supervisado por un controlador estatal, la disminución de las horas de trabajo, etc.

¹⁶ También A.Wagner se preocupó por esta cuestión y reflejó su aportación en otra importante obra: *Rede über die soziale Frage*; Berlin, Wiegandt und Criebe, 1872.

¹⁷ SCHMOLLER, G.von, Die Eisenacher Versammlung zur Besprechung der sozialen Frage und Schmoller's Eröffnungsrede; *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, 20 Band, 1873, p. 2-12. El discurso de Schmoller está en las páginas 6-12.

¹⁸ SCHMOLLER, G.von, Schmoller's Eröffnungsrede; *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, *op. cit.* p. 9. (T.A.)

Esta visión coincide casi totalmente con la de Wagner, quien, en un escrito suyo, describe el Estado así:

“El Estado es, pues, el representante nato de los que no pueden protegerse a sí mismos y no son capaces de reconocer sus propios intereses; de los que aún no han crecido, de generaciones futuras y de las mayores; de aquellos dejados al margen, de los que viven de negocios privados menos desarrollados y de los débiles miembros en competencia. Esto es importante en un imperio donde los fondos del Estado [...] se usan a menudo para ayuda de las partes más pobres y menos desarrolladas del imperio.”¹⁹

Volviendo a la conferencia inaugural de Eisenach, nos llama la atención el penúltimo párrafo porque revela de forma muy clara la perspectiva política de Schmoller. Sus ideas de fondo son un optimismo acerca del Estado —que caracteriza a todos estos autores—, el ideal de igualdad y la superioridad de los bienes morales²⁰ —uno de los cuales considera que es el bienestar— sobre los materiales.

“Pedimos del Estado, como también de toda la sociedad y de cada individuo, que quieran contribuir a la labor del tiempo, que sean impulsados por un gran ideal. Y este ideal no puede ni debe ser otro que el de que una parte cada vez mayor de nuestro pueblo tome parte en los bienes más elevados de la cultura, de la formación y del bienestar. Esta puede y debe ser la gran labor democrática de nuestro desarrollo (en el mejor sentido de la palabra), puesto que parece ser la meta más grande de toda la historia de la humanidad”.²¹

Aunque esta propuesta implique un cierto intervencionismo estatal, no por eso este intervencionismo tiene que ser ‘paternalista’, ya que se pide la colaboración de todos, individuos e instituciones. A esta petición de colaboración que hace Schmoller se la conoce como el principio de ‘auto-ayuda’, por el que cada uno tiene que contribuir a su propio bienestar²², aunque cuente con la ayuda del Estado.²³

Este texto pone de manifiesto su manera de entender el bienestar social. Las reformas materiales, por sí mismas, son insuficientes si no están dirigidas a obtener efectos

¹⁹ WAGNER, A., *Grundlegung der politischen Ökonomie*; I, Leipzig, 1876, p. 917. (Citado en BIRGER, P.P., *National Economic Extension of the Philosophy of Law, Adolph Wagner’s Legal Theory of Distribution*, en BACKHAUS, J.G. (ed), *Essays on Social Security and Taxation (Gustav von Schmoller and Adolph Wagner reconsidered)*, Marburg, Metropoli, 1997, (T.A.), p. 353)

²⁰ En otro lugar dice que “Sólo la solución moral a la cuestión del trabajo nos libraré de revoluciones sociales”, en *Die Arbeiterfrage*, *op. cit.* p. 419.

²¹ SCHMOLLER, G.von, *Schmoller’s Eröffnungsrede; Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, *op.cit.* p.12.

²² En varios estudios recientes se defiende la importancia de la teoría socio-política de Schmoller de cara a la configuración posterior de los Estados del Bienestar. Por ejemplo Karl-Heinz SCHMIDT: *Schmoller’s Contribution to the Theory of the Welfare State*, en BACKHAUS, J.G. (ed), *Essays on Social Security and Taxation (Gustav von Schmoller and Adolph Wagner reconsidered)*; *op.cit.* p. 217-237.

²³ *Vid.* PRISCHING, M., *Schmoller’s Theory of Social Policy*, en *Essays on Social Security and Taxation (Gustav von Schmoller and Adolph Wagner reconsidered)*; *op. cit.* p. 214.

morales, como son el cultivo de la educación y de lo más noble del hombre. Sin desarrollo moral no habrá ni maduración integral ni bienestar total. En las manos de las instituciones sociales (iglesias, bancos, prensa, uniones y organizaciones), de las cuales el Estado es la más poderosa, está el proporcionar esa formación moral a todos los ciudadanos, sean trabajadores o empresarios. De esta manera la satisfacción de sus necesidades es el primero, pero no el único agente de desarrollo cultural. En una de sus obras, el *Grundriß*, dice:

“Para que prospere una sociedad, económicamente y en otros aspectos, el Estado debe asumir un papel director a la hora de proporcionar condiciones estables bajo las cuales la gente pueda trabajar para su propia mejora.”²⁴

Como complemento al Manifiesto de Eisenach, hay que decir que, a pesar de que Schmoller elaboró una teoría económica para financiar el Estado social (lo que denominó *Steuersstaat*, o Estado fiscal), la de Wagner fue más clara y disfrutó de mayor aceptación entre los políticos, en especial por parte de Bismarck. Su teoría económica política es una síntesis de la tendencia hacia un financiamiento público que contrarreste las posibles contingencias económicas del bienestar dentro de la esfera del mercado social. Puesto que el número de ciudadanos es mayor que el número de aquellos que obtienen ingresos económicos, es necesario hacer algún tipo de reparto de los bienes y el Estado es la única autoridad capaz de hacer ese balance de bienestar entre ambos elementos, por lo que es, a la vez, preventivo y distributivo. Con la colaboración de la economía será posible que cada individuo acceda a la cultura y saque provecho de ella. Es decir, las leyes económicas deben contribuir a eliminar las desigualdades sociales. Por eso, decir que el Estado va bien es contar con una economía social floreciente.

Junto a esta propuesta económica, Wagner elabora su famosa ‘Ley del Estado’, más conocida que la anterior y el núcleo central de su concepción histórica de la economía y la política. Se enunciaría así: las funciones y actividades estatales tienden a incrementarse en la medida en que las necesidades y demandas sociales crecen, que a su vez son consecuencia, de una elevación en el grado de cultura de la población. Formula esta ley por primera vez en *Die Ordnung des österreichischen Staatshaushalts*²⁵ y la ofrece más elaborada en 1893.

“La comparación de los distintos países y períodos nos demuestra que en la mayor parte de las naciones que progresan se observa un aumento regular de las funciones de los gobiernos centrales y locales. Fenómeno que se manifiesta tanto

²⁴ SCHMOLLER, G.von, *Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre*; Vol I, Leipzig, 1900, 2ª, Neudruck, 1923, p. 332. (Citado en POWERS, C.H. y SCHMIDT, K-H., Justice, Social Welfare and the State in the Eyes of Gustav von Schmoller, en BACKHAUS, J.G, (ed), *Essays on Social Security and Taxation*; *op.cit.*, p. 252.)

²⁵ Ed. de C. Brandstatter, Vienna, 1863.

en su aspecto extensivo como intensivo. El Estado y los entes políticos subordinados asumen continuamente, junto a las antiguas, nuevas funciones, y realizan más perfectamente su cometido. De esta suerte, las autoridades públicas satisfacen en grado creciente y de manera más completa las necesidades económicas de la población.”²⁶

Las causas de la ampliación de las prestaciones estatales -según esta teoría-, son varias: la sustitución de la actividad privada y otras actividades socioeconómicas por la actividad estatal (cuando las necesidades permanecen constantes); la aparición de nuevas necesidades que hacen imprescindible o conveniente el incremento de los gastos sociales; la creciente densidad demográfica y la mayor concentración local de la población, entre otras.²⁷

Porque es una ley con carácter de necesidad puede aplicarse también a las previsiones futuras de las actividades del Estado. De esta manera, vuelve a escribir en 1911:

“La tendencia del Estado a expandir sus actividades públicas o estatales paralelamente al progreso económico y cultural es empírica, histórica y estadísticamente probable. Esta expansión parece que ocurre con tal regularidad y puede ser trazada tan claramente según unas causas y condiciones inherentes, que parece permitido hablar de una “ley” de expansión creciente de las actividades públicas y, en particular, estatales.”²⁸

Esta ley tiene también una dimensión política: el movimiento de la democracia implica integrar el sistema de necesidades en el sistema político de regulación (y aquí interviene directamente el gobierno al ocuparse de esas necesidades). Es más, esta ley de crecimiento se manifiesta en los dos dominios que, según él, son propios de la actividad del Estado: el del “derecho y el poder” (aspectos legal y coercitivo) y el de la “civilización y el bienestar” (por ser una institución moral).

Bismarck y el *kaiser* asumieron casi íntegramente esta concepción del Estado, tal como se percibe en un mensaje que dirigió Guillermo I al Reichstag en 1881, que más adelante citaremos. También hoy vemos que se cumple esta ley: el Estado del Bienestar es muy caro porque asume la solución de todos los problemas y la satisfacción de todas las necesidades y, por otra parte, éstas han cambiado progresivamente a medida que el poder adquisitivo y el nivel cultural de la población se elevaban. ¿Solución de Wagner? Financiar

²⁶ WAGNER, A., *Grundlegund der politischen Ökonomie*, op. cit. p. 893. (Citado en COSTA CUBERTA, M., *La “ley” de Wagner y el comportamiento del gasto público*; Tesina en la Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Barcelona, septiembre de 1978, p. 13)

²⁷ Para profundizar en esta cuestión, puede consultarse el estudio citado en la nota anterior.

los gastos estatales con impuestos recaudados por un fondo económico estatal. Sin embargo, en nuestras modernas y complejas sociedades contemporáneas no se cumplen totalmente sus supuestos.²⁹

Las propuestas de los socialistas de cátedra no son ni liberales ni totalmente socialistas, sino que adoptan elementos de ambas teorías. En el Imperio Alemán, fuertemente dominado por la política conservadora e imperialista del Canciller, constituyeron un frente activo e influyente en pro de las reformas sociales en las esferas elevadas de la sociedad más que entre el pueblo trabajador. Sólo en parte se realizaron entonces, pero la siembra ya estaba hecha. Su demanda de igualdad social no podía por menos que chocar de frente con la visión jerárquica de Bismarck, quien consideraba las desigualdades sociales como algo natural. Sin embargo, éste, convencido del papel central del Estado, movido por el objetivo último de distanciar a los trabajadores de los movimientos socialistas y preocupado por las pésimas condiciones laborales, admitió la necesidad de instaurar algunas leyes sociales, aun en contra de los parlamentarios liberales y conservadores.

2.3.- Medidas sociales de Bismarck.

La serie de acontecimientos sociales que vivió Alemania (miseria y descontento de los trabajadores, depresiones económicas) de las que su canciller era totalmente consciente, unidos a la triple presión intelectual y reivindicativa de la nobleza territorial, de los líderes católicos y de los socialistas de cátedra, entre otros, hicieron que Bismarck se ocupara de la cuestión laboral. Ya en marzo y abril de 1863 pidió a una parte del Gobierno que llevara a cabo un serio examen de esta cuestión, y estimuló la creación de instituciones de suministros para ancianos trabajadores. Así ese mismo año, 1863, creó una comisión que discutiera el problema del trabajo, el derecho de coalición y asuntos semejantes. Justificó su interés por estas cuestiones alegando que el Gobierno de Prusia oriental había entrado en

²⁸ WAGNER, A., *Theoretische Sozialökonomie oder Allgemeine und theoretische Staats-wissenschaften*, 1911, 3ª, p. 734.(Citado en BIRGER, P.P., National-Economic Extension of the Philosophy of Law. (Adolph Wagner's Legal Theory of Distribution), en BACKHAUS, J.G., *Essays on Social Security and Taxation; op.cit.* p. 348)

²⁹ Esta es la postura de Birger P. PRIDDAT, en su artículo ya citado: Wagner: National-Economic Extension of the Philosophy of Law (Adolph Wagner's Legal Theory of Distribution), en *Essays on Social Security and Taxation; op. cit.* p. 341-360.

un estado de emergencia, y manifestó en repetidas ocasiones que se sentía movido a ayudar a los trabajadores en sus razonables esfuerzos.

El tratamiento de estos problemas sociales por parte de la comisión preparó el terreno para que el 17 de noviembre de 1881, el emperador Guillermo I, en un despacho al Reichstag, anunciara la puesta en marcha de una política social, a pesar de las pocas simpatías del Parlamento. Reconocía en el Estado:

“Ya en febrero del presente año manifestamos nuestro convencimiento de que la solución de los problemas sociales no debía buscarse exclusivamente por la vía de la represión de los excesos socialdemócratas, sino por la vía más correcta de la promoción positiva del bienestar de los trabajadores. Lo consideramos como nuestro deber imperial y recomendamos de nuevo encarecidamente al Reichstag esta tarea, y miráramos con mayor tranquilidad hacia los resultados, con los que Dios ha bendecido visiblemente nuestro gobierno, si un día pudiéramos tener la conciencia de dejar a la patria una nueva y duradera garantía de su paz interior y a los necesitados una mayor seguridad y actividad de la asistencia a la cual tienen derecho.”³⁰

La política que siguió Bismarck fue intervencionista, no propiamente bienestarista (aquí radica la gran diferencia entre las medidas del Estado moderno y las del Estado del Bienestar). De hecho, estas intervenciones políticas supusieron un retroceso en el ámbito político, ya que en Prusia había una cierta tradición de seguros³¹ anterior a esas leyes, aunque más restringidas. Por poner varios ejemplos anotemos que en 1839 se creó una ley que establecía ciertos límites al trabajo de niños y jóvenes, y a finales de los 40 se aplicó a nuevas corporaciones de trabajadores; o que en 1865 una ley de las minas de carbón liberaba a los mineros de los impuestos y del servicio militar, a la vez que limitaba su trabajo a ocho horas.

En cierta manera puede decirse que había leyes sociales en Alemania anteriores a 1880³², aunque no eran aseguradoras. Pero con el desarrollo de la industrialización muchos de esos trabajos asegurados perdieron la importancia de que gozaban antes o incluso llegaron a desaparecer; lo que hizo que esas leyes perdieran su sentido. Por la Revolución

³⁰ GUILLERMO I, *Kaiser Wilhelms des Grossen, Briefe, Reden und Schriften II Band: 1861-1888*; (rec. Ernst BERNEN), Berlin, Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1906 3ª, p. 383. Hemos observado diferencias notables con el original en las traducciones manejadas en castellano y por esa razón hemos preferido ir directamente al texto original del que ofrecemos nuestra propia traducción.

³¹ Tal como afirma T.S.HAMEROWS en su libro *Restoration, Revolution, Reaction*, Princeton, 1970, pp. 70-73.

³² Jürgen TAMPKE defiende esta afirmación en su artículo: Bismarcks Sozialgesetzgebung: Ein wirklicher Durchbruch?, en Wolfgang MOMMSEN, W. MOCK, *Die Entstehung des Wohlfahrtsstaates in Großbritannien und Deutschland. 1850-1950*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, p. 72-93.

PRECEDENTES HISTÓRICOS DEL ESTADO DEL BIENESTAR

Industrial dejaron de aplicarse algunas leyes, pero se hizo necesaria la instauración de otras nuevas leyes sociales protectoras.

En la década de 1870 se agravó el problema de la pobreza porque ni las administraciones rurales ni las urbanas se hacían cargo de los trabajadores enfermos, pobres o ancianos. Esto obligó al Gobierno a hacer a los empresarios responsables de los cuidados por accidente que requerían sus trabajadores. Esta presión movió a algunos empresarios a proponer un seguro por accidente o invalidez en las industrias pesadas³³, creando tres bolsas de bienestar a las que contribuía cada trabajador y, proporcionalmente, también los patronos. Pero se vio que estas bolsas no eran eficaces porque concedían muy poco dinero y el elevado número de requisitos dificultaba la percepción de las ayudas.

Aparecieron otros dos modelos de seguros que se barajaron por entonces, uno³⁴ de vejez e invalidez supervisado por el Gobierno, y otro³⁵ que proponía una bolsa de seguros estatal, a la que contribuyeran por igual los trabajadores, los patronos y el Estado.

Estas propuestas tuvieron eco en los ámbitos políticos y sociales. El círculo de Schmoller apoyó en lo esencial la idea de un seguro obligatorio, como un paso previo a otras medidas sociales más avanzadas. El Parlamento, por su parte, discutió qué modelo sería más factible y de qué manera concreta podría llevarse a cabo. También los trabajadores sopesaron estas propuestas, inclinándose más hacia las bolsas estatales de enfermedad que al modelo de las “bolsas de bienestar” de los patronos, que se habían revelado totalmente ineficaces.

Todo este debate social dio sus resultados. Finalmente el Bundesrat y el Reichstag votaron, sucesivamente, tres leyes aseguradoras, primicia de las medidas sociales -aunque ya hemos dicho que aún están muy lejos de poder ser consideradas favorecedoras del bienestar- con las que Bismarck trató de contentar a los trabajadores, evitar una revolución obrera y lograr, indirectamente, que la masa proletaria se entusiasmara con su ‘salvador’, el Imperio Alemán.

Estas leyes se caracterizaban fundamentalmente porque, aunque emanaban de la política estatal, dejaban toda la responsabilidad en manos de los empresarios y trabajadores, quedando el Estado, así, casi totalmente libre de contribuciones. La intervención del Estado era mínima.

³³ Creadas por los grupos Krupp-Werke en Essen, y el de Stumm-Halberg-Werke en Saar.

³⁴ Ideado en 1878 por la industria Graf von Stumm-Halberg.

³⁵ Propuesto por el director general de la Bochumer Verein, Kommerzlerat Baare.

La primera ley, aprobada en 1883, fue el seguro por enfermedad, de aplicación en la industria y en el artesanado. Se instituyó un sistema de bolsas locales financiadas en sus dos terceras partes por los mismos trabajadores y en una tercera parte por los patronos. La regulación de esta ley fue restringida, porque no se aplicó en el ámbito nacional, sino en el local.

Al año siguiente se aprobó la ley de seguro por accidente, que pretendía pagar las pensiones a los inválidos, a las viudas y a los huérfanos. Se pidió a los patronos que fundaran cooperativas de trabajo para las distintas ramas de explotación industrial, que debían ser financiadas por los empresarios y ser puestas bajo la vigilancia del recién creado Ministerio de Seguridad del Reich. Pero los empresarios exigieron tales condiciones para poder disfrutar de esos seguros que tuvieron que costárselos a muy pocos trabajadores.

La tercera ley fue un seguro de vejez y se aprobó en 1889. Señalaba el retiro de los trabajadores a los 70 años, y la manera de financiarlo era a partes iguales entre los patronos y los trabajadores, contribuyendo el Estado con una módica cantidad.

Este sistema, único entonces en Europa, ofrecía seguridades a los obreros en sus precarias condiciones de vida y les daba garantías contra las adversidades y contingencias de la vida obrera, que entonces eran muy abundantes. Pero en realidad las cotizaciones con las que había que contribuir eran una carga porque eran muy elevadas, y esto hacía que mermaran los ya exiguos salarios; había, además, numerosas excepciones a las leyes y las condiciones para cobrar el seguro por vejez apenas eran cumplidas por nadie. Al cabo de un tiempo de aplicación teórica de estas leyes se pudo comprobar que no supusieron un cambio real en las condiciones de trabajo. Evidentemente fueron un fracaso en su puesta en práctica. Ante este resultado negativo, pero influido por la falta de colaboración de los empresarios y patronos, Bismarck no quiso intervenir directamente imponiéndoles la obligación de cumplir las leyes. Él mismo se autodefendió adhiriéndose a las tesis de los patronos y empresarios con el argumento de que no se debía atentar contra la libertad de las empresas, que el empresario era el dueño de su casa y que la empresa, para ser competente en el mercado internacional, no debía gastarse demasiado dinero en los trabajadores.³⁶

³⁶ Una respuesta explicativa de esta reiterada negativa de Bismarck a imponer a los empresarios la obligación de respetar las leyes y a asumir su responsabilidad en los seguros, es que a mediados de los 60 él mismo fue dueño de una fábrica. Por eso compartió la repugnancia de sus amigos empresarios a entrometerse en sus propios negocios. (Vid. J. TAMPKE, *Bismarcks Sozialgesetzgebung: Ein wirklicher Durchbruch?*, MOMMSEN, *Die Entstehung des Wohlfahrtsstaates in Großbritannien und Deutschland. 1850-1950; op. cit.* p. 89.)

PRECEDENTES HISTÓRICOS DEL ESTADO DEL BIENESTAR

El descontento general, que llevó a los trabajadores a simpatizar con el movimiento socialista obrero -precisamente lo que Bismarck intentó impedir a toda costa-, más sus fracasos en otros asuntos de política interior y su enfrentamiento con el nuevo emperador, Guillermo II, le condujeron a abandonar su cargo como primer Canciller del Imperio Alemán, en 1890.

A pocos años de la aprobación de estas leyes, todavía reinaba el optimismo y la confianza ente los socialistas de cátedra. Schmoller, por ejemplo, consideraba a Bismarck un nuevo “Moisés que golpeó con su bastón sobre la dura piedra e hizo manar el agua viva de los seguros sociales.”³⁷ Para este autor las leyes de Bismarck fueron el germen de un progreso en la política social de Alemania, pero no sólo de Alemania, sino de todo el mundo del que Gran Bretaña tomó buena nota. Según Schmoller sería una injusticia condenarlo, como entonces hacían algunos, de “sanguinario revolucionario y sacerdote de la clase dominante”. Es más, afirmaba que:

“Décadas y siglos posteriores lo contarán de hecho entre los reformadores sociales, a pesar de la ley de exención socialista, a pesar de su antipatía hacia la inspección de las fábricas...”³⁸

Esta profecía de Schmoller se cumple cada vez que se cita a Bismarck como ‘padre’ del Estado del Bienestar. Sin embargo, él mismo reconoce que el punto de partida del Canciller era aristócrata y clasista. Por eso puede pensarse que los seguros sociales no los estableció por el bien -no sería correcto decir bienestar- de los obreros, sino siguiendo el criterio utilitarista, que veía que esa política social redundaría en un equilibrio político de la nación que repercutiría en su crecimiento y engrandecimiento en el escenario mundial.

La política social alemana no acabó, ni mucho menos, con Bismarck, sino que más adelante, hubo muchos intentos de reformas sociales por parte de varios ministros alemanes, pero su éxito fue muy reducido. El ámbito político aún no estaba maduro para aceptar unas leyes que en el fondo implicaban una igualación de toda la sociedad. Eso incrementó el clima de queja y descontento entre los trabajadores y un creciente sentimiento de desilusión entre los socialistas de cátedra antes de la Primera Guerra Mundial. Habían puesto demasiada confianza en un Estado que les defraudó al no cumplir las promesas de bienestar y de seguridad que hiciera en la década de los 80. Sólo después de la Primera Guerra Mundial se llevaron a la práctica medidas eficaces de reforma social,

³⁷ SCHMOLLER, G.von, Vier Briefe über Bismarck, en *Zur Bismarcks Gedächtnis*, op. cit. p. 40.

³⁸ *Ibid.* p. 37.

coincidiendo con la progresiva ascensión política del Partido Socialista Alemán, el SPD. Sin embargo, podemos decir *a posteriori* que fueron necesarios estos sucesivos intentos para ir preparando el terreno e ir concienciando a los protagonistas de la política de la necesidad de reformas.

2.4.- Balance.

Si hubiera que hacer un balance de la etapa bismarckiana respecto al advenimiento del Estado del Bienestar podríamos afirmar, en primer lugar, que las propuestas teóricas siempre preceden a las realizaciones prácticas. En este caso hemos comprobado que la Alemania de finales del siglo XIX y principios del XX se caracterizó por la discusión en ámbitos intelectuales –promovidos muchos de ellos por los socialistas de cátedra– de la necesidad de reformas y cambios sociales y por la confianza en el Estado prusiano. Y que el mismo Bismarck motivó debates y estudios serios acerca de la cuestión laboral. Todo esto sensibilizó más al Gobierno y le movió a la acción, ya que era el Parlamento el que aprobaba las leyes. En parte también hay que dar la razón a la visión de los socialistas de cátedra de que los cambios sociales se realizan progresivamente y no mediante cambios revolucionarios. Esta ha sido la táctica de muchos gobiernos socialdemócratas y aun de otros de distinto talante político.

En segundo lugar, constatamos un hecho que muchos autores ponen de manifiesto: Alemania, un país monárquico, aún no democrático, fue el primero en legislar reformas sociales de seguros. Es la excepción que confirma la supuesta regla de que el Estado del Bienestar se da indisolublemente ligado a, o bajo condiciones de, la democracia. Sin embargo, conviene no olvidar que en Alemania no hubo una política real del bienestar, tal como lo entendemos hoy (universal, atendiendo todas las necesidades, previendo y ofreciendo soluciones al paro, a la vejez...) Por eso decíamos al principio que estas medidas corresponden más bien a una prehistoria del Estado del Bienestar, necesaria si que quiere, pero prehistoria, a fin de cuentas. La pretensión de prever y solucionar todos los elementos contingenciales que pueden ocasionar, por ejemplo, la pérdida de trabajo o el bajo rendimiento obrero, es algo mucho posterior. Hay un paso muy grande del Estado protector al Estado proveedor de bienestar o, como algunos gustan de decir, Estado Providencia.

PRECEDENTES HISTÓRICOS DEL ESTADO DEL BIENESTAR

Un tema que Bismarck puso de manifiesto indirectamente fue la limitación cada vez mayor del proteccionismo estatal. El Estado proteccionista es un precedente, tal como se ha señalado, del Estado del Bienestar, aunque la diferencia entre los dos sea considerable, sobre todo en su base teórica. La aportación de los socialistas de cátedra ilustra mucho esta concepción del Estado. En primer lugar, porque la única entidad capaz de una acción social era el Estado, no el resto de instituciones sociales (a pesar de que les reconocieran un cierto papel moral) que parece que se rebelaron insuficientes para sofocar la miseria laboral y el desarraigo de los trabajadores. Este Estado tiene que ser, a la vez, fuerte y poderoso para ser capaz de solucionar todos los problemas. Y su finalidad última es proporcionar a los obreros (no a todos los ciudadanos porque no es universal) un cierto desarrollo moral y cultural, para lo cual primero tienen que cubrir sus necesidades más básicas como el alimento, la vivienda o la educación. Un Estado que cumpla estas características tiene no sólo que proteger, sino que dominar (mediante normas y leyes) todos los ámbitos de la vida social. A esta intromisión se oponían abiertamente los liberales y en cierto modo a ese pensamiento anti-intromisionista respondía la actuación de Bismarck respetando totalmente las decisiones y la libertad de los empresarios e industriales. La razón de que no se cumplieran las leyes de seguros fue, en la mayoría de los casos, que Bismarck no obligó a los industriales a ponerlas en práctica. Hacía falta más tiempo para que las medidas realmente bienestarristas se implantaran en Alemania, en parte porque aún no se tenía la conciencia general de solidaridad y de la búsqueda de la justicia social y porque primaban muchos intereses individuales -aunque también hoy ocurre así.

De la actuación de Bismarck aún podemos extraer alguna conclusión más. Ciertamente estaba preocupado por la situación de los trabajadores e intentó remediarla. Pero, ¿cuál era la intención última que le movía a hacerlo? ¿Ayudar a los obreros por sí mismos, para que, saliendo de su miseria, alcanzaran una plenitud propia de su condición de seres humanos? ¿O más bien por los beneficios que el Estado y el Imperio sacarían de unos hombres que trabajaran mejor y, de esta manera, produjeran más? Si la respuesta es esta segunda, Bismarck no queda tan lejos de las concepciones utilitaristas que identifican lo útil con lo bueno.

Las medidas bismarckianas, aunque escasas, eran reales y de ellas se beneficiaba un grupo de ciudadanos: los proletarios. En ningún momento se planteó que se pudieran aplicar a todos los miembros de la sociedad, entre otras razones, porque el Estado apenas contribuía y eran las partes implicadas las que debían pagar. El Estado sólo regula, no

provee directamente a los obreros de lo que necesitan, sino que son ellos mismo y sus patronos los que aportan el dinero. Consecuencia necesaria de esto era que se recibía ayuda en función y proporcionalmente a lo que se había aportado. Este sistema contributivo, característico de las propuestas bismarckianas, fue superado años después.

Todos estos planteamientos irán cambiando hasta llegar al Estado Providencia actual, que es universal y redistributivo. Sin embargo, la confianza en el Estado como instancia moral, ha caracterizado los momentos de auge del Estado del Bienestar.

3.- KEYNES Y HELLER. HACIA LA ECONOMÍA Y EL DERECHO DEL ESTADO DEL BIENESTAR.

3.1.- Situación europea.

Las leyes sociales de Bismarck constituyeron el primer hito en la historia de la vertebración del Estado del Bienestar. Sus resonancias no se hicieron esperar y, ya en el siglo XX, Gran Bretaña dio un paso adelante en política social con la aprobación de la *Social Security Act* de 1911. Más adelante estudiaremos en qué consistió y su proceso de elaboración. Aquí nos basta tenerla presente para no creer que hubo un vacío entre la Alemania de Bismarck de la década de 1880 y las medidas definitivas del Estado del Bienestar al acabar la segunda Guerra Mundial.

El proceso industrial mundial siguió su curso y al volverse más complejo, las viejas teorías económicas clásicas empezaron a ser dejadas de lado. Ofrecemos aquí un rápido bosquejo de las líneas generales que dominaban el pensamiento económico en los primeros años del siglo XX y el cambio que sufrieron.

El liberalismo dominaba en las relaciones económicas. El mercado y sus leyes internas eran los protagonistas del buen funcionamiento de la política. El Estado debía ser lo menos intervencionista posible y debía favorecer la iniciativa y la empresa privada y, por lo tanto, el *laissez-faire*.

Uno de los principios económicos entonces vigentes dentro de este liberalismo era la Ley de Say³⁹, aceptada por todos los utilitaristas y liberales y conocida también con el nombre de la ley de los mercados. Porque la producción aumenta no sólo la oferta de bienes en el mercado sino normalmente también su demanda, Say postulaba que la oferta crea su propia demanda, es decir, dependiendo de que la producción (oferta) sea mayor o menor, así se consumirá (demanda) más o menos. Por esta razón nunca llegaría a producirse una saturación del mercado, ya que se procuraría un aumento homogéneo de la producción, en correlación con la demanda.

Se aceptaban también otros dos principios. El primero era el de R. Malthus⁴⁰ de que existía una desproporción entre el crecimiento de la población y los recursos disponibles. Mientras el crecimiento de los recursos materiales es aritmético, el de la población se realiza en proporción geométrica. Según esto, llegaría un momento en que no habría recursos disponibles para todos los seres humanos. El segundo principio era de D. Ricardo: la ley de los rendimientos decrecientes⁴¹. Si, tal como exponía este economista, la inversión y el crecimiento no eran magnitudes directamente proporcionales, llegaría un punto en que el rendimiento sería menor, aunque la inversión creciera.

Estos principios económicos que coexistían con la visión liberal, confluyeron en la opinión de que el progreso económico y material se estancaría, por lo que era aconsejable, y así se hizo, fomentar comportamientos de ahorro y austeridad entre la población. Para evitar, hasta cierto punto, este estancamiento, se empezaba ya a postular la necesaria intervención del Estado en la economía. El planteamiento de fondo seguiría siendo liberal, pero empezaban a entrar en consideración los aspectos sociales de justicia social o de solidaridad.

Un hito significativo en la Economía que reflejó una nueva concepción vino por parte de un economista de Cambridge, Arthur C. Pigou. Con sus libros *Wealth and Welfare* de 1912 y *The Economics of Welfare* de 1920 fue el pionero en adoptar la expresión *welfare* en la teoría económica. No se trataría ya tanto de promover el ahorro cuanto de procurar el bienestar a los ciudadanos respondiendo fielmente a la llamada de Bentham de buscar la “máxima felicidad para el máximo número”. Al ser Pigou utilitarista, no es extraño que

³⁹ En su libro J.B.SAY, *Traité d'économie politique*, publicado en 1803.

⁴⁰ En su libro *An Essay on the Principle of the Population*, publicado en 1798.

⁴¹ Publicado en su libro de 1817 *Principles of Political Economy and Taxation*. Este autor, que escribió su obra maestra como reacción a la *Riqueza de las Naciones* de Adam Smith, ofreció la teoría del valor equiparable al trabajo, que Marx asumió en su práctica totalidad. Esta teoría afirmaba que los valores de cambio de las mercancías eran proporcionales a las cantidades de trabajo normal contenido en ellas.

entienda el bienestar general como la suma de utilidad y felicidad individuales. Daba por supuesto que podían compararse las satisfacciones de personas distintas y sumarlas entre sí para calcular el bienestar global. Con esta rama, la economía se ponía al servicio directo del bienestar de los ciudadanos. Y aunque muchos autores no aceptaban la medición cuantitativa de los placeres propugnada por estos economistas, daban por hecho que el fin de la economía era el bienestar ciudadano.

Más adelante la aceptación progresiva de una economía del bienestar requirió cambiar algunos de los principios económicos. La Ley de Say fue corregida por la innovadora teoría de Keynes; se superó el pesimismo malthusiano gracias al favorable progreso económico y material patente ya a finales del siglo XIX y principios del XX a raíz de la revolución industrial, que alcanzó un enorme desarrollo pero que se vio frenado por las Guerras Mundiales. Este progreso económico se veía secundado, aunque muy débilmente, por un avance en las condiciones de trabajo y de vida de los proletarios.

El camino para Keynes y su nueva teoría estaba ya preparado. Sin embargo, un nuevo acontecimiento convulsionó no sólo la economía sino también la política.

El estallido en 1914 de la primera Guerra Mundial convulsionó toda Europa, especialmente los países que tuvieron una parte más activa en el conflicto. Se dejaron de lado, porque así lo imponían las circunstancias, los temas sociales internos para concentrar todas las fuerzas en la cuestión bélica. La lucha en el frente, la urgencia de desarrollar una fuerte industria de armamento, los recortes en los gastos, y otras circunstancias crearon una situación positiva, por un lado, de pleno empleo, pero, por otro, de fuertes problemas económicos.

“La primera Guerra mundial produjo un cambio completo en la política económica de todos los países. [...] El cambio se debió ante todo al hecho de que todas las naciones tuvieron que hacer frente a nuevos problemas dimanantes de situaciones políticas y económicas en las que nunca se habían encontrado antes. Pero, en segundo lugar, ese cambio de política se debió también al hecho de que la guerra subvirtió radicalmente la anterior distribución del peso político de los distintos factores de la vida social.”⁴²

En medio de esta situación, Beveridge, “anticipándose a los nuevos problemas laborales que iban a seguir en la posguerra, hizo notar en un estudio de 1917 que sólo un plan universal y obligatorio podía proporcionar una protección social suficiente.”⁴³

⁴² SCHUMPETER, J.A., *Historia del análisis económico*; Tr. M. Sacristán, Barcelona, Ariel Economía, 1994 3ª, p. 1236-7.

⁴³ ASHFORD, D.E., *La aparición de los Estado del Bienestar*; *op.cit.*, p. 261.

Propuesta ésta necesaria, pero que no encontró entonces una acogida suficiente en Gran Bretaña por no estar la situación lo suficientemente madura. Sin embargo, en esta misma línea desarrollará más tarde los dos informes que tuvieron mucho mejor recibimiento.

La situación social se agravó en la posguerra por la convergencia de varias causas: el regreso de los soldados a la vida civil y, por consiguiente al trabajo en las industrias que dejaron para ir a luchar, las pésimas situaciones que aún dificultaban más las ingentes necesidades de los ciudadanos, el aumento de la competencia con otros países en el comercio exterior, etc. Todo esto incrementó de una manera alarmante el desempleo que caracterizó la Europa de entreguerras. De algunos gobiernos emergían ayudas como el subsidio de paro ofrecido por Gran Bretaña en 1918.

Cuando la economía y la sociedad se habían recuperado de los destrozos de la primera Guerra, la crisis económica de 1929 supuso un nuevo salto en el vacío. Fue el momento en que muchas teorías económicas fueron depuestas y sustituidas por otras nuevas. En este caldo de cultivo emergieron nuevas teorías económicas, sociales y políticas que alcanzaron una aceptación definitiva sólo después de la segunda Guerra Mundial.

3.2.- La ‘tercera vía’ de Keynes.

Uno de los pensadores que marcó de manera especial la política de entreguerras y las medidas posteriores a la segunda Guerra Mundial fue Keynes. John Maynard Keynes (1883-1946), fue un inglés que sirvió a su país convencido del papel central que debía desempeñar dentro del orden mundial. Profundo admirador de los *Principia Ethica* de G.E.Moore, de 1903, sitúa las experiencias estéticas y de la buena vida como ideas morales que articulan su filosofía económica. Haciéndose eco del credo utilitarista, que asumió el filósofo E.Burke, asume sus palabras al afirmar, con él, que: “Para mí la cuestión no es si tiene usted un derecho a hacer desgraciado a su pueblo, sino si le interesa hacerlo feliz”⁴⁴.

Asumió también el objetivo que Burke atribuía a la política. No consistía éste en producir situaciones “buenas intrínseca y aisladamente”, sino en facilitar la búsqueda de bienes éticos por los miembros de la comunidad mediante la garantía de condiciones de

⁴⁴ KEYNES, *Keynes Papers*, PS/6, 1925-6. (Citado en SKIDELSKY, R., *Keynes*; Tr. C. Rodríguez Braun, Alianza Economía, Madrid, 1998, p. 73.)

“tranquilidad física, comodidad material y libertad intelectual”⁴⁵. Parece que hace coincidir la bondad moral y el bienestar. Pero Keynes nunca consideró la política como un campo para la consecución de metas éticas y adjudicó un valor ético limitado a las pasiones políticas. También estaba de acuerdo con Burke en sostener que los gobiernos deben intentar maximizar la felicidad o utilidad a corto, no a largo plazo.

En teoría política comprobamos que se identificaba con el utilitarismo. En cambio, en economía creó una teoría propia, coherente con sus principios utilitaristas, asentada en el principio de que la economía no podría ser una ciencia exacta. El número de variables era demasiado grande para poder garantizar una estabilidad. Por eso entendía la probabilidad como un tipo de creencia racional o expectativa de cara a acontecimientos futuros, cuya lógica se basaba tanto en el peso de los argumentos como en el riesgo moral. Durante sus primeros años fue un teórico cuantitativo marshalliano ortodoxo. Fue cambiando gradualmente de postura, no sólo movido por su política utilitarista sino también por la crisis económica de 1929, cuya causa achacó a la falta de idoneidad de las teorías entonces en vigencia.

Después de la primera Guerra Mundial escribió *Las consecuencias económicas de la paz*, obra que le alcanzó un gran éxito y con la que situó la economía en la esfera del público informado en general. También empezó a percibir que el capitalismo -hacia el que sentía una personal aversión- debía ser controlado con una mejor gestión si quería sobrevivir y así lo anunció en esta obra.

Al describir la situación de Europa antes de la guerra, denunció la presencia de un gran desequilibrio, tanto en lo económico como en lo social, y una gran inestabilidad en el sistema. Todo ello había minado las condiciones que aseguraban el éxito a la sola iniciativa de los empresarios. Hasta entonces lo habían favorecido el impulso del rápido crecimiento de la población, las abundantes oportunidades para invertir que eran renovadas por los descubrimientos tecnológicos, así como otras conquistas en las fuentes de subsistencia y materias primas y la acumulación de riquezas por parte de la burguesía. Pero a partir de la primera Guerra mundial esos impulsos fueron extinguiéndose. El espíritu de la empresa privada iba languideciendo, las oportunidades de inversión fueron desapareciendo, mientras el hábito burgués del ahorro perdió su función social. La inestabilidad reinaba en todas la sociedad. Aquí, en la explicación de estos hechos encontramos el origen de la tesis moderna del estancamiento.

⁴⁵ *Ibid.* p. 74.

Sin entrar en juicios morales, Keynes pone de manifiesto que el sistema capitalista del *laissez-faire* ya no funciona, no es útil.

“Trato sólo de hacer ver que el principio de la acumulación, basado en la desigualdad, era una parte vital de orden de la sociedad en la preguerra y del progreso, como lo entendimos entonces, y de hacer resaltar que este principio dependía de condiciones psicológicas inestables que es imposible reproducir. [...] La guerra ha revelado a todos la posibilidad del consumo, y a muchos, la inutilidad de la abstinencia. Así queda al descubierto la farsa; las clases trabajadoras pueden no querer seguir más tiempo en tan amplia renuncia, y las clases capitalistas, perdida la confianza en el porvenir, pueden tener la pretensión de gozar más plenamente de sus facilidades para consumir mientras ellas duren, y de este modo, precipitar la hora de su confiscación.”⁴⁶

Después de poner el dedo en la llaga y apuntar en la dirección de una economía de consumo y no de ahorro, la tarea que acometió fue la de reconstruir el orden social capitalista, que no estaba fijo y se tambaleaba, sobre la base de una mejor administración técnica. Con una visión profética escribió en 1925, tras un viaje a la Rusia soviética:

“Porque el capitalismo moderno es absolutamente irreligioso, sin unidad interna, sin mucho espíritu público, a menudo –aunque no siempre– un puro montón de propietarios y arribistas. Para sobrevivir, un sistema así no debe alcanzar un éxito meramente moderado, sino inmenso.”⁴⁷

Mientras se iba inclinando hacia la postura laborista bosquejó la famosa ‘vía intermedia’ en *El final del laissez-faire* de 1926, que intentaba “construir una organización social que sea lo más eficiente posible sin contrariar nuestra idea de un modo de vida satisfactorio”⁴⁸. Con un conciso, pero profundo análisis del fenómeno del *laissez-faire*, sus orígenes teóricos y prácticos, y las circunstancias que lo favorecieron y extendieron, en estas páginas pone de relieve la escasa fundamentación filosófica y económica de tal principio, que, como él dice, “nos ha gobernado más por derecho hereditario que por mérito personal”⁴⁹. Una vez quitados esos supuestos falsos, Keynes aborda una cuestión muy delicada: hay que determinar lo que el Estado debe asumir en los asuntos públicos y lo que debe dejar en manos de los individuos. Para lo cual, rescata la propuesta de Bentham de los *Agenda* y *no-Agenda*.⁵⁰

⁴⁶ KEYNES, J.M., *Las consecuencias económicas de la paz*; Tr. J. Uña, Barcelona, Crítica, 1991 2ª, p. 20.

⁴⁷ KEYNES, J.M., *Ensayos de persuasión II*; Tr. de la Ed. Crítica, Barcelona, Folio, 1997, p. 271.

⁴⁸ KEYNES, J.M., *El final del laissez-faire*, en *Ensayos sobre intervención y liberalismo*; Tr. J. Pascual, Barcelona, Orbis, 1986 2ª, p. 88.

⁴⁹ *Ibid.* p. 80.

⁵⁰ *Vid.* capítulo 2, apartado 9.

“Tal vez, la principal tarea de los economistas en esta hora sea distinguir de nuevo la *Agenda* del Gobierno de la *No-Agenda*; y la tarea pareja de los políticos sea ingeniar formas de gobierno dentro de una democracia que sean capaces de cumplir la *Agenda*.”⁵¹

Ilustra esta idea con dos ejemplos o propuestas. El primero consiste en señalar la importancia de que se constituya un punto de enlace entre el individuo y el Estado moderno.

“Sugiero, por tanto, que el progreso radica en el aumento del reconocimiento de los cuerpos semiautónomos dentro del Estado, cuerpos cuyo criterio de acción dentro de su propio campo es únicamente el bien público tal como ellos lo entienden, y de los cuales están excluidos los motivos de reflexión de interés privado.”⁵²

La razón de este ejemplo es la constatación de que en muchas de las grandes empresas capitalistas había observado una tendencia a socializarse, que, según él, debía ser aprovechada. El segundo ejemplo se centra en cuál debía ser el objeto de los *Agenda*.

“La *Agenda* del Estado más importante no se refiere a aquellas actividades que los individuos privados ya están desarrollando, sino a aquellas funciones que caen fuera de la esfera del individuo, aquellas decisiones que nadie toma si el Estado no lo hace.”⁵³

Algunos de esos asuntos, que caen fuera de la solución individual, pero no de la social y que en lo sucesivo entrarán a formar parte de las preocupaciones de Gobierno, son, por un lado, los males que originan el riesgo, la incertidumbre y la ignorancia; por otro, la administración de los ahorros y la inversión, y, en último lugar, la cuestión de la población. Por eso recapitulando, afirma: “Estas reflexiones se han dirigido hacia las mejoras posibles en la técnica del capitalismo moderno por medio de la agencia de la acción colectiva.”⁵⁴

Con esta propuesta de Filosofía política, avance de otras posteriores más elaboradas, Keynes casó dos elementos clave del conservadurismo burkeano –la satisfacción como objetivo del gobierno y la eliminación del riesgo como su método– con dos elementos clave de liberalismo reformista –un compromiso con la realidad y la confianza en la posibilidad del juicio individual racional. Y al asumir estos principios rechazó los extremos del conservadurismo irreflexivo y del Socialismo radical. Su propuesta concreta apuntaba a que los males del orden existente provenían esencialmente de “el

⁵¹ KEYNES, J.M., El final del *laissez-faire*, en *Ensayos sobre intervención y liberalismo*; *op.cit.*, p. 82.

⁵² *Idem.*

⁵³ *Ibid.* p. 85.

⁵⁴ *Ibid.* p. 87.

riesgo, la incertidumbre y la ignorancia”, y su remedio requería “el control indirecto deliberado de la moneda y el crédito a cargo de una institución central y la recolección y diseminación de datos económicos.”⁵⁵ De esta manera subrayó la compatibilidad de una parte de las reivindicaciones liberales y socialistas.

Predijo, ya antes de la crisis de 1929, que confirmó sus predicciones, que en las economías capitalistas maduras habría una creciente deficiencia de la demanda agregada, en la medida en que flaquearan las oportunidades de inversión y continuaran los hábitos de ahorro que caracterizaban la era individualista. Su lema era claro: era necesaria la intervención pública para mantener el sistema capitalista. Tal intervención debía ocuparse de mantener la demanda de inversión, redistribuir la renta hacia grupos de alto consumo y reorganizar las condiciones de trabajo y retribución, con lo que se incrementaría el atractivo por el ocio y favorecería la producción.

Esta vía intermedia parte de la inversión de la Ley de Say de que la oferta crea su propia demanda, o, más bien de la matización⁵⁶ de que esa ley sólo se cumplía en una situación política de equilibrio económico y de ocupación total, cosa difícil, por no decir imposible de lograr. Según Keynes el motor de la actividad económica y del empleo no es la oferta, sino la demanda. Todo incremento de la demanda reduce la depresión y el paro, pues se crean más puestos de trabajo y se consume más. Toda demanda estimulará el mercado (aunque sea de cosas útiles sólo a largo plazo). De ahí que abogue por nuevos programas de obras públicas y por un buen sistema de seguros sociales que cubran la enfermedad, paro, vejez, jubilación, etc. que estimule el consumo y aumente la riqueza circulante. El argumento del incremento del consumo tiene un valor principal y primariamente utilitarista.

Su propuesta de una política de obras públicas financiadas por el Estado como factor de prosperidad, sirvió de apoyo a la política de Lloyd George en aquellos años, pero el colapso de la economía mundial y la pérdida de confianza en la empresa privada originados a raíz de la crisis del 29 la destinaron entonces al fracaso. Sin embargo, sólo hubo que esperar una cierta recuperación económica para que los gobiernos pusieran en marcha estas políticas.

Preocupado por la enorme tasa de desempleo existente en la década de los 20 en Gran Bretaña y confiando en su vía intermedia, que debía aún retocar y perfeccionar,

⁵⁵ KEYNES, J.M., tomado de *The Collected Writings of John Maynard Keynes*; MacMillan, 1971-89 ix, p. 79-80.

⁵⁶ Que llevó a cabo en su obra más importante, la *Teoría general*.

elaboró en 1936 su obra más influyente, la *Teoría general del empleo, del interés y el dinero*, donde abordaba estos temas preocupantes y ofrecía una solución.

“Los principales inconvenientes de la sociedad económica en que vivimos son su incapacidad para procurar la ocupación plena y su arbitraria y desigual distribución de la riqueza.”⁵⁷

Esta *Teoría* influyó no sólo en Europa, sino también en los Estados Unidos, en la primera fase del *New Deal*, como veremos más adelante. Su peculiaridad radicaba en el cambio de perspectiva a la hora de contemplar el funcionamiento de la economía: había una relación directa entre salario y política social, entre bienestar individual y medidas sociales estatales. Este cambio de visión penetró en los debates del Parlamento, lo que provocó un progresivo cambio de rumbo: de la Ley de Pobres⁵⁸ y las subvenciones y ayudas gratuitas por parte del Estado, la política social se fue orientando hacia la práctica de medidas contributivas y de recaudación de un fondo social favorecido por la recepción de unos salarios dignos. La intervención directa del Estado aparecía como la única solución. Así, decía Keynes:

“La intervención directa del Estado, para promover y subsidiar la inversión nueva podía constituir el único medio para escapar de una depresión prolongada y quizá interminable.”⁵⁹

Partiendo de que la renta y la ocupación son determinadas por tres funciones exteriores a la economía nacional: la de la propensión al consumo, la de la eficiencia del capital⁶⁰ y la de la preferencia de liquidez, junto a la unidad-salario dada y a la también dada cantidad de dinero, propone una actuación directa que favorezca estas tres funciones.

“Al mismo tiempo que procuraría conseguir una tasa de inversión controlada socialmente con vistas a la baja progresiva de la eficiencia marginal del capital, abogarí por toda clase de medidas para aumentar la propensión a consumir.”⁶¹

Esta intervención debía dirigirse a hacer aumentar el volumen de empleo disminuyendo el desempleo con más demanda en la economía. Como el empleo, a su vez, dependía de la inversión, “todo lo que aumente o disminuya la segunda, aumentará o

⁵⁷ KEYNES, J.M., *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*; Tr. E. Hornedo, México, Fondo de Cultura Económica, 1970 2ª, p. 328.

⁵⁸ *Vid* apartado 4.1 del presente capítulo.

⁵⁹ *Ibid.* p. 120. Tomado de *The Collected Writings of John Maynard Keynes; op cit.* xxi, p. 59-60.

⁶⁰ En un momento de la obra dice: “Al contrario, cada debilitamiento en la propensión a consumir, considerada como hábito permanente, tiene que hacer flaquear la demanda de capital lo mismo que la de consumo.” (*Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero; op. cit.* p. 101.)

disminuirá el primero”.⁶² Lo relaciona además directamente con el bienestar del Estado, al afirmar que:

“[...] el bienestar de un Estado progresivo depende esencialmente, por las razones que ya hemos explicado, de la suficiencia de tales estímulos (para nuevas inversiones)”.⁶³

Para evitar que el paro involuntario y cíclico se convirtiera en endémico había que cambiar el hábito del ahorro y del tesoro (al que tacha de falacia) por el del consumo y la inversión, lo cual crearía más trabajo. Este convencimiento le lleva a afirmar que: “El capital se forma no por la propensión a ahorrar, sino como respuesta a la demanda resultante del consumo actual y del probable”.⁶⁴

El responsable último era el Estado que promovería la inversión entre los ciudadanos, al socializarla en buena parte, y respaldaría el sector de servicios públicos de la economía para crear empleo público.

Keynes no era el único economista que postulaba esta intervención del Estado, entre otros encontramos a Mandeville, pero era consciente de que en la escuela clásica de economía había dominado la idea de que nunca “la protección podría aumentar la ocupación nacional”⁶⁵. Él mismo reconoció que pensó así años atrás. Pero la enfermedad que sufría el capitalismo requería, por un lado, una cura radical, en que se aplicaran “los controles centrales necesarios para alcanzar la ocupación plena”⁶⁶, pero, por otro lado, “todavía quedará amplio campo para el ejercicio de la iniciativa y la responsabilidad privada”⁶⁷. Valora como positivo el individualismo, ya que conlleva varias ventajas. Algunas de ellas son la eficacia de la descentralización y del juego del interés personal, la salvaguarda de la libertad personal, siempre que sea purificada de sus defectos y abusos, y la protección de la vida variada, fruto de la facultad de elección.

“Por consiguiente, mientras el ensanchamiento de las funciones del gobierno, que supone la tarea de ajustar la propensión a consumir con el aliciente para invertir, parecería a un publicista del siglo XIX o a un financiero norteamericano contemporáneo una limitación espantosa al individualismo, yo las defiendo, por el contrario, tanto porque son el único medio practicable de evitar la

⁶¹ *Ibid.* p. 289.

⁶² SKIDELSKY, R., *Keynes; op.cit.*, p. 122, tomado de *The Collected Writings of John Maynard Keynes* xxix, p. 40.

⁶³ KEYNES, J.M., *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero; op. cit.* p. 298.

⁶⁴ *Ibid.* p. 325.

⁶⁵ *Ibid.* p. 297.

⁶⁶ *Ibid.* p. 334.

⁶⁷ *Idem.*

destrucción total de las formas económicas existentes, como por ser condición de funcionamiento afortunado de la iniciativa individual.”⁶⁸

La influencia de este planteamiento fue decisiva tanto en la política como en la economía⁶⁹. Para ello influyó no poco que Keynes aplicara su modelo a fenómenos a corto plazo. Es una realidad que, después de la Segunda Guerra Mundial, los gobiernos, unos abiertamente y otros de forma implícita, se comprometieron a mantener un elevado nivel de empleo en sus países. La propuesta keynesiana aparecía a los ojos de los gobernantes como un método aparentemente seguro de producir y controlar las variables de inversión, consumo y empleo, y de asegurar la permanencia del sistema capitalista, reforzado por estas medidas. Los gobiernos laboristas y liberales británicos hicieron suya la combinación de elementos conservadores y liberales. Las políticas de izquierdas, recelosas hasta la primera Guerra Mundial de las prácticas liberales y con fuertes bases marxistas aún, vieron en estas propuestas la posibilidad de hacer progresar la igualdad y la justicia sociales. De esta manera el Estado del Bienestar se convirtió en la meta tanto de socialistas reformados –o socialdemócratas- como de liberales, gracias a la nueva visión keynesiana, que ofrecía la práctica más útil para poder continuar con el sistema capitalista, pero surgida de una visión utilitarista, no socialista ni preocupada por la igualdad y la justicia social.

Así fue cómo el principio keynesiano de que el Estado “debe asumir una responsabilidad cada vez mayor en la organización directa de las inversiones”⁷⁰ jugó un papel clave en la estabilización de los Estados del Bienestar. Se convirtió en un axioma aceptado por todos los políticos y que a éstos les sirvió de eje orientador de sus políticas de bienestar.

3.3.- El Estado social de derecho. Hermann Heller.

Otro autor que marca la formación teórica del Estado del Bienestar especialmente en la época de entreguerras, es Hermann Heller (1891-1933), el gran jurista alemán, teórico del Estado social de derecho. En su libro más conocido, *Teoría del Estado*, publicado

⁶⁸ *Ibid.* p. 334-5.

⁶⁹ Un clásico del pensamiento económico recalca de esta manera la aceptación masiva que tuvo la propuesta de Keynes. “Sobre todo por lo que decía sobre el ahorro, el interés y el subempleo, el mensaje parecía revelar una visión del proceso capitalista no sólo [...] para el público y los autores marginales, sino también para muchas de las mejores cabezas del análisis profesional”. SCHUMPETER, J.A., *Historia del análisis económico*, *op.cit.*, p. 1276.

póstumamente en 1934, sintetiza las doctrinas que ya había dado a conocer en los años anteriores.

El punto de partida es el reconocimiento de la naturaleza social del hombre que ni es ni puede vivir aisladamente. A partir de aquí afirma que toda vida común humana es una vida común ordenada y determinada por normas y normatividades en la que su última organización la proporciona el Estado. Las leyes organizadoras tienen su origen en el aspecto legal o jurídico de la sociedad. Pero este derecho, sujeto, por una parte, a la sociedad, responde, a su vez, a una realidad superior: la de los principios jurídicos suprapositivos, hecho que salvaguarda a los ciudadanos de la posible arbitrariedad en la que pueden llegar a caer algunos gobiernos, como fue el caso del gobierno nazi. Siendo como era un socialista, Heller veía en la lucha de clases una característica esencial de las sociedades que exigía una solución por vía legal –en oposición a las propuestas revolucionarias de otros socialistas- y cuyo garante debía ser el Estado.

Con esta rápida presentación podemos ya rastrear lo que caracteriza al Estado contemporáneo del Bienestar desde esta aportación. El Estado social de derecho es el garante de esa ordenación propia de la sociedad, haciendo posible el equilibrio entre las clases sociales como el movimiento obrero y la burguesía. Puede hacerlo porque el Estado sobrepasa a la sociedad y se expresa en las normas que sólo él debe garantizar.

“Dado que el Estado soberano ha reclamado para sí, y con éxito, el monopolio de la coacción física legítima, convirtiéndose en unidad social suprema de decisión y acción frente a las demás instancias autónomas, se reserva, por motivos de conveniencia, la denominación de derecho a aquella ordenación normativa social que se establece y asegura por medio de los órganos especiales de la organización estatal.”⁷¹

Heller reconoce en ese orden la validez de ciertas ordenaciones naturales y sociales, por ejemplo, la familia, pero sobre ellas sitúa la acción ordenadora del Estado.

“Pero cuanto menos pueden las ordenaciones y órganos extraestatales establecer y mantener la necesaria ordenación de la vida social, tanto más imperiosa será la urgencia de que el Estado se encargue de crear normas y de velar por su cumplimiento.”⁷²

Heller, como todos los políticos europeos del momento, veía el peligro implícito al auge de los gobiernos totalitarios en Europa como reacción a la caída de los Estados

⁷⁰ KEYNES, J.M., *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*; *op.cit.*, p. 149.

⁷¹ HELLER, H., *Teoría del Estado*; Ed de G. Niemeyer, Tr. L. Tobío, México, Fondo de Cultura Económica, 1992 4ª reim, p. 204.

liberales. Para remediarlo proponía un sistema que garantizara la libertad -tanto económica como civil- y a la vez cortara los pies al fascismo en el ámbito donde llevaba ventaja al resto de los sistemas y en el que podía hacer más daño: en su preocupación por los problemas sociales. Por otro lado, defendía un sistema político que, valiéndose de medios democráticos, pudiera alcanzar el Estado social ideal propugnado por los socialistas. La solución general integradora que ofreció fue llenar el Estado de contenido social atribuyéndole funciones que le hiciesen contactar con la sociedad y poder establecer en su seno el ideal de la igualdad social que la lucha de clases había roto; ésta fue la base de la Socialdemocracia.

El contenido ideológico que dio a este Estado social de derecho fue el de la tradición socialista. Consideraba que la democracia social tenía una función educativa: la de sustituir la justicia de clase por la justicia social. El mejor medio de que podía valerse el Estado para lograrlo era el cauce legal, que proporcionara una nueva ordenación para regir la economía, en lo que atañía a la propiedad y al trabajo. Sin considerar al Estado como el protagonista último, sí le otorgaba, en cambio, un papel de administrador y de controlador de estos asuntos, con lo cual se materializaba su tarea socializadora y educativa. Respecto a la economía, que subordinaba a la política⁷³, dice en uno de sus escritos:

“Sólo así, apropiándose la comunidad política de una fuerza económica y de monopolios políticos, puede contrarrestar eficazmente el monopolio privado, que se deriva de la fuerza económica privada, resultado de la libertad de comercio e industria.”⁷⁴

Una vez presupuesta la necesidad de la intervención del Estado, la manera de evitar el excesivo estatalismo, cuyo efecto más inmediato era la burocracia, era, para Heller, el establecimiento de corporaciones económicas autónomas que fueran agrupadas pero no dirigidas por el Estado. Esto permitiría potenciar la iniciativa privada en el ámbito del mercado y, a la vez, que el gobierno controlara los excedentes del beneficio y la política de precios. De esta manera sería posible una transición del capitalismo al socialismo que Heller veía en germen en el mismo sistema democrático sin necesidad de revoluciones. Por eso afirmaba, antes de 1930, que:

⁷² *Ibid.* p. 205.

⁷³ “La sumisión de la economía a las leyes bajo el Estado de Derecho no es otra cosa que el sometimiento de los medios a los fines de la vida, y con ello, la condición previa para una renovación de nuestra cultura.” (HELLER, H., ¿Estado de Derecho o dictadura?, en *Escritos políticos*; ed. de A.López Pina, Tr. S.Gómez de Arteche, Madrid, Alianza, 1985, p. 301.)

⁷⁴ HELLER, H., Las ideas socialistas, en *Escritos políticos; op.cit.*, p. 331.

PRECEDENTES HISTÓRICOS DEL ESTADO DEL BIENESTAR

“Naturalmente que vivimos aún en un orden social capitalista, pero en él se desarrollan las instituciones sociales con extraordinaria rapidez. No es posible trazar un límite preciso de dónde termina el Estado capitalista y dónde empieza el socialista.”⁷⁵

Algunas de sus aspiraciones en el ámbito político eran la limitación considerable de la propiedad privada y del capital; la subordinación del orden laboral y de la producción; la intervención jurídico pública del Estado, con coerción y sanciones en el orden laboral y económico; en fin, que cada vez más amplios sectores del tráfico económico, hasta entonces sometido al derecho privado, fueran reconocidos por el legislador como de interés público. En este sentido, la socialización de las grandes empresas sería un eslabón necesario.

La condición última para que pudiera darse este paso era culminar el proceso histórico de homogeneización que se había ido desarrollando a lo largo de los siglos. En lenguaje hegeliano, Heller lo denomina “el progreso de la conciencia de la libertad”. Una vez logradas en la sociedad la homogeneidad civil, con la protección que gozaba por igual todo individuo de su persona y sus propiedades, y política, con una posibilidad compartida por todos de participar en la vida democrática, quedaba sin embargo, un tercer logro por ser conquistado: la igualdad u homogeneización social y económica. Este gran reto, que ha asumido el Estado del Bienestar, exigía transformaciones radicales de la realidad económica y una revolución de la misma autoconciencia en el pueblo. Hasta que no se lograra extirpar la desigualdad social de la comunidad no habría ni unidad ni estabilidad democrática, defendía Heller.

El papel del Estado es fundamental en la propuesta socialdemócrata defendida por Herman Heller. Continúa la tradición del *Manifiesto de Eisenach* en que se apela a esta organización política como juez moral y único asegurador de la justicia social. Una de las ventajas del capitalismo, a un Estado, que controla la economía, se hace cargo de las cuestiones sociales y garantiza la igualdad política con la democracia, y la civil con las leyes y los derechos. Su propuesta de un Estado social de derecho, aúna democracia, socialismo y capitalismo, por lo que justificará muchas políticas de posguerra a las que proveerá de medidas de control estatal.

⁷⁵ *Ibid*, p. 332.

4.- GRAN BRETAÑA. LOS INFORMES BEVERIDGE.

En este apartado encontramos por fin el segundo hito que marca la historia del Estado del Bienestar. Los Informes Beveridge se convertirán en el punto de arranque de la generalización y universalización de las medidas de bienestar. Pero también podemos rastrear la prehistoria de este punto de inflexión. Gran Bretaña albergaba en su seno una tradición de ayuda a los pobres de siglos y también sufrió, de una manera incisiva, los efectos perniciosos de la revolución industrial surgiendo también una preocupación por la ‘cuestión social’. Veamos esta prehistoria.

4.1.- Las “Leyes de Pobres”.

Si buscamos el primer precedente del Estado del Bienestar en Gran Bretaña podemos remontarnos hasta inicios del siglo XVII en que del Estado emanaron leyes de ayuda para el pueblo. Durante el reinado de Isabel I Tudor, con un estatuto se implantó en 1601 la Ley de Ayuda de Pobres (*Old Poor Law*). Con esta ley se pretendía ayudar a los indigentes proporcionando, o ayudas monetarias a los inválidos y a los niños, o alojamiento y una actividad a los que fueran capaces de trabajar. Las entidades encargadas de esta ayuda eran las parroquias de cada municipio. Estas creaban las casas de trabajo –*workhouses*– que agrupaban a los indigentes capaces de trabajar. Para recibir esta ayuda se sometía al solicitante a un examen de su pobreza real, lo cual suponía para muchos una humillación. A esto se juntaba la rigidez que imperaba en las casas de trabajo. Estas circunstancias hicieron muy impopular la ley de ayuda a los pobres en el pueblo, a pesar de que el Parlamento intentó suavizarla con varias leyes. Ejemplo de esto fue la ley del Parlamento de Speenhamland (de 1795) que reconoció el derecho de todo hombre a un mínimo de subsistencia y ponía de manifiesto la obligación de la sociedad de suplir lo que faltara hasta llegar a ese mínimo. Esta ley mejoró la situación de los más indigentes pero tuvo como consecuencia la disminución de los salarios agrícolas.

Casi medio siglo después, los intereses del capitalismo industrial que veía un obstáculo para la formación de un proletariado industrial en la existencia de una renta mínima independiente de la renta del trabajo, lograron una reforma. La *Poor Law Amendment*

PRECEDENTES HISTÓRICOS DEL ESTADO DEL BIENESTAR

Act de 1834 hacía el sistema más centralizado y selectivo, lo que permitió la formación de un mercado de trabajo competitivo y la aparición de un proletariado móvil que vendía su fuerza de trabajo para sobrevivir. El liberalismo económico -edificado sobre la teoría de Adam Smith, Bentham y J.S.Mill- se extendió en Gran Bretaña favorecido por la revolución industrial y la siembra de nuevas ideas filosóficas y económicas.

Esta era liberal británica no acabó totalmente con las Leyes de Pobres, que siguieron teniendo vigencia, aunque cada vez más mitigadas, hasta bien entrado el siglo XX. La circunstancia agravante de esta situación era que las filas de indigentes se engrosaban con muchos de esos proletarios y sus familiares que padecían los efectos de la revolución industrial. Todo esto preocupaba a los políticos de distinto signo político y se fueron sacando poco a poco a la luz leyes y reformas sociales para ayudar a los pobres y los trabajadores, a la par que se cambiaba el esquema de las subvenciones gratuitas por el de las contribuciones obligatorias.

De lo visto hasta ahora observamos una cierta preocupación del pueblo británico por los pobres y por remediar la pobreza. Lo que motivaba ese interés era una determinada concepción de la pobreza. Se la concebía como una elección voluntaria; el pobre quería ser pobre y era la ociosidad en que vivía la que le hacía pasar necesidad. En un mundo y en un momento en que no faltaba trabajo, se pensaba que el que no trabajaba era porque no quería. En cierta manera el pobre era culpable de su necesidad. De este modo tanto la pobreza como la ociosidad, que se daban unidas y se complementaban, eran vistas como algo negativo.

Desde esta perspectiva, el desempleo era consecuencia necesaria del mal de la ociosidad, del que se podía hacer responsables a sus ciudadanos. En este contexto se entiende que las ayudas dadas por la Ley de Pobres no gozaran de simpatía entre el pueblo, no sólo por la humillación que suponía tener que pasar un examen demostrara una carencia real, sino también porque las ayudas y el trato que se dispensaba no eran agradables.

A pesar de los trastornos que originó la revolución industrial en el mercado laboral, dos de los cuales fueron la expansión de la miseria y la aparición del proletariado, aún pervivió mucho tiempo esta concepción de la pobreza y del desempleo como algo de lo que responsabilizar a los que lo sufrían. La aceptación de la existencia del paro forzoso y más o menos estable como una realidad que había que afrontar no tuvo lugar hasta mucho después, ya avanzado el siglo XX; por eso esta manera de orientar el problema, centrándose

en una ayuda de beneficencia y subvenciones por parte del Estado, también cambió lentamente hasta la implantación de un nuevo sistema de ayuda.

4.2.- Panorama político.

El sistema parlamentario que caracteriza a la monarquía británica concedía bastante importancia a los partidos políticos que podían acceder al poder y gobernar. Para el desarrollo de este apartado será útil presentar el abanico de los partidos más significativos por su incidencia o por su relación con las reivindicaciones del bienestar.

El Partido Liberal era el exponente clásico del liberalismo de Adam Smith y del *laissez-faire*. A pesar de postular un Estado poco intervencionista y de conceder una gran importancia a la iniciativa y responsabilidad individual, los liberales británicos tuvieron un protagonismo propio en la aprobación de sucesivas medidas que desembocaron en el Estado del Bienestar.

El Partido Conservador abogaba por un Estado más proteccionista: la Leyes de Pobres responden a esta visión de la política. En economía defendía la estabilidad del estado existente como la más favorecedora de los terratenientes.

Otra ideología, que muy poco a poco fue ascendiendo puestos en la política británica fue la socialista. Su móvil originario fue reaccionar contra el fuerte individualismo de las teorías fisiocráticas y liberales que daban vida al capitalismo. Los remedios a la situación de miseria y de necesidad de los ciudadanos vendrían de las instituciones sociales y del Estado. Por parte del llamado Socialismo utópico hubo algunos intentos de crear instituciones con esta finalidad, aunque sin gran resultado.⁷⁶

Respecto al Socialismo marxista no tuvo mucha relación con la política británica. Tampoco el influjo del Socialismo utópico fue grande. A pesar de ello, sí hubo un movimiento obrero entre los trabajadores a raíz de la creación de los sindicatos o *Trade*

⁷⁶ Figura representativa de este pensamiento fue Robert Owen (1771-1858), conocido como fundador del cooperativismo. Aceptó el principio benthamita de la “felicidad máxima” y creyó que la propiedad privada constituía el único fundamento posible de la vida civilizada (era anticomunista). Para lograr el placer y eliminar el dolor, había que proponer la creación de unas instituciones sociales con el objeto de eliminar las causas de miseria (ya que las instituciones podían combinarse al arbitrio del gobierno y darle el uso que éste quisiera). Éste era, según él, el deber de los gobiernos: proporcionar a sus ciudadanos unas instituciones tales que promovieran la felicidad humana. Él mismo lo puso en práctica en una fábrica textil que regentaba en Escocia y en una serie de colonias cooperativistas creadas por él en los Estados Unidos. Sin embargo, fracasaron.

Unions, que se remontan al siglo XVIII.⁷⁷ Estas organizaciones pretendían agrupar a los proletarios y defender sus derechos, para lo cual en algunas de ellas se instituyeron varios seguros voluntarios y en determinados momentos convocaron huelgas importantes.

Pero había más realidades de cuño socialista que iban emergiendo en Gran Bretaña en la década de 1880 por la influencia de la obra de Henry George *Progress and Poverty* de 1879. Van apareciendo, por ejemplo en 1884, la organización marxista Federación Socialdemócrata y la Sociedad Fabiana, fundada en 1883 y especialmente reconocida a partir de la publicación de los *Fabian Essays* en 1889.

Entre los socialistas fabianos destacan Sidney y Beatrice Webb y George Bernard Shaw, que gozaron de gran influencia entre los intelectuales de la época. El nombre lo tomaron de Fabius Maximus, general romano conocido por sus tácticas de desgaste realizadas con pequeñas escaramuzas y evitando batallas decisivas. Creían los fabianos que era posible, y lo más eficaz, una penetración gradual de ideas y reformas colectivistas prácticas -en concreto, proponían un socialismo municipal y el control estatal de las condiciones de trabajo-, que facilitaría una aceptación popular de los principios socialistas. Con la propuesta del sufragio popular y del gobierno representativo (de una minoría selecta que representara a la mayoría) esperaban la llegada a gran escala del socialismo a Gran Bretaña. Su propuesta requería la presencia e intervención del Estado, especialmente en el ámbito económico, donde postulaban la teoría de la renta. Esta exigía que el incremento no ganado que los capitalistas se apropiaban pasara a la comunidad. La idea de un producto social a manos del Estado y orientado hacia el bien de toda la sociedad era la traducción inglesa del *Wohlfahrtsstaat* alemán. Algunos de los medios que proponían para que el Estado consiguiera esas rentas diferenciales eran un sistema de impuestos, la nacionalización o municipalización de empresas, etc. Pero su punto más característico era extender la democracia política al orden económico-social, es decir, implantar una democracia social y económica en la que todo el pueblo participara de los beneficios del progreso de la

⁷⁷ Los primeros sindicatos nacieron en Gran Bretaña quizá por la evolución de la sociedad de mutuo socorro, la mayor parte de las veces con motivo de las luchas. Durante todo el siglo XVIII los sindicatos formados por trabajadores altamente cualificados tuvieron poca duración y eran aún inciertos los instrumentos de la contratación. En 1799 y 1800 se aprobaron las *Combination Acts* que declaraban ilegales todas las organizaciones que tuviesen por objeto negociar colectivamente las condiciones de trabajo. Después de la abolición de tales leyes (1824) los sindicatos se reforzaron e incluso trataron de federarse en una única asociación nacional, sin éxito. En la segunda mitad de la centuria se afirmó el nuevo sindicalismo. En 1868 se fundó el *Trade Union Congress*, asociación permanente que agrupaba a la mayoría de los sindicatos ingleses. Desde 1890 a 1914 aumentaron los trabajadores inscritos, pero gozaban entonces de una organización rígida y apartada de toda política directa.

producción.⁷⁸ A pesar de denominarse a sí mismos los “arcángeles oficiales” del Estado del Bienestar, en la práctica fueron incapaces de conseguir cambios importantes en la política social británica.

Un paso importante del Socialismo en Gran Bretaña fue la posibilidad de tener una presencia política en el Parlamento gracias a la fundación en 1893 del Partido Laborista Independiente, de carácter abiertamente socialista. Sufrió varios altibajos hasta que, a partir del reconocimiento de los sindicatos como entidades legales, en 1901, se unificaron las líneas de trabajadores y se hizo posible la creación del Partido Laborista, que obtuvo una creciente aprobación popular hasta llegar a conseguir su primer gobierno en 1924.

La corriente de pensamiento socialista, dotada ya de un órgano político de expresión, empezó a dejar oír su voz en el ámbito del gobierno. En 1909, por ejemplo, Beatrice y Sidney Webb publican el *Minority Report*, donde defendían la necesidad de una política de prevención y postulaban la doctrina de “una obligación mutua entre el individuo y la comunidad”⁷⁹. Ponían en tela de juicio los principios individualistas del liberalismo al afirmar que “el mantenimiento universal de un mínimo de vida civilizada debe ser el objeto de la responsabilidad solidaria de una sociedad indisoluble”. Los conceptos de mínimo de vida y de solidaridad comienzan desde entonces a ocupar un papel importante en el discurso político británico, aunque su plena aceptación tardaría aún años en producirse. En la elaboración de este Informe colaboró Beveridge, quien asumió sus líneas básicas.

4.3.- Medidas sociales.

Las primeras leyes de reforma social aprobadas por Bismarck en Alemania estaban vigentes desde la década de 1880 y, a pesar de su precariedad, fueron consideradas como modelo y anticipo de las políticas sociales en el resto de los países europeos. Estas leyes sufrieron algunas adaptaciones y ampliaciones posteriores. En 1900, por ejemplo, se codificaron y se amplió su ámbito a nuevos grupos de trabajadores; también en 1903 y 1908 fueron retocadas.

En Gran Bretaña funcionaban algunos seguros voluntarios ofrecidos por los sindicatos y otras sociedades privadas (las *friendly societies* y las organizaciones mutuas

⁷⁸ Vid. CASTIÑEIRA, A., *Societat civil i Estat del benestar; op.cit*, p. 31-2.

⁷⁹ ROSANVALLON, P., *La crisis del Estado Providencia; op.cit*, p. 141.

obreras), junto a las conocidas Leyes de Pobres. Pero hubo que esperar a que, en el año 1897, el Gobierno, formado entonces por una coalición unionista de liberales y conservadores, aprobara, por medio del Ministerio del Interior, la “Ley de Indemnización de los Accidentes de Trabajo”. Con esta Ley se apelaba a la responsabilidad individual de los patronos y empresarios de cierto tipo de industrias. El principio que le daba forma podría enunciarse así: “Cuando una persona, bajo su propia responsabilidad y para su propio provecho, pone en marcha actividades que crean riesgos para otros, ha de ser responsable de los que hace”. Más tarde se amplió al campo agrícola, en 1900 y en 1906 a otros ámbitos.

Casi una década de régimen liberal, de 1905 a 1914, fue el marco de nuevas leyes sociales. La influencia mutua entre Alemania y Gran Bretaña a la hora de establecer las medidas sociales es algo que ha sido puesto de relieve por numerosos autores. La influencia fue especialmente fuerte entre las organizaciones empresariales de ambos países.

“Para la reforma social alemana del siglo XIX fue Gran Bretaña en muchos aspectos un modelo del futuro, cuyos avances se imitaban y cuyas faltas y defectos trataban de corregirse como lo haría un seguidor. Y viceversa, las reformas británicas asumieron los métodos de la asistencia social en niveles comunales, tal como se habían desarrollado después de la mitad de siglo en una línea de ciudades industriales del Oeste de Alemania; algo interesante y digno de imitación para los países exteriores.”⁸⁰

El mismo Lloyd George visitó Alemania, donde conoció directamente la puesta en marcha de las leyes sociales. Esto puede aportar alguna luz para entender la aparición de la Ley de 1911 en Gran Bretaña.

Dentro de la llamada reforma liberal que tuvo lugar en esta década se aprueba en 1908 una Ley de Pensiones de Vejez, que recibían semanalmente los ciudadanos mayores de 70 años a los que no se les exigía una contribución pero sí estaban sujetos a una examen de indigencia.

En 1909 la Comisión Real elaboró un Informe sobre las Leyes de Pobres y el Socorro de la Indigencia que supuso una fuerte reacción en contra de la dureza de esas leyes y se proponía el desarrollo del seguro obligatorio y la asistencia con una base nacional. Este Informe dejó el camino preparado para la propuesta de un nuevo sistema de seguridad. Ese mismo año el ministro de Hacienda, David Lloyd George, principal exponente de esta reforma liberal, presentó un presupuesto popular al Parlamento que no

recibió la aprobación de los Loes. Impulsado por la situación nacional, de un grave déficit, ideó un presupuesto tal que hiciera pasar a los poseedores de la riqueza la carga fiscal de los productos, bajo la forma de impuestos sobre la renta y las sucesiones, exacciones sobre las rentas no ganadas, fuertes impuestos sobre los monopolios y las plusvalías de la tierra.

Este intento fallido fue aprobado finalmente en diciembre de 1911, bajo la forma de un sistema de seguros, conocido como el *National Insurance Act* (Plan Nacional de Seguridad), auténtica novedad en la legislación social y conocido como la prehistoria del Estado del Bienestar en Gran Bretaña.⁸¹ Su novedad residía en el planteamiento y en la formulación. Descrita en su preámbulo como “una Ley para proveer para el seguro contra el desempleo y para propósitos relacionados con ello”, era la combinación de un seguro estatal y un seguro voluntario mediante un sistema contributivo. Al igual que las leyes sociales bismarckianas, se exigía una contribución a los empleados, empresarios y al mismo Estado a cambio de asegurar una ayuda económica en los casos contemplados: mala salud y desempleo. De ahí que este plan, puesto en práctica a partir de 1912, se estructurara en un doble sistema de seguros: la Ley de Seguro Nacional y un Seguro de Desempleo.

La Ley de Seguro Nacional cubría enfermedad, incapacidad y maternidad, y obligaba a los trabajadores que recibieran menos de una cierta cantidad de renta anual a asegurarse pagando una contribución. A pesar de sucesivas ampliaciones, al acabar la segunda Guerra Mundial aún no cubría a la totalidad de los trabajadores.

La segunda parte, la que aseguraba contra el desempleo, cubría a trabajadores cuyos empleos estuvieran especialmente sujetos a fluctuaciones (como los empleados mecánicos y de la construcción) con una indemnización máxima de quince semanas, previa contribución al seguro. Esta Ley excluía a los trabajadores no manuales, aunque también fue sucesivamente renovada y ampliada. El tipo de desempleo que se contemplaba en esta Ley era cíclico, temporal. Sin embargo, este problema del desempleo se hizo especialmente duro en el período de entreguerras al convertirse en un desempleo crónico, más grave y problemático que el cíclico, lo cual obligó al Gobierno a tomar nuevas medidas. Una de ellas fue la Ley de Desempleo de 1934.

¿Qué supuso este Plan de 1911? En primer lugar, los primeros pasos para una política social distinta -aunque su aplicación fuera restringida- en que se quería asegurar al trabajador frente al riesgo (enfermedad, desempleo, accidentes, etc.) y en la que empezaba a

⁸⁰ MOMMSEN, W.J y MOCK, W.(ed), *Die Entstehung des Wohlfahrtsstaates und Großbritannien und Deutschland. 1850-1950*; Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, p.9.

desempeñar un papel fundamental el Estado como aquella institución capaz de “salvar” al hombre. Mientras que las organizaciones privadas salieron mal paradas, para el Estado supuso la aceptación de la ampliación definitiva de sus funciones. Muestra de ello es la rapidez con que se crearon nuevos Ministerios, el de Sanidad, funcionando ya en 1918, y el de Trabajo en 1916.

La política social británica se perfilaba uniendo las líneas básicas del liberalismo, con lo que éste implica de respeto a las libertades individuales⁸² y de fomento de las inversiones en el mercado, a otras líneas, -difuminadas en un primer momento y más claras a medida que avanza el tiempo-, de preocupación por las necesidades sociales y que asumen algunos de los principios socialistas como el de la justicia y cierta igualdad social. Era una política económica que facilitaba la libertad individual para que aumentara el progreso social y económico de todo el país, que aceptaba las nuevas tareas y funciones del Estado de cara a ese fomento del bienestar del pueblo. La línea de la Socialdemocracia, que emergió pronto en países como Alemania, adquirió sus tintes propios en el terreno británico. Esta visión encontró, a pesar de todo, oposición en varios ámbitos del país.

“En Gran Bretaña, tanto los altos funcionarios de la Administración como las sociedades mutualistas mismas se mostraron acordes en que un mínimo garantizado por el Estado era algo demasiado ‘socialista’ que entraría en conflicto con el principio contributivo [...] y justificaría la simulación”.⁸³

Estas dos Leyes de Seguros fueron completadas con ampliaciones y con el sistema de pensiones de 1925 para viudas y huérfanos. Todo lo cual favoreció el terreno para la aparición de un plan mucho más ambicioso: la obra de Beveridge.

Sin embargo, la marcha de las medidas sociales se vio violentamente interrumpida por el estallido de la Segunda Guerra Mundial, que conmocionó todas las naciones y de nuevo puso en un aprieto las políticas occidentales. La prioridad de los asuntos bélicos hizo pasar a un segundo plano las cuestiones sociales que quedaron aplazadas e incluso olvidadas por muchos. La industria de guerra volvió a generar una situación de pleno empleo, en la que todos los que no luchaban en el frente eran requeridos para trabajar en las fábricas. La necesidad común a todas las capas sociales, las unificó en cierto modo generando un sentimiento de solidaridad nacional, por el que los más favorecidos tendían a

⁸¹ Tal como afirma Rosanvallon, en su libro *La crisis del Estado Providencia*, *op. cit.*, p. 142.

⁸² El mismo Beveridge no duda en afirmarlo de esta manera: “La esencia de la Gran Bretaña, la vieja y la nueva, es que el individuo es más que el Estado, y es el objeto para el que existe el estudio.” En *Las bases de la Seguridad Social*; Tr. Teodoro Ortiz, México, Fondo de Cultura Económica, 1946 2ª, p. 114.

⁸³ ASHFORD, D.E., *La aparición de los Estados de Bienestar*, *op. cit.* p. 191.

ayudar a los más necesitados compartiendo lo que tenían. Este deseo de ayuda también se materializó en la legislación y en el Gobierno, que procuró facilitar al pueblo los medios necesarios. Esto hizo que en la sociedad se generara casi de forma espontánea un movimiento redistributivo y se vieran factibles ciertas políticas interventoras también para después de la guerra.

Dentro de este ambiente surgió en algunos la preocupación de trabajar en la guerra para la paz, mediante la elaboración de unos planes adecuados de los que se haría cargo el Gobierno. El siguiente texto manifiesta esta preocupación de Sir Beveridge en plena guerra:

“La segunda Guerra Mundial nos ha conducido en más de una ocasión a peligros mayores de los que experimentamos en la primera: es indudable que exige de cada persona de la comunidad el máximo esfuerzo dirigido, en primer lugar, al objetivo de la victoria en la guerra. Para el individuo, la guerra tiene que ser total, en el sentido de que cada uno debe hacer con toda su fuerza aquello que se le pide que haga como aportación a la guerra. En lo que respecta al Gobierno de la democracia británica, su tarea de guerra incluye planear la paz; dar a todos los ciudadanos la seguridad de que está planeando con coraje, con imaginación, con equidad y a tiempo; consiguiendo así que cada ciudadano concentre sinceramente su atención en la tarea que se le haya asignado, cualquiera que sea. El gobierno de guerra de una democracia tiene que ser bastante fuerte en la cúspide para conducir la guerra y planear la paz simultáneamente.”⁸⁴

Dentro de esta preocupación y asumiendo muchos de los supuestos sociales, políticos y económicos presentes en esos años, publica sir Beveridge dos informes que son el Vademecum y el punto de partida del Estado del Bienestar contemporáneo.

4.4.- Los Informes Beveridge.

En los años 1942 y 1944, en plena segunda Guerra mundial, Beveridge publica dos Informes complementarios en los que traza las líneas maestras de su pensamiento: los puntos de partida, los fines y los medios del Estado del Bienestar.

Beveridge (1879-1963), figura señera del pensamiento político económico británico, bebió de la doctrina fabiana y gozó de la amistad de Keynes, sin perder nunca su talante liberal. Conoció de primera mano la realidad social de las casas de trabajo de pobres fruto de un tiempo de trabajo en una de las más conocidas, el *Toynbee Hall* de Londres. También colaboró a principios de siglo con el matrimonio Webb como uno de los secretarios en la

⁸⁴ BEVERIDGE, W., *Las bases de la Seguridad Social; op. cit.*, p. 17.

comisión de estudio para la reforma del sistema de asistencia pública, que dio como resultado la publicación del *Minority Report*, presentado en 1909. Una de las ideas allí defendidas que hizo suyas Beveridge, fue la de que: “[...] una organización más ordenada del mercado de trabajo, por medio de las bolsas de trabajo, era un requisito previo para cualquier reforma del empleo”⁸⁵.

Su preocupación por las cuestiones sociales queda reflejada en varias obras sobre el empleo, la planificación, los salarios y la economía que van apareciendo desde entonces (ya hemos nombrado su estudio sobre la Seguridad Social de 1917). No se puede negar en ellas cierta tendencia socialista, pero tiene más peso en su pensamiento la utilitarista, pues se vale más de criterios de utilidad pública que de igualdad social.

Hay que esperar a 1941, año en que el Gobierno británico conservador al mando de Churchill le puso al frente del Comité Interdepartamental con la misión de analizar los distintos sistemas de seguro social existentes, y estudiar la posibilidad de un sistema orgánico de Seguridad Social. Tras dieciséis meses de trabajo, en noviembre de 1942 Beveridge entregó al Gobierno un informe, firmado en solitario, conocido como el *Beveridge Report*. Su título original completo es *Social Insurance and Allied Services*. Es un Plan Nacional completo, que desarrollaba en algunos casos lo que ya estaba establecido y que en otros supuso una novedad y una revolución.

“El plan propuesto aquí es, en algunos aspectos, una revolución, pero en otros campos más importantes es un desarrollo natural de lo realizado en el pasado. Es una revolución británica.”⁸⁶

Su método básico en el fondo es fabiano. En su Informe se rastrea la inclinación fabiana a dar por supuesto que los problemas más difíciles pueden ser desentrañados mediante la aplicación de modelos abstractos. Él mismo escribió que su plan de 1942 “procedía de lo que todos nosotros hemos bebido de los Webb”⁸⁷. Así, de la misma manera como los Webb habían considerado insatisfactorias las primeras propuestas de los liberales sobre el Seguro Social, Beveridge criticó también el Seguro de Desempleo en 1911 porque descuidaba la prevención y consideraba al Gobierno como si fuera un “saco sin fondo”.

Este primer informe es completado con una segunda parte, publicada en 1944, pensada como complemento del primero. En este segundo estudio Beveridge se ocupa

⁸⁵ ASHFORD, D.E., *La aparición de los Estados de Bienestar*, op. cit., p. 184.

⁸⁶ BEVERIDGE, W., *Seguro Social y Seguros Afines (Informe I)*; Tr. C. López Alonso, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1989, p. 23.

directamente del tema del pleno empleo, uno de los supuestos por él propugnados que harían posible la existencia de la Seguridad Social. El título es el de *Full Employment in a Free Society*.

a) El Plan de Seguridad Social.

Comencemos por el primer Informe, *Seguro Social y Seguros Afines*. Conviene resaltar una serie de puntos que pongan en claro su significado real, porque “este documento fue el primero en que se expresaban los grandes principios de constitución del Estado Providencia moderno. Si bien la expresión ‘seguridad social’ había sido empleada por primera vez en los Estados Unidos, cuando Roosevelt impulsó en 1935 la *Social Security Act*, es a partir de Beveridge cuando toma el sentido con que la conocemos hoy.”⁸⁸

Lo primero que hace Beveridge en su Informe es exponer la situación de Gran Bretaña en el tema de los seguros sociales. Enumera rápidamente las leyes sociales que habían visto la luz en su país, de las cuales la doble Ley de Seguro por enfermedad y de desempleo aprobada en 1911 significó un paso hacia adelante en muchos aspectos pero que, sin embargo, al cabo de unos años, debía ser superada y mejorada. La finalidad era la misma: proveer seguridad, pero se propondría un método distinto. El intento de solucionar los problemas de forma separada, con apenas referencias a los problemas afines –en parte por la administración local de esas ayudas- era insuficiente y pedía ser contemplado desde una perspectiva más amplia. Y en segundo lugar había que cambiar la complejidad y falta de unidad de la organización –situación que la encarecía más- por un sistema unificado y más simple. Es decir, visión global y unidad organizativa.

“En un sistema de seguridad social mejor, en su conjunto, del que pueda ser encontrada en casi ningún país, estas son serias deficiencias que están pidiendo ser remediadas. [...] Está fuera de duda que, con una coordinación más adecuada, los servicios sociales existentes pueden hacerse, a la par, más beneficiosos y más inteligibles para aquellos a quienes sirven, y más económicos en su administración.”⁸⁹

La certeza de la primacía británica en este punto se apoya en un estudio comparativo de Gran Bretaña con otros países, que Beveridge ofrece en el Apéndice de la

⁸⁷ BEVERIDGE, W., *Power and Influence*, Nueva York, Beechurst, 1945, p. 86. (Citado en ASHFORD, D.E., *La aparición del Estado del Bienestar*; *op.cit.*, p. 285)

⁸⁸ ROSANVALLON, P., *La crisis del Estado providencia*; *op. cit.*, p. 143.

⁸⁹ BEVERIDGE, W., *Seguro Social y Seguros Afines*; *op. cit.*, p. 5-6.

obra, de los cuales llama la atención la amplia red de medidas sociales de que disfrutaba la URSS.

El objetivo último del Plan, que repite varias veces a lo largo de la obra, es el de eliminar la pobreza en Gran Bretaña, uno de los cinco grandes males contra los que la democracia debe luchar.

“La reconstrucción –dice en un artículo- tiene muchas facetas, internacionales y nacionales. Desde el punto de vista nacional podemos definir mejor los fines de la reconstrucción nombrando los cinco males gigantes que hay que destruir: la Indigencia, las Enfermedades, la Ignorancia, la Suciedad y la Ociosidad.”⁹⁰

“El Plan de Seguridad Social está planteado como parte de un programa general de política social. Es sólo una parte de un ataque contra cinco males gigantescos: contra la Indigencia física, sobre la que está directamente interesado, contra la Enfermedad que frecuentemente causa la Indigencia y que conlleva otras muchas perturbaciones, contra la Ignorancia que ninguna democracia puede permitir entre sus ciudadanos, contra la Miseria y el hacinamiento, que básicamente surgen de la caótica distribución de la industria y de la población, y contra la Ociosidad que destruye la riqueza y corrompe a los hombres, ya estén bien alimentados o no, cuando están ociosos”.⁹¹

Doble es la causa de la pobreza: por interrupción o pérdida de la capacidad de ganar un sueldo o por el desajuste de las rentas en relación con las necesidades familiares.⁹² Estas dos situaciones generan casos de necesidad que, si no se subsanan, pueden poner en peligro la subsistencia y la dignidad de las personas afectadas. Frente a todos los riesgos sociales, como son la enfermedad, los accidentes de trabajo, fallecimiento, vejez, invalidez, maternidad o desempleo, es responsabilidad, en primer lugar, del Estado ofrecer una seguridad social que “libere al hombre de la necesidad”. Ese asegurarse contra las necesidades se concreta en la garantía por parte del Estado de un mínimo de ingresos en los casos en que se necesiten.

“La conclusión principal que ha de extraerse de estas investigaciones (es que): la abolición de la miseria requiere una doble redistribución de la renta, a través del seguro social y de acuerdo con las necesidades familiares.”

⁹⁰ BEVERIDGE, W., *Las bases de la Seguridad Social*, op. cit., p. 51-2.

⁹¹ BEVERIDGE, W., *Seguro Social y Seguros Afines*, op. cit., p. 285.

⁹² Es interesante para comprobar el cambio experimentado en la concepción de la pobreza, consultar el artículo de MARSHALL, T.H., Changing Ideas about Poverty, en *Right to Welfare (and other Essays)*; London, Heinemann Educational Books Ltd, 1981, pp. 29-49.

“El Plan de Seguridad Social está elaborado para atender a esta necesidad; establecer un mínimo nacional por encima del cual pueda desarrollarse la prosperidad, aboliendo la indigencia.”⁹³

La indigencia, pobreza o necesidad es interpretada siempre, y así lo expresa Beveridge, en sentido material o físico, y es considerada como un escándalo que debe ser remediado cuando antes por Gran Bretaña. Hacerlo así, redundará en la mejor y más rápida solución de los otros males, dada la estrecha relación que hay entre ellos.

“Sólo puede ser llevado a cabo (el Plan) por una concentrada determinación de la democracia británica para librarse de una vez por todas del escándalo de la indigencia física para lo que no existe justificación, ni económica ni moral. Cuando se haya realizado este esfuerzo, el Plan deja lugar para que todos los ciudadanos puedan ganar por sí mismos algo que esté por encima del mínimo nacional y también deja estímulo para ello, como para encontrar y producir los medios de satisfacer necesidades nuevas y superiores a las escuetas necesidades físicas. [...]”

Al buscar la seguridad no únicamente contra la necesidad física, sino contra todos estos males en todas sus formas, y al mostrar que esta seguridad puede combinarse con la libertad y con el espíritu de empresa y con la responsabilidad del individuo por su propia vida, la comunidad británica, y todos los que en otros lugares han heredado la tradición británica, tienen un servicio vital que rendir al progreso humano.”⁹⁴

Como buen liberal y utilitarista, Beveridge aúna en su plan la iniciativa y la responsabilidad personal con el protagonismo del Estado en los seguros sociales. Asegurar el mínimo nacional de subsistencia no implica una pérdida de las responsabilidades y libertades individuales.

“Hay algunos para los que la conquista de la seguridad aparece como un objetivo erróneo. Piensan que la seguridad es algo que se contradice con la iniciativa, la aventura, la responsabilidad personal. Esta no es una correcta visión de la seguridad tal y como se plantea en este Informe. No libera a los asegurados de sus responsabilidades.”⁹⁵

Con estas palabras se adelanta a una posible acusación de tener pretensiones socialistas. Los países comunistas gozaban de una red completa de seguros y de asistencias nacionales, pero a costa de la libertad e iniciativa personales. Por esta razón se tenía la idea de que todo régimen que procurara esos seguros a sus ciudadanos a la fuerza sería comunista o socialista.⁹⁶

⁹³ BEVERIDGE, W., *Seguro Social y Seguros Afines*, *op. cit.* p. 7 y 279-80.

⁹⁴ *Ibid.* p. 285-6.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 185.

⁹⁶ No contempla aquí Beveridge otra razón por la que podría ser criticado su objetivo, planteable desde un argumento religioso. Poner toda la confianza en tener asegurado humanamente todo lo material se opone a la

PRECEDENTES HISTÓRICOS DEL ESTADO DEL BIENESTAR

Esta seguridad tiene una característica nueva que la diferencia de la noción vigente desde el Seguro Social de 1911; es la pretensión de prever riesgos, no tan sólo de solucionarlos, para acabar con las necesidades desde la raíz. Es posible la prevención de los riesgos porque se pueden calcular como se calculan las probabilidades. (Este cálculo se remonta a los estudios de Leibniz sobre el cálculo infinitesimal). Por eso es imprescindible una visión global de la necesidad considerando sus diversas facetas y todo lo que pueda repercutir en ella, tanto positiva como negativamente. Esta nueva faceta pone de manifiesto la pretensión de radicalidad y de universalidad de esta seguridad: erradicar la necesidad de una manera absoluta y total. Esta pretensión la manifiesta Beveridge explícitamente, por ejemplo, al hablar del servicio de salud que debe conseguir una curación y prevención total.

“Desde el punto de vista de la Seguridad Social el plan ideal es un servicio de salud que proporcione un tratamiento preventivo y curativo total, de todo tipo y para todos los ciudadanos sin excepciones, sin límite de remuneración y sin una barrera económica en ningún punto que retrase el recurrir al mismo.”⁹⁷

Esta intervención del seguro para gestionar lo social responde también a otra cuestión: la de los problemas que genera una visión puramente individualista de la sociedad. De esta manera puede resolverse la aporía creada desde la Revolución Francesa entre el principio de solidaridad (la sociedad tiene una deuda para con sus miembros) y el de responsabilidad (por el que cada individuo, como dueño de su existencia, debe hacerse cargo de sí mismo)⁹⁸ o -en palabras del mismo Beveridge-, entre seguridad y libertad:

“Yo creo que puede considerarse como un fin positivo para la comunidad británica, que emprenda la tarea de reconciliar esta seguridad que no hemos disfrutado en el pasado, con la conservación de la libertad y la responsabilidad individual que hemos gozado en el pasado, pero que están amenazadas en algunos países en nombre de la seguridad.”⁹⁹

Por eso Beveridge insiste hasta la saciedad en que la ayuda del Estado no exime a los ciudadanos de su responsabilidad. Así, en el caso de las familias que reciben una ayuda por los hijos que tienen, afirma que: “El principio de política social ha de ser no quitar las

esperanza cristiana en la Providencia divina que provee a los hombres que confían en ella de todo lo necesario.

⁹⁷ BEVERIDGE, W., *Seguro Social y Seguros Afines*, op. cit., p. 275.

⁹⁸ Así lo presenta Rosanvallon en su libro *La nueva cuestión social (Repensar el Estado providencia)*; Tr. H. Pons, Manantial, Buenos Aires, 1995, p. 21.

⁹⁹ BEVERIDGE, W., *Las bases de la Seguridad Social*, op. cit., p. 114.

responsabilidades a los padres, sino ayudarles a entender y a atender a sus responsabilidades.”¹⁰⁰

Otro objetivo del plan y consecuencia de lo anterior, junto al intento de abolir la indigencia, es hacer extensible a todos los ciudadanos el bienestar.

“La creciente prosperidad general y los salarios crecientes disminuyeron la miseria, pero no la redujeron hasta hacerla insignificante. Son precisas nuevas medidas para extender la prosperidad. El Plan de Seguridad Social está elaborado para atender a esta necesidad; establecer un mínimo nacional por encima del cual pueda desarrollarse la prosperidad, aboliendo la indigencia. [...] Esta mejor distribución no puede fracasar a la hora de proporcionar bienestar y, adecuadamente diseñada, puede aumentar la riqueza al mantener el vigor físico”¹⁰¹

Siendo éste el objetivo del Estado se entiende que el nombre que reciba sea el de Estado del Bienestar: un Estado que busca el bienestar de sus ciudadanos (después volveremos sobre esta cuestión).

“El mínimo nacional para cada ciudadano debe incluir hoy estar bien, tan bien como la ciencia aplicada a la prevención y la curación de las enfermedades pueda hacer que esté.”¹⁰²

Pero puede hacerse hincapié en otro aspecto: el del Estado como la única entidad capaz de prever los riesgos y proveer esa seguridad. En este caso puede ser denominado Estado Providencia. Y esta denominación, con fuertes resonancias religiosas, nos recuerda la profecía de Keynes de que el capitalismo, “para sobrevivir”, tenía que lograr un éxito inmenso, por encima de la creencia religiosa, popular y más o menos aceptada, en una Providencia divina. El Estado pasa a ser así el sustituto de la divinidad que se ocupa y vela por sus fieles, en su faceta material, de supervivencia y prosperidad física. A esta idea responde este texto:

“No hay razón para no tener fe en el futuro, pero en el tiempo inmediato de la posguerra hay poderosas razones para dejar libres las manos del Estado, en la medida en que ello sea posible, para gastos que sean tan vitales como la Seguridad Social y que no pueden ser tomados a su cargo por nadie salvo el propio Estado.”¹⁰³

Este aspecto nos lleva de la mano directamente a otro: el de la función del Estado – que no su finalidad, noción que no aparece en ningún momento en estos escritos-, que

¹⁰⁰ BEVERIDGE, W., *Seguro Social y Servicios Afines*, op. cit., p. 265.

¹⁰¹ *Ibid.* p. 279-80 y 281.

¹⁰² BEVERIDGE, W., *Las bases de la Seguridad Social*, op. cit., p. 70.

¹⁰³ BEVERIDGE, W., *Seguro Social y Servicios Afines*, op. cit., p. 197.

Beveridge liga a formas de gobierno democráticas. En este aspecto asume por completo la tesis utilitarista.

“Son (estas propuestas) un signo de la creencia de que el objeto del Gobierno, en la paz y en la guerra, no es la gloria de los gobernantes o de las razas, sino la felicidad del hombre común.”¹⁰⁴

Esta idea la encontramos operante en más páginas de su obra. Por ejemplo, al tratar de la cuestión de las pensiones por vejez y de la edad para jubilarse, dice que todo sistema de seguro social destinado a aumentar la felicidad humana tiene que evitar, entre otras cosas, forzar a la gente a jubilarse a una edad determinada, y dejarles, en cambio, que elijan ellos mismos.

El Estado representa y se hace portavoz del interés común que tienen todos los ciudadanos de prevenir la miseria y de disminuir y de aliviar las enfermedades. De este interés se tiene más conciencia en la guerra, durante la cual se genera más unidad nacional y, hasta cierto punto, también solidaridad. El Plan se hace cargo de ese interés compartido, por eso “es un objetivo general sobre el que habrán de estar de acuerdo todos los hombres razonables”¹⁰⁵, independientemente del partido o de la clase social a que pertenezcan. Pero la razón última por la que el Estado asume esta función es porque es su deber, pues: “El restablecimiento de una persona enferma es un deber del Estado y de la persona enferma, con prioridad sobre cualquier otra consideración.”¹⁰⁶

Una vez planteada la situación actual y señalados el objetivo del Plan y la función del Estado, veamos qué método propone en el Informe. Éste continúa el de la tradición de seguros que había ido apareciendo poco a poco en Gran Bretaña, pero cambia la manera de recaudar los ingresos: no recaerá todo el peso sobre el Tesoro Público nacional, sino que esta vez será compartido. Se pide a todos los trabajadores la colaboración de una prestación uniforme a modo de contribución para realizar, con esta contribución, una redistribución de la riqueza por los ingresos. Todos por igual, independientemente del trabajo que realicen y del sueldo que tengan, deben contribuir al seguro.

Este método se concreta en tres apartados, complementarios. Son el Seguro Social, la Asistencia Nacional y los Seguros voluntarios.

* El Seguro Social es obligatorio y está pensado para cubrir las necesidades básicas - los riesgos- que son los siguientes: pensiones de retiro, prestaciones de viudedad y tutela,

¹⁰⁴ *Ibid.* p. 287.

¹⁰⁵ *Ibid.* p. 282.

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 267.

prestaciones de desempleo e incapacidad, pensiones industriales por incapacidad, prestaciones de maternidad, subsidio de matrimonio y de defunción. Respecto a los planes entonces existentes, los unifica -sin olvidar atender a los casos diferentes que tuvieran una justificación-, amplía su aplicación a todos los ciudadanos (no sólo a los trabajadores o a algunos trabajos), los actualiza, aumenta las prestaciones al nivel de subsistencia y ofrece nuevas prestaciones.

* El segundo método propuesto es la Asistencia Nacional para aquellos casos especiales en que las necesidades no están cubiertas por el seguro. En este caso no se recurre al principio contributivo y es el Tesoro Nacional el que proporciona íntegramente la ayuda.

* Por último, propone Beveridge el Seguro Voluntario para cubrir las adiciones a las provisiones básicas. Es de diferente naturaleza que los dos anteriores, que se caracterizan por garantizar unos ingresos de subsistencia básicos o un mínimo nacional. El Estado promoverá entre los ciudadanos este tipo de seguro, que es signo de crecimiento económico y eleva el nivel de subsistencia.

Este plan es importante, en sí y como parte de un programa más completo de política social que se dirige al logro de un progreso social real.

“El término Seguridad Social, tal como se utiliza en este Informe, significa asegurar unos determinados ingresos. El Plan expuesto es para lograr vencer la miseria manteniendo los ingresos. Pero la suficiencia de los ingresos no es suficiente por sí misma. La liberación de la indigencia es sólo una de las libertades esenciales de la humanidad.”¹⁰⁷

A su vez, la puesta en práctica de este Plan de Seguridad Social requiere la aceptación de tres supuestos de política social:

a) Las asignaciones por hijos -no contributivas- para asegurar el mínimo en el caso de familias numerosas o cuando el padre pierde el sueldo, y como aliciente para restaurar la tasa de natalidad.

b) Unos servicios integrales de salud y rehabilitación¹⁰⁸, de régimen contributivo, que tienen una faceta doble. Por un lado cubren la prevención y curación de enfermedades e incapacidades mediante un tratamiento médico, y por otro aseguran la rehabilitación y capacitación para el trabajo con un tratamiento médico o post-médico. Es tal la confianza que tenía Beveridge en estos seguros de salud que hablaba de curaciones totales, e incluso,

¹⁰⁷ *Ibid.* p. 259.

predecía que, a raíz de la disminución de las enfermedades, en tanto que riesgos que podían ser prevenidos, con el tiempo no sería necesario aumentar el importe de la prestación destinada a ese servicio.

“Al asumir que habrá realmente algún desarrollo del servicio y que, como consecuencia de este desarrollo, se dará una disminución del número de casos que lo precisen. [...] Es razonable esperar que, gracias al desarrollo de los tratamientos preventivos y curativos, la actual tasa de solicitudes (de prestaciones de incapacidad no causadas por accidentes de trabajo) permanecerá materialmente por debajo de este presupuesto.”¹⁰⁹

c) Mantenimiento del empleo. Este presupuesto, por su misma generalidad, no es fácil de concretar, a diferencia de los dos anteriores, que han sido bien determinados por Beveridge con unas propuestas concretas. Pero no por eso es menos importante para alcanzar la meta última de Plan: la felicidad de los ciudadanos. Razones de ello son que el desempleo que se prolonga, a diferencia del cíclico y temporal, acaba desmoralizando al trabajador y haciéndole caer en el ocio y la indolencia. Mientras que, por el contrario, la demanda de trabajo, hace sentir útil a la persona, sentimiento muy importante ya que Beveridge sabe y repite que el mero ingreso económico es de por sí insuficiente para la felicidad humana.

Beveridge asume que en el caso de que haya ciertas irregularidades y disfunciones no será posible alcanzar un empleo total y una abolición completa del desempleo. Pero sí confía en abolir el desempleo masivo y prolongado. En este primer Informe deja planteada la cuestión que acometerá más tarde, de manera exclusiva, en su segundo Informe.

Tras esta presentación de sus propuestas recorramos ahora, sistemáticamente, los principios políticos y sociales que sirven de base a esta obra.

Ante una situación crítica, como la que se presenta en la posguerra, después de la experiencia de una primera Guerra Mundial, y tras la lenta asimilación de ciertos principios de justicia y de igualdad social junto a los ya fuertemente asumidos principios utilitaristas, se despierta un fuerte sentimiento de solidaridad que reduce, a veces sólo de forma temporal, las barreras y las distancias de clase.¹¹⁰ Beveridge expresa esa solidaridad, en primer lugar, con la propuesta de contribuir todos por igual -lo que denomina tipo uniforme de prestación-, para asegurar el mínimo nacional para toda la población también

¹⁰⁸ Ya existía en Gran Bretaña cierta Seguridad Social, de régimen y administración local, pero no era de carácter universal, que es lo que se pretendía en el nuevo Plan.

¹⁰⁹ BEVERIDGE, W., *Seguro Social y Servicios Afines*, op. cit., p. 177.

para los trabajadores con sueldos más bajos. Tal contribución será independiente del tipo de trabajo, más o menos arriesgado, o del sueldo, más o menos elevado. En segundo lugar también manifiesta esa solidaridad la promesa de un trato igual para todos¹¹¹ sin un examen previo de los medios, o la de la responsabilidad común de sostener, por medio de los impuestos recaudados por el Estado, las realidades sociales más problemáticas. (El Fondo provenía de la contribución de los trabajadores, de los empresarios y del propio Estado). Tras esta solidaridad, actuaba la intención de mantener alta la moral en el pueblo con la promesa de una sociedad más justa por la que merecía la pena luchar.¹¹²

Bajo razones de simplificación y mayor eficacia se da relieve al Estado como principal entidad responsable de la administración y coordinación de las medidas sociales. La creación del Ministerio de Seguridad Social es muestra de ello. Es este un Estado que aglutina, como ya hemos ido viendo, preocupaciones socialistas como son asegurar las necesidades y controlar la producción, y principios liberales, apelando a la libertad y a la responsabilidad individuales, y favoreciendo iniciativas privadas.

“La provisión de un tipo uniforme de prestación, hasta un nivel de subsistencia, hecho por el seguro obligatorio, deja intacta la libertad y la responsabilidad del individuo a la hora de hacer una provisión suplementaria para sí mismo que esté por encima de tal nivel. Esto concuerda con las condiciones de Gran Bretaña y con el sentimiento británico.”¹¹³

La idea del Estado de Derecho se refleja en la insistencia en que la prestación nacional del mínimo de subsistencia se recibe como un derecho al que se tiene acceso no por caridad, sino porque lo ha precedido una contribución.

“Las personas aseguradas pueden pagar y quieren pagar, y preferirían pagar a no hacerlo. [...] Es deseable que se deje al Fondo de Seguro Social con autonomía, responsabilidades definidas y definidas fuentes de ingresos. Los ciudadanos, en tanto que personas aseguradas, han de darse cuenta de que no pueden lograr más que unas determinadas prestaciones por unas cotizaciones determinadas; han de tener una motivación para apoyar las medidas de administración económica, y no deben aprender a mirar al Estado como el dispensador de regalos por los que uno no precisa pagar.”¹¹⁴

¹¹⁰ Vid, JOHNSON, N., *El Estado de Bienestar en transición. La teoría y la práctica del pluralismo de bienestar*, Tr.C. López Alonso, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1990. p. 34.

¹¹¹ Así lo manifiesta en el siguiente texto: “Este tipo uniforme de prestación, que trata a todo el mundo por igual, está de acuerdo con el sentimiento británico a favor de un trato igual para todos en el seguro social, sin tener en cuenta ni sus ingresos previos ni el grado de su riesgo de desempleo o enfermedad.” (*Ibid.* p. 528)

¹¹² Tal como asegura Johnson, *op. cit.*, p. 34, siguiendo a Titmuss.

¹¹³ BEVERIDGE, W., *Seguro Social y Seguros Afines*, *op. cit.*, p. 528.

¹¹⁴ *Ibid.* p. 181.

PRECEDENTES HISTÓRICOS DEL ESTADO DEL BIENESTAR

Y al plantear que este seguro sí vale la pena, apela a la percepción que de él tiene el individuo, ya que recibe la seguridad “no como una caridad, sino como un derecho”¹¹⁵ al pagar una parte del costo total a modo de cotización. “Mi Plan [...] defiende con vigor el principio contributivo, porque se trata de un seguro y no de un acto de caridad.”¹¹⁶

El mismo Beveridge recoge así los seis principios que han de caracterizar la Seguridad Social: tipo fijo de prestación de subsistencia, tipo fijo de cotización, unificación de la responsabilidad administrativa, adecuación de las prestaciones -en cantidad y en tiempo-, universalidad y clasificación -independientemente de sus recursos se atienden por igual todas las clases sociales y económicas y las ayudas dependen de las circunstancias.

Más arriba hablábamos de la influencia del pensamiento de Keynes en el debate político económico del momento y, en concreto, en Beveridge. Se asume, y Beveridge la hace suya, la teoría de Keynes de que es la demanda, y no la oferta, el motor de la actividad económica y del empleo. La aplica en asuntos concretos de su Plan, por ejemplo como sigue:

“Hacer flexible la edad de retiro es un modo de ajustar la oferta del trabajo a las fluctuaciones de la demanda. En los tiempos de buen mercado de trabajo será más fácil para las personas más mayores conservar su trabajo y posponer la jubilación. En los malos tiempos tenderán a retirarse antes y reducir la oferta de mano de obra.”¹¹⁷

A partir de esta primera afirmación, Beveridge saca otras consecuencias, como la de la identificación del ahorro con la inversión. Sólo si se invierte en la producción y en el mercado, y se aumenta, consiguientemente, el consumo, habrá progreso y ahorro. Es decir, sin ahorro no hay inversión, pero sin inversión tampoco se podrá ahorrar a la larga porque se producirá un estancamiento económico. Por eso dice: “El progreso material depende del progreso técnico que, a su vez, depende de la inversión y, en última instancia del ahorro.”¹¹⁸

“Los ahorros son la semilla de la producción industrial.[...] Una distribución más amplia de la riqueza exigirá una distribución más amplia de las obligaciones y las funciones de la riqueza, entre ellas la obligación de ahorrar para invertir en cosas que representen capital.”¹¹⁹

Junto a la aceptación de estos principios económicos, Beveridge compartía la confianza de Keynes -por esencia antimalthusiana- de que se iniciaba una era de

¹¹⁵ *Ibid.* p. 199.

¹¹⁶ BEVERIDGE, W., *Las bases de la Seguridad Social; op. cit.*, p. 177.

¹¹⁷ BEVERIDGE, W., *Seguro Social y Servicios Afines, op. cit.*, p. 94.

¹¹⁸ *Ibid.* p. 240.

¹¹⁹ BEVERIDGE, W., *Las bases de la Seguridad Social; op. cit.* p. 42 y 43..

prosperidad que no se vería empañada por nuevas crisis y en la que el desempleo sería cada vez menor, gracias a las medidas interventoras del Gobierno.

b) El pleno empleo.

La preocupación de Beveridge por el tema del empleo, que consideraba como parte inherente del Plan del primer Informe, le llevó a elaborar un segundo estudio sobre esta cuestión. Ya en distintos artículos adelantó algunas de las propuestas del segundo Informe y puso de relieve la importancia del tema al decir que “La prevención del paro forzoso en gran escala es un problema internacional, de la misma manera que el seguro social es un problema nacional.”¹²⁰

El empleo, y en concreto, el propósito de evitar un desempleo masivo, era el tercer supuesto de la Seguridad Social, pero no sólo era un supuesto sino un requisito necesario para alcanzar la felicidad. Esta es la justificación del segundo Informe.

“La seguridad en el ingreso, que es todo lo que puede ser dado por el seguro social, es una provisión tan inadecuada para la felicidad humana que ponerla como la única base, como la medida principal para la reconstrucción, no parece que merezca la pena. Debería ser acompañada por una declarada determinación de utilizar los poderes del Estado, hasta el límite que fuera preciso, para asegurar para todos, no ciertamente una absoluta continuidad en el trabajo, sino una razonable posibilidad de empleo productivo.”¹²¹

Beveridge se asegura de dejar bien claro desde el principio que el pleno empleo no debe entenderse como ausencia total de desempleo, que es materialmente imposible, sino como una situación en la que el desempleo se reduce a cortos intervalos de expectativa -en los que se espera recobrar en breve el anterior trabajo o conseguir uno nuevo.

“El pleno empleo en tiempos normales para todos los que están normalmente dispuestos a trabajar es compatible con el mantenimiento de una reserva suficiente para la variación de la demanda total y para las emergencias de la guerra.”¹²²

Para que emerja esta situación debe haber más puestos vacantes que personas desempleadas y, por otro lado, debe cambiar la consideración del mecanismo de mercado: ha de ser el vendedor de trabajo quien se beneficie -es decir, el trabajador-, no el

¹²⁰ *Ibid.* p. 222.

¹²¹ BEVERIDGE, W., *Seguro Social y Servicios Afines*, op. cit. p. 275.

¹²² BEVERIDGE, W., *El pleno empleo en una sociedad libre (II Informe de 1944)*; Tr. P. López Mánuez, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1988, p. 161.

comprador -el patrono o empresario. Sólo así los hombres, además de conseguir una renta, se sentirán útiles al tener la posibilidad de prestar un servicio a la sociedad.

“Esto significa que el empleo no se busca por sí solo, independientemente de lo que produzca. El fin material de toda actividad humana es el consumo. El empleo se busca como medio de conseguir más consumo o más ocio, como medio de conseguir más nivel de vida y más alto.”¹²³

Este cambio, sin embargo, no implica una solución total planificada o totalizadora, sino que, para ser realmente efectivo, debe desarrollarse en el seno de una sociedad libre, tal como Beveridge avanza en el título. Deben preservarse todas las libertades civiles, pero sin olvidar que “todas las libertades llevan consigo sus responsabilidades”¹²⁴, como ya había repetido en el primer Informe.

A la hora de diagnosticar las causas del desempleo descubre que la principal se apoya en la siguiente base económica: “El empleo depende del gasto, de modo que la condición fundamental para evitar un desempleo masivo es el mantenimiento del gasto total.”¹²⁵

¿Por qué ocurre esto así? Porque el origen de todo malestar es la existencia de necesidades materiales insatisfechas. Y a estas necesidades se puede poner una solución.

“Mientras haya necesidades humanas insatisfechas, habrá escasez. El problema es el de dotar a estas necesidades de un poder adquisitivo, bien mediante la redistribución de la renta, bien mediante una demanda social de las cosas necesarias en interés de todos.”¹²⁶

La traducción económica de la insuficiencia en estas necesidades se concreta en un triple factor que afecta a la demanda: los factores que determinan su cantidad, su dirección y la manera en que la industria responde a esta demanda. Y detecta el factor más importante en la insuficiencia de la demanda total, que depende de la demanda particular y que afecta a la oferta total. Sin embargo, se tiene la experiencia de que en la guerra no hay desempleo¹²⁷, y esto se consigue gracias a una planificación que implica cierta intromisión en unas libertades que, en el tiempo de paz son absolutamente necesarias. Lo esencial de esa experiencia son los resultados de la planificación realizada por el gobierno, que podría

¹²³ *Ibid.* p. 41.

¹²⁴ *Ibid.* p. 44.

¹²⁵ *Ibid.* p. 311.

¹²⁶ *Ibid.* p. 312.

¹²⁷ Además de generar una mayor unidad y búsqueda conjunta del bien común. “La experiencia de la guerra ha demostrado que es posible tener una sociedad humana en la que toda persona tenga un valor y oportunidad de ser útil cuando la fuerza motriz y la dirección de la actividad económica vienen dadas no por intereses particulares, sino por la búsqueda colectiva y decidida de un bien común.” (*Ibid.* p. 317).

llevarse a cabo sin que éste se entrometiera en las libertades individuales. De aquí extrae Beveridge la conclusión de que es posible conseguir el pleno empleo recurriendo a una socialización de la demanda que permita desarrollar una actividad privada. Esta práctica, a diferencia del modelo marxista de la URSS, no recurriría a una socialización de la producción en la que no se contemplan las libertades individuales. Tal es el punto de partida del Plan de Beveridge.

Esta propuesta se concreta a su vez en tres puntos o frentes que hay que intentar conseguir:

1. Mantener en todo momento un desembolso total suficiente, es decir, un gasto de dinero tal que implique una demanda elevada de productos provenientes de la industria y, como consecuencia, una demanda de puestos de trabajo. Este desembolso se dirigirá tanto hacia el terreno político (esta teoría coincide con la propuesta de Keynes) como hacia el privado (favoreciendo la inversión empresarial privada). Lo que, en líneas generales, originará será una mayor demanda, ésta, a su vez, más oferta, y ésta más consumo; todo lo cual elevará el número de puestos de trabajo y, también, el nivel de vida. Dependiendo de cuál sea la necesidad más urgente en cada momento, es decir, de cómo se entienda la justicia social, el presupuesto aumentará o disminuirá.

2. Controlar la localización de la industria.

3. Y asegurar la movilidad organizada de la mano de obra.

Estas dos últimas medidas son la alternativa al desplazamiento obligatorio de la mano de obra y a la aparición de zonas depauperadas.

Todo lo anterior implica necesariamente un aumento de responsabilidades y de actividad del Estado, como la única entidad capaz de llevar a cabo el desembolso necesario.

“El principio subyacente del Informe es proponer para el Estado únicamente aquellas cosas que sólo el Estado puede hacer o que puede hacer mejor que cualquier administración local o que cualquier ciudadano privado en el ámbito individual o en asociación, y dejar a estos otros organismos lo que, si quieren, pueden hacer tan bien o mejor que el Estado.”¹²⁸

Esta nueva política no pretende quitar responsabilidades ni a las autoridades locales ni a las empresas privadas, sino más bien les pide una colaboración conjunta y coordinada entre sí y con el Estado. De hecho, Beveridge confía en la iniciativa individual, pero por otra parte sabe por experiencia que ésta no siempre cumple sus responsabilidades sociales. Y haciendo suya la opinión expresada por J.M.Keynes en 1936 de que “el deber de ordenar

el actual volumen de inversión no puede dejarse con garantías de seguridad en manos de particulares”¹²⁹, pone su confianza en la acción pública. Por eso su propuesta consiste en aunar lo mejor de lo privado y las ventajas de lo social.

“No podemos confiar en la iniciativa privada con riesgos privados, que tan lastimosamente fracasó en la última paz. No podemos confiar en ninguna panacea, como la nacionalización de todas las industrias; el simple cambio de la propiedad y de los motivos deja intactos los problemas de organización. Necesitamos una combinación colectiva de métodos; necesitamos varios tipos de control general -de los precios, de las inversiones de los transportes y de las materias primas-; necesitamos probablemente en ciertos campos la propiedad por monopolios públicos, en otros la iniciativa privada sometida al control público, y todavía en otros la iniciativa privada libre de toda clase de control que no sean los generales.”¹³⁰

Esta nueva función del Estado implica un compromiso con el desarrollo económico del país y con el aumento de su riqueza nacional; pero también implica asegurar la felicidad de sus miembros -no olvidemos que es un Estado con una función aseguradora.

“La aceptación por parte del Estado de la responsabilidad de mantener el empleo significa, como se explica más adelante, que el Estado, al influir en el desembolso, asegura que el sistema económico avance en lugar de estancarse. [...]La consecución de pleno empleo aumentaría en gran medida, sin necesidad de ningún otro cambio, nuestra riqueza material. Pero éste es el menor de los cambios que provocaría. Incrementaría mucho más la felicidad que la riqueza, e incrementaría sobre todo la unidad nacional, al eliminar el sufrimiento que engendra odio.”¹³¹

La finalidad moral del Estado aparece a veces mezclada con la finalidad económica. De ahí que pueda interpretarse la búsqueda de la felicidad como la búsqueda unas veces del bienestar físico, otras -como acabamos de ver- de un bienestar más general¹³² y global de la persona y de la sociedad. Sin embargo el uso del lenguaje es equívoco.

Si retomamos la historia de Gran Bretaña, no llama la atención que, en 1942, en plena guerra el primer Informe Beveridge gozara de una gran aceptación popular pero también de algunos recelos y demoras en el ámbito gubernamental, debidas en parte a la prioridad de los asuntos bélicos. Uno de los frentes contra los que tuvo que luchar Beveridge fue el del Tesoro Nacional, reticente a desembolsar un dinero que creía más

¹²⁸ *Ibid.* p.58.

¹²⁹ *Ibid.* p. 313, tomado de la *General Theory*, p. 320.

¹³⁰ BEVERIDGE, W., *Las bases de la Seguridad Social*; *op. cit.* p. 130-1.

¹³¹ BEVERIDGE, W., *El pleno empleo en una sociedad libre*; *op. cit.*, p. 162 y 160.

¹³² En la p. 108 del primer Informe afirma Beveridge que “Tanto el Gobierno central como el local tienen, de distintas maneras, una contribución que hacer a la futura seguridad y bienestar del pueblo de este país”.

necesario para los gastos de guerra. En el Comité sobre las prioridades de la Reconstrucción hubo un intenso debate sobre los costes de las nuevas leyes sociales, que, al cabo, emitió informes favorables. Tras muchas discusiones parlamentarias y las consiguientes tensiones entre los partidos políticos, se aprobaron finalmente unas veinte propuestas legislativas, inspiradas en las recomendaciones de Beveridge, si bien no pudieron entrar en vigor inmediatamente.

En cambio, la recepción del segundo Informe fue menor. Mientras Beveridge lo elaboraba el Gobierno nombró un gabinete que, desde principios de 1944, comenzó a examinar la cuestión del pleno empleo. Pretendía así adelantarse al mismo Beveridge y, de alguna manera, pararle los pies, puesto que no era bien visto en el Gobierno. El Libro Blanco¹³³ de 1945 fue la aportación estatal al problema del desempleo que sirvió de base a las posteriores medidas de seguridad social en ese ámbito.

4.5.- Consecuencias.

¿Cuáles son las consecuencias de una política que asume esta finalidad y estos métodos?

En primer lugar es una política que hace de la economía el centro de su acción. Las soluciones que Beveridge daba a los problemas se servían de medidas económicas tales como un sistema contributivo a la Seguridad Social para proveer a todos de un mínimo nacional de supervivencia, control de la demanda por parte del Estado, o un desembolso económico suficiente. Este continuo recurrir a la economía pone de manifiesto una característica de la antropología que opera en los modernos Estados del Bienestar. Todas las necesidades humanas se reducen a necesidades físicas que encuentran su solución en medios cuantificables y económicos. No tenemos más que recordar alguno de los textos aquí citados en que se afirma que la única finalidad de la actividad humana era la producción para poder sentirse útil, ganar un sueldo y así poder consumir más.

Esta visión materialista y reductora también se vislumbra al considerar algunas necesidades fuera de las normales que han sido atendidas en su Plan. Entonces Beveridge

¹³³*The Treasury, Statement of Government Policy for the Creation and Maintenance of Full Employment*; HMSO, cmd. 6527, 1944. (En ASHFORD, D.E., *La aparición del Estado del Bienestar*; *op.cit.*, p. 283).

afirma que “disminuirán por la provisión realizada en el nuevo Plan”¹³⁴, provisión que es de ayuda física. Pero a la vez es consciente de que la satisfacción de las necesidades a primera vista más urgentes genera nuevas necesidades, más refinadas que las primeras y así sucesivamente.¹³⁵ Por eso amolda la política económica social a las necesidades del momento, con la confianza de que el sistema social y el Estado del Bienestar, puede abolirlas o satisfacerlas. Es muy revelador que Beveridge fijara el mismo presupuesto para el seguro de salud en 1965 que en 1945, confiando en que, una vez curados y rehabilitados, los ciudadanos no necesitarían aumentar la atención de esa necesidad. Beveridge y los defensores de los primeros Estados del Bienestar creían que el Estado podía cambiar al hombre, aliviarle de sus necesidades, o incluso hacerlas desaparecer, por medio de una seguridad absoluta en todos los campos.

Esta pretensión recuerda a la que, años antes y bajo la égida del pensamiento ilustrado de la Revolución Francesa, expresara Condorcet. Para este autor francés, el progreso humano era ilimitado y sólo era cuestión de tiempo llegar a estados en que no hubiera que sufrir por las incertidumbres de la vida y en que la libertad y el pensamiento estuvieran totalmente desarrollados. Concretamente, se refiere a la medicina y a los logros que se esperan del progreso científico técnico en esta rama del saber.

“Nadie dudará de que el progreso en la medicina conservadora, el uso de alimentos y de alojamientos más sanos, una manera de vivir que desenvolvese las fuerzas por el ejercicio sin destruirlas por los excesos y, en fin, la destrucción de las dos causas más activas de la degradación, la miseria y la riqueza excesivas, deban prolongar para los hombres la duración de la vida común y asegurarles una salud más constante y una constitución más robusta. Se comprende que los progresos de la medicina conservadora, cada vez más eficaces por los de la razón y el orden social, deben hacer desaparecer a la larga las enfermedades generales que deben su origen al clima, a los alimentos y a la naturaleza de los trabajos.

No sería difícil de probar que esta esperanza debe extenderse a todas las demás enfermedades, cuyas causas lejanas es verosímil que sepan siempre averiguar. ¿Sería absurdo ahora suponer que este perfeccionamiento de la especie humana debe ser siempre considerado como susceptible de un progreso indefinido, que debe llegar un tiempo en que la muerte no sea sino el efecto, o de accidentes extraordinarios o de la destrucción cada vez más lenta de las fuerzas vitales o, que, en fin, la duración del intervalo medio entre el nacimiento y esta destrucción no tenga ningún término asignable? Sin duda que el hombre no llegará a ser inmortal,

¹³⁴ BEVERIDGE, W., *Seguro Social y Servicios Afines*, op. cit., p. 345.

¹³⁵ “Las necesidades de la paz son tan ilimitadas como las de la guerra. Cuando una comunidad alcanza, si llega a alcanzarla, la etapa en que ha sido abolida la indigencia física; cuando, yendo más allá de ese punto, es capaz de asegurar a todos con tal de que presten servicios, comodidades y lujos materiales, además de llenar las necesidades indispensables, no se habrá alcanzado el límite de las necesidades; surgirán nuevas necesidades que la educación debe fomentar –deseos de disfrutar ratos de ocio, de aprender, de viajar.” BEVERIDGE, *Las bases de la seguridad social*; op. cit. p. 134.

pero la distancia entre el momento en que empieza a vivir y la época en que, naturalmente, sin enfermedad, sin accidente, experimenta la dificultad de subsistir, ¿no puede aumentarse sin cesar?»¹³⁶

Las medidas de Beveridge pretenden poner en práctica lo que casi dos siglos antes predecía Condorcet: la prevención sanitaria acabará con las enfermedades y con los sufrimientos causados por estas, y alargará la vida del hombre.

Beveridge deja claro, y ya lo hemos dicho en estas páginas, que el Estado debe procurar la felicidad de los ciudadanos, y que esa felicidad se identifica con el bienestar desde la concepción utilitarista. De nuevo, desde el punto de vista aristotélico, se produciría una confusión de los medios con el fin: el bienestar material, con todo lo necesario para conseguirlo, se identifica con la felicidad. Y hay otra nota diferenciadora respecto del bienestar aristotélico, que ese bienestar aquí propuesto se consigue gracias al consumo, y un consumo creciente.

El centro del engranaje del Plan Beveridge es el funcionamiento de las leyes de la demanda, que, si se respetan, generan mayor nivel de consumo. Según este axioma, todo Estado del Bienestar debe poseer un sistema económico capitalista, pero no en un grado moderado, sino fuerte y elevado: más producción, más demanda, más oferta, más consumo, mayor crecimiento económico para -volviendo al inicio de la cadena- producir más y así ininterrumpidamente. La confianza keynesiana de un continuo progreso económico alentaba el Plan de Beveridge. Este sistema funciona -y de hecho ha funcionado- mientras ha habido un nivel creciente de prosperidad, pero esa prosperidad no es ni continua ni constante.

Uno de los principios de los Informes de Beveridge que merece destacarse es su alcance universal: el Estado brinda prestaciones a todos los miembros de la colectividad merced a una financiación que obliga a todos a pagar los impuestos. Esto marca una diferencia con el Estado bismarckiano, fundado sobre el mecanismo de los seguros sociales, en el que las prestaciones eran la contrapartida de las aportaciones y contribuciones, y de las que gozaban pocos miembros de la sociedad. En relación con esto, el logro clave tanto de Keynes en su *Teoría general* como de Beveridge en sus *Informes* fue el de captar la relación directa entre los salarios y la política social. La ayuda podía y debía venir de la mano de los salarios y no ser dejada a la caridad personal o social, que podía no llegar o ser insuficiente. Ya vimos cómo la intención de Bismarck al introducir las

¹³⁶ CONDORCET, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, II, Décima época, los

leyes sociales era muy diferente a la de Beveridge. Sin embargo, encontramos una gran similitud entre las propuestas teóricas de los socialistas de cátedra y las de Beveridge y Keynes.

En concreto, y retomando la explicación de Estado Providencia que apuntamos ya más arriba, Schmoller habla muy claramente de ella. Uno de los rasgos que él descubre en la sociedad que conoció, -junto a otros como la generación de conflictos en las sociedades industriales, o de unos determinados costos sociales-, es el de la secularización, que aparece con un nuevo modelo de mundo. Consecuencia de esta secularización es -tal como expresa Schmoller- que los individuos no son ‘amansados’ con la creencia en otra vida mejor después de esta. De esta manera la función compensadora de la religión ya no funciona en el mundo moderno en general. Y el Estado se encuentra con un vacío que intenta llenar con sus promesas y seguridades.

“Esto significa que el Estado tiene que asumir funciones que previamente desempeñaba la Iglesia. Sobre todo, el sector público asume funciones de seguros de subsidiariedad. El proceso de secularización tiene también consecuencias para la estabilidad política. El consenso religioso se sustituye por un sentimiento de comunidad basado en el aprecio del Estado-nación. Estas actitudes hacia el Estado piden ser justificadas por la existencia de justicia social.”¹³⁷

Aunque sus primeros defensores no lo consideraran así, por su mismo desarrollo y su funcionamiento, el Estado irá asumiendo muchas de las funciones propias de la familia, de la religión, con lo que se hará omnipresente y todopoderoso. Sustituye los lazos de amor y de caridad por los Seguros obligatorios y la justicia social, y el código moral -de los Mandamientos- por la legislación positiva.

Otro aspecto a subrayar es el que hace referencia a la duración temporal de un Estado concebido como la única ayuda posible para los ciudadanos en tiempos de penuria y de guerra. Beveridge insiste en que es por la actual incapacidad de los ciudadanos por lo que el Estado debe tomar las riendas y dirigir la economía y el mercado. Si es esto así, se supone que cuando las cosas vuelvan a su cauce normal y los individuos sean capaces por sí mismos de subsistir, la intervención del Estado, o, al menos, una intervención tan directa y extensa, debería reducirse. Sin embargo, no ha sido así. Lo cual ha hecho que algunos autores denominen al Estado del Bienestar ‘Papá Estado’, porque desempeña la función de

progresos futuros del espíritu humano; Tr. D. Barnés, Madrid, Calpe, 1921, p. 44-5.

¹³⁷ PRISCHING, M., Schmoller’s Theory of Social Policy, en BACKHAUS, J., *Essays on Social Security and Taxation; op. cit.*, p. 212.

un padre que provee a sus hijos de todo porque supone que ellos no pueden valerse por sí mismos. Este aspecto será uno de los frentes más criticados del Estado del Bienestar.

La repercusión de estos Informes no se hizo esperar en Gran Bretaña y en toda Europa, tal y como Beveridge profetizó. “El Informe Beveridge de 1942 se convierte en el manifiesto teórico programático del Welfare State.”¹³⁸ Acabada la segunda Guerra Mundial, ya en 1946, el nuevo Gobierno Laborista que gobernaba desde 1945, con C. Attlee al frente, se inclinó fuertemente hacia una política socializante de nacionalización de la industria y siguió adelante con las propuestas aprobadas por el Gobierno anterior. En julio de 1948 entró en vigor la mayor parte de la legislación social británica siguiendo las pautas económicas universalistas de Beveridge. Así se entiende que:

“El Estado del Bienestar no fue el producto de un acto de creación espontáneo en 1948, sino el último estadio de un proceso dinámico de ajuste entre el individuo y la sociedad. El Estado del Bienestar británico no nació, se desarrolló.”¹³⁹

Sólo después de esta lenta gestación, el Estado del Bienestar vio la luz en Gran Bretaña, con las bases contemporáneas, en los primeros años de posguerra. En muchos otros países había ya medidas sociales y seguros, pero necesitaban ser completados en algunos aspectos hasta poder llamarse y ser de cariz universal. Este hecho es lo que Ashford ha denominado la “institucionalización del bienestar”. La aparición del Estado del Bienestar no fue:

“[...] producto de las fuerzas del mercado, que eran una realidad superpuesta a las democracias liberales del siglo XIX. Probablemente el Estado del Bienestar no debe su existencia al hecho de haber sido impulsado ni al de haber sido arrastrado por unas fuerzas económicas y sociales inexorables, sino que parece más bien el resultado de una búsqueda institucionalizada, de la experimentación y de la acumulación de acontecimientos en el marco democrático de cada uno de los países.”¹⁴⁰

¹³⁸ MILANO, M., *Il Welfare State*, en *Voci per un Dizionario de pensiero forte*, Piacenza, Cristianità, 1997, p. 258.

¹³⁹ JOHNSON, N., *El Estado del Bienestar en transición*, *op. cit.* p. 18.

¹⁴⁰ ASHFORD, D.E., *La aparición de los Estados del Bienestar*, *op. cit.*, p. 42.

5.- EL *NEW DEAL* NORTEAMERICANO.

El sistema norteamericano también jugó una baza importante en la progresiva aparición del Estado del bienestar, aunque de una manera distinta a la estudiada ya en Europa. Constituye nuestro tercer hito en el estudio de la formación de los Estado del Bienestar. A pesar de que las medidas bienestaristas se llevaron a cabo unos años antes que en Gran Bretaña, no fueron de la misma intensidad ni de la misma amplitud, ya que diferían en sus axiomas. La situación europea era totalmente diferente a la que vivió Norteamérica durante los primeros años de la centuria hasta la segunda Guerra Mundial, por eso las medidas de bienestar tuvieron una acogida muy diferente.

5.1.- Precedentes.

No olvidemos que los Estados Unidos de América, desde sus mismos inicios, reflejaron una preocupación desde la política por favorecer las condiciones de vida de sus ciudadanos. En su Constitución, elaborada ya en 1787, se expresa este compromiso.

“Nosotros, el pueblo de los Estados Unidos, a fin de formar una Unión más perfecta, establecer la justicia, asegurar la tranquilidad interna, proporcionar los medios para la defensa común, promover el bienestar general y asegurar para nosotros mismos y para nuestros descendientes los beneficios de la libertad, establecemos y sancionamos esta Constitución para los Estados Unidos de América.”¹⁴¹

Uno de los fines del pueblo americano al formar la Unión era promover el bienestar general y asegurar la libertad, una conquista muy valorada a la que habían consagrado largos años de lucha. Esta formulación expresa el ideal americano de un bienestar dentro de la libertad, y de una libertad que se ocupe en buscar el bienestar. Por eso la libertad se traducía también en igualdad de oportunidades.

“Artículo 1. Sección 8. El Congreso tendrá facultad para establecer y recaudar contribuciones, impuestos, derechos y consumos; para pagar las deudas y proporcionar los medios para la defensa común y el bienestar general de los Estados Unidos”.¹⁴²

¹⁴¹ BOORSTIN, D., (compilador), *Compendio histórico de los Estados Unidos (Un recorrido por sus documentos fundamentales)*; Tr. C. Ávila Flores, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, Constitución de los Estados Unidos de América, Preámbulo, p. 81.

¹⁴² *Ibid.* p. 88.

Esta realidad no sólo estaba impresa en la Constitución, sino que era parte de la vida de los estadounidenses. Admirado por esto, en el año 1835, Alexis de Tocqueville escribía de los Estados Unidos:

“Entre los americanos, la fuerza que administra el Estado está menos reglamentada, es menos culta, menos sabia, pero cien veces mayor que en Europa. No hay otro país en el mundo donde los hombres hagan, en definitiva, tantos esfuerzos para crear el bienestar social. No sé de ningún pueblo que haya conseguido tantas y tan eficaces escuelas, templos tan en consonancia con las necesidades religiosas de sus habitantes, caminos municipales mejor conservados.”¹⁴³

En su aspecto legislativo, la Unión es una federación de estados, cada uno con sus propias leyes pero con una cabeza última: el presidente de la federación, con unas funciones muy concretas a su cargo. Este sistema federal proporciona una autonomía o cierta independencia legislativa a los estados que ha favorecido la responsabilidad de sus miembros al tomar como algo suyo la edificación y la buena marcha de su sociedad. A este hecho se unía el carácter emprendedor de sus habitantes, potenciado por la obligación de levantar un nuevo país, sobre todo en sus inicios, y el enorme valor que se dio a la libertad personal y a la igualdad entre todos los habitantes. De ahí que el liberalismo económico encontrara un caldo de cultivo perfecto en la sociedad americana y echara raíces muy profundas en ella. Esto fue otra de las cosas que llamó la atención al aristócrata francés Tocqueville al comprobar el funcionamiento, el origen y los medios de la democracia americana. Allí la libertad y la igualdad eran las piedras angulares sobre las que se edificaba el edificio nacional y la soberanía del pueblo el principio de toda política. El protagonismo del individuo está presente en la importancia que se concede al interés particular.

“Pero es sobre todo el interés particular el que atiende la legislación norteamericana; éste es el gran principio que se encuentra constantemente cuando se estudia la ley de los Estados Unidos. Los legisladores americanos no muestran gran confianza en la honradez humana; pero siempre suponen inteligente al hombre. Por lo tanto, para la ejecución de las leyes suelen apoyarse en el interés personal.”¹⁴⁴

Dentro de esta concepción era difícil pensar en que el Estado pudiera intervenir en la economía de la nación, porque no cuadraba en su sistema ni en su tradición. El

¹⁴³ TOCQUEVILLE, A. de, *La democracia en América I*; Tr. D. Sánchez de Aleu, Madrid, Alianza Editorial, 1993, 3ª reim, p. 86.

¹⁴⁴ *Ibid.* p. 75.

protagonista del mercado era sólo el individuo y al Estado se le reservaba la función de regulador.

Un buen ejemplo de esta visión es el discurso que pronunció el republicano Herver Hoover en 1928, en la campaña electoral que precedió a su triunfo presidencial. Nos interesa también porque nos sitúa en los momentos anteriores a la implantación en los Estados Unidos de las medidas del bienestar. Hoover fue el gobernante inmediatamente anterior a Roosevelt -responsable de la implantación del Estado del Bienestar en los Estados Unidos- al que se opondrá frontalmente en su concepción del Estado y de la política.

“El liberalismo es una fuerza verdadera del espíritu, una fuerza que procede de la profunda convicción de que la libertad económica no puede sacrificarse si la libertad política ha de conservarse. Aun si el desempeño del gobierno en los negocios nos puede dar más eficiencia que ineficacia, la objeción fundamental seguiría sin modificarse y sin recibir respuesta. Destruiría la igualdad política. Haría que aumentaran los abusos y la corrupción y en nada ayudaría a disminuir esos excesos. Asfixiarían la iniciativa y la invención. Debilitaría paulatinamente el desarrollo del liderazgo. Entorpecería y debilitaría las fuerzas mentales y espirituales de nuestro pueblo. Eliminaría la igualdad y las oportunidades. Secaría el espíritu de libertad y de progreso. Por estas razones, principalmente, debemos oponernos. Durante ciento cincuenta años el liberalismo ha encontrada su verdadero espíritu en el sistema de los Estados Unidos, no en los sistemas europeos.”¹⁴⁵

“Durante ciento cincuenta años hemos construido una forma de gobierno y un sistema social que nos es propio. Se distingue esencialmente de todos los otros gobiernos del mundo. Se trata del sistema estadounidense. Es un sistema político y social tan preciso y positivo como ningún otro que haya surgido en la tierra. Se basa en una idea particular de autogobierno que descansa en la responsabilidad local descentralizada como fundamento. Asimismo, se basa en la idea de que sólo por medio del orden, la libertad y la igualdad de oportunidades para todo individuo, se estimularán la iniciativa y la empresa en la marcha del progreso. Y gracias a nuestro hincapié en la igualdad de oportunidades, nuestro sistema ha avanzado más que todos los países del mundo.”¹⁴⁶

Estas palabras hablan por sí solas, y no requieren de ningún comentario añadido. El ideal liberal, según lo describe Hoover, era algo casi inherente al espíritu de iniciativa y comercial americano.

Otro rasgo muy característico de la sociedad americana es el del pragmatismo que, con base en la tendencia de buscar la mejor ocasión para llevar a cabo cualquier empresa,

¹⁴⁵ BOORSTIN, D., (comp.), *Compendio histórico de los Estados Unidos; op. cit.*, Acerca del individualismo estadounidense, Herver Hoover, 1928, p. 652.

¹⁴⁶ *Ibid.* p. 647.

encontró también su expresión filosófica en una corriente que se conoce así, con el nombre de pragmatismo. Esta Filosofía se desarrolló en la primera mitad del siglo XX en Norteamérica y tuvo un fuerte influjo en la política y en la moral.

Postula que un conocimiento de la realidad y de su funcionamiento, en toda su extensión, incluso social y moral, llevaría a controlarla y cambiarla. También en lo que tiene de azarosa e imprevisible. En las primeras líneas de un libro escrito en 1929 afirma John Dewey que “El hombre, que vive en un mundo donde reina el azar, se ve obligado a buscar la seguridad”¹⁴⁷. La manera en que Dewey explica cómo enfoca el hombre esta necesidad de seguridad está en estrecha relación con nuestro tema.

Según esto, pues, el hombre dirigirá todo, o prácticamente todo, en su vida en esa dirección hasta alcanzar la certeza, que no es más que la seguridad aplicada al plano intelectual. Y en esa búsqueda a lo largo de la historia el ser humano se ha servido de dos métodos: el religioso -como sometimiento a lo desconocido- o el técnico -como dominio de lo material y dirigido a la transformación del mundo. “La acción es el medio con el que se resuelve una situación problemática. Tal es el resultado neto del método científico.”¹⁴⁸ Sin embargo, Dewey denuncia que ese método se limita sólo a lo científico, a lo sujeto a cálculo y medida y que no se aplica a los asuntos más entrañables y humanos que se hallan regulados “no mediante operaciones inteligentes, sino por la tradición, los intereses personales y las circunstancias accidentales”¹⁴⁹. Y es más, la referencia a algo superior y trascendente, que cimienta la respuesta científica al mundo sensible y material, parece que ha desembocado en una separación progresiva entre lo ideal y lo material, en detrimento de lo segundo. Sin embargo, la vida del hombre corriente discurre dentro de parámetros espacio temporales y materiales. Y el núcleo del asunto es que:

“La cuestión toca en las raíces mismas de todo el dualismo entre lo material y lo ideal. Designar a algo de “materia” o “material” no equivale a subestimarlo. Si la designación se aplica correctamente, no es sino otro modo de señalar que la cosa en cuestión es una condición o medio para la existencia de alguna cosa. Y subestimar los medios efectivos equivale, prácticamente, a descuidar las cosas que, con un sentido ensalzador, se denominan ideales y espirituales. Si estos últimos tienen alguna aplicación concreta es la de significar algo que constituye una consumación deseable de condiciones, un apreciado colmo acarreado por los medios. La separación neta entre el bien material y el ideal despoja a este último de todo soporte efectivo mientras abre el camino para que tratemos las cosas

¹⁴⁷ DEWEY, J., *La busca de la certeza (un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción)*; Tr.E.Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1952, p. 3.

¹⁴⁸ *Ibid*, p. 214.

¹⁴⁹ *Ibid*, p. 220.

instrumentales como fines en sí. Y es que, como los hombres no pueden vivir sin algún grado de posesión de cosas tales como la salud y la riqueza, éstas serán consideradas como valores y fines aislados a menos que sean tratadas como componentes que integran los bienes considerados supremos y finales.”¹⁵⁰

La pérdida de referencia al fin último es lo que provoca que los instrumentos y medios pueden llegar a convertirse en fines en sí, sea por una excesiva idealización y separación del mundo material -como apunta Dewey-, sea por un olvido del fin causado por el excesivo hincapié en el medio. Y esto es lo que ocurre al adoptar el método experimental en los temas sociales y humanos -característica del pragmatismo-; es un auténtico giro copernicano que:

“[...] colocaría al método y a los medios en el mismo plano de dignidad que en el pasado se atribuyó exclusivamente a los fines. Los medios han sido considerados como serviles y lo útil como poco digno. Han sido tratados como mezquinas necesidades que no hay más remedio que aguantar, pero que no merecen una bienvenida cordial. El verdadero sentido de la palabra “ideales” es muy expresivo del divorcio que ha existido entre medios y fines. Se piensa que los ideales son remotos e inaccesibles; demasiado elevados y puros para ser manchados por su puesta en práctica.”¹⁵¹

El ideal pragmatista es práctico: cambiar las condiciones materiales y vitales para mejorar la vida. Y esto mismo se convierte en fin y meta del actuar humano. Ya no le satisface la contemplación de la sabiduría porque es un ideal trascendente que parece desconectado de lo real y que no cambia la realidad social. Es ineficaz. La felicidad, en cambio, debe ser tangible e inmanente y por eso se identifica ineludiblemente con el bienestar material.

Esta teoría quiso ser una respuesta al Utilitarismo vigente en la política y apoyó fuertemente la realización de esa otra providencia, -la estatal -que pusiera en marcha esos cambios en la sociedad, que alcanzara la meta de la certeza y de la seguridad¹⁵².

Para acabar de encuadrar la política del *New Deal* conviene situarse en la situación que vivía la sociedad americana en los años anteriores. En 1928 fue elegido H. Hoover como presidente y el ambiente que se respiraba era de un optimismo creciente. En esos momentos se gozaba de una situación económica más que floreciente y positiva, la mejor que se registraba hasta la fecha. La causa era doble. Como en el resto de los países

¹⁵⁰ *Ibid*, p. 235-6.

¹⁵¹ *Ibid*, p. 243-4.

¹⁵² De igual modo señala el rumbo que debe seguir la Filosofía: “La necesidad de una dirección de la acción en campos sociales amplios constituye la fuente de la demanda genuina de unificación de las conclusiones científicas.” *Ibid*, p. 273.

desarrollados, la revolución industrial también generó un gran desarrollo y crecimiento de la industria y de la riqueza nacional. La segunda causa, si bien negativa en un primer momento, trajo después consecuencias positivas. Es cierto que la intervención de los Estados Unidos en la Gran Guerra fue costosa, por los préstamos y las ayudas dadas a Europa, pero esto en vez de hundir la economía, la fortaleció. Estas ayudas lo convirtieron en el principal país acreedor del mundo con una enorme red de vinculaciones financieras mundiales, dieron un impulso fortísimo a la industria que le hizo ocupar el primer puesto en la producción mundial y le proporcionaron una poderosa marina mercante. Por aquellos años se gozaba de una superabundancia en todos los sentidos. Esto era la causa de que Hoover expresara tal confianza en el modelo americano:

“Al unirse a los principios de autogobierno descentralizado, libertad ordenada, igualdad de oportunidades y libertad individual, nuestro experimento estadounidense en torno al bienestar humano ha producido un nivel de vida sin paralelo en el mundo. Se ha acercado a la abolición de la pobreza, a la abolición de la indigencia; hecho que la humanidad nunca antes había visto. El progreso de los últimos siete años es la prueba.”¹⁵³

“He tratado de mostraros que la grandeza de los Estados Unidos ha surgido gracias a un sistema político y social y a un método de control de las fuerzas económicas distinto y propio –el sistema estadounidense–, y que ha llevado este experimento en el ámbito del bienestar humano hasta un nivel que antes era desconocido en la historia. Ahora, como nunca antes en esta tierra, estamos más cerca del ideal de eliminar la pobreza y el temor de la vida de los hombres y mujeres.”¹⁵⁴

Esta oleada de superabundancia es la que hacía que Hoover esperara que el temor y la pobreza fueran eliminados, en caso de que no lo estuvieran ya, según dice él mismo. La misma pretensión veíamos en el Plan Beveridge. No es extraño, puesto que la confianza en el liberalismo, como Filosofía de fondo, alimentaba la visión y las ambiciones de ambos modelos sociales y políticos. Por eso mismo, Hoover pide a los ciudadanos americanos su ayuda y contribución para hacer progresar las industrias que están a la zaga del resto, ya que “el futuro de nuestra nación depende de la prosperidad común”¹⁵⁵. Por esta razón repudiaba el *laissez-faire* pero defendía la libre elección.

Sin embargo, Hoover no sabía lo que sobrevendría poco después de inaugurar su cartera de presidente. Tal como había predicho Keynes al hablar del futuro del sistema

¹⁵³ *Ibid.* p. 654.

¹⁵⁴ *Ibid.* p. 657.

¹⁵⁵ *Idem.*

capitalista, si no se ponían unas medidas correctoras, el mismo mecanismo de rápido y continuo crecimiento de producción podría generar un estancamiento. Esto es lo que pasó en el año 1929. Las especulaciones financieras, motivadas por una confianza generalizada en los negocios, alcanzaron proporciones incalculable, y cuando la fuerza productiva fue mayor que la capacidad de consumo, pocas entidades pudieron hacer frente a sus responsabilidades. Se había producido mucho más de lo que en ese momento se podía consumir. Esto motivó una fuerte y súbita desvalorización en la bolsa de Nueva York en octubre de ese año que, a su vez, generó en pocos días una profunda depresión económica y una gran crisis internacional.

Ante esta situación, Hoover, fiel a su principio de que el gobierno federal debía limitarse a ser árbitro en lugar de participante en el juego económico para salvaguardar el principio de iniciativa y libertad personal, llevó a cabo una tarea de impulsor de la iniciativa privada pero sin inmiscuirse en ella. Fundó también un Instituto destinado a impedir la quiebra de empresas por medio de créditos y fomentó los trabajos públicos. Sin embargo, fueron medidas insuficientes para abreviar la crisis.

La justificación de esta política antiintervencionista la encontramos en su discurso programático de su elección, en el que alude a referencias históricas concretas.

“Durante la guerra fue necesario que nos acercáramos al gobierno para resolver cada dificultad económica. El gobierno tomó toda la energía de nuestro pueblo en el asunto de la guerra; no había otra solución. A fin de reservar el Estado, el gobierno federal se convirtió en un despotismo centralizado que hizo frente a responsabilidades sin precedentes, asumió poderes autócratas y se hizo cargo de los negocios de los ciudadanos. En gran medida hicimos que todo nuestro pueblo se convirtiera, temporalmente, en un Estado socialista. Aunque justificada por la guerra, si esta medida hubiera seguido en tiempos de paz habría destruido no sólo nuestro sistema estadounidense, sino también nuestro progreso y nuestra libertad.”¹⁵⁶

De hecho, rechaza fuertemente la opción que, por entonces estaba presente en algunos países de Europa, a la que llama “paternalismo y socialismo de Estado”¹⁵⁷, y se decanta por continuar la tradición individualista americana en que el Estado simplemente arbitra y favorece las empresas. Para él toda intervención estatal en la economía era algo propio del pensamiento socialista y eso era, por principio, lo más opuesto a la libertad de competencia, tan esenciales en las relaciones de mercado. Toda intervención del gobierno generaría consecuencias negativas que minarían las bases liberales.

¹⁵⁶ *Ibid.* p. 647.

“La burocracia no tolera el espíritu de independencia; despliega el espíritu de sumisión en nuestra vida cotidiana y llega hasta el temperamento de nuestro pueblo, no para fomentar el hábito de afrontar valientemente la justicia, sino para crear el hábito de aceptar tímidamente un poder al que no es posible oponerse.”¹⁵⁸

Por eso no duda en atacar las propuestas demócratas de intervención estatal como lo más opuesto al espíritu americano:

“Se trata de un falso liberalismo el que se convierte en administrador gubernamental de los negocios comerciales. Cada paso en la burocratización de los negocios de nuestro país envenena las raíces mismas del liberalismo, esto es, la igualdad política, la libertad de expresión, la libertad de reunión y la igualdad de oportunidades. Es un camino que no conduce a aumentar la libertad sino a disminuirla.”¹⁵⁹

A pesar de todos sus argumentos, reconoce, sin embargo, que la confianza depositada por él en la empresa y en los negocios privados, no siempre se ha visto correspondida. Esto le lleva a afirmar: “Hemos padecido muchos abusos en lo que concierne al desempeño privado de los negocios.”¹⁶⁰ Y era en esa confianza en la que basaba él la clave del éxito de toda política liberal.

Las medidas tomadas por Hoover fueron insuficientes para frenar la crisis y abreviar la gran depresión que abatía a su país. Esto generó un desencanto en el electorado que en las siguientes elecciones, las de 1932, se inclinó hacia al postura demócrata, encarnada en la figura de Roosevelt.

5.2.- La política de Roosevelt.

Franklin Delano Roosevelt (1882-1945) fue un hombre que supo inspirar confianza y optimismo en el pueblo americano, abatido por el desastre económico. Junto al atractivo que desprendía su figura, el pueblo fue cautivado por las promesas de un cambio radical en la marcha de la política que hiciera posible la recuperación. El objetivo de su mandato coincidía con el de políticos anteriores, asegurar a los miembros de los Estados Unidos el bienestar y la prosperidad. Pero el camino por él trazado en la consecución del objetivo iría por otros cauces. Su manera de enjuiciar la situación era la siguiente. Si la depresión había

¹⁵⁷ *Idem.*

¹⁵⁸ *Ibid.* p. 651.

¹⁵⁹ *Idem.*

¹⁶⁰ *Ibid.* p. 353.

PRECEDENTES HISTÓRICOS DEL ESTADO DEL BIENESTAR

sido causada por la ambición de los egoístas hombres de negocios y empresarios “faltos de escrúpulos”, la solución no podría venir de su colaboración, como había esperado Hoover, sino de otros medios. En su discurso inaugural como presidente, en febrero de 1933, después de reconocer la difícil situación, y de tachar de “tradición gastada” los esfuerzos del anterior gobierno, presenta un nuevo ideal al pueblo americano.

“La medida de esta restauración descansa en el grado en que apliquemos valores sociales más nobles que la mera ganancia monetaria. La felicidad ya no depende sólo de la posesión del dinero; descansa en la alegría del logro, en la emoción de esfuerzo creador. La alegría y el estímulo moral del trabajo no deben depender de la búsqueda insensata de ganancias que se desvanecen.”¹⁶¹

Teniendo claro el ideal, que debía ser modificado respecto a anteriores gobiernos, había que lanzarse a la acción guiados por las directrices de una economía dirigida y con la urgencia de una situación comparable a la de tiempos de guerra.

“Pero puede ser que esta urgencia y necesidad sin precedentes de emprender nuestras acciones sin demora exija que nos desviemos temporalmente del equilibrio normal del procedimiento público. De conformidad con mis deberes constitucionales, estoy dispuesto a proponer las medidas que exige una nación atribulada. [...] Pero en el caso de que el Congreso no tome uno de estos dos caminos, y en caso de que la situación nacional siga siendo crítica, no negaré la ruta clara del deber que tendré que seguir. Pediré al Congreso el único instrumento que me falta para afrontar la crisis: amplias facultades ejecutivas para emprender una lucha contra la emergencia, tan vastas como las que se me otorgarían si, de hecho, fuésemos invadidos por un enemigo extranjero.”¹⁶²

Con la conciencia de sentirse autorizado por el pueblo americano y por el Congreso a tomar las riendas del carro norteamericano¹⁶³, Roosevelt adelanta las “líneas de ataque” en que se concretarán sus medidas. Este conjunto de medidas, que responden a conceptos económicos diferentes a los anteriores, recibió el nombre de *New Deal* –nuevo contrato o trato- y pretendía “poner en orden nuestra nación y ordenar el balance de ingresos”¹⁶⁴.

Como lo define un autor inglés, Conkin:

¹⁶¹ BOORSTIN, D.J., *Compendio histórico de los Estados Unidos; op. cit.*, Primer discurso de toma de posesión, Franklin D. Roosevelt, p. 675.

¹⁶² *Ibid.* p. 677.

¹⁶³ Contó, como es de suponer, con muchas críticas a su política. Hoover observó que hacían peligrar la idea de responsabilidad personal y que deformaban el área de responsabilidad que le correspondía al Gobierno. Los socialistas de izquierda, por su parte, también lo criticaban porque “sentían que las medidas de bienestar oscurecían las continuas injusticias del capitalismo.” (CONKIN, P.K., *The New Deal*; London, Routledge and Kagan Paul LTD, 1968, p. 56 T.A).

¹⁶⁴ BOORSTIN, D.J., *Compendio histórico de los Estados Unidos; op. cit.* p. 676.

“El *New Deal*, una sucesión jaspeada de leyes legislativas y órdenes ejecutivas que se ocupaban o bien de los problemas de la depresión o bien de problemas creados o agravados por la depresión, duró sólo cinco años.”¹⁶⁵

Roosevelt sabía que necesitaba pedir al pueblo no sólo su aprobación teórica sino un consentimiento práctico traducido en una mayor austeridad y disciplina. “Sé que estamos listos y dispuestos a someter nuestras vidas y propiedades a esa disciplina, ya que esa disciplina tiende a un bienestar perdurable.”¹⁶⁶

En poco tiempo se tomaron las medidas oportunas. Roosevelt trató, por una parte, de aligerar el peso de la deuda, revalorizar los stocks agrícolas e industriales, aumentar los salarios y precios, y paliar el paro —como vemos todas estas eran ideas keynesianas bien asimiladas en los primeros pasos del *New Deal*; por otra parte, intentó subsanar los errores del sistema capitalista norteamericano. Asesorado por su *brain trust* —o comité de cerebros— aprobó rápidamente una serie de leyes, primero referentes a asuntos económicos del mercado y más adelante ocupándose de las necesidades concretas de los individuos explotados, dirigidas al cierre temporal de los bancos y la prohibición de exportar metales preciosos; además, dispuso que los Estados Unidos abandonasen el patrón oro y, con el fin de reanimar los precios, favorecer la producción y promocionar las exportaciones, devaluó el dólar en un cuarenta por ciento. Para eliminar los excedentes agrícolas, ofreció indemnizaciones compensatorias a los agricultores, que redujeron las superficies sembradas de cultivos y estableció también las condiciones del sector industrial. A esto añadió un ingente programa de trabajos públicos para paliar el desempleo.

En un segundo mandato presidencial, Roosevelt y su equipo del *New Deal* idearon en 1935 lo que “se convertiría en el símbolo supremo del Estado del bienestar”¹⁶⁷ de los Estados Unidos: la *Social Security Act*, o Ley de Seguridad Social. Con una fuerte inversión del capital federal y dirigido desde una Administración central, este programa incluía planes de ayuda muy diversos. Como se afirmaba en las primeras líneas sería:

“Una ley que ofrezca el bienestar general por el establecimiento de un sistema de beneficios federales para ancianos, y haciendo capaces a varios Estados para tener provisiones cada vez más adecuadas para personas mayores, ciegas, dependientes y para niños inválidos, bienestar material y de los hijos, salud pública, y la administración de sus leyes compensatorias de desempleados; también que

¹⁶⁵ CONKIN, P.K., *The New Deal*; *op. cit.* p. 22.

¹⁶⁶ BOORSTIN, D.J., *Compendio histórico de los Estados Unidos*; *op. cit.*, p. 677.

¹⁶⁷ CONKIN, P.K., *The New Deal*; *op. cit.* p. 60.

PRECEDENTES HISTÓRICOS DEL ESTADO DEL BIENESTAR

establezca un comité de Seguridad Social; que eleve los ingresos, y con otros propósitos.”¹⁶⁸

A lo largo de diez artículos se establecían cada una de estas medidas que debían ser organizadas en cada Estado con los fondos recibidos del Gobierno federal. La administración, en última instancia, provenía de medidas centralizadoras, no locales, como era costumbre en Estados Unidos. A pesar de lo ambicioso del Plan, éste excluía a la mitad de la población, no sólo a los ricos, sino también a granjeros, domésticos y ancianos; tampoco protegía contra accidentes y enfermedad antes de la jubilación ni proveía de seguro médico. Algunas de las medidas se ampliaron años más tarde, pero el mantenimiento de una fuerte rama privada en estos seguros y de cubrir sólo a una parte de la población – el americano medio-, sigue caracterizando al Estado del Bienestar americano. A diferencia de la propuesta de Beveridge, y por el arraigo de su misma tradición liberal individualista, el sistema social de los Estados Unidos no es universal, ni lo pretende. El objetivo final, sin embargo, es compartido por europeos y norteamericanos: asegurar al hombre frente a las necesidades y librarle de la pobreza manteniendo en todo momento la libertad individual y democrática.

A este mismo objetivo responde el famoso discurso dirigido por Roosevelt al Congreso de los Estados Unidos el 6 de enero de 1941 ante la situación de alarma generada por los peligros de la segunda Guerra Mundial, en la que intervendría el pueblo norteamericano meses más tarde. Estas palabras se convierten en la bandera defensora de la democracia y la libertad, puestas en peligro por las dictaduras europeas que iniciaron la guerra.

“Creo necesario anunciar que el futuro y la seguridad de nuestro país y de nuestra democracia están enormemente involucrados en los hechos de guerra más allá de nuestras fronteras.”¹⁶⁹

Después de ofrecer su ayuda a las democracias y de enumerar todos sus elementos positivos frente a las dictaduras, enumera las cuatro libertades necesarias que concretan “la supremacía de los derechos humanos en todo lugar”¹⁷⁰.

“En el futuro, que intentamos hacer más seguro, miramos hacia un mundo basado en cuatro libertades humanas esenciales. La primera es la libertad de hablar y de expresión, en cualquier lugar del mundo. La segunda es la libertad de que cada

¹⁶⁸ COMMAGER, H.S., (ed), *Documents of American History*; New York, F.S.Crofts and Co. 1944, 3ª ed., 9ª reim. N° 503: “The Social Security Act”, August 14, 1935, p. 506. (T.A.)

¹⁶⁹ *Ibid.* N° 537: F.D.Roosevelt’s “Four Freedoms” Speech; p. 631.

¹⁷⁰ *Ibid.* p. 634.

persona dé culto a Dios a su propia manera, en cualquier lugar del mundo. La tercera es la liberación de la necesidad – que traducido a términos mundiales significa entes económicos que aseguren a cada nación un tiempo de paz para sus habitantes- en cualquier lugar del mundo. La cuarta es liberarse del miedo, que traducido a términos mundiales significa una reducción mundial de armamento.”¹⁷¹

La tercera libertad aquí proclamada responde a la preocupación del Estado por el bienestar tanto individual como global de sus ciudadanos. Y si la libertad se demuestra con el respeto de unos derechos humanos, se sobreentiende que todo hombre tiene derecho a una atención adecuada para acabar con sus necesidades. La consecuencia lógica, que Roosevelt no expresa abiertamente pero que podemos entresacar de la lógica de su discurso, es que igual que existe ese derecho, existe también un derecho al bienestar, un derecho a la felicidad, en tanto que se identifica el bienestar con la felicidad. Una felicidad que, por otra parte, Roosevelt considera mucho más que la posesión de riqueza. Esta afirmación subyace implícita o explícitamente en todos los Estados que se proponen conseguir el bienestar de sus ciudadanos, es decir, ‘la mayor felicidad para el máximo número’, como ya hemos visto repetido tantas veces. Ligado a este soporte, aparece el camino que es igualmente propuesto en todos los Estados para conseguir el bienestar: la seguridad frente al riesgo y la necesidad.

El capitalismo de bienestar regulado por subsidios apoyado por el *New Deal* sigue siendo hoy en día el núcleo de la política nacional y americana.

“Algunos presidentes posteriores han puesto parches en algunos agujeros y han reparado algunas heridas. Y así, los cambios de los 30 fueron no sólo numerosos, sino proféticos, asentando los temas para posteriores discursos políticos. Las medidas de bienestar –seguridad social, protección laboral, vivienda- han sido todas ampliadas y unidas a nuevos programas. Ninguno ha sido repudiado.”¹⁷²

Decir de los Estados Unidos que es el país con una mayor tradición de bienestar en su historia que se remonta hasta la época de su fundación, cosa bien cierta, no es equiparable a asignarle la condición de país originario del Estado del Bienestar. La visión individualista fue mucho más fuerte que en el resto de los países, lo cual retrasó hasta el mandato de Roosevelt y dentro del contexto crítico de una grave depresión económica, las primeras medidas interventoras de un gobierno desempeñando funciones que iban más allá de la jurisprudencia que le corresponde a un árbitro neutral en el juego.

¹⁷¹ *Ibid.* p. 634.

¹⁷² CONKIN, P.K., *The New Deal; op. cit.* p. 103.

PRECEDENTES HISTÓRICOS DEL ESTADO DEL BIENESTAR

El Estado del Bienestar inaugurado por el *New Deal* de la década de los 30 en los Estados Unidos dio –y da- mucho más protagonismo a las entidades privadas que a las públicas a la hora de cubrir los seguros sociales. En esto consiste la gran diferencia de Norteamérica respecto a los Estados europeos donde se han llevado a cabo más políticas nacionalizadoras y de aplicación universal, o al menos con esa pretensión. Atendiendo al criterio de la mayor o menor intervención del Estado en el planteamiento y resolución de los asuntos sociales, dentro del amplio abanico de las realizaciones del Estado del Bienestar, los Estados Unidos ocupaban y ocupan uno de los extremos, mientras que Gran Bretaña o Suecia se sitúan en el extremo contrario.

Pero a pesar de las diferencias y de la distancia entre ambos extremos del abanico, todas sus varillas, para seguir con la metáfora, parten de un punto central único para todas. En ese punto se encuentran los principios que sustentan el Estado del Bienestar contemporáneo, compartidos en mayor o menor medida, por todos los países occidentales.

CAPÍTULO IV

INSTAURACIÓN DE LOS ESTADOS DEL BIENESTAR

1. INTRODUCCIÓN

Tras haber recorrido la aprobación de las medidas sociales y la elaboración de las bases teóricas proporcionadas por los socialistas de cátedra, fabianos, Beveridge, Herman Heller y Keynes, hemos llegado a la instauración definitiva de los Estados del Bienestar en las sociedades occidentales en la segunda mitad del siglo XX. Hemos seguido los pasos a los precedentes teóricos y prácticos para entender mejor el modelo de Estado vigente en la gran mayoría de los países industrializados. Con las primeras leyes sociales se pasó del Estado protector de la vida y de la propiedad al Estado social de derecho que desembocará en el de Bienestar¹. Este Estado hará del bienestar colectivo su principal objetivo, y se servirá de las propuestas de Keynes y Beveridge, reactivadas por la urgente necesidad que unía Europa tras la segunda Guerra Mundial y por el sentimiento común de solidaridad nacido de la terrible situación postbélica. La tercera vía Keynesiana reclamaba una mayor actuación pública del Estado -encaminada a planificar estatalmente los mecanismos capitalistas- queriendo así compaginar elementos socialistas y del mercado liberal.

Seguían vigentes ciertos principios liberales a los que se unieron otros de carácter más social. La “mano invisible” necesitaba de la ayuda estatal para producir en el mercado y

¹ Distinguimos el Estado del Bienestar del Estado social de derecho, que sería una primera fase en que el objetivo primordial de la política social estatal sería asegurar un mínimo para todos los ciudadanos de tal manera que sus necesidades básicas fueran cubiertas. Este objetivo pronto se amplió al extenderse el campo de las necesidades, de asegurar un mínimo social, también pasó a asegurar un bienestar más o menos integral. Creemos que este paso del Estado social al Estado de Bienestar se justifica en razón de la misma naturaleza de las necesidades a ser satisfechas, que piden siempre progresivas satisfacciones. “Es decir, detrás de la idea del Estado del Bienestar se encuentra la del Estado Social, con todas las implicaciones teóricas y políticas que ello supone.” (MONTORO ROMERO, C.y R., *Del Estado del Bienestar a la Sociedad del bienestar*, en CASILDA BÉJAR R. y TORTOSA J.M^a, *Pros y contras del Estado del Bienestar*, Madrid, Tecnos, 1996, p.76-77.)

la sociedad los efectos predichos por su postulador, y sólo concebida como una nueva ‘providencia’ podía ser eficaz esa ayuda.

En el presente capítulo trataremos de descubrir en la implantación del Estado del Bienestar la impronta de las bases teóricas recibidas de los siglos XVII y XVIII. Sobre tales cimientos se establecieron nuevas medidas tanto de ayuda económica directa como indirecta, para abordar los objetivos, cada vez más amplios, que asumía el Estado. La organización interna de tales medidas variaba de unos países a otros, lo que ha dado lugar a varias clasificaciones de los Estados del Bienestar en función del criterio seguido. Apenas 30 años después de su “inauguración oficial” surgieron los primeros síntomas de malestar y se empezó a hablar de la crisis del Estado del Bienestar.

A lo largo de este capítulo y del siguiente veremos las distintas interpretaciones que se han dado de esa crisis y algunas de las propuestas políticas de solución.

1.1 Aspecto ideológico.

A nuestro entender en la configuración del Estado de Bienestar convergen principalmente dos tradiciones de pensamiento. Ambas tradiciones, se han alimentado, a su vez, de los teóricos políticos de los siglos XVII, XVIII y XIX. En algunos puntos y en su expresión más radical, pueden parecer contradictorias entre sí, a pesar de lo cual convergen en una amalgama teórica y práctica, que constituye el verdadero corazón del Estado del Bienestar.

La primera tradición que presta sus bases al actual sistema teórico es la que pone en el individuo su punto de partida y su axioma clave. En último término, esta visión parte del individualismo material y solitario de Hobbes, pasando por el reconocimiento de los derechos del sujeto individual como ser, en última instancia, autónomo que busca su propio interés. Esta búsqueda se manifiesta en un ejercicio de una libertad expresada en su sentido más netamente moderno, es decir, como una libertad política negativa, meramente exterior.² Desligada del conocimiento de la verdad como indicadora de las pautas a seguir y como fundamento de las normas morales, esta libertad llega a crear sus propias leyes autónomas en una afirmación de sí frente a todo lo demás. El único juez del individuo es el

² No se entiende ya como libertad de decisión interna, sino como la limitación de la actuación del gobierno en la regulación de los “movimientos externos” de los ciudadanos. Esta es la idea liberal de la libertad, que muy

individuo mismo. En este movimiento de autoafirmación se vuelve hacia sí mismo y aspira a satisfacer sus intereses de manera egoísta.

En el caso del sujeto de Bentham, precedido por toda la tradición empirista y materialista –cuyo máximo representante fue Helvecio- esa aspiración se traduce en una búsqueda inequívoca del propio placer y en una huida sistemática de todo lo que implique dolor. La tendencia hedonista que se ve consustancial a todo ser humano, marca fuertemente al individualismo hasta tal punto que llega, tal como vimos, a reivindicar que el Estado provea al mayor número de ciudadanos del máximo placer. Como consecuencia, desaparece el bien común de la sociedad, y en su lugar se propone la suma de los placeres individuales. Al asimilar el placer a lo útil, el criterio no sólo ético, sino también político, que empieza a ocupar un lugar significativo en las teorías de muchos pensadores políticos es el del Utilitarismo. Considerando que el cálculo del placer es la mejor expresión de la racionalidad, este criterio, de una u otra manera, va a estar presente hasta nuestros días actuando como ‘oportunismo’, pragmatismo o moral de situación. Aunque reformulada esta teoría por J.S. Mill, el placer sigue siendo el fin último de la acción de todo ser humano³ con la presencia de una mayor apertura a la consideración de la felicidad de los demás y de una concepción algo más positiva de la libertad. J. S. Mill reactivó la doctrina liberal económica, teñida de fuertes tintes utilitaristas. El bienestar -que en Bentham era el hermano gemelo ‘alcanzable’ de la felicidad utópica inalcanzable- en toda esta tradición queda definitivamente identificado con el placer (sin entrar ahora en sus posibles interpretaciones) y ligado al individuo, único juez válido para considerar su placer subjetivo.

El Estado asegurador de la propiedad y de los derechos individuales que actúa bajo criterios utilitaristas no es, en un principio, democrático, sino liberal; era un puro Estado liberal de derecho en que se favorecía el elemento individual y, por tanto, desigual. El bien general y el interés individual privado podían hacerse compatibles mediante el sistema de la competencia en el mercado y la producción, lo cual fomentaba la responsabilidad e iniciativa particulares y actuaba en detrimento de los ideales propugnados por la democracia. Sólo después (la propuesta de J.S. Mill fue muy importante en el cambio de la visión liberal al proponer una sociedad libre e igualitaria, en la que sólo era posible la felicidad individual si se conseguía la general), en la medida en que fueron abriéndose paso

poco a poco fue dando paso a una concepción democrática (hay que esperar al siglo XIX) que hacía referencia a una participación en las decisiones y actuaciones políticas y al logro de una mayor igualdad.

³ Cada uno de nosotros “es la persona más interesada en su propio bienestar” (MILL, J.S., *Sobre la libertad*; Tr.P. de Azcárate, Madrid, Alianza, 1997, p. 197.)

derechos tales como el sufragio universal y el de asociación y como una vía de escape opuesta a la postura socialista, se fue marcando el tránsito al Estado liberal democrático de derecho.⁴ A medida que fueron ganando terreno las demandas democráticas, el Estado se iba haciendo cargo gradualmente de su satisfacción y se fue legitimando la idea de la intervención estatal también en las filas liberales, aunque sin renunciar al individuo como miembro fundante de la sociedad civil. Individuo y Estado se encuentran frente a frente, aunque suavizando sus relaciones por medio de las concesiones democráticas.

La democracia liberal, con la carga individualista, e incluso hedonista que tiene en algunos autores, será el armazón que sostendrá al Estado del Bienestar. Esto motivó un profundo asentamiento de los valores típicamente liberales, como la libertad, la propiedad individual, la seguridad jurídica y la participación en las decisiones democráticas.

Sin embargo, la postura típicamente liberal de no injerencia del Estado en el mecanismo del mercado, que había dominado varios siglos en el campo económico ya no gozaba de una aprobación generalizada. La previsión de J.S Mill de que en un futuro la sociedad se orientaría hacia una organización igualitarista y equitativa (más de acuerdo con el ideal socialista que con el liberal), fue cobrando cuerpo. Más aún, como economista predijo que para conseguir la utilidad máxima sería necesaria la decidida intervención del Estado en la economía. Pues bien, por los motivos aducidos en el capítulo anterior, el gobierno empezó a dictar medidas protectoras y a intervenir cada vez más en la economía y en la vida pública. La doctrina del *laissez-faire* era abiertamente criticada⁵ y los mismos liberales, ya en este siglo, aceptaron la intervención estatal en algunos campos, pero haciéndola compatible con el sistema capitalista de mercado.

Keynes supo aunar el ideal utilitarista de la máxima utilidad, aplicado al ámbito económico y concretado en el aumento del consumo favoreciendo a la vez un intervencionismo estatal y las ventajas del individualismo tradicional, con el impulso a los derechos sociales -aunque, como ya vimos en el capítulo anterior, no por razones de beneficencia ni de justicia, sino por causas económicas: los derechos económicos, sociales y culturales son económicamente útiles. Asentaba una sociedad de consumo –en la que el mercado era potenciado por el Estado- en un nuevo sistema moral utilitario que postulaba la aprobación de una serie de derechos encaminados a lograr un mayor bienestar. Las mismas bases se encuentran en la propuesta de Beveridge.

⁴ REQUEJO COLL, F., *Las democracias (Democracia antigua, democracia liberal y Estado de Bienestar)*; Barcelona, Ariel, 1994 1ª, capítulo 5, pp.81-105.

Por un lado, pues, actúa esta tradición individualista asentada en fuertes bases materialistas y utilitaristas, que apela al individuo como fuente y culmen de la acción política y al que promete un mayor bienestar (hedonista).

Una segunda tradición que fue cobrando mayor fuerza a lo largo de los años, es la de raíz socialista. Su punto de partida es, por oposición, la sociedad; pero no como el fruto del libre acuerdo entre individuos, sino como realidad anterior al sujeto y desde la que se entiende este último. El individuo aislado no tiene ningún sentido, sino que podría decirse que es o existe en tanto que es un miembro de la sociedad; de su participación en ella le viene todo bien. Por eso no duda en “atribuir en toda caso a la comunidad un valor superior al del individuo. [...] Todo socialista prestará su entusiasmado acuerdo a esa abstracta sobrevaloración de la comunidad.”⁶ Más que el marxismo, nos interesa el socialismo llamado reformado, que se remonta a Bernstein y Lasalle y que fue adquiriendo cada vez mayor peso económico y político. Recordemos la Sociedad Fabiana y la creación del Partido Laborista o a Hermann Heller con su justificación del Estado social de derecho y el partido de la Socialdemocracia, cuyas reivindicaciones serán vivamente definidas por sus seguidores de la segunda mitad de siglo.

Desde la concepción de la naturaleza social del hombre, anterior a su ser individual, sujeta a unas necesidades materiales que por sí sólo no puede abarcar ni solucionar, se vienen a exigir una serie de derechos denominados sociales que aspiran al logro en la sociedad de una igualdad no sólo política, sino también económica. La desigualdad presente en las sociedades y agravada por el talante liberal individualista de los gobiernos fomentaba, a los ojos de algunos socialistas, la lucha de clases y era una evidente injusticia social. Sirviéndose de medios democráticos, debía erradicarse esa injusticia: al Estado le correspondía asegurar cierta igualdad, atendiendo a la satisfacción de las necesidades de los sujetos. Para lo cual debía reconocer los derechos sociales o económicos y redistribuir la renta.

Desde este discurso se perfila al Estado como el último responsable, como “la más grande institución moral para la educación de las generaciones de los hombres” –como diría Schmoller⁷– que promueve la igualdad entendida como justicia social. La desigualdad en la propiedad debe compensarse mediante un sistema de impuestos que la redistribuya de

⁵ Se puede recordar aquí el ensayo de ‘El final del *Laissez-faire*’ de Keynes escrito en el año 1926.

⁶ HELLER, H., Estado, nación y Socialdemocracia, en *Escritos políticos*; Tr. S.Gómez de Arteche, Madrid, Alianza, 1985, p. 228.

tal manera que pueda, a largo o a corto plazo, conseguirse el ideal socialista. El camino es, pues, doble. Por un lado se propone un reajuste económico con el Estado como actor principal que favorece una ampliación de los derechos democráticos: libertad de asociación, voto universal. Por otro, el Estado promueve actitudes morales de solidaridad con el fin de contrarrestar el egoísmo propio de la mentalidad individual liberal. Sólo así podría lograrse el bienestar para todos.

Para los socialistas el bienestar se caracteriza por dos notas esenciales: está vinculado a unas necesidades que exigen ser solucionadas por la acción social y depende directamente de valores morales sociales como la solidaridad y la igualdad. Esta segunda característica responde a que el bienestar sólo es posible en una situación de justicia social, fruto de actitudes altruistas y generosas.⁸ Como más tarde veremos, no es extraño que los autores que se identifican con este pensamiento apelen continuamente en sus escritos a conceptos tales como valores de justicia, igualdad o altruismo. En este sentido son los descendientes directos de los ideales revolucionarios franceses: libertad, igualdad y fraternidad. No olvidemos que el fin de su actuación es llegar a una socialización y a una igualación social siguiendo los métodos y medios democráticos que la corriente liberal clásica rechazó en un principio. Por eso desde esta corriente se defenderá abiertamente la instauración del Estado del Bienestar como el sistema político y económico más adecuado para conseguir una sociedad igualitaria y justa. Su idea motora es que el capitalismo puede ponerse al servicio de ese mismo ideal, en vez de oponérsele como pensaban los marxistas; y lo mismo la fuerza del mercado y la actuación privada, siempre que el Estado las supervise y las encauce de tal manera que refuerce la vitalidad de la sociedad.

Esta segunda tradición fue creciendo en importancia y en aceptación entre los políticos europeos, hasta el punto de que al acabar la Segunda Guerra Mundial, muchos de los gobiernos eran socialdemócratas. Este hecho favoreció aún más una literatura legitimadora del Estado del Bienestar y de las medidas que favorecían el bienestar en la sociedad, que más adelante veremos en detalle.

⁷ SCHMOLLER, G.von, Schmoller's Eröffnungsrede; *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, 20 Band, 1973, p. 9.

⁸ En una obra de entreguerras del americano Richard Tawney, se expresa claramente la necesidad que tiene el hombre del compañerismo con otros: "lo que pide una comunidad, como la misma palabra sugiere, es una cultura común, porque sin ella no hay comunidad en absoluto [...] Pero una cultura común no puede crearse simplemente deseándola. Descansa en fundamentos económicos [...] requiere a la corta unas extensas medidas de igualdad económica". (TAWNEY, R., *Equality*; London Allen & Unwin, 1931, p.41; citado por David DONNISON en su artículo Ideologies and policies; *Journal of Social Policy*, 1(1972)1 p. 111, (T.A.) El mismo ideal encontramos en CROSLAND en *The Future of Socialism*; London, Cape, 1954.)

1.2. Fases de los Estados del Bienestar.

El Estado del Bienestar ha pasado por diversas etapas, por lo que se refiere a su implantación y consolidación, en las que están de acuerdo casi todos los autores que se ocupan de sistematizarlas. Con cierto solapamiento entre ellas, suelen distinguirse tres etapas o fases⁹.

La primera etapa se sitúa entre los años 1870 y la década de los años 20 de este siglo. Se la denomina período de experimentación porque en él se debatió sobre los principios fundamentales, sobre todo del Estado. De igual manera, políticamente se experimentaron importantes cambios que fueron acompañados de las primeras medidas experimentales como la introducción de los seguros obligatorios que sustituían las tradicionales “Leyes de pobres”. En estos años la democracia se extendió y se organizó el mundo laboral.

Tras la primera Guerra Mundial empieza la segunda etapa que se extiende a lo largo de las décadas de los 20 hasta los 40 y fue un período de consolidación en el que los planes se coordinaron y la política social se integró más dentro de la actividad estatal. Se pasó de la restringida noción de seguro de trabajadores a la de Seguridad Social, más amplia. La mayor estabilidad política puso en manos del Estado un creciente número de actuaciones consideradas legítimas para garantizar la seguridad y reducir la desigualdad, plasmadas en la aprobación de nuevas leyes sociales y en el acuerdo ideológico respecto a la intervención del Estado.

La tercera etapa, de los años 50 y 60 aproximadamente, fue de una gran expansión de la provisión social pública, posible gracias a un crecimiento económico sostenido. Muchos de los objetivos iniciales pudieron ser alcanzados, lo que dio lugar a nuevas iniciativas políticas. La puesta en marcha de la economía keynesiana que hacía de la demanda agregada la pieza clave para el crecimiento de la producción, del consumo y del trabajo, coincidió con un gran esfuerzo moral y material en todo Occidente por levantar sus países. Para este fin los primeros materiales producidos eran destinados a esta reconstrucción. A su vez, las ayudas sociales del Estado, recibidas ya a título de derecho

debido, experimentaron un crecimiento paulatino, con el fin de garantizar, no ya sólo los mínimos de subsistencia para todos, sino la cobertura de todo lo que se considerara requisito para gozar de bienestar. Esto hacía que el concepto de necesidad se ampliase desde las meramente materiales de los pobres hasta querer cubrir las de orden psicológico de los ricos. Especialmente en algunos países se materializó el axioma de Bentham de la “máxima felicidad para el mayor número” asumido, y esto es lo principal, por el Estado.

“El *Welfare State* ha actuado así durante veinticinco años con un éxito considerable, en un período de crecimiento sin precedentes, asegurando el nivel de vida, el empleo, los servicios sociales básicos –salud, educación, jubilación-, incentivando el mercado y la producción, fomentando la paz, la estabilidad social y siendo un ferviente defensor del consenso entre las distintas fuerzas sociales”¹⁰.

Sin embargo, el crecimiento económico exigido para cubrir los gastos sociales del Estado, sufrió un grave bajón a raíz de la profunda crisis del petróleo de 1973. A partir de ese momento los gastos sociales no fueron acompañados de un crecimiento paralelo de la economía pública, y la distancia entre ellos creció, hasta que el erario público se vio incapaz de asumir todos esos gastos. Esta situación obligó a los Estados y a los teóricos a modificar las políticas o a “resituarse” el Estado del Bienestar –como apunta Requejo¹¹. Mientras el Estado pudo garantizar esos bienes, respaldado por un saldo económico positivo (que procedía en su mayor parte de la buena marcha de la producción por la que él velaba, y no tanto de la recaudación de impuestos), su papel de “salvador” legítimo apenas fue puesto en entredicho. A raíz de este problema empezaron a levantarse voces que cuestionaban sus funciones y su misma legitimación. Y en este momento de resituación práctica –en algunos países como Gran Bretaña y Estados Unidos ya muy avanzada- y de debate teórico es donde nos encontramos.

⁹ Vid, por ejemplo: HECLO, H., Toward a new Welfare State?, en FLORA, P y HEIDENHEIMER, A., *The Development of Welfare State in Europe and America*; Princeton, Transaction Books, 1981 pp. 383-406; TOSO, M., *Chiesa e welfare state (Il magistero sociale dei Papi di fronte alla crisi dello stato del benessere)*, Roma, LAS 1987, pp. 25-29.

¹⁰ PICÒ, J., *Teorías sobre el Estado del Bienestar*, Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 2.

¹¹ REQUEJO COLL, F., *Las democracias (Democracia antigua, democracia liberal y Estado de Bienestar)*; *op.cit.*

2.- CONSOLIDACIÓN Y EXPANSIÓN DE LOS ESTADOS DEL BIENESTAR EN LA POSGUERRA: HECHOS Y TEORÍAS.

Puede hablarse de un antes y un después de la Segunda Guerra Mundial y de una fecha clave, 1945, en la historia de los Estados del Bienestar. A lo largo del capítulo anterior hemos ido siguiendo la pista al avance del Estado del Bienestar en Europa, especialmente en dos países, hasta cierto punto, paradigmáticos en su establecimiento: Alemania y Gran Bretaña. En ellos fueron aprobadas una serie de leyes dirigidas, en el primer caso, a asegurar a los trabajadores unas ayudas ante las incidencias en el trabajo, de escasa incidencia en los primeros momentos pero que fueron creciendo; y, las segundas, a frenar la pobreza creciente asegurando un nivel de vida de subsistencia más o menos universal. Previamente a la segunda Guerra Mundial, fueron tomando cuerpo las propuestas del Estado social de derecho, -a nuestro entender, inmediato precursor del Estado del Bienestar-, y las de la intervención estatal en la economía para facilitar un funcionamiento más beneficioso del mercado.

Como hemos señalado antes, el clima que se respiraba durante el enfrentamiento mundial, propició una mayor concienciación de la solidaridad nacional: frente a la miseria y el sufrimiento generalizados, las distancias sociales entre los individuos se estrecharon y se propició la ayuda mutua. El esfuerzo general realizado durante la guerra para mantener a flote la industria, principalmente armamentística, y alcanzar lo necesario para vivir, se reveló como un arma necesaria para “reconstruir” los países una vez acabada la contienda. Pero este esfuerzo por parte de los individuos debía completarse con la colaboración de los gobiernos y a esta dirección apuntaban los informes de Beveridge, ideados durante la guerra para ser puestos en marcha en tiempos de paz. Esta reconstrucción, unida a otros factores, hizo posible no sólo recuperar los niveles asumidos ya en los años de preguerra en relación con el bienestar, sino superarlos y dar un mayor alcance a las medidas estatales de bienestar.

2.1 Condiciones de posibilidad de la consolidación y posterior expansión.

A primera vista pocos hubieran predicho que los países desarrollados recobrarían su posición económica y que, en algunos años más, avanzarían tan rápidamente por las

sendas del Estado del Bienestar. Sin embargo, la historia lo confirma. Si queremos descifrar las claves de este “resurgimiento”, debemos remitirnos a varios aspectos de la realidad de la postguerra. Aquí trataremos conjuntamente varios de ellos que merecerían un estudio por separado, pero que se presentan entrelazados y como complementándose entre sí. Destacan dos hechos principales: la recuperación y posterior crecimiento económico, inmerso en un ámbito político estable y unificado por unos objetivos comunes; y una teoría legitimadora, ofrecida por la corriente socialdemócrata, en apoyo de la política estatal del bienestar, que se extendió por gran parte de Europa.

a) Crecimiento económico sostenido.

Europa debía rehacerse del desgaste y los daños sufridos tras varios años de una guerra que fue total -los ataques a objetivos civiles aumentaron de manera considerable las pérdidas humanas y materiales. La guerra frenó el comercio internacional al quebrarse las relaciones entre los países y al concentrarse las fuerzas en la producción nacional, orientada en su mayor parte a materiales bélicos y de subsistencia. Aunque, por otro lado, también aportó numerosos avances industriales procedentes de las innovaciones técnicas en la industria de guerra. El aumento de los gastos públicos que financiaran la guerra supuso en varios países un mayor control de la economía por parte del Estado, como una medida de urgencia que vino acompañada de una tasa de empleo total. Sin embargo, el cese de la contienda y el regreso de las fuerzas militares, provocaron una necesaria redistribución en el trabajo (entre los que volvían y los que habían estado trabajando) que produjo un alto nivel de desempleo; además dejó al descubierto una economía endeudada y una estructura nacional dañada.

En esos momentos las propuestas de Keynes y Beveridge vinieron a apoyar el rumbo que muchos dirigentes querían imprimir a sus gobiernos -desencantados de las políticas anteriores de limitada intervención estatal y de política comercial autárquica. Estas nuevas trayectorias se dirigían, por un lado, a restaurar la integración nacional de la actividad económica para que, una vez fortalecida, se abriera paso al mercado internacional; y por otro, hacia ambiciosas reformas de bienestar en la vida de cada nación. Ambos objetivos requerían para su puesta en marcha una mayor intervención política por parte del Estado. Éste se encargaría de velar por el buen funcionamiento del mercado y de regular la estructura económica misma y asumiría la instauración de servicios sociales que aseguraran

primero el nivel de subsistencia de sus ciudadanos primero y, más adelante, un bienestar real.

Se vio que el camino de la reconstrucción debía pasar por una recuperación económica dirigida a la instauración de un nuevo orden económico internacional.¹² Este nuevo orden favorecería el crecimiento de la producción y del volumen de las relaciones de mercado. Los Estados Unidos jugarían un papel fundamental en el nuevo sistema: no sólo disfrutaban de una situación económica ventajosa, sino que contaban en su haber con la posesión de nuevas técnicas industriales –como la maquinaria, por ejemplo- que podía poner a disposición de los países europeos, y de gran cantidad de productos manufacturados y de materias primas tan necesarios en la devastada Europa. De esta manera Europa miraba a los Estados Unidos con esperanza.

Tras unos primeros acuerdos monetarios y de pagos internacionales sin éxito en el año 1947, siendo Truman presidente de los Estados Unidos, su secretario de Estado, George C. Marshall, anunció un nuevo programa de ayuda a Europa. Dieciséis países europeos reunidos en París dieron el visto bueno al Plan Marshall y decidieron colaborar juntos en la reconstrucción de Europa. Así fue como entre 1947 y 1952 varios países europeos recibieron la ayuda en forma de créditos de 13,7 billones de dólares, lo que permitió la tan necesaria reconstrucción y el levantamiento de las economías nacionales. La mejora económica favoreció el comercio intraeuropeo, que se pudo someter a una paulatina liberalización, y la creación de acuerdos económicos que potenciaran el mercado europeo, uno de los cuales fue la Comunidad Económica Europea.

Con la ayuda del plan Marshall y siguiendo políticas de austeridad, los países europeos vivieron lo que se conoce como el “gran boom”, que tuvo lugar aproximadamente entre 1950 y 1973. La “época dorada” europea se caracterizó por un rápido crecimiento económico que se mantenía en alza acompañado de una baja tasa de desempleo y una inflación modesta. Según las medidas keynesianas se pusieron en marcha políticas de previsión y moderación de las crisis a partir de un aumento del gasto público que hiciera crecer la demanda efectiva. Para favorecer esta economía capitalista y de mayor consumo, la intervención se dirigía al control del mercado -en concreto a la regulación de la demanda agregada-, la estabilización de los ciclos económicos, la reproducción de la mano de obra, la socialización de los costes privados y al arbitraje del conflicto social con vistas a

¹² *Vid.*, SCHULZE, M-S. (ed.), *Western Europe (Economic and Social Changes since 1945)*; London and New York, Longman, 1999.

asegurar la paz mundial. Estas políticas conllevaron un creciente proceso de politización de la economía donde el Estado desempeñaba un doble e ‘insustituible’ papel central: aparecía como el principal “empresario” del sistema económico administrativo (realizado en mayor o menor medida según los criterios de la economía mixta) y como instancia central de integración social respecto a los intereses de los diversos actores sociales -empresas, sindicatos, organizaciones empresariales, etc.

Esta política económica, necesariamente expansiva en virtud del público al que era dirigida: un mercado de masas, fue favorecida por una alta tasa de empleo. Esta situación respondió a varias causas: la demanda en la producción y una producción llamada a cubrir un amplio mercado internacional -recordemos que en esta época Asia no ofrecía ninguna competencia a los países occidentales en el mercado internacional y el precio de las materias primas era bajo-, junto a la generalización del fordismo -organización del trabajo en cadena que abarataba el precio- y una mayor estabilidad de los trabajadores a raíz de la consolidación de los sindicatos.

El esquema keynesiano de la demanda agregada exigía como condición *sine qua non* para su buen funcionamiento, un crecimiento económico estable. Producción, demanda y consumo eran variables íntimamente ligadas entre sí, que exigían y también provocaban un alto nivel económico. El gasto público crecía paulatinamente a medida que el Estado aumentaba su radio de intervención, tanto en el control del mercado como en la oferta de servicios sociales.

Este segundo aspecto de la intervención es lo más característico de los Estados del Bienestar, aunque no se entiende sin el primero. Continuando con la tradición iniciada por Bismarck y seguida por las sucesivas medidas de protección y seguridad social, el Estado asume y se hace cargo de las necesidades de sus miembros, especialmente imperiosas tras la guerra: enfermedad, falta de vivienda, desempleo, pérdidas de familiares, recursos necesarios para vivir, etc. Esas ayudas podían recibirse en forma de subsidios y pagos o de bienes y servicios directos. Los gastos públicos recaudaban sus fondos sirviéndose del sistema fiscal de impuestos, en el que materializaba la colaboración de cada ciudadano en el sostenimiento del Estado. Además de las ayudas, estaba también presente otro aspecto de estas políticas de los Estados del Bienestar, el de la redistribución como condición para conseguir la igualdad económica social. Era éste uno de los objetivos de los Estados del Bienestar socialdemócratas, en el que insistiremos más adelante en conexión con la dimensión política del resurgir de los países europeos. Estos gastos destinados a los

servicios sociales aumentaban a medida que se cubrían cada vez más ámbitos de la vida de los ciudadanos y se satisfacían unas necesidades y aparecían otras nuevas. Mientras la economía siguió su ritmo ascendente no hubo problemas de financiación, pero de hecho, ese crecimiento llegó a un límite.

Un crecimiento económico sostenido desde el final de la guerra hasta los inicios de la década de los 70 (con un punto álgido: el año de la crisis de 1973) es el primer hecho significativo que hizo posible el avance de los Estados del Bienestar o, siguiendo a Requejo Coll¹³: el paso del Estado social, en el que se aprobaron las primeras regulaciones públicas de materia socio-económica, al Estado del Bienestar, circunscrito sólo a las democracias liberales de la segunda posguerra. Este florecimiento económico imprimió a las políticas europeas un determinado rumbo orientado a conseguir la seguridad económica -haciendo esencial hincapié en la dimensión del consumo-, y a señalar el papel central del Estado en el logro de este fin.

b) Estabilidad Política.

Un segundo hecho igualmente relevante para la expansión de los Estados del Bienestar y se dio ligado al anterior, fue un clima político de gran estabilidad. Esta armonía responde a varias causas.

La primera causa es evidente si recordamos el final de la Guerra Mundial: los aliados derrotaron los regímenes totalitarios alemán e italiano. Un enemigo político había sido vencido pero había que vencer a otro que empezaba entonces a enseñorear: el comunismo soviético. De ahí que la defensa de la democracia fuera uno de los objetivos que movieron a Roosevelt a que Estados Unidos entrara en la guerra; pero no era una sensación aislada, sino que este mismo sentimiento estaba presente en todos los países occidentales temerosos de la política de “la hoz y el martillo”. Estos temores se vieron confirmados por la expansión del dominio soviético por los países colindantes que, ya durante la guerra, pasaron a engrosar las filas socialistas bajo el mando de Moscú y en los que se implantó el régimen comunista. Inevitablemente los países occidentales aunaron sus fuerzas en defensa de la libertad democrática, una de cuyas expresiones era el libre comercio internacional. A esto responde la política de bloques de los aliados, encabezada por los Estados Unidos, frente al bloque comunista de la URSS y sus satélites. La

¹³ *Ibid* p. 125.

competencia entre ellos abarcaba múltiples dimensiones: en economía, en políticas, en la carrera armamentística (la guerra fría), pero también en la oferta social. Allí donde un Estado socialista proveía a sus ciudadanos de los medios necesarios para la subsistencia, les ofrecía una educación y programas de sanidad universal, a cambio de la pérdida de la propiedad privada y de muchas libertades individuales, un Estado democrático se esforzaría por aunar los fines propios de la democracia con los de una progresiva igualdad social, ofreciendo programas sociales válidos. Se trataba de neutralizar las fuerzas comunistas. Y la neutralización del comunismo se vio más necesaria aún, cuando los resultados de las elecciones posbélicas, pusieron de manifiesto que los partidos políticos de ideología comunista aún gozaban de cierta aceptación en Occidente. En Francia, un 25% de los votos fue a engrosar las listas comunistas, mientras que en Italia fue un 40%, debido quizás a que este país, recién salido de un régimen totalitarista acababa de estrenar un sistema democrático cuyos protagonistas eran los mismos que los del régimen anterior.

Las democracias liberales asumían la resolución de los problemas sociales, y el Estado pasaba de ser mero protector de la propiedad y de las libertades políticas, a asegurar una nueva clase de derechos: los ‘sociales’. Por esta razón es por la que muchos autores hablan de la aparición del Estado del Bienestar como de una profundización en las bases del Estado democrático liberal, pero convirtiendo los principios básicos de la justicia conmutativa en justicia distributiva¹⁴, en la convergencia de los derechos civiles, políticos y sociales asegurados por el Estado.

En el marco de un sistema de democracia representativa, se intenta realizar la síntesis de dos principios hasta entonces excluyentes: la libertad económica, característica de los países de raigambre individualista, y la igualdad social, objetivo programático que se creía exclusivo de los países comunistas. Una corriente de pensadores hicieron familiar al esquema democrático el discurso sobre la igualdad social, hasta que ésta adquirió carta de ciudadanía con la aprobación explícita de los derechos socioeconómicos. De esta manera, lo social pasaba a ocupar un puesto en la dimensión jurídica, y su materialización más

¹⁴ “La justicia conmutativa consiste en la igualdad de derecho (“formal”). Se funda sobre el principio de reciprocidad y corresponde a la máxima “a cada uno según lo que se le debe”. Se refiere al ideal de “justa remuneración”, considerando que la equidad radica en el hecho de que cada uno reciba el equivalente de su aportación (las prestaciones, por ejemplo, se consideran como la contrapartida de las aportaciones y contribuciones). La justicia distributiva o correctiva apunta, en cambio, a la igualdad económica (“real”). Se funda en el principio de la redistribución entre ricos y pobres y corresponde a la máxima “a cada uno según sus necesidades”. En tanto la justicia conmutativa puede funcionar sin intermediario (principio del contrato del seguro) la justicia distributiva implica la intervención de una instancia pública.” (ROSANVALLON, P., *La nueva cuestión social (Repensar el Estado Providencia)*; Tr. H.Pons, Buenos Aires, Manantial, 1995, p. 56.)

explícita sería el sistema redistributivo que, sirviéndose de ciertos mecanismos políticos, buscaba la máxima igualación posible en cuanto al sueldo y a los servicios sociales. La intervención estatal se desplegaba en tres campos complementarios: servicios públicos -con incidencia en el mercado y aplicados en cuatro ámbitos: sanidad, educación y vivienda-; una política de créditos y deducciones fiscales en función de la propiedad y de las ganancias, y una serie de subvenciones y prestaciones monetarias cuando, por causa involuntaria, faltase el trabajo. Estas medidas pretendían crear unas condiciones, no ya de un mínimo de vida, cosa que se daba por supuesta, sino de verdadero bienestar y calidad de vida, que permitieran ejercitar en la práctica los derechos y libertades reconocidos legalmente.

Una segunda causa fue que la cultura política era favorable a la oferta estatal, cosa que quedó de manifiesto con el triunfo político de la Socialdemocracia en muchos países: los laboristas en Gran Bretaña o los socialdemócratas en los países escandinavos de forma ‘aplastante’. Frente a las opciones comunistas o liberales extremas, los electores optaron por esta “tercera vía” entre el capitalismo y el socialismo, que, por medios democráticos, prometía el bienestar socialista. Esto suponía una apuesta por el crecimiento de la intervención estatal con vistas a lograr la tan predicada igualdad social.

El caso de Suecia es particularmente significativo, por la situación política que vivió. En 1938 se llevó a cabo el acuerdo de Saltsjöbaden entre la central obrera y la asociación de patronos¹⁵, entre trabajadores y empresarios, que supuso un compromiso conjunto, merced al cual se cedía al Estado una parte importante de las capacidades de decisión individual y colectivas. A cambio, el Estado se comprometía a garantizar un nivel elevado de seguridad a sus ciudadanos -interviniendo en el mercado de trabajo para asegurar la plena ocupación- y a mejorar su calidad de vida. Este consenso político y social hizo posible que sucesivos gobiernos socialdemócratas convirtieran a Suecia en el modelo de Estado del Bienestar más avanzado a diferencia de otros países en los que no se produjo esa unificación tan clara de los intereses de los trabajadores con los del Estado. El precio que hubo que pagar en Suecia para alcanzar esa tan perfecta sincronía entre capitalismo y socialismo fue el de una elevadísima intervención estatal, hasta el punto de que todo bienestar provenía del Estado.

Incluso en Alemania, dirigida políticamente durante una década por la Democracia Cristiana, hubo una fuerte apuesta por las medidas sociales. Se puso en funcionamiento

uno de los programas de posguerra más impresionantes: un sistema estatal de pensiones dinámico desarrollado en pleno proceso de resurgimiento económico bajo el mandato de Adenauer y con la intervención directa del economista Erhard. Fue llamativo que en la década de los cincuenta el paro se redujo de forma ostensible.

Así pues, la democracia se convirtió en el marco del Estado del Bienestar; una democracia homogéneamente aceptada que, a diferencia de la liberal clásica, hacía suyos los principios socialdemócratas de la igualdad social como medio para promover la prometida seguridad y, en definitiva, el bienestar. Los programas políticos no tardaron en prometer a sus ciudadanos la satisfacción de sus necesidades, (la ‘libertad de la necesidad’ profetizada por Roosevelt) y el bienestar casi integral, merced a los servicios públicos y a las ayudas económicas estatales, a cambio, en una especie de acuerdo tácito, de que ellos produjeran y consumieran más.

2.2 Nueva legitimación de las medidas del bienestar.

¿Cómo se llegó a que el Estado liberal de derecho asumiera la responsabilidad de los problemas sociales con la aquiescencia de los ciudadanos?

Ciertamente, las circunstancias económicas y políticas, tal como acabamos de ver, inclinaron la balanza a favor de una política interventora en la economía, propiciada por el desengaño del que era objeto el liberalismo clásico –y su recurso al *laissez-faire*– y por la mala prensa de que gozaba la política colonialista. Se había extendido la opinión de que el mercado había fracasado y se hacía inevitable la intervención estatal. Muestra de ello es el extracto de una carta publicada por Peter Townsend en el periódico *The Manchester Guardian*.

“El mercado ha fracasado siempre a la hora de proporcionar buenas pensiones, seguros de enfermedad u otras modalidades de la seguridad social, lo mismo que ha fracasado en el ofrecimiento de una cobertura adecuada de servicios médicos, educación y otros servicios sociales.”¹⁶

¹⁵ Vid, REQUEJO COLL, F., *Las democracias (Democracia antigua, democracia liberal y Estado de Bienestar)*; *op.cit.*, p. 133. Este autor sitúa este acuerdo junto al *New Deal* y al Informe Beveridge como los hechos que expansionaron el Estado del Bienestar.

¹⁶ Citado por David Harris en su libro *La justificación del Estado del Bienestar (La Nueva Derecha versus la Vieja Izquierda)*; Tr.J.F.Cainzos, Madrid, Ministerio de Economía y Hacienda, 1990, p. 113.

Reinaba también un clima político, descrito por Daniel Bell en su obra *El final de las ideologías*, que acercaba muchas posturas políticas antes opuestas y ahora prácticamente coincidentes en los objetivos a seguir, ya que, con la derrota de los totalitarismos fascistas y levantada la frontera para aislar el comunismo soviético, parecía que las teorías políticas extremistas ya no tenían cabida en las democracias occidentales, y sí, en cambio, las más moderadas. Esta afirmación sólo puede admitirse con matices y de una manera muy general, ya que no dejó de haber defensores a la vez que críticos de otras teorías; aunque también es cierto que en los primeros años de posguerra hubo un claro dominio de la Socialdemocracia. En palabras de H. Marshall había:

“[...] una creciente coincidencia sobre lo fundamental.[...] hay muy poca diferencia de opinión en lo que se refiere al tipo de servicios que se deben proveer y se está de acuerdo, de forma general, en que independientemente de quien sea el productor de los mismos, la responsabilidad del bienestar de los ciudadanos recae en el Estado.”¹⁷

Precisamente entre las filas de los socialdemócratas, encontramos varios defensores de las medidas del bienestar, que tuvieron un gran impacto no sólo en la política sino también en la forma de la opinión pública. De esta manera, la legitimación del Estado del Bienestar fue no sólo práctica, sino también teórica. El precedente más inmediato de estos autores fue el alemán Herman Heller, cuyas teorías asumieron y extendieron. Algunos de ellos se consideraban colaboradores y otros simpatizantes del Socialismo Fabiano, en el caso de los autores británicos –que son lo que aquí nombraremos.

Herederos de sus preocupaciones, harían suyas las palabras con que Heller, en la década de los 20, describía la Socialdemocracia.

“La Socialdemocracia es una asociación política de lucha, un partido político, que en lugar de la forma de sociedad propia del capitalismo privado, quiere establecer un orden de economía comunitaria. Mediante la racionalización de la producción aspira a un aumento de mercancías; gracias a la socialización aspira a una justa distribución: a través de la humanización de las condiciones de trabajo trata de lograr una identificación del hombre con su obra. La Socialdemocracia no puede dar hacia sus objetivos un solo paso sin atribuir en cada caso a la comunidad un valor superior al del individuo. Por ello no existe oposición mayor que la que enfrenta a anarquismo –cuya aspiración es considerar desde el individuo todas las

¹⁷ MARSHALL, T.J., *Social Policy*; Hutchinson, Londres, 1965 p. 97. (Citado en MISHRA, R., *El Estado del Bienestar en crisis. (Pensamiento y cambio social)*; Tr. R.Muñoz de Bustillo, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1992, p. 28.)

estructuras sociales- y socialismo. Todo socialista prestará su entusiasmo acuerdo a esa abstracta sobrevaloración de la comunidad.¹⁸”

Comparten una serie de preocupaciones en ciertos temas y les dan un tratamiento muy similar. Su punto de partida es el de la necesidad común a todos los hombres y que debe ser solventada en sociedad, pero buscando una solución mayoritariamente igualitaria para todos, sin grandes diferencias que, aparte de considerarlas inmorales, hagan de una vida humana algo insufrible. Sólo respetando la igualdad natural e intentando trasladarla al ámbito civil, político y social, se logrará una sociedad justa. Los medios propuestos serán abolir desigualdades y dignidades diferenciadoras, imponer medidas de redistribución de la renta que hagan posible unas condiciones materiales capaces de vivir en plena situación de comunidad, de ciudadanía. Este, que es el punto de llegada, sólo se logrará si en cada sociedad se admiten y se respetan los derechos civiles y políticos, condiciones necesarias para disfrutar de los derechos sociales. El reconocimiento de estos tres derechos ya lo había pedido explícitamente H. Heller, pero, asimilado por sus seguidores, estos lo dieron a conocer, y, lo que es más importante, con su defensa pasó a disfrutar de aprobación en la vida ciudadana.

¿Qué papel juega en este discurso igualitario el bienestar o -como ellos dicen- los servicios sociales del bienestar? A todas luces se le ve necesario para el logro de la plena ciudadanía. Pero, si se concreta más, estos servicios cumplen una doble función: la primera es que pasarán a llenar el vacío que las sociedades modernas industrializadas, generadoras de riquezas y también de grandes bolsas de pobreza, han dejado en la familia y en el mercado, que no han podido –o no han querido, dicen algunos- solucionar las nuevas necesidades y coyunturas presentes en este tipo de sociedades.

“Las tensiones de la sociedad industrial, la naturaleza de la economía, los cambios en el funcionamiento de la comunidad, movimientos demográficos y tensiones en la familia, resultaban en la vida diaria unas cargas que las familias solas no podían asumir. La ayuda del Estado se hizo necesaria para todo, en un momento u otro, si familias e individuos querían ser capaces de funcionar con eficacia.”¹⁹

La idea de bienestar en su sentido más amplio descansa en el equilibrio entre las peticiones de los distintos derechos y la satisfacción de las necesidades de diversa índole

¹⁸ HELLER, H., Estado, nación y Socialdemocracia, en *Escritos políticos; op.cit.*, p. 228.

¹⁹ MILLER, S.M., Introducción al libro de Richard T. TITMUS, *The philosophy of Welfare (Selected Writings)*; London, Allen Unwin, ed. Brian Abel-Smith & Kay Titmuss, 1987 p.3. (T.A.)

que forman parte de los contrastes propios de estas sociedades. Esta primera función es, pues, equilibradora.

Su segunda función es de carácter más positivo y activo al pretender corregir las desigualdades mediante medidas de compensación, y al buscar directamente un aumento de la igualdad y la calidad de vida de los ciudadanos. Es evidente el papel central que se le otorga al Estado como la única institución capaz de suministrar tales servicios y proponerse tales metas. Esta confianza es la que le hizo decir a R.H. Tawney que el Estado del Bienestar era el único camino hacia una sociedad realmente humana y civilizada²⁰.

Desde su visión socialista ven en el sistema capitalista una fuente de desigualdades y de injusticias, lo cual les hace ampliar su concepción del bienestar, diferente de la mera posesión de riqueza y de bienes materiales, y completarlo con un bienestar social, sinónimo del disfrute de la plena ciudadanía. Su propuesta de unos servicios sociales universales, al alcance de todos y sin distinciones de clase, color, sexo o religión, es vista como el motor que fomente y promueva “actitudes y comportamientos encaminados a valores de solidaridad social, altruismo, tolerancia y responsabilidad”²¹. El siguiente texto de Tawney muestra muy bien el tinte moral que imprimen a sus propuestas políticas.

“No se puede conseguir una buena sociedad simplemente añadiendo uno por uno hasta que se reúnan los millones. El problema social no es un problema cuantitativo, sino de proporciones: no es la cantidad de riqueza, sino de justicia moral del sistema social. Si no podemos buscar una sociedad pacífica y satisfecha con la mera creación de bienestar material, ¿dónde la buscamos? Y contesto: “en las reglas de vida, que son aprobadas tan sólo por la conciencia humana”. Con ello quiero decir que una sociedad pobre también puede ser una sociedad feliz y satisfecha. Una sociedad rica puede ser tremendamente infeliz e insatisfecha, ya que las fuentes de la felicidad y la satisfacción se encuentran no en la capacidad humana de cubrir necesidades, sino en la capacidad de evaluar su posición y la de los demás en la sociedad con satisfacción y aprobación moral”²².

Profundicemos un poco más en algunos de estos autores centrándonos sólo en varios de los más influyentes de los 50 a los 70.

²⁰ En *The Radical Tradition*, 1961; recogido por J.F. CAINZOS en su artículo Los componentes públicos y privados del Estado del Bienestar: una perspectiva constitucional, en RODRIGUEZ CABRERO, G., (comp), *Estado, privatización y bienestar (un debate de la Europa actual)*; Barcelona-Icaria, Madrid-Fuhem, 1991, p.86.

²¹ TITMUS, R.T., *The Philosophy of Welfare; op.cit.*, p. 263.

²² TAWNEY, R.H., *Commonplace Book*, ed. J.M. Winter & D.M. Joslin, Cambridge University Press, 1972, p. 18-19. (Citado en TITMUS, R.T., *The Philosophy of Welfare; op.cit.*, p. 266.(T.A.)) De nuevo observaremos en este aspecto moral una separación entre la teoría de estos primeros defensores del Estado del Bienestar y las prácticas del bienestar, que progresivamente fueron perdiendo su componente moral para quedarse sólo con el material y práctico.

a) Richard M. Titmuss. Las instituciones del bienestar.

Richard M. Titmuss, miembro de Sociedad Fabiana, fue el gran defensor de las medidas del bienestar puestas en marcha por la administración social. Encontramos en sus escritos una preferencia sobre el tema de los servicios sociales o de bienestar, dejando de lado el concepto del Estado del Bienestar, al que considera una abstracción vacía susceptible de ser empleada para los más variados fines: económicos, militares o de lealtades. De ahí la necesidad de darle una dirección filosófica y moral que le dotara de sentido: la consecución de la justicia social y de una calidad del bienestar -pedida ya por las masas ciudadanas al mediar la década de los 50.

La perspectiva desde la que Titmuss contempla la política social pretende ser integradora: a la luz de los cambios operados (por la industrialización) en la sociedad y en la vida individual y comunitaria, juzga que los servicios sociales son un elemento básico a la hora de equilibrar las desavenencias entre las necesidades humanas y las exigencias de la sociedad. Si las necesidades de la sociedad cambian, deben cambiar también los servicios²³. De esta manera considera a las instituciones del bienestar como una exigencia de los cambios institucionales y no tanto una libre elección de los gobiernos. Es el caso de la familia, por ejemplo, que con el proceso de la industrialización, sufrió graves deficiencias y conflictos hasta el punto de verse ante la situación de tener que escoger entre tener hijos o crecer económicamente. En ese contexto los servicios sociales pretenden completar a la familia y a la comunidad en lo que escapa a su alcance, desempeñando así “una variedad de roles estabilizadores, preventivos y protectores”²⁴. Esta política social no es un añadido a la economía, sino que la considera un elemento central para el buen funcionamiento de toda la sociedad “una institución básica integrada en la sociedad que provee tanto de servicios universales como selectivos fuera del mercado apoyado en el principio de la necesidad”²⁵.

Sin embargo, insiste en distinguir los servicios de bienestar de los del sistema capitalista y de mercado. Mientras que los primeros buscan, mediante la redistribución de la renta y valiéndose de ciertos subsidios, la igualdad en la sociedad, los segundos en cambio, tienden a mantener la desigualdad, y por tanto, la injusticia social, por lo que Titmuss los

²³ “Medio siglo de cambio social y técnico sin precedentes ha alterado la naturaleza y el orden de las necesidades sociales. Al elevarse los niveles de vida y de educación se ha movido el énfasis de los servicios sociales de cantidad a calidad”, TITMUSS, R.M., *Essays on the Welfare State*; London, Unwin University Books, 1966, 2ª cap. 1, p.22. (T.A.)

²⁴ *Ibid*, cap 6, p.117.

²⁵ TITMUSS, R.M., *The Philosophy of Welfare*; cap. 15, *op.cit* p. 262.

considera inadecuados para un sistema de bienestar. Las políticas sociales adquieren todo su valor al suplir las deficiencias de las instituciones clásicas y al dar una respuesta a la nueva situación de dependencia en que vive el hombre contemporáneo; son puestas al servicio del individuo para que, unido a otros en una sociedad más benefactora, llegue a realizar sus potencialidades humanas. A los servicios del bienestar les corresponde la división tripartita que él hace de estos servicios, que dan respuesta a situaciones y concepciones cambiantes de la necesidad: el bienestar social, el fiscal y el ocupacional. En la medida en que se satisfagan, se logrará una mayor igualdad y una vida plena.²⁶ Expliquemos algo más estas nociones.

El bienestar social responde a unas necesidades sociales que hacen que cada vez haya más individuos dependientes de otros, no ya sólo por causas naturales como la niñez o la ancianidad, o culturales como enfermedades o incapacidad física o mental, sino también creadas por el hombre en las sociedades industriales: desempleo, o infraempleo, legislación preventiva, despidos de trabajo, retraso en la entrada de los jóvenes en el mundo del trabajo, etc. “Exceptuando las lesiones, enfermedades e incapacidades innatas, estas (dependencias) constituyen en la actualidad la mayor fuente de inestabilidad en la satisfacción de necesidades mínimas”²⁷. Y esto es fácil de entender si se considera el mecanismo interno de las necesidades y los deseos humanos. Estas dependencias son asumidas socialmente y de ellas se hacen cargo las responsabilidades colectivas ofreciendo unas medidas sociales para su resolución, allí donde ni la familia, ni la comunidad son capaces de solventarlas²⁸.

Una situación de bienestar social pleno requiere también la satisfacción de las dos categorías complementarias: el bienestar fiscal y el ocupacional. La intervención colectiva que busca satisfacer la parte fiscal del bienestar actúa mediante subvenciones, subsidios, distintas dinámicas en el pago de impuestos y progresivas medidas de recaudación fiscal para proveer a los ciudadanos de aquellos recursos monetarios que sean necesarios para vivir. Estas medidas de “pagos-transferencia” manifiestan, en palabras de Titmuss,

“[...] un crecimiento en la preocupación y responsabilidad pública por ‘estados de dependencia’, relaciones familiares y de allegados, ‘autosuperación

²⁶ Esta triple clasificación será elemento clave de la definición del bienestar.

²⁷ TITMUS, R.M., *The Philosophy of Welfare*; cap. 2, *op.cit.*, p.46.

²⁸ Es muy interesante este recurso continuo a las necesidades de los ciudadanos como origen de tales dependencias no imputables al individuo sino a la sociedad en general. Pero en la misma noción de dependencia social que busca su solución en esos servicios colectivos exteriores, hay implícita una situación de dependencia, esta vez de los servicios sociales. Esta misma idea la retomaremos más adelante de la mano de otro autor: Marshall.

personal, y niveles de subsistencia mínima en los sueldos entre los contribuyentes.”²⁹

La dimensión ocupacional viene a completar los servicios sociales del bienestar social y fiscal con pensiones para trabajadores y las personas que dependen de ellos, especialmente en condiciones negativas, seguridad social y otros servicios orientados a mejorar las condiciones de trabajo. En la satisfacción de esta dimensión se ha observado un aumento considerable de los servicios.

Puede parecer que estas tres clases de servicio social actúan por separado, pero:

“[...] reflejan la opinión contemporánea de que el hombre no es totalmente responsable de su dependencia, y por eso aceptan obligaciones para socorrer ciertas necesidades de dependencia de individuos y de familias”³⁰.

Sin embargo, Titmuss observa, en este artículo del 1955, que la aplicación de estas medidas tiene un doble efecto negativo: la tan deseada igualdad sólo se consigue dentro de los grupos mientras que en la sociedad en general sigue detectándose desigualdad social por los medios empleados y el individuo, a su vez, se hace más dependiente y más consciente de ello. Este doble efecto no deseado, Titmuss lo achaca a una mala distribución de esos servicios. Buscando, a la par que la universalidad en su aplicación, también el efecto redistribuidor de la renta que exige una cierta diferencia en la recaudación de impuestos y en su posterior reparto, se echan mano de técnicas demasiado selectivas, que, aún sin pretenderlo, marcan diferencias entre grupos y clases. Esto es lo que debe cambiar para que el objetivo de la universalidad señalado en el plan Beveridge (servicios sociales para todos, indistintamente del trabajo o de la posición social) no tienda a la baja -meramente garantizando un mínimo nacional para los más pobres- sino a la alza, a lo óptimo, elevando el nivel de vida de todos los ciudadanos. Ya que se ha generalizado el compromiso por el bienestar en gobiernos occidentales, en los que “demócratas y republicanos, conservadores, socialistas y liberales en Norte América y Europa se han convertido en estadistas del bienestar”³¹, es importante darle una dirección adecuada y un enfoque idóneo. Si la impronta que se le da a la política social es adecuada, se hará realidad una sociedad y un mundo justo donde la igualdad sea medio y a la vez fin, como expresa al decir: “estas cosas

²⁹ TITMUSS, R.M., *The Philosophy of Welfare; op. cit.*, p. 48. Asimismo, otro fabiano, Anthony Crosland, privilegió los servicios en forma de transferencias (salud y educación) señalando que su objetivo debería ser el alivio de los apuros y de la dureza social y corregir la necesidad social. (*The Future of Socialism*; Londres, Cape, 1956.)

³⁰ *Ibid*, p. 53.

³¹ *Ibid*, cap. 6, p. 117.

deberían ser proporcionadas a todos ya que son proporcionadas a alguno”³². Con la idea de lograr ese fin lanza Titmuss este alegado moral a favor del bienestar:

“Mientras el tiempo y las circunstancias han cambiado para la masa de la gente en Occidente, la necesidad fundamental de bienestar como instrumento de justicia social y educación de la comunidad, sigue en pie. [...] sólo una sociedad que se dedique firmemente al principio de la máxima igualdad y a la difusión de valores “humanísticos”, tendrá suficiente convicción moral para hacer disponibles los recursos necesarios para ayudar a cerrar el hueco entre las naciones del mundo que tienen y las que no tienen.”³³

El universalismo de los servicios es un concepto íntimamente ligado al de los derechos sociales, que piden, para ser reconocidos, que la sociedad asuma una responsabilidad colectiva en la satisfacción de esas necesidades. Esos deberes sociales no pueden tener el mismo reconocimiento jurídico que los derechos civiles o políticos, ya que su aplicación contiene un grado muy elevado de discreción y de decisión personal. No puede haber una ley para cada caso concreto de necesidad individual o comunitaria, sería imposible. Pero se ha de evitar el extremo contrario:

“Sería difícil encontrar hoy a alguien en Gran Bretaña o en Norteamérica que defendiera públicamente en todos los campos del mantenimiento de la renta, el principio de una completa discreción individual. Hacerlo así supondría destruir millones de derechos adquiridos o heredados en unos programas contributivos a una seguridad social”³⁴.

Sin embargo, aunque el tratamiento del llamado “derecho del bienestar” que dio título a algunos de sus trabajos³⁵, no queda lo suficientemente claro ni delimitado, su esfuerzo de justificación se fue extendiendo en el debate político y social, dando lugar a la consideración y al uso de la expresión de los “derechos de segunda generación” -vivienda, seguridad social, sanidad.³⁶

En su defensa del bienestar social como proceso redistributivo necesario en la sociedad, Titmuss elaboró una de las primeras clasificaciones de los Estados del Bienestar en función del grado de institucionalización de los servicios de bienestar en las distintas

³² *Ibid*, cap. 3, p. 80.

³³ *Ibid*, cap. 6, p. 113.

³⁴ *Ibid*, cap. 14, p.233.

³⁵ *Vid*, TITMUSS, R.M., *Commitment to Welfare*; New York, Pantheon, 1968.

³⁶ A diferencia de los derechos de primera generación, que son los derechos fundamentales de los que gozamos por nuestra condición de seres humanos, los de segunda generación o derechos sociales –o ‘prestacionales’- necesitan de un aprobación legal para ser reconocidos, lo cual implica que dependen de cada sociedad. (De CALVO POYATOS, C., El Estado del Bienestar en la Constitución española de 1978, en THEOTONIO, V. y PRIETO, F. (dir.), *Los derechos económico-sociales y la crisis del Estado de Bienestar*; Córdoba, ETEA, 1996, pp.125-149.

sociedades. La encontramos recogida en un artículo de 1972, “Developing Social Policy in Conditions of Rapid Change: the Role of Social Welfare” y, por su importancia, haremos mención de ella más en extenso en un apartado posterior, aunque a grandes rasgos la presentamos ahora. Frente a un modelo residual del bienestar, con una función marginal, y a otro industrial en que éste se subordina al progreso económico, Titmuss propone un tercer modelo: el institucional-redistributivo, en el que el bienestar social constituye una institución que ocupa un rango parejo al de la economía y hace posible la plena participación en la comunidad como miembro integrado y activo.

Uno de los requisitos necesarios para el funcionamiento de tal “sociedad del bienestar”, era la conciencia, vivida y puesta en práctica, de una responsabilidad social de todos hacia todos. Sólo en el seno de una comunidad, sería posible tener esa conciencia al considerar a los otros como “otro yo” al que hay que ayudar casi como una obligación moral, no legal. En caso de fallar esa conciencia, no se sentirá responsabilidad social alguna y, al haber quedado la responsabilidad individual de alguna manera aminorada por la primera, no habrá quien se haga cargo de las situaciones problemáticas.

Este autor británico dio un fuerte impulso teórico y práctico al discurso sobre el bienestar y al papel esencial del Estado a la hora de procurarlo a sus ciudadanos. Apoyándose en el principio igualatorio de la compensación, sus medidas sociales se dirigen, al menos en teoría, a redistribuir la renta promoviendo la justicia social y la no exclusión, a mejorar el desarrollo individual y a alimentar el sentido comunitario propicio para el crecimiento de los valores específicamente sociales: solidaridad y altruismo. Siendo la justicia y la igualdad social los fines que se ha de proponer el Estado, éste se encargará de velar por los derechos sociales de los ciudadanos y de contrarrestar los efectos negativos del mercado: la guerra de inseguridad radical y de desigualdades.

Su propuesta intentó unir la ética a la política, lo cual le llevó a criticar muchas de las políticas de su tiempo por considerarlas injustas y contaminadas de:

“[...] doctrinas utilitaristas; prisioneras de la economía de la escasez; inconscientes de las consecuencias sociales de la marcha de la ciencia y la tecnología; y ciegas ante la necesidad de un propósito moral en sus propias sociedades que actuará de motor que motivara el “arte de dar” a nuestros vecinos internacionales”³⁷.

³⁷ TITMUSS, R.M., *The Philosophy of Welfare; op. cit.*, cap. 6, p. 126.

b) Myrdal y Goodin.

En la misma línea de defensa del bienestar universal, se encuentra Gunnar Myrdal. Asumido que el principio de justicia redistributiva debe ponerse al servicio de una progresiva igualdad, no duda en apelar a la responsabilidad de los países ricos ante la situación desigual de pobreza de los menos desarrollados. La razón que arguye para defender esta idea, es que, frente a la opinión liberal, las reformas distributivas no retrasan al país que las adopta, sino que hacen progresar económicamente, es decir, que son productivas. Por eso, si la política social se decanta:

“[...] a favor de continuar la actividad de reforma social no implica necesaria, ni habitualmente en mi opinión, una tasa menor de crecimiento económico nacional, sino que con más probabilidad tendría el efecto contrario”³⁸.

Esas reformas a realizar en los países menos desarrollados generarían un rápido progreso, a condición de que se orientaran hacia una mayor igualdad y se frenara la tendencia diferenciadora. Así es como Myrdal percibe los cambios de tal reforma.

“Tal cambio debe ser llevado a cabo a través de reformas: la de la tierra y la de los principios de arrendamiento, los cuales deberían incluir la creación de una relación entre el individuo y la propiedad; ello haría posible y remunerable para el individuo, realizar el esfuerzo de invertir los fondos de los que disponga, incluyendo en principio su propio trabajo; un cambio radical en el sistema educativo heredado de la era colonial, lo cual implica un incremento, no sólo en la cantidad de conocimientos impartidos -en particular a las masas- sino también en los contenidos y el espíritu que los anima; la erradicación de la corrupción, ampliamente desarrollada y siempre al alza en casi todas partes; y la creación de una mayor disciplina social en toda la sociedad. Reformas tales, y otras más directamente redistributivas, están en función del interés por una mayor igualdad”³⁹.

La aceptación generalizada de que los países ricos deben ayudar a los pobres puede llevar a los Estados del Bienestar a progresar lenta pero inexorablemente hacia un “Mundo del Bienestar”. Y señala el ejemplo de Suecia, un país que, sin intereses coloniales, ha aumentado su ayuda a países subdesarrollados, apoyado en la “solidaridad humana y la compasión por los necesitados”⁴⁰ como su único motivo. En nombre de la igualdad entre los hombres, Myrdal apela a la responsabilidad común para extender el Estado del

³⁸ MYRDAL, G., *The Place of Values in Social Policy*; *Journal of Social Policy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1(1972)1, p. 7. (T.A.)

³⁹ *Ibid*, p.8.

⁴⁰ *Ibid*, p. 13.

Bienestar a todos los países del mundo y evitar que se reduzca a las fronteras nacionales. Este es uno de los temas tratados en su obra más conocida: *Beyond the Welfare State*, de 1960.

Robert E. Goodin ofrece también razones a favor del Estado de Bienestar⁴¹ alegando como argumento moral que el fuerte tiene el deber de proteger al débil⁴². Goodin ve justificada la acción del Estado del Bienestar al atribuirle la doble función de, por un lado, prevenir la explotación de miembros vulnerables de la sociedad y, por otro, dicho de forma positiva, proteger los intereses de los que no están en posición suficientemente digna como para protegerse ellos mismos.

c) T.H.Marshall. El derecho al bienestar.

El también británico T.H. Marshall, ejerció una notable influencia en la política social de la segunda mitad del siglo XX por sus obras de las que la más conocida es *Política Social en el siglo XX*, y por su defensa en favor del reconocimiento de los derechos de plena ciudadanía: civiles, políticos y sociales. Pretendió situarse en un término medio entre los extremos de las ideologías individualistas y colectivistas, lo cual se percibe en una de sus tesis principales respecto al Estado del Bienestar: no sólo afirma que una forma modificada de empresa capitalista es compatible con formas civilizadas de políticas sociales colectivistas, sino que considera al mercado de economía libre como una condición necesaria para la creación y aumento del bienestar⁴³.

El bienestar personal es “un compuesto de medios materiales y de fines inmateriales, está localizado en algún lugar en el eje que discurre entre los dos polos de la riqueza y la felicidad”⁴⁴. Ni la riqueza, que es algo demasiado objetivo y material, ni la felicidad, que es demasiado subjetiva⁴⁵, pueden identificarse con el bienestar, sino que éste es una realidad pluridimensional que abarca distintas facetas de la vida humana y sus necesidades correspondientes. Algunas de esas necesidades caen dentro del campo social, y por tanto, de la jurisdicción del Estado como asegurador de la vida en comunidad. Para

⁴¹ En su libro *Reasons for Welfare (the Political Theory of the Welfare State)*; New Jersey, Princeton University Press, 1988.

⁴² *Vid* GOODIN, R.E., *Protecting the Vulnerable*; Chicago; University Chicago Press, 1985.

⁴³ Esta tesis la defiende en su ensayo *Ciudadanía y clase social*; Tr. P.Linares, Madrid, Alianza, 1998.

⁴⁴ MARSHALL, T.H., *The Right to Welfare, The Right to Welfare and other Essays*; Londres, H.E.B., 1981, p. 83. (T.A.)

⁴⁵ Él mismo reconoce que los servicios de bienestar no pueden aspirar a hacer feliz a su receptor, pero sí son capaces de “manipular la situación de tal manera que produzca una mejora que pueda ser valorada objetivamente y cambie la reacción de la persona ante la misma” (*Ibid*, p. 81.)

alcanzar un nivel de plena ciudadanía, es decir, para ser “miembros de pleno derecho de la sociedad”⁴⁶ deben darse varias condiciones; la primera es la que alude al elemento civil y pide el reconocimiento de los derechos civiles que tienen relación con “la libertad individual: libertad de la persona, de expresión, de pensamiento y religión, derecho a la propiedad y a establecer contratos válidos y derecho a la justicia”⁴⁷, los cuales empezaron a contemplarse en los siglos XVII y XVIII. La segunda dimensión es la política y sus corolarios son los derechos políticos, “derechos a participar en el ejercicio del poder político como miembro de un cuerpo investido de autoridad política, o como elector de sus miembros”⁴⁸, que fueron reivindicados en el siglo XIX. Considera ambos derechos como una condición previa y necesaria para el reconocimiento y la extensión del tercer tipo de derechos, los sociales, que aseguren al ciudadano la participación plena en la comunidad. Esta tercera clase:

“[...] abarca todo el espectro desde el derecho a la seguridad y a un mínimo de bienestar al de compartir plenamente la herencia social y vivir la vida de un ser civilizado conforme a los estándares predominantes en la sociedad”⁴⁹.

Precisamente son los servicios de bienestar los que garantizan la posibilidad de gozar de este nivel de vida porque aseguran un trato igual para todos con independencia de la clase social o de las riquezas. La igualdad buscada por Marshall,

“[...] en términos de bienestar no es nada que tenga que ser definido por el cálculo de la redistribución de sueldos o por la medida del valor económico de los servicios sociales. Es un concepto cualitativo, no cuantitativo”⁵⁰

“La desigualdad del sistema de clases sería aceptable siempre que se reconociera la igualdad de ciudadanía”⁵¹. Responde a una igualdad cualitativa entre las personas (en el trato, en la educación o en las relaciones), en absoluto incompatible con la desigualdad – cuantitativa- de ingresos. Es más, los contrastes y oposiciones de nuestras sociedades son equilibrados hasta cierto punto por el bienestar. Esta es otra de sus tesis fundamentales: los servicios de bienestar desempeñan una función de equilibrio, de nivelación entre las diferencias propias de la sociedad.

⁴⁶ MARSHALL, T.H., *Ciudadanía y clase social*; Tr. P.Linares, Madrid, Alianza, 1998, p. 20.

⁴⁷ *Ibid*, p. 22-3.

⁴⁸ *Ibid*, p. 23.

⁴⁹ *Idem*.

⁵⁰ MARSHALL, T.H., *The right to Welfare and other Essays*; *op.cit*, p. 65.

⁵¹ MARSHALL, T.H., *Ciudadanía y clase social*; *op.cit*, p. 21.

“Lo que importa es que se produzca un enriquecimiento general del contenido concreto de la vida civilizada, una reducción generalizada del riesgo y la inseguridad, una igualación a todos los niveles entre los menos y los más afortunados: entre los sanos y los enfermos, los empleados y los desempleados, los jubilados y los activos, los solteros y los padres de familia numerosa. La igualación no se produce tanto entre las clases como entre los individuos dentro de una población que, a este propósito, consideramos ya una clase. La igualdad de estatus es más importante que la igualdad de rentas.”⁵²

Otra consecuencia que Marshall extrae de la dimensión plural del bienestar es que la aportación de los servicios sociales no puede reducirse a aliviar la indigencia o erradicar la penuria. El bienestar es mucho más que eso y por esa razón los servicios tienen que ser amplios y aspirar a un máximo.

“Sólo puede haber un modelo de bienestar que debería ser común en los servicios reglados y voluntarios, y este modelo no es del mínimo, sino del *optimum*. Este principio es revolucionario porque llevado a sus últimas consecuencias, elimina las clases sociales como irrelevantes en el contexto del bienestar.”⁵³

Incluso reivindica que la “asistencia obligatoria” propuesta por Beveridge, debería cambiar sus condiciones y su aplicación. Al cubrir las necesidades básicas que aseguraran la subsistencia o el ‘mínimo nacional’, Beveridge quiso deslindar esta ayuda del ‘test de medios’, que acarrearía un estigma, y lo concibió no como un derecho, sino como una ayuda discrecional de rango inferior al derecho. Marshall no estaba de acuerdo con esta forma de argumentación de Beveridge y pretendió elevar el rango de estos servicios al darles la categoría de derechos al bienestar. ¿Cómo entiende él este derecho?

En su artículo “The Right to Welfare”, aborda en profundidad esta cuestión, íntimamente ligada a la dinámica de extensión de los derechos para alcanzar la plena ciudadanía. En el seno de algunas sociedades se empezó a considerar como motivo de la ayuda a los pobres algo más que la mera compasión, que era el reconocimiento de la dignidad personal del necesitado. Desde el momento es que esa persona era sujeto de derechos y de deberes, tenía la posibilidad de solicitar ayuda y recursos amparándose en su derecho a recurrir (*right to claim*). Ese “derecho al alivio”, a la ayuda, no era igual que los derechos jurídicos reconocidos, pues para otorgarlos se apelaba a la discreción, al juicio de los ‘dadores’. Esto es así porque casi todos los análisis de necesidades individuales y las medidas consiguientes, requieren la emisión de un juicio personal: sea decidir “cuánto

⁵² *Ibid*, p. 59.

⁵³ MARSHALL, T.H., *The right to Welfare and other Essays, op.cit*, p. 77.

dinero necesita una familia para satisfacer su derecho al bienestar, u organizar el cuidado para los ancianos”, o proveer:

“[...] de una educación adecuada a las capacidades de un estudiante, o en el diagnóstico de una enfermedad y en su prescripción de tratamiento. Esto es por qué el derecho a tales beneficios y servicios no puede ser plenamente legal”⁵⁴.

Sin embargo, Marshall acentúa la “cuestión (de) si la ayuda ‘discrecional’ merece el rango inferior que generalmente le ha sido adscrito”⁵⁵. Y como razón de ello alude a que “la discreción ejercida de esa manera no hace un derecho inferior a otro en calidad. Al contrario, desde algunos puntos de vista es superior”⁵⁶, es decir, desde una consideración moral.

El reconocimiento de estos derechos al bienestar, de orden no jurídico sino discrecional, sólo será posible en sociedades que se responsabilicen del bienestar de todos sus miembros, lo cual implica dar un paso más respecto a la obligación, casi aceptada por naturaleza, de satisfacer las necesidades básicas de subsistencia. Estos derechos “no son derechos que nazcan de la naturaleza del hombre como ser vivo, sino derechos creados por la comunidad misma y ligados a la condición de ciudadanía”⁵⁷.

La existencia de tal ‘derecho a apelar, a pedir’, aviva la conciencia de que la concesión “de la asistencia no es un acto de gracia, sino la satisfacción de un derecho, incluso, aunque no sea estrictamente un derecho legal”⁵⁸.

No olvida Marshall la doble faceta de los derechos: y es que a todo derecho le corresponde unos deberes y obligaciones. Recibir un servicio -sea educativo, de sanidad o vivienda- exige cumplir los requisitos implícitos para contribuir así al bienestar de toda la sociedad (que es la que reconoce esos derechos).

“Es tan importante para una sociedad tener una población sana, como tenerla educada, y así es como el derecho a la salud, igual que el derecho a la educación, está ligado con deberes. [...] Los modernos derechos a la educación y a la sanidad son, [...] no meramente reconocidos por todos como siendo sociales en su origen, sino que son parte del mecanismo por el cual el individuo es integrado en la sociedad (no aislado de ella) y simultáneamente se sirve de y contribuye a su bienestar colectivo.”⁵⁹

⁵⁴ *Ibid*, p. 87.

⁵⁵ *Ibid*, p. 86.

⁵⁶ *Ibid*, p. 87.

⁵⁷ *Ibid*, p. 88.

⁵⁸ *Ibid*, p.89.

⁵⁹ *Ibid*, p. 91.

Los derechos al bienestar que apuntan a un óptimo que él identifica con una participación plena en la comunidad, requieren de una sociedad responsable y solidaria con todas las necesidades de sus miembros, pero, por otra parte, necesitan además un nivel económico y social creciente que los haga posibles.

“Se desprende que el derecho y la demanda por el bienestar son un aspecto de la actual expectación general de que el progreso general y económico serán continuos y que el nivel de vida seguirá subiendo. Y nada está más claro que el hecho de que esta expectación se verá realizada sólo si los receptores están dispuestos a trabajar en ello. Su derecho al bienestar es el derecho de poder compartir su satisfacción personal como fruto de su colaboración en la comunidad”⁶⁰.

Marshall redactaba estas líneas en el año 1965, cuando nadie sospechaba lo que sobrevendría a la economía al cabo de unos años, pero era fiel portavoz del optimismo reinante: el nivel de vida y el bienestar seguirían creciendo porque el rendimiento económico continuaría en alza. Y Marshall era consciente de que el crecimiento económico era favorecido por las medidas capitalistas de la economía mixta, aun cuando descubriera ciertas incompatibilidades prácticas entre tal capitalismo y los servicios del bienestar, normales, por otra parte, ya que consideraba que “los conflictos son un rasgo propio de toda sociedad sana”⁶¹. Los servicios sociales colectivos contribuyen a aumentar el bienestar en la medida en que tales intereses no “subviertan” la operación del sistema de mercados competitivos⁶². Las desigualdades económicas son inherentes a las sociedades y no podrán ser abolidas, aunque sí equilibradas en su aspecto social; por eso, a diferencia de Titmuss, señala como propósito propio de los servicios sociales la abolición de la pobreza, no la de la desigualdad⁶³. La pobreza –tal como él mismo afirmó– “es un tumor que debería ser atajado, y teóricamente puede serlo. La desigualdad es un órgano vital que funciona mal”⁶⁴.

⁶⁰ *Ibid*, p. 93.

⁶¹ *Ibid*, p. 120.

⁶² Marshall dedica un amplio e interesante artículo en 1972 a este tema: la inevitabilidad de una sociedad capitalista como condición de posibilidad para un socialismo redefinido en función del logro de la felicidad, de la igualdad o del bienestar colectivo. Pero a la par que necesario, enfatiza que “el *ethos* del proceso normal de la democracia política e industrial no está en armonía con el espíritu requerido para la toma de decisiones políticas a nivel operativo en el campo del bienestar”, (*Ibid*, p. 109.)

⁶³ Los mecanismos de ambos elementos, el capitalista y el de bienestar, se conjugan para contrarrestar sus efectos contrarios. Como explica el Profesor Robert Pinker en la introducción al libro de Marshall que nos ocupa: “Los derechos del ciudadano inhiben las tendencias desigualitarias del mercado libre de economía, pero el mercado y algún grado de desigualdad económica repercuten (son funcionalmente necesarios) en la producción de riqueza y la preservación de los derechos políticos” (*Ibid*, Introducción, p. 12). “Puesto que la seguridad social contiene, tal como he dicho, un elemento del bienestar y constituye el puente entre capitalismo y bienestar, podría decirse que el bienestar, como la democracia, legitimaba la desigualdad”, (*Ibid*, p. 118.)

⁶⁴ *Ibid*, p. 119.

Por eso no debe ser objeto de la política acabar con la desigualdad que es un órgano vital, y por lo tanto, necesario para el funcionamiento de la sociedad, sino orientarla de tal manera que funcionara correctamente, y aquí también se habrían de introducir reformas.

Aun siendo necesaria la ayuda estatal, en colaboración con las medidas del mercado de la economía mixta para luchar contra la pobreza, percibe en este sistema un efecto negativo y es que crea dependencia en función de su carácter intrínsecamente “autoritario”, o, dicho con otras palabras, “paternalista”⁶⁵.

“Allí donde un servicio esencial, como el cuidado médico o la educación se provee libremente al usuario, éste es dependiente. [...] Esto deriva, eso parecería, de la perspectiva que allí donde la función de los beneficios aseguradores es prevenir la pobreza, en el sentido original de anticipársela previamente, la función de beneficios suplementarios es perpetuar la pobreza. Y esto se considera que crea una diferente clase de dependencia”⁶⁶.

No sólo crea dependencia, sino que el grado creciente de superposición entre instituciones de mercado y de bienestar –apunta en el Afterthought del “Value Problems of Welfare-Capitalism”, escrito unos años más tarde, a finales de los 70- está degenerando en un abuso de los servicios sociales motivados por un uso indiscriminado buscando una compensación por la incapacidad de la economía de abordar sus obligaciones sociales. El resultado final de este fenómeno será “la degradación gradual del principio de bienestar”⁶⁷ que se agravará por una evasión cada vez mayor de los impuestos y el consiguiente debilitamiento de la conciencia de obligación colectiva, esencial a una sociedad de bienestar. Allí donde el derecho de bienestar no va acompañado de los deberes que le sirven de correlato, éste cae por su base y no podrá mantenerse. A pesar de ello, ve en este ‘sistema híbrido’ un potencial adecuado para formar una buena sociedad, con las correspondientes reformas en cuestión de valores.

“No veo razón de por qué sus objetivos no deberían ser alcanzados – siempre y cuando sean viables- en el seno de una estructura social que incluya un gobierno representativo, una economía mixta y un Estado del Bienestar. La única alternativa sería algo más totalitario y burocrático, y esto no es en absoluto lo que están buscando los elementos más significativos del movimiento de protesta”⁶⁸.

Todo este discurso tan consciente de los pros y los contras de su propuesta, del que los autores aquí estudiados son una pequeña muestra, no hay duda de que supuso un paso

⁶⁵ *Ibid*, p. 109.

⁶⁶ *Ibid*, p. 52.

⁶⁷ *Ibid*, p. 135.

⁶⁸ *Ibid*, p. 121.

adelante en la consideración de tales ‘derechos al bienestar’. Se exigía su reconocimiento y extensión universal, hasta igualar la de los derechos civiles y políticos. De esta manera empezó a hablarse de los derechos sociales o de segunda generación: derecho a la educación, a la vivienda, al cuidado de ancianos, etc⁶⁹, en relación directa, de una u otra manera, con la igualdad como objetivo de la política social. La aprobación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, supuso un reconocimiento mundial de este fenómeno y le otorgó el rango de ‘cuestión moral’ y de valores. Así, sírvanos de ejemplo parte del artículo 22:

“Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y de los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad.”⁷⁰

Este lenguaje social se extendió dentro del ámbito político por las filas liberales que aceptaron tácitamente la universalidad de los servicios, aunque con un menor alcance. Por su parte el socialismo, representado por la postura mayoritaria de la Socialdemocracia, había sido redefinido: la socialización de la producción se había convertido en un medio positivo de cara a lograr el bienestar colectivo, y los métodos capitalistas de una economía mixta al servicio de la satisfacción de las necesidades individuales y colectivas gozaban de una aceptación cada vez mayor.

El Estado, legitimado por estas teorías, se convierte en el responsable del buen ser y del ‘bien estar’ de sus ciudadanos al convertir la ‘caridad’ en derecho social institucionalizado y comprometerse a satisfacer las necesidades de sus miembros y a elevar su nivel de vida. El crecimiento económico era requisito necesario para cubrir convenientemente nuevas funciones, pero éste no iba a durar siempre.

⁶⁹ R.Mishra nos ofrece una lista bastante completa de los derechos sociales de la ciudadanía: derecho al trabajo, derecho a protección social en caso de desempleo, bien sea temporal o permanente; igual acceso a una serie de servicios vitales, en especial educación y asistencia sanitaria, lo cual ampliaba las oportunidades y facilitaba la participación de los individuos en el mercado. (*Vid. El Estado del Bienestar en crisis; op.cit*, p. 42-3.)

⁷⁰ ARTOLA, M., *Los derechos del hombre*; Madrid, Alianza, 1986, p. 185.

3. NATURALEZA Y OBJETIVOS DE LOS ESTADOS DEL BIENESTAR

A estas alturas del trabajo, creemos llegado el momento de ofrecer una definición del Estado del Bienestar, una vez conocidos sus precedentes mediatos e inmediatos. Compartimos la opinión general de muchos autores de la dificultad que encierra definir una realidad tan compleja y que varía tanto de unos países a otros, sin embargo, hay unas características comunes a todos ellos que nos permitirán agruparlos. Como es de esperar esta definición incluirá referencias directas a las propuestas de Beveridge y de Keynes, que jugaron un papel fundamental en la configuración del Estado del Bienestar de posguerra.

En un artículo ya clásico en los temas del Estado del Bienestar, Assa Briggs ofrece una definición que nos parece muy acertada porque recoge el sentir general de su momento y que aún hoy tendría vigor.

“Un Estado del Bienestar es un Estado tal donde el poder institucionalizado es utilizado de forma deliberada (por la política y la administración) en un esfuerzo por modificar el juego de fuerzas del mercado al menos en tres direcciones. En primer lugar garantizando a los individuos y familias un nivel mínimo de ingresos, independientemente del valor que el mercado dé a su trabajo o propiedad. En segundo lugar, limitando los efectos de la inseguridad al permitir que tanto individuos como familias hagan frente a ciertas contingencias – enfermedad, ancianidad o desempleo- que de otra forma conducirían a crisis personales y familiares. En último lugar asegurando que a todos los ciudadanos, independientemente de su estatus o clase social, se les ofrezcan los mejores servicios sociales disponibles dentro de una amplia gama acordada”⁷¹.

La referencia explícita a las fuerzas del mercado que tratarán de ser modificadas refleja la convicción de muchos economistas de que era necesaria la intervención del Estado, en un campo en el que, dejado a su curso natural y según sus propias leyes, producía errores que, más que ayudar, empeoraban la situación económica. Aquella “mano invisible” debía ser controlada institucionalmente y orientada hacia nuevos y más fructíferos derroteros. Esta consideración pone de manifiesto la centralidad de la economía en estos Estados, pero una economía no de libre mercado como hasta entonces, sino, en cierto modo, controlada y dirigida por el “poder organizado”. Esa modificación de las fuerzas de mercado debía enfocarse hacia tres objetivos: asegurar una renta mínima, una

⁷¹ BRIGGS, A., The Welfare State in Historical Perspective; *European Journal of Sociology (Archives Européennes de Sociologie)*, 1961(11)2, p.228. (T.A.)

ayuda individual y familiar para afrontar “contingencias sociales” y unos servicios universales con vistas a lograr el nivel de vida más elevado posible⁷².

Partiendo de esta definición ahondemos sistemáticamente en los objetivos propuestos por el Estado del Bienestar y su tratamiento de los problemas de una manera general.

3.1 Objetivos de los Estados del Bienestar.

A pesar de este título, podemos englobar todos los objetivos en uno solo: nos referimos a la seguridad. El Estado se compromete –como en el antiguo pacto social- a salir al paso de las necesidades vitales, económicas o sociales, experimentadas por sus ciudadanos prometiéndoles una seguridad frente a tales incertidumbres. La intervención del Estado puede variar en función de la necesidad a socorrer y de las circunstancias que la rodeen, y puede ser más o menos directa. Su campo de acción abarca desde la seguridad más básica de tipo vital para garantizar la existencia, y puede ir ampliándolo hasta cubrir la prevención de esos riesgos (como es patente en el caso de la salud).

Una primera concreción de esa seguridad atendía el urgente y extendido problema de la pobreza. Empezando por los trabajadores que, tras colaborar en los seguros, recibían ayudas para afrontar situaciones -enfermedad, accidente laboral y más tarde desempleo-, que les evitarían sufrir los efectos de la pobreza, hubo de ampliarse el radio de acción de estas ayudas. Las causas ya las hemos reflejado en páginas anteriores: los empobrecedores efectos de la industrialización entre los trabajadores, el éxodo rural, las consecuencias de la guerra, etc, todo lo cual provocó un cambio en la concepción de la pobreza. Esta ya no era achacable únicamente al individuo, sino que se convirtió en un fenómeno de carácter casi social e involuntario, muy extendido y de larga duración. Gracias al Informe Beveridge, las Leyes de Pobres británicas se transformaron en la garantía de un subsidio mínimo de subsistencia y muchos servicios se ampliaron con el fin de cubrir a todos.

⁷² Según la propuesta del estudioso Ramesh Mishra (*El Estado de Bienestar en crisis (Pensamiento y cambio social; op.cit)*), una de las tres características de los Estados del Bienestar, junto a la provisión de un mínimo de calidad de vida y unos servicios universales, es la de comprometerse en la consecución del pleno empleo, idea fuertemente arraigada en la tradición de Beveridge. El bienestar ocupacional de Titmuss va en la misma dirección. Nos parece, sin embargo, que podría quedar incluido en el conjunto de las características propuestas por Briggs, aunque reconocemos con Mishra que en la actualidad ha perdido gran parte de su vigencia.

Esta seguridad ante la pobreza respondía al nivel humano más básico de subsistencia. En principio, éste fue el objetivo de muchas políticas sociales: garantizar la subsistencia mediante una renta mínima que ayudara a los más necesitados a conseguir lo imprescindible para una vida digna. Pero la universalidad de los servicios sociales llevaba impreso un objetivo más ambicioso: cubrir necesidades de segundo orden, principalmente de tipo social, es decir, perseguir la igualdad social. Sólo extendiendo el bienestar a toda la sociedad asegurando así un nivel de calidad de vida, desaparecerían las enormes desigualdades entre los estratos de la población. La expresión de solidaridad vivida en la época de guerra, fortaleció en los socialistas la esperanza de que sería posible una sociedad más nivelada e igualitaria. Los discursos sobre la justicia social y la igualdad se multiplicaron y los medios propuestos eran la redistribución de la renta y el respeto del “derecho al bienestar”. Por otro lado, se veía que si los ciudadanos gozaban de cierto bienestar, rendían y producían más, lo cual repercutía en la productividad nacional. También desde la óptica utilitarista convenía promover tales servicios que redundarían en un mayor nivel de vida, y en un mayor consumo que alentase la producción y el crecimiento del capital. En este caso, se proveía de una seguridad que hacía frente también a necesidades, pero en este caso más elaboradas. El discurso de Titmuss sobre las tres categorías del bienestar se sitúa en esta línea, igual que su recurso al Estado ante la incapacidad de la familia y la comunidad, tan dañadas por los efectos de la industrialización, de ofrecer cumplimiento al desarrollo de todas las facetas de la personalidad.

“Es en este contexto (en que la familia está a la defensiva de los daños que le provoca la industrialización: tener que escoger por ejemplo entre tener hijos y crecer económicamente) en el que necesitamos ver los servicios sociales en una variedad de roles estabilizadores, preventivos y protectores.”⁷³

Tanta era la confianza depositada en el Estado, que se esperaba que acabara con la necesidad y el riesgo⁷⁴ y con las desigualdades económicas y sociales, y hasta que hiciera posible simultanear roles para algunas personas. Tal es el caso de las prestaciones familiares y los cambios en la unidad de imposición fiscal, con vistas a garantizar la compatibilidad entre el rol profesional y el rol familiar, especialmente en el caso de las mujeres y dentro de un marco promotor de la igualdad de oportunidades entre ambos sexos⁷⁵. Esta ampliación

⁷³ TITMUSS, R.M., *Essays on the Welfare State*, cap. 6, *op. cit.*, p. 118.

⁷⁴ Librarse de la necesidad era una de las cuatro libertades del discurso de Roosevelt.

⁷⁵ *Vid.* por ejemplo, MADRUGA, I., El papel del Estado como garante de la compatibilidad entre el rol familiar y el laboral (Análisis de las políticas familiares de los países de la UE, 1980-1991), en V.V.A.A., *Dilemas del Estado del Bienestar*; Madrid, Argenteria, 1996, p. 373-408.

de los servicios públicos es lo que convirtió al Estado social o asistencial en Estado del Bienestar o Estado Providencia. El Estado se hacía responsable, no sólo de la asistencia y solidaridad pública, sino de elevar el nivel de vida de todos sus miembros. Esto es lo que propició que el discurso político se haya centrado en la promesa de una mejor calidad de vida.

Efectivamente, el Estado del Bienestar tradicional -considerado por algunos como minimalista-, que aseguraba ante los riesgos específicos del ciclo vital, ha abierto su red de seguridad para acoger las necesidades de segundo y tercer orden. Apoyado en unos nuevos principios se encarga:

“[...] de optimizar la capacidad de la gente para trabajar, para encontrar trabajo e incluso para contar con un buen empleo con una buena paga y un buen entorno del trabajo. El objetivo es permitir a las personas que armonicen el trabajo con la familia, resolver los problemas de tener hijos y trabajar y combinar la actividad productiva con un tiempo libre gratificante y con sentido”⁷⁶.

De esta manera cambia la primigenia Filosofía del Estado del Bienestar con una maximización de sus funciones y una optimización de la calidad de vida de sus miembros. Sin embargo, no deja de apreciarse las diferencias entre ambas concepciones de las funciones estatales. Robert Morris, en un artículo escrito en 1984, lo pone de manifiesto señalando las consecuencias y las prácticas también distintas de cada una de ellas:

“Las consecuencias de una estrategia futura del bienestar son profundas. Si nos concentramos en los más necesitados, tenemos que contar con algunos conceptos de obligación de los fuertes hacia ellos, fomentando un sentimiento de obligación. Tal obligación podría proyectarse en términos de caridad o en términos de derechos de equidad e igualdad, pero ninguna de las dos posturas debe afianzarse hasta tal punto que al final llegue a asegurar el consentimiento de una nueva mayoría dominante. En cambio, si nos concentramos en crear una nueva sociedad, democratizando los beneficios a todos los ciudadanos, tendremos que enfrentarnos a los conflictos de innumerables intereses de grupos y sin los principios necesarios para proteger una minoría débil o pequeña.”⁷⁷.

Dependiendo de los países, variará la colaboración que se pida a los ciudadanos con vistas a promover el bienestar general, igual que variará el peso de los organismos privados y del mercado en la oferta de servicios. Pero se observa como rasgos constantes en todos ellos, el rápido y continuo crecimiento del presupuesto destinado a los servicios sociales de

⁷⁶ ESPING-ANDERSEN, G., *Los tres mundos del Estado del Bienestar*; Tr.B.Arregui Luco, Valencia, Alfons el Magnànim-IVEI, 1993, p. 186.

⁷⁷ MORRIS, R., The Future Challenge to the Past: The Case of American Welfare State; *Journal of Social Policy*, 13(1984)4, p.394. (T.A.)

bienestar, y la ampliación de la infraestructura estatal para cubrir todas las ayudas y servicios que conlleva la aceptación ‘tácita’ del “derecho del bienestar”.

3.2 Tratamiento de los problemas.

En el tratamiento de los problemas y necesidades no hay unidad entre las políticas de los países ya que responden a criterios diferentes, como son el universalista (Beveridge), contributivo (Bismarck) y mixto.

El criterio universalista es aquel que se propone unos fines claramente redistributivos y la extensión a toda la población de la cobertura de los servicios sociales, aunque compagina la función asistencial con los seguros contributivos obligatorios en un sistema integrado y general de seguridad social, gestionado por organismos de la administración central. El criterio contributivo u ocupacional, que ha sufrido cambios a lo largo de los años, se dirigía inicialmente como únicos beneficiarios, a los trabajadores, que voluntaria y posteriormente de forma obligatoria, cotizaban en la seguridad social. La combinación de las prestaciones contributivas y no contributivas caracteriza a los sistemas mixtos de seguridad social, en el que los servicios estatales se completan con los privados.⁷⁸

Podemos aún fijarnos en otros criterios que actúan en la forma de recibir los servicios estatales. La razón de los mismos vendrá dada por el tipo de convenio de los receptores con la seguridad social⁷⁹. En general, se pueden distinguir tres clases de convenios. El primero basa los derechos en una necesidad perentoria y demostrable. Es el caso de la tradición de la asistencia social, cuyo origen se encuentra en las leyes de pobres

⁷⁸ Algunos autores han denunciado un abuso de estos criterios de distribución del bienestar en países o sistemas donde se ha practicado un clientelismo político. “De manera más sistemática y típica, empero, la manipulación del bienestar toma la forma de clientelismo político, es decir, de favores concedidos a cambio del apoyo a una organización pública, generalmente votos para un partido político.” (FERRERA, M., *Los Estados del Bienestar de Sur en la Europa Social*, en SARASA, S. y MORENO, L., (comp.) *El Estado del Bienestar en la Europa del Sur*; Madrid, CSIC, MAS, 1995, p. 97). “El proceso electoral se convertía en el momento clave del sistema de clientelas, dominado por un comportamiento que perseguía beneficios tangibles inmediatos en vez de compensaciones ideológicas o de grupos. En él se renovaban las lealtades, se pagaban los favores y se reforzaban las expectativas de recibirlos.” (MORENO MUZÓN, J., *El clientelismo político. Historia de un concepto multidisciplinar*; *Revista de Estudios Políticos*, 105(1999)jul-sep, p.83) Maurizio Ferrera caracteriza a los Estados del Bienestar del sur de Europa –Portugal, España, Italia y Grecia- por desarrollarse en “una cultura cerrada y particularista y en un aparato del Estado ‘blando’, ambos todavía muy imbuidos por la lógica de las relaciones patrón-cliente que han sido una constante histórica en esta parte de Europa”. (p.104) Aun siendo una desviación, este criterio clientelista es operante en algunos Estados del Bienestar.

⁷⁹ Seguimos las pautas que ofrece Gøsta Esping-Andersen en su libro *Los tres mundos del Estado del Bienestar*, *op.cit*; p. 72 y 73.

británicas. Evidentemente, los que reciben estas ayudas –pues a eso se reducen los servicios sociales- son los pobres, con lo cual su aplicación es restringida. El segundo tipo de sistema prolonga los derechos sobre la base del rendimiento en el trabajo. Su origen aparece en los seguros alemanes a los trabajadores y responde a una mentalidad de tipo contractualista: se recibe en función de lo que se haya aportado. Por último, el tercer tipo de sistema surge del principio de Beveridge de los derechos universales de los ciudadanos, independientemente del grado de necesidad o del alcance del rendimiento en el trabajo. La única condición que se requiere para gozar de los servicios de bienestar es la de ser ciudadano y la dirección a la que apunta es al “bienestar social del pueblo”. Esta tendencia es la que anima la política de los países escandinavos. Aunque puedan diferenciarse claramente en la teoría, estos tres convenios no se dan en estado puro en la práctica, sino que combinan sus criterios, o no acaban de alcanzar el ideal propuesto.

Dada la cantidad de problemas de que se hacía cargo el Estado, bien directa, bien indirectamente, no es de extrañar el gran número de servicios sociales que fueron emergiendo en los Estados del Bienestar. Titmuss, en la década de los 60 hace esta enumeración.

“Este término [servicios sociales] es general y libremente interpretado hoy, para cumplir servicios públicos (o públicamente subvencionados) tales como cuidado médico, educación, vivienda, sueldo de mantenimiento en la ancianidad o durante períodos de desempleo, enfermedad, incapacidad, etc, subsidios infantiles, y una variedad de servicios específicos para grupos particulares de gente con necesidades especiales, es decir, niños abandonados, madres solteras, ciegos, enfermos mentales, jóvenes delincuentes, prisioneros reintegrados y otras categorías”⁸⁰.

Podemos agrupar los tratamientos de los problemas y necesidades en torno a varios campos de actuación: la pobreza, el trabajo y la sanidad.

a) Pobreza

No podemos iniciar este apartado sin referirnos al ejemplo más característico en este punto, que fue el despliegue de la política social norteamericana en su “guerra contra la pobreza” que llevó a cabo en las décadas de los cincuenta y los sesenta. En general, el tratamiento de la pobreza –uno de los cinco grandes males que consideró Beveridge- puede enfocarse desde dos ópticas: una minimalista y otra más amplia. A fin de garantizar para

todos unos recursos mínimos para vivir, se concedió una ‘ayuda asistencial’ para aquellos que, o no tenían ingresos suficientes, o no los tenían en absoluto. Para evitar el efecto estigmatizador que había arrastrado la ley de pobres, se concedían estas ayudas sin examen previo de la necesidad. Esta práctica, sin embargo, seguía marcando una diferencia entre los pobres que recibían esa ayuda y los que no la necesitaban y, por otra parte, la asignación del mínimo nacional vital llevaba implícita la dificultad de determinar cuál era o debía ser el mínimo, pues variaba fácilmente en función del tipo de sociedad o del nivel de vida general.

La cobertura de este mínimo abarcaba el aspecto de la vivienda y de un sueldo base, así como los subsidios familiares.

Normalmente, excepto en sociedades de tradición liberal muy arraigada, la provisión de este mínimo nacional iba acompañada de otros servicios universales con una finalidad un tanto diferente. Supuesto que el problema más acuciante de la pobreza quedaba ya resuelto, se abordaba el de la desigualdad social, situado en el centro de las discusiones políticas en los años cincuenta. Para limar esas diferencias entre las clases y los estratos de la población se acomete una labor de redistribución de la renta, mediante el pago de impuestos y la extensión de medidas sociales subvencionadas por el Estado y por los ciudadanos. La contribución impositiva daba derecho a gozar de educación gratuita, cierta cobertura sanitaria, servicios sociales, vivienda, ayudas familiares, etc. Este segundo nivel que busca la igualdad social difiere del de la erradicación de la pobreza por el fin que persigue y por los medios empleados.

Una consecuencia negativa de esta universalización de los servicios, es que su disfrute se reduce prácticamente a la clase media, mientras que quedan fuera del sistema los grupos más desfavorecidos, debido a un problema de información, y los más poderosos, que satisfacen sus necesidades recurriendo a instituciones privadas. Ante este efecto se ha criticado –como después veremos más en detalle- al Estado del Bienestar la incapacidad redistribuidora del gasto social⁸¹.

La pobreza, sin embargo, no se reduce sólo al ámbito material y por esto queremos incluir en este apartado otra clase de pobreza, la que se refiere a la cultura y a la educación. No en vano, Beveridge consideraba la Ignorancia como uno de los males que debían erradicarse del país y no pocos pensadores habían hablado ya de la conveniencia de que el

⁸⁰ TITMUS, R.M., *The Philosophy of Welfare*; cap. 6, *op.cit.* p. 116.

Estado proveyera a niños y jóvenes de un mínimo de cultura y educación que les hicieran más aptos para el trabajo y, a la larga, más productivos para la nación. Las escuelas parroquiales inglesas fueron un precedente, pero fue en Francia donde había una asentada tradición de escuelas públicas. Muy pronto se extendieron las escuelas y muchos niños pudieron acceder a ellas.⁸²

Con la exigencia proclamada en la Declaración de los Derechos Humanos de 1948 de un derecho a la educación para todos, los gobiernos asumieron esta obligación y la enseñanza pasó a formar parte de las funciones del Estado. Este aspecto plantea diversas cuestiones: financiación de las escuelas, calidad de la enseñanza –agravado por el contraste entre escuelas públicas y privadas-, contenido de la educación que depende del Estado, etc.

b) Trabajo

Respecto al trabajo y a las incertidumbres laborales, ya hemos visto los pasos dados en Alemania para elaborar los primeros seguros para los trabajadores. Estos seguros de carácter contributivo, empezaron su andadura cubriendo casos de enfermedad y de accidentes laborales que incapacitaban al obrero para ganar un sueldo. Más tarde se ampliaron a aquellos que, por razón de edad, ya no podían ganarse la vida trabajando. Con las medidas del Estado del Bienestar se extendió su cobertura prácticamente a toda la sociedad y se estableció la seguridad social con una amplia red de servicios universales. Los servicios que en un principio ofrecían las empresas a sus trabajadores -de ámbito eminentemente restrictivo-, fueron asumidos por el Estado, única entidad capaz de asegurar la universalidad, y así fue cómo la sanidad, la educación, la vivienda u otros tipos de prestaciones se pusieron al alcance de todos.

Una de las mayores incertidumbres en este campo era la provocada por el desempleo, tan numeroso en la Europa de entreguerras. Desde el momento en que se empezó a considerar como un fenómeno involuntario, y de larga duración, pasó a ser

⁸¹ Este hecho ha sido descrito por algunos economistas como el “efecto Mateo”, *Vid.* STIGLER, G.J., *Directo's Law of Public Income Distribution*; *Journal of Law and Economics*, 13(1970)Abril; FRIEDMAN, M. y R., *Libertad de elegir*; Tr.C.Roca Pujol, Barcelona, Grijalbo, 1980; TULLOCK, G., *Economics of Income Redistribution*; Boston, Klumer-Nijhoff, 1983.

⁸² Pero esa responsabilidad del Estado tenía unos tintes fuertemente anticlericales, ya que se prohibió la enseñanza a órdenes religiosas que –se pensaba- podrían comprometer la integridad y dominio social del Estado. (*Vid.* ASHFORD, D.E., *La aparición de los EB*; Tr. B.Gimeno, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1989, pp.73-6)

tratado como un problema de carácter estructural que requería una respuesta por parte de la sociedad. Tanto Keynes como Beveridge lo consideraron así, y vieron que la solución vendría de la mano de una intervención del Estado para crear una política de pleno empleo⁸³. Como las propuestas keynesianas de aumento de la demanda agregada prometían un aumento directo de la producción y el consumo, e indirectamente un favorecimiento de la creación de empleo, el Estado las apoyó e hizo suyas. Igualmente apuntaban a la creación directa de puestos de trabajo, sirviéndose del fomento de obras públicas e incrementando el número de funcionarios y administradores de los servicios públicos. En muchos casos, el Estado era el propietario de empresas estatales de las que dependían un gran número de trabajadores, lo que le convertía en uno de los principales promotores de empleo.

Esta política de pleno empleo, a pesar de los esfuerzos que muchos países hicieron para conseguirla, no llegó a instaurarse totalmente en ninguno de ellos, aunque en Alemania se llevó a cabo, en la década de los cincuenta, el llamado “milagro alemán” que provocó un aumento del 25% de número de empleos. Por esta razón, siguieron vigentes –o se iniciaron, en otros países- las prestaciones por desempleo. De esta manera los que perdían su empleo, tenían asegurada una renta que les permitiera mantenerse hasta que encontraran otro trabajo. Sin embargo se observó que los primeros efectos del Seguro de Desempleo no fueron positivos, ya que desincentivaron y desmotivaron a muchos para el trabajo. Por esta razón hubo que cambiar las leyes y diseñar un método que uniera salarios y bienestar. De este modo, las prestaciones en casi todos los casos pasaron a ser de tipo contributivo y exigieron haber trabajado antes -sólo en algunos países no se requería la colaboración previa para recibir el subsidio.

En general, el problema del desempleo no se solucionó, ya que contrariamente a las expectativas generadas por la política de pleno empleo, en las últimas décadas se hizo más alarmante y creció el número de parados que recibían algún tipo de prestación por parte del Estado⁸⁴. El presupuesto estatal en este punto ha ido aumentando paulatinamente. En los últimos años, sin embargo, parece que se ha encontrado una vía de escape al desempleo en el crecimiento del sector servicios y el paro ha dejado de ser el problema prioritario.

⁸³ *Vid.* Cap.3, apartados 3.2 y 4.4 b). “Desde una perspectiva social, el seguro de desempleo puede ser considerado como un método para minimizar la protesta social, y desde una perspectiva económica responde al principio keynesiano del control de la demanda.” (ASHFORD, D.E., *La aparición de los Estados de Bienestar; op.cit.*, p.250).

⁸⁴ Las causas de este aumento son muy diversas: de tipo social, laboral, económico, la incorporación progresiva de la mujer al mundo del trabajo, etc.

Otro aspecto de la cuestión laboral, de gran importancia y de absoluta actualidad en las políticas del Estado del Bienestar, es el de las pensiones a los trabajadores ya jubilados. Vigente aún una cierta tradición de seguros privados, el Estado empezó a hacerse cargo de esta función de acuerdo con el principio de la universalidad, con el del mínimo de subsistencia y desde su responsabilidad social. Misión directa suya era determinar la cuantía de las pensiones o la edad de jubilación. Su dinámica de funcionamiento solía ser que tras un período largo de contribución, la persona que se retiraba, recibía una pensión cuyos fondos provenían del dinero que había ido donando. Sin embargo, hubo que afrontar ciertas dificultades, algunas de tipo más técnico, como las relacionadas con los ajustes y los equilibrios iniciales entre los que se jubilaban sin haber cotizado y los que aún debían trabajar y pagar su contribución; y otros más problemáticos: como el hecho de que la actual proporción entre las personas jubiladas, y las que están en edad laboral ha cambiado de tal manera que, en proporción, hay más ancianos con pensiones y menos trabajadores que cotizan. Dicho en otras palabras: la población de países occidentales envejece. En la actualidad es la cuestión más preocupante que atañe a los servicios sociales, porque todo lo que se cotiza se emplea en el pago de pensiones ‘aquí y ahora’, sin poder garantizar las pensiones futuras a los que están trabajando y cotizando en estos momentos. Páginas más adelante volveremos sobre la cuestión.

c) Sanidad.

En último lugar pasemos revista a la cuestión sanitaria, otro gran bloque del Estado del Bienestar. También a raíz de aquellos primeros seguros laborales se empezó a ofrecer a los trabajadores medios adecuados para atenderlos en caso de enfermedad y para recuperarse de los accidentes laborales. Esta fue la primera etapa -llamémosla empresarial porque la principal dotadora de subvenciones para estas ayudas médicas era la empresa-, caracterizada porque alguien distinto del individuo afectado -la institución empresarial- asumía esa responsabilidad. A continuación vino una segunda etapa en que se pedía mayor colaboración pública y la consiguiente extensión de los servicios médicos a toda la población, con escasos recursos tras las guerras. Fue entonces cuando se concibió la idea de la seguridad social, como aquella institución con amplia cobertura y accesible a todos, especialmente para aquellos que no podían permitirse el lujo de acudir a entidades privadas. Varias leyes en Gran Bretaña y en los Estados Unidos dieron el pistoletazo de salida a este

servicio público. El *National Health Service*, iniciado en 1948 en las islas británicas, fue el primer servicio nacional de salud del mundo occidental que protegía a toda la población en cualquier circunstancia, aunque ya en la Constitución alemana de Weimar de 1919 se incluyó por primera vez el seguro médico dentro del sistema general de seguros sociales para los trabajadores.

Tras el impulso dado a la ampliación de la atención médica subyace una nueva concepción de la salud de más amplio contenido y con un mayor campo de aplicación. En 1946 la Organización Mundial de la Salud, creada a instancias de la ONU, asume los principios de solidaridad social y se hace abiertamente responsable de velar por la salud y el bienestar de los hombres. En su carta de presentación ofrece una nueva definición de la salud que responde muy bien a la ideología del Estado del Bienestar: “La salud es un estado de perfecto bienestar físico, mental y social y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades.”⁸⁵ Llama la atención la perfecta identificación de la salud con un bienestar completo y total que deje fuera cualquier riesgo e incertidumbre. Este hecho es paralelo a la asimilación entre las nociones de felicidad y de bienestar que hemos podido comprobar.

Desde este contexto ideológico adquiere pleno sentido la pretensión de Beveridge en sus Informes de prever y no sólo de curar la enfermedad, y de gran parte de la medicina actual de convertirse en la gran solucionadora de cualquier mal y sufrimiento. El avance científico y técnico, asimismo, no sólo ha favorecido esta pretensión sino que también le ha hecho ampliar el campo sanitario dado la mayor amplitud de su alcance. Contrariamente a lo que esperaba alcanzar esta visión tan optimista de la salud como un bienestar perfecto y total sirviéndose de los medios médicos y la previsión estatal realizada por la seguridad social, el resultado no colmó tales expectativas. Una concepción de la salud tan perfecta era inalcanzable, que sólo podía acabar en un fracaso. Esto obligó a la OMS a matizar las obligaciones del sistema de salud, que desde entonces únicamente se comprometió a ofrecer una atención primaria de salud que permitiera llevar a los hombres una “vida social y económicamente productiva”⁸⁶. Por la misma razón, una concepción tan exigente y elevada de la salud hace que cualquier medida o estado físico-psíquico sea siempre susceptible de mejora y, en consecuencia, eso hace que el campo de actuación médica se amplíe de forma insospechada. Este hecho se conoce como una ‘medicalización indefinida’.

⁸⁵ GRACIA, D., *Fundamentos de Bioética*; Madrid, EUDEMA, 1989, p. 266.

⁸⁶ *Ibid*, p. 277.

y participa del mismo mecanismo que el de satisfacción de necesidades crecientes en el Estado del Bienestar.

Aún podemos señalar otra consecuencia contraria a los efectos esperados por Beveridge al idear los presupuestos del Seguro Social y la Seguridad Social. El volumen de los gastos estatales destinados a la salud, en vez de disminuir o, al menos, mantenerse, han aumentado de forma considerable y en la actualidad suman un porcentaje muy alto del total del gasto social. El derecho reconocido a la salud, la promesa de liberación de las necesidades y dolores y la “medicalización indefinida” de unos servicios universales son algunas de sus causas.

La tradición de los derechos sociales como compensadores de problemas coyunturales, ha dado lugar en el campo sanitario a que la Seguridad Social debiera desempeñar en muchos casos la función de máquina indemnizadora de los desajustes o consecuencias no deseadas del sistema sanitario. El paciente gozaba del derecho a reclamar en caso de que el tratamiento médico seguido no le devolviera la salud o le ocasionara nuevos daños, a lo cual la administración pública debía responder con algún tipo de indemnización económica. La promesa implícita de la curación total o del fin de las necesidades e incertidumbres genera expectativas entre los clientes que piden ser satisfechas. La realidad, en cambio, es bien distinta.

La ampliación de los servicios de salud encuentra otra causa en un hecho derivado de la creciente responsabilidad del Estado con vistas al “máximo bienestar para el mayor número”, que es el hacerse cargo de muchos grupos minoritarios con problemas de salud, como los ciegos, sordomudos, ancianos o discapacitados, o con problemas sociales, como las madres solteras o los marginados de la sociedad. Bajo el pretexto de que las familias o las comunidades menores no son capaces de hacerse cargo de ellas, se exige al Estado que cumpla con la obligación de asegurarles una atención y unos servicios especiales.⁸⁷

4 MODELOS DEL ESTADO DEL BIENESTAR

En este apartado repasaremos las más conocidas tipologías del Estado del Bienestar presentes en la abundante literatura sobre el tema, lo que nos servirá para hacer explícita la variedad de las realizaciones prácticas propias de cada país. Atenderemos a tres criterios y a sus consiguientes clasificaciones, alrededor de las cuales pueden agruparse otras tipologías. Cada una vendrá representada –que no agotada- por un autor.

4.1 Modelos según el grado de institucionalización.

De los autores que han clasificado los Estados del Bienestar atendiendo al grado de institucionalización de los derechos de ciudadanía⁸⁸, escogemos a Titmuss y la clasificación elaborada en su significativo artículo de 1972 “Developing Social Policy in Conditions of Rapid Change: the Role of Social Welfare”. Según este autor el Estado puede abordar el bienestar social de tres maneras distintas dependiendo del tipo de sociedad o de los valores predominantes en la misma.

Un primer tipo sería el constituido por aquellos Estados en los que la institucionalización de los derechos del bienestar es muy escasa, donde se ignoran el bienestar fiscal y el ocupacional y al social se le otorga poca importancia. El rol del bienestar es muy limitado y se convierte en algo marginal que se tiene reservado total o principalmente para la gente pobre y para ciertos grupos dependientes o problemáticos en la sociedad. Titmuss explicita así los valores que alimentan este modelo:

“Donde la ideología política de una sociedad es dominada por valores individualistas de independencia personal, autonomía y ‘auto-movilidad’, entonces

⁸⁷ En este punto habría que ver en qué medida la incapacidad achacada a las sociedades familiares y comunitarias es real o si, por el contrario, ha sido provocada por la estructura social que viene marcada desde el Estado y su óptica utilitarista imperante. Este punto será objeto de la crítica de algunos teóricos posteriores.

⁸⁸ Se incluyen en esta perspectiva: WILENSKY, H.L. y LEBEAUX, C.N., *Industrial Society and social welfare*; Nueva York, Free Press, 1965, p. 138; KORPI, W., *Social Policy and Distributional Conflict in the Capitalist Democracies*; *West European Politics*, 3(1980)3, octubre; KORPI, W. y PALME, J., *The Strategy of Equality and the Paradox of Redistribution*; Stockolm University, Swedish Institute for Social Research, 1994; PALME, J., *Models of Old-age Pensions*, en WARE, A. y GOODIN, R.E. (eds.), *Needs and Welfare*; Londres, Sage, 1990; PINKER, R., *Social Work in a Enterprise Society*; Londres, Nueva York, Routledge, 1990; FURNISS, N. y TILTON, T., *The case for the Welfare State. From Social Security to Equality*; Bloomington y Londres, Indiana University Press, 1977, p.15-20; WARE, A. y GOODIN, R.E., *Needs and Welfare*; *op.cit.*; FERRERA, M., *Modelli di solidarietà, Política e riforme sociali nelle democrazie*; Bolonia, Il Mulino, 1993; GOMÀ, R., *La reestructuración de los sistemas de bienestar en Europa*; *Revista Internacional de Sociología*, 15(1996) septiembre-diciembre.

la actitud general de cara a los servicios de bienestar se convierte en una ‘actitud marginal’⁸⁹.

Debido a esta actitud marginal, Titmuss identifica este tipo de Estado con el apelativo de modelo residual de bienestar. Sólo cuando fallan o no llegan los dos canales ‘naturales’ (o socialmente dados): el mercado privado y la familia en su función propia de solucionar las necesidades individuales, está justificado el recurso a las instituciones de bienestar social, y aún en ese caso, sólo temporalmente.

Para Titmuss es un modelo muy pobre, poco elaborado y que deja de lado muchos de los factores de cambio propios de las sociedades del siglo XX.

En segundo lugar, Titmuss contempla un modelo intermedio, el “industrial”. En él el bienestar ocupa un lugar más preeminente que en el modelo anterior, pues las instituciones sociales que procuran la educación, provisiones públicas de salud y seguridad social son importantes como adjuntos y ayudantes de la economía. Los sistemas de bienestar fiscal y ocupacional están desarrollados, pero a condición de que el bienestar social sirva a la economía. Este modelo es el característico de las sociedades capitalistas en las que se tiende a agravar la desigualdad en la distribución de recursos y las diferencias sociales entre la población.

A diferencia de los dos anteriores, el tercer modelo, el institucional-redistributivo del bienestar social:

“Contempla el bienestar social como una institución básica integrada en la sociedad que provee tanto servicios universales como selectivos fuera del mercado apoyado en el principio de la necesidad. Servicios universales, al alcance de todos sin distinción de clase, color, sexo o religión, pueden realizar funciones que fomenten y promuevan actitudes y comportamientos dirigidos a valores de solidaridad social, altruismo, tolerancia y responsabilidad.”⁹⁰

En este modelo los derechos sociales están altamente institucionalizados y favorecen la vida individual y social. Las instituciones de bienestar gozan de un papel no de mero acompañante del sistema económico o de mejora de ciertas situaciones de pobreza, como en los casos anteriores, sino de compensación por las “faltas de bienestar” originadas por los cambios sociales. Para ello persigue en sus prácticas redistributivas una mayor igualdad y justicia social. Pero no se queda ahí, sino que con sus políticas activas de pleno

⁸⁹ TITMUSS, R.M., *The Philosophy of Welfare; op. cit.*, cap. 15, p. 261-2.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 263.

empleo y sus mecanismos correctores de economía, formación y educación, influye en el “nivel y calidad de vida de los individuos aludidos.”⁹¹

Es evidente que Titmuss defiende este tercer modelo, el más acorde y que mejor responde a su triple concepción del bienestar como respuesta a las necesidades que experimenta cada sujeto en el que el Estado aparece totalmente comprometido en su logro. La versión práctica del modelo institucional redistributivo se correspondería con la propuesta socialdemócrata, mientras que la liberal capitalista del libre mercado representaría el primer y segundo modelo⁹².

4.2 Modelos según el criterio político.

Convencido de la falta de acierto de aquellos que clasifican los Estados del Bienestar de acuerdo con el mayor o menor nivel de gasto social que realiza el Estado en su compromiso con el bienestar social, Esping-Andersen busca unos criterios más realistas que consideren directamente el contenido de esos gastos. En el seno de una teoría que dé razón del desarrollo causal de los Estados del Bienestar atendiendo al entrecruzamiento de varios fenómenos, ocupa un papel relevante la tipología que ofrece de estos Estados. Tanto es así que da título a su obra *Los tres mundos del Estado del Bienestar*.

Elabora esa clasificación atendiendo a tres criterios de diferenciación que le permitirán distinguir tres configuraciones ideales del Estado del Bienestar. El primero de esos criterios atiende a la importancia relativa que cada régimen concede a las instituciones del Estado y del mercado como mecanismo de provisión social; es decir, por la peculiar combinación e interacción de los sectores público y privado. En segundo lugar, se definen por diferencias en el grado y el alcance de los derechos sociales otorgados por el Estado. Este criterio recoge la medida en que las políticas estatales reducen la dependencia individual del mercado en tanto que establecen mecanismos de reproducción fuera del ámbito mercantil, es decir, en tanto que desmercantilizan. Por último, el tercer criterio se fija en las consecuencias de la intervención pública en la estructuración del orden y de las relaciones sociales, suponiendo que toda política de bienestar tiene efectos estratificadores.

⁹¹ *Ibid*, p. 264.

⁹² Otros autores contemplan únicamente dos modelos: el residual y el institucional, que se dan combinados en la práctica.

Según estos criterios, Esping-Andersen establece tres regímenes distintos, en estrecha relación con las fuerzas políticas que los dirigen. El primero sería el sistema del Estado del Bienestar “liberal”, en el que se ofrecen subsidios modestos y asistencia social a los que se comprueba que no tienen medios. Predomina la ética liberal del trabajo, por lo que las medidas tenderán a incentivar el trabajo y su importe será mínimo. A su vez, el Estado estimula el mercado, pasiva -garantizando sólo un mínimo- o activamente -dando subsidios a planes derivados de protección social. Este tipo de sistema minimiza el alcance de los derechos sociales y sus efectos en el proceso de desmercantilización, a la vez que crea un orden de estratificación en el que se da una mezcla de una relativa igualdad de pobreza entre los que reciben protección social y de un bienestar social para mayorías buscado en el mercado, lo cual favorece un dualismo político entre los dos. Estos sistemas se ubican en los países de habla inglesa: Estados Unidos, Gran Bretaña, Canadá y Australia.

Un segundo tipo de régimen agrupa a los países centroeuropeos como Austria, Francia, Alemania e Italia con un sistema conservador. “En este caso el legado histórico corporativista estatal fue elevado para atender a la nueva estructura “postindustrial” de clases.”⁹³ El rasgo predominante en estos Estados era el mantenimiento de los rangos y las clases sociales, y a ellos fueron vinculados los derechos sociales. La provisión estatal de servicios sociales desplazó en gran parte al mercado, por lo que apenas tuvieron relevancia los seguros privados y los beneficios adicionales. Por otro lado, se daba un papel prioritario a la familia y a los servicios por ella desarrollados, por lo que el Estado intervenía sólo cuando fallaban las ayudas familiares o privadas, de acuerdo con el principio de subsidiariedad.⁹⁴

El tercer tipo corresponde al régimen socialdemócrata, puesto en práctica en los países escandinavos. En ellos “el principio del universalismo y la desmercantilización de los derechos sociales se han extendido también a las nuevas clases medias”⁹⁵, lo cual ha promovido una extensión de los niveles más elevados para todos los ciudadanos, independientemente de su rango, trabajo o estrato social. También aborda una política activa del mercado de trabajo con vistas al pleno empleo, del que depende el bienestar social. El régimen socialdemócrata sigue una política –con palabras de Esping-Andersen- ‘emancipatoria’ del mercado y de la familia tradicional. Por ello socializa los gastos

⁹³ ESPING-ANDERSEN, G., *Los tres mundos del Estado del Bienestar; op. cit.* p. 48.

⁹⁴ Abordaremos este concepto en el apartado 3.5 del siguiente capítulo.

⁹⁵ ESPING-ANDERSEN, G., *Los tres mundos del Estado del Bienestar; op. cit.* p. 48.

familiares y, a la vez, favorece la independencia de los individuos. Aúna así aspectos del liberalismo y del socialismo. La contrapartida de esto es que el Estado

“[...] se compromete con una pesada carga de servicios sociales, no sólo para atender a las necesidades de la familia, sino también para permitir que las mujeres puedan elegir el trabajo en lugar del hogar.”⁹⁶

Esta función, a la que se suma la del pleno empleo, condición para un universalismo de los derechos y de los servicios, hacen de este tipo socialdemócrata un Estado fuertemente intervencionista en la vida social y privada de sus ciudadanos y con un elevado gasto social.

La estrecha relación de las fuerzas políticas con los regímenes la refleja Esping-Andersen en las siguientes conclusiones:

“Hemos podido identificar una correspondencia bastante clara entre los regímenes del Estado del Bienestar y las fuerzas políticas. Los principios conservadores de estratificación están explicados de manera decisiva por la presencia de la fuerza de los partidos católicos y por la historia del absolutismo; la estratificación socialista depende a su vez de una Socialdemocracia fuerte. Y finalmente, los movimientos obreros aparecen como una buena garantía contra la estratificación del Estado del Bienestar liberal.”⁹⁷

Estos tres tipos son ideales⁹⁸, porque en la realidad sus elementos y características se dan mezcladas, como ocurre con los liberales y sociales. Sin embargo, su análisis –según su autor– es lo suficientemente relevante para captar las diferencias entre los distintos Estados.

4.3. Modelos según el grado de corporatismo.

Este último criterio es el que sigue Ramesh Mishra en su clasificación de los Estados del Bienestar que elabora en su obra *El Estado del Bienestar en crisis. Pensamiento y cambio social*, escrita en 1984. A lo largo de su exposición, Mishra diferencia claramente dos

⁹⁶ *Ibid*, p. 49.

⁹⁷ *Ibid*, p. 181.

⁹⁸ Algunos autores han completado esta triple clasificación con un cuarto tipo de gobierno que, por haber asumido tardíamente el Estado del Bienestar, queda fuera del análisis de Esping-Andersen. Son los países del Sur de Europa: Grecia, Portugal y España. Han recibido diversas denominaciones: “países de la ‘franja latina’” (JONES, C., *New Perspectives on the Welfare State in Europe*; Routledge, 1993), “regímenes post-autoritarios” (LESSENICH, S., España y los regímenes de Estado de Bienestar; *Revista Internacional de Sociología*, 13(1996)enero-abril) o “modelo católico” (P.ABRAHAMSON, Regímenes europeos y políticas sociales europeas: ¿convergencia de solidaridades?, en SARASA, S. y MORENO, L. (comp), *El Estado del Bienestar en la Europa del Sur*; Madrid, CSIC, 1995) por citar algunas de ellas. Su régimen de bienestar es muy precoz y las instituciones clásicas son fundamentales en la provisión del bienestar.

modos de llevar a la práctica el sistema de bienestar, apelando a una visión temporal y, hasta cierto punto, evolutiva. El criterio que los diferencia es el grado de corporatismo⁹⁹ presente en cada uno.

“El corporatismo se entiende esencialmente como acuerdo tripartito a nivel “social”, que busca lograr transacciones entre diversos objetivos económicos y sociales en aras de una situación nacional de conjunto.”¹⁰⁰

Las tres partes que participan en ese acuerdo y en las que recae la responsabilidad de la toma de decisiones son los trabajadores –sindicatos-, los empresarios y el sector público –el Estado.

Pues bien, atendiendo a este criterio habría dos grandes bloques: los Estados del Bienestar diferenciados y los integrados. Por la misma lógica del Estado del Bienestar e impulsada por un fuerte componente socialdemócrata, parece que Mishra considera el segundo como una evolución del primero, aunque, en todo caso, no necesaria.

El primer grupo, el de Estado del Bienestar diferenciado, responde al modelo de la posguerra europea de Keynes-Beveridge. La política y la economía están visiblemente separadas y el sector público es el protagonista en su deber de corregir al mercado. La consideración que se hace en este Estado de cada sector es procedimental, no unitaria. Apenas hay consenso social sobre los objetivos de la política económica, que viene orientada desde la administración estatal y es regulada por la demanda. Predomina una pluralidad de grupos de interés que va acompañada de un escaso sentido de responsabilidad social. El ejemplo tipo de este modelo diferenciado es Gran Bretaña.

Por el contrario, el Estado del Bienestar integrado o corporativo presenta un doble nivel de integración. Lo social y lo económico, en primer lugar, funcionan íntimamente relacionados, de tal manera que “no ignora las implicaciones económicas de la política social e introduce de forma explícita los objetivos sociales en las medidas económicas.”¹⁰¹ En segundo lugar,

“[...] se considera la integración funcional entre el bienestar económico y social como algo íntimamente ligado (de forma independiente) con las relaciones entre los principales grupos económicos (capital y trabajo). Esto significa que no se

⁹⁹ Conviene aclarar que Mishra utiliza el concepto de corporatismo como diferente del de corporativismo. El corporativismo tradicional alude a la organización laboral en sindicatos “verticales”, es decir, promovidos por el Estado y con unidad de objetivos e intereses. Este modelo estuvo especialmente presente en los gobiernos fascistas. En cambio, la organización a la que alude Mishra es de otro orden, como explica a continuación.

¹⁰⁰ MISHRA, R., *El Estado del Bienestar en la sociedad capitalista (Políticas de desmantelamiento y conservación en Europa, América del Norte y Australia)*; Tr.J.Alonso Hierro, Madrid, Ministerio de Asuntos Sociales, 1993, p. 82.

¹⁰¹ MISHRA, R., *El Estado del Bienestar en crisis; op. cit.*, p. 162.

puede mantener a largo plazo una economía de mercado productiva y un sistema de bienestar altamente desarrollado sin la cooperación y el apoyo de los principales grupos sociales.”¹⁰²

Esto supone un avance en la conciencia de responsabilidad colectiva. Para Mishra esta responsabilidad se expresa en la búsqueda de tres objetivos claves para respetar el derecho social de un nivel mínimo de vida que son: el pleno empleo, los servicios sociales de carácter universal y la asistencia social. De igual modo, se concreta en el compromiso por el pleno empleo y la provisión de servicios sociales generalizados, en el contexto de una sociedad de mercado.

Tal integración favorece la existencia de un consenso social en torno a un “interés nacional” por lo que respecta al crecimiento económico, precios, salarios, impuestos, desempleo, balanza de pagos y política social. Esta “unidad” difiere de forma evidente del pluralismo propio de los Estados del Bienestar diferenciados.

Este modelo se localiza en Austria, Suecia, Alemania Occidental y Países Bajos. Todos ellos tienen en común el ser gobernados por la Socialdemocracia y el tener una presencia fuerte de agrupaciones sindicales.¹⁰³

A pesar de la variedad de criterios, es constante la dualidad entre el grupo formado por los países llamados liberales, de modelo residual o Estado del Bienestar diferenciado, y los países socialdemócratas, de modelo institucional-redistributivo o Estado del Bienestar integrado, como otro grupo diferente. De ambos grupos de Estados se dice que se ocupan del bienestar, aunque siguiendo métodos diferentes y en ellos reconocemos la doble tradición conformadora del Estado del Bienestar: la utilitarista liberal y la socialdemócrata. En esta dualidad se hace presente también la diferencia que hay entre un Estado que vela por el mínimo vital dejando, en cambio, el mayor protagonismo a los individuos y a sus iniciativas en el mercado; y un Estado que interviene en todas las facetas de la vida social buscando el máximo bienestar. Este es un Estado que actúa estructurando la vida personal de sus habitantes igual que hace con toda la economía¹⁰⁴, pues en su formación domina la

¹⁰² *Ibid*, p. 163.

¹⁰³ La misma línea sigue Wilensky al ofrecer una triple clasificación en democracias corporativas, corporatismo sin amplia participación del trabajo y, por último, corporatismo mínimo. (H.L.WILENSKY, Political legitimacy and consensus: Missing variables in the assessment of social policy, en S.E.SPIRO y R.YUCHTMAN-YAAR (ed.), *Evaluating the Welfare State: social and political perspectives*; Academic Press, 1983.)

¹⁰⁴ *Vid*, ESPING-ANDERSEN, G., *Los tres mundos del Estado del Bienestar*; *op.cit.* p. 185.

visión socialista renovada del Estado como “la más grande institución moral”¹⁰⁵ salvadora del hombre.

Tal aparente dualidad no puede hacernos olvidar que las características que aquí se han presentado de cada modelo, en la realidad no se plasman de una forma pura, sino entremezcladas entre sí. Tampoco conviene olvidar que tanto en la teoría como en la plasmación práctica, los Estados del Bienestar han experimentado cambios que han acentuado ciertos elementos y han debilitado otros. Es lo que ha pasado en las últimas décadas, a raíz de la crisis económica de los años 70.

¹⁰⁵ SCHMOLLER, G.von, Die Eisenacher Versammlung zur Besprechung der sozialen Frage. Schmoller's Eröffnungsrede; *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, *op.cit.* p. 9.

CAPÍTULO V

ANTE LA CRISIS DE LOS ESTADOS DEL BIENESTAR.

SITUACIÓN ACTUAL

1. LA CRISIS DEL ESTADO DEL BIENESTAR

1.1.- Estallido de la crisis.¹

Como ya hemos anunciado, el ritmo ascendente en la producción y en la economía, requisito básico para el mantenimiento del Estado del Bienestar y de sus servicios, sufrió una conmoción que se dejó sentir a escala internacional. A principios de los años 70 algunos países sufrieron ciertos desajustes económicos que trataron de solventar mediante medidas fiscales expansivas y un crecimiento controlado del déficit público. Las propuestas keynesianas de la demanda agregada empezaban, a su vez, a fallar en su promesa de eficacia y mayor enriquecimiento. Puede señalarse un origen en la crisis del sistema de Brettonwoods, debida a las sucesivas devaluaciones y a la pérdida de convertibilidad automática del dólar de principios de la década de los setenta, derivadas del exceso de circulación monetaria causado por la sobreabundancia de petrodólares.

Así estaba la situación en algunos países cuando los conocidos fenómenos del Oriente Medio asolaron la economía mundial. La subida de los precios del petróleo, provocada por la Guerra del Yomz Kippur, así como los primeros acuerdos de la OPEP de 1973², y los que les sucederían, dieron un vuelco al sistema económico bursátil provocando una crisis del sistema monetario internacional y una elevadísima inflación que desbordaba los límites keynesianos.

¹ No pretendemos aquí hacer un seguimiento pormenorizado y en detalle de todos los aspectos de la crisis. Nos interesa ofrecer una visión general que sea capaz de presentar el fenómeno en su unidad.

² *Vid*, CAPARRÓS, R., La crisis del modelo de crecimiento de la postguerra y su repercusión en la viabilidad del modelo social europeo, *Revista de Estudios Políticos*; 105(1999)jul-sep, p.100.

El agotamiento del keynesianismo también se dejaba sentir: la producción se estancó porque el consumo de masas dejaba de adecuarse cada vez más a unas estrategias de producción intensiva que se habían ido desplegando al margen de cualquier plan de producción. Esto provocó un estancamiento económico, una de cuyas funestas consecuencias fue la aparición de un desempleo masivo crónico, que vino acompañado del consiguiente aumento de los seguros de desempleo que agravaban aún más el peso del gasto social. Por su parte, el gobierno buscó salidas monetarias, de depreciación de la moneda y de elevación del nivel general de precios ante la imposibilidad de políticas de expansión, lo cual en la mayoría de los países condujo a un déficit nunca visto y a un endeudamiento generalizado. Esta situación de estancamiento económico y fuerte inflación dio lugar a un nuevo fenómeno económico que echaba por tierra las premisas keynesianas al que se denominó “estanflación”. Si concretamos en los Estados del Bienestar, los países hubieron de enfrentarse a “una brecha creciente entre los recursos necesarios para financiar el gasto público y los ingresos que de hecho recaudaban”³, considerada como una auténtica crisis fiscal del Estado.

Esta situación económica vino acompañada por otros fenómenos de orden social, cultural e, incluso, demográfico que conviene tener en cuenta porque acentúan otros aspectos de la crisis.

A lo largo de los años anteriores se había ido alimentando en los ciudadanos la expectativa de que todas sus necesidades serían cubiertas y satisfechas. Estas promesas venían reforzadas por la extensión de la cultura consumista que, inevitablemente, generaba nuevas necesidades que pedían ser satisfechas. Poco a poco se fue introduciendo la mentalidad clientelista tanto en los partidos como en los electores, llegándose, en muchos casos, a votar atendiendo no a razones ideológicas sino a las promesas realizadas –de trabajo, de pensiones, etc. El cumplimiento de estas promesas se convirtió en uno de los cimientos de la aceptación popular de los Estados del Bienestar. Pero en los momentos de dificultad económica del Estado, éste se vio obligado a hacer recortes en el presupuesto destinado a algunos de los servicios sociales prometidos, lo cual generó un sentimiento de desencanto e insatisfacción en el electorado y una pérdida de confianza. El Estado ha perdido su eficacia y, es más, entorpece incluso al sistema del bienestar por sus problemas internos. En este fracaso se ve el ocaso de la ‘sociedad opulenta’ que había caracterizado las

³ MISHRA, R., *El Estado del Bienestar en crisis (Pensamiento y cambio social)*; Tr.R. Muñoz de Bustillo, Madrid,

épocas anteriores y también el fin del consenso ideológico predominante en los “años dorados” del Estado del Bienestar.

Esta constatación social de incoherencia o “falla” entre la teoría y la práctica se vivió intensamente en los ámbitos teóricos e ideológicos, generando una amplia reacción que veremos más adelante.

Señalemos aún otro fenómeno importante a tener en cuenta, por sus efectos a largo plazo, el que hace alusión a la situación demográfica. A modo de panorámica, anotemos aquí que desde mediados del siglo XVII la población mundial ha experimentado un crecimiento ascendente, causado, entre otras razones, por las mejoras sanitarias introducidas por las revoluciones industriales que disminuyeron la mortalidad y aumentaron la esperanza de vida. Es la llamada “explosión demográfica”. Globalmente aún hoy crece la población mundial pero no es así en los países desarrollados. Tras una recuperación del nivel de fecundidad propiciado por el fin de la segunda Guerra Mundial y las esperanzas en una vida mejor que duró unos veinte años -el famoso “baby boom”-, se vivió una inversión demográfica acentuada desde principios de los 70 que ha convertido a Europa, y a los países desarrollados en general, en las zonas de tasas más bajas de natalidad en todo el mundo –incluso de crecimiento negativo, sin recambio generacional. Este cambio demográfico puede explicarse en función de unas causas y se proyecta al futuro con unos efectos determinados.

Lo que se constata en primer lugar es que la relación directa entre desarrollo y la tasa de crecimiento están en relación inversamente proporcional. En esta constatación encuentra apoyo la teoría o modelo –aceptada hoy por todos los sociólogos y demógrafos- de la transición demográfica que pretende dar razón del crecimiento de la población en función de un mecanismo de regulación. Sus defensores⁴ distinguen tres fases en tal transición. Con punto de partida en una sociedad agrícola tradicional, con alta fertilidad y alta mortalidad en la que se produce un crecimiento lento pero de relevo generacional, se pasa a otra de economía mixta con baja mortalidad pero alta natalidad –lo cual indica que hay un crecimiento bastante elevado de la población- hasta llegar, por último, a la fase final en la que la sociedad es de economía industrial o urbana y con natalidad y mortalidad bajas.

Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1992, p. 19.

⁴ Por ejemplo, BOGUE, D.J., *Principles of Demography*; Nueva York, J.Wiley, 1969; HABAKUK, H.J. y POSTAN, M., *Historia económica de Europa*; Tomo VI, parte I; Tr. J.M.Muro Martínez, Jaén, Ed. Derecho Privado, 1977; citados en el libro de CASAS TORRES, J.M., *Población, desarrollo y calidad de vida*; Madrid, Rialp, 1982, p. 326.

En esta última fase el crecimiento es mínimo o incluso puede ser negativo. Esta teoría, que responde, en principio, a una mentalidad materialista y determinista, supone que el desarrollo económico e industrial lleva consigo una disminución de la natalidad. Es más, presupone que en eso consiste el desarrollo por el que hay una transición de un alto a un bajo crecimiento en función del desarrollo nacional y mundial.

Esta teoría, más que explicativa, nos parece sólo descriptiva y no habla de causas. Detectamos, en cambio, una causa de tal transición en la alarma catastrofista que se extendió por todo el mundo en las décadas de los 60 y 70. Entidades tales como el Banco Mundial, Rockefeller Center o el Club de Roma promovieron la llamada “Teoría del crecimiento Cero” (tanto de la producción como de la población mundial). Su objetivo era poner todos los medios posibles para mantener el nivel económico de los países desarrollados; la forma de realizarlo era controlando el crecimiento de la población hasta alcanzar un crecimiento cero.⁵ Aparecieron muchos estudios y previsiones de futuro, entre los cuales destacaremos, por su gran impacto ideológico mundial, uno de los primeros Informes al Club de Roma publicados a principios de los 70. Estos Informes habían sido precedidos por algunos estudios realizados por la FAO sobre población y desarrollo, como el titulado *Seis mil millones de bocas* de 1963, que habían abonado el panorama ideológico con temores de sobrecarga mundial de población y de las consiguientes pobreza y miseria.

Detengámonos brevemente en el resultado de este informe. Un grupo de expertos estudió las condiciones de la humanidad y sus recursos a la luz de unos condicionamientos materiales, y de ello extrajo unas consecuencias y aventuró unas previsiones de futuro. Recogió su aportación en *Los límites del crecimiento*, un libro que, ya en el título, reflejaba su principal preocupación. Ellos mismos exponen en la presentación de la obra el motivo de su estudio:

“Es, pues, en esta etapa, en la que el hombre parece triunfar en su lucha milenaria contra la pobreza, la enfermedad y la esclavitud del trabajo, cuando asoman la desilusión y la duda. Empezamos a percatarnos de que en nuestra sociedad tecnológica cada paso hacia delante fortalece más al hombre, pero al mismo tiempo lo hace más impotente; cada triunfo del hombre sobre la naturaleza parece también representar un triunfo de ésta sobre él mismo. La ciencia y la tecnología han acarreado la amenaza de la incineración termonuclear tanto como la salud y la prosperidad; el aumento de la población y el movimiento hacia las ciudades ha originado nuevos y más humillantes tipos de pobreza, y un escuálido

⁵ *Vid*, BARRAYCOA, J., *La ruptura demográfica (Una análisis de los cambios demográficos)*; Barcelona, Balmes, 1998, p. 68-9.

urbanismo, con frecuencia estéril en términos culturales, ruidoso y degradante; la electricidad y la energía motriz han aligerado el peso del trabajo físico, pero también han borrado la satisfacción que ese trabajo produce; el automóvil trae libertad de movimiento, pero también el fetichismo de las máquinas y el veneno de las ciudades.[...] Por ello, aunque se insiste todavía en la conveniencia de aumentar la producción y el consumo, en los países más prósperos crece el sentimiento de que la vida está perdiendo calidad, y se cuestionan los fundamentos mismos de todo el sistema.”⁶

El principal motivo que les preocupa y al que ha de darse una solución es que, en un mundo finito como el nuestro, en el que los recursos están sujetos a un crecimiento de tipo aritmético, se están dando determinados fenómenos sujetos a un ritmo de crecimiento exponencial. Tales son el crecimiento de la población, el crecimiento económico productivo, el gasto de los recursos no renovables del planeta e, incluso, se constata un crecimiento en el consumo de los alimentos y en la contaminación. Para mostrar el ritmo vertiginoso de este tipo de crecimiento y avisar de la necesidad de atajarlo cuanto antes, se sirven de una adivinanza infantil.

“Supóngase que usted posee un estanque en el que crece un lirio acuático. Cada día la planta duplica su tamaño. Si el lirio pudiera tener un crecimiento incontrolado, en 30 días cubriría el estanque por completo, eliminando cualquier otra forma de vida que se hubiera desarrollado en el agua. Durante algún tiempo el lirio parece pequeño, por lo que usted decide no podarlo sino hasta que cubra la mitad del estanque. ¿Cuándo será eso? El día número 29, desde luego. Usted sólo tiene un día para salvar su estanque.”⁷

Debido a esta rapidez, el crecimiento o explosión demográfica iniciada en 1650 alcanzaría, según los cálculos de tipo exponencial, una tasa de siete mil millones de habitantes en el año 2000. Tal cantidad de población sería materialmente incapaz de subsistir debido a la insuficiencia de recursos.

“Dado el acervo finito y declinante de los recursos no renovables y el espacio limitado del planeta, debemos aceptar el principio de que el creciente número de habitantes acabará por conducir a un nivel de vida inferior —y a una problemática más compleja.”⁸

Auguran que la población mundial se duplicaría en treinta años si no se alteraba la situación demográfica. Esta previsión la hacen a pesar de observar que las tasas de

⁶ MEADOWS, D.H., MEADOWS, D.L., RANDERS, J., BEHRENS III W.W., *Los límites del crecimiento (Informe al Club de Roma sobre el Predicamento de la Humanidad)*; Tr. M.S.Loeza de Graue, México, 1973, 1ª reim, p. 24-5.

⁷ *Ibid*, p. 47.

⁸ *Ibid*, p. 239.

natalidad tienden a descender en los países que aumentan la renta per capita. Ofrecen una explicación en términos económicos y sociales de esta bajada de natalidad en comparación con el mantenimiento de la tasa en los países en vías de desarrollo.⁹ Y por fin, tras el estudio de muchas variables y de su comportamiento de conjunto, pueden concluir que “el modo básico de comportamiento del sistema mundial consiste en crecimiento exponencial de la población y del capital seguido de un colapso.”¹⁰

El colapso vendría producido porque se traspasarían los límites de un mundo finito. Para evitar esta catástrofe el hombre debe hacer uso de su libertad y poner los medios oportunos para frenar tal ritmo y controlar deliberadamente ese crecimiento.

“Toda sociedad que desee evitar ese resultado debe emprender una acción deliberada para controlar el circuito positivo de retroalimentación, es decir, reducir la tasa de natalidad.”¹¹

De esa manera se equilibraría la tasa de natalidad con la de mortalidad y se estabilizaría la población. A esta medida habría que unir una restricción del crecimiento del capital industrial. No bastaría eso, ya que los recursos acabarían por agotarse. Aún sería necesario regular su uso y desviar el avance de la técnica hacia ámbitos favorecedores de ese equilibrio. Dentro de esa nueva dirección de la técnica proponen técnicas de reciclaje y de mayor aprovechamiento de las energías naturales, avances médicos o “avances en materia de anticonceptivos que faciliten la igualación de la tasa de natalidad con la decreciente tasa de mortalidad.”¹² Consideran que “la estabilización del crecimiento demográfico no pondría en peligro ningún valor humano fundamental.”¹³ Estos controles harían posible la aparición de un “estado de equilibrio global” consistente “en que la población y el capital sean esencialmente estables, y las fuerzas que tiendan a aumentarlos o disminuirlos mantengan un equilibrio cuidadosamente controlado.”¹⁴ Sin embargo, avisan de que:

“Un estado de equilibrio no estaría libre de tensiones, puesto que ninguna sociedad puede librarse de ellas. El equilibrio exigiría cambiar ciertas libertades humanas, como la de la producción ilimitada de niños o el consumo de cantidades

⁹ Asumen la teoría de SPENGLER, J.J., Values and Fertility Analysis; *Demography*, 3(1966), 109. En función del grado de institucionalización y del poder adquisitivo de los padres, variará –según esta teoría– el tamaño de las familias.

¹⁰ MEADOWS, D.H. y otros, *Los límites del crecimiento; op.cit.*, p. 178.

¹¹ *Ibid*, p. 199.

¹² *Ibid*, p. 222.

¹³ *Ibid*, p. 239. Parece que para ellos la vida humana no es un valor humano fundamental.

¹⁴ *Ibid*, p. 214.

irrestringidas de recursos, por otras libertades como el alivio de la contaminación y del hacinamiento y estar a salvo de la amenaza de colapso que acecha al sistema mundial.”¹⁵

Respecto al crecimiento económico y a su equilibrio:

“[...] deberá exigirse a los países económicamente desarrollados el máximo liderazgo, ya que el primer paso hacia ese objetivo tendría que ser inducir la desaceleración del crecimiento de su propio producto material, mientras que, al mismo tiempo, tendrían que ayudar a los países en desarrollo a acelerar el progreso de sus economías.”¹⁶

La respuesta a estas teorías no se hizo esperar. Desde la universidad de Sussex y a cargo de Alfred Sauvy, se argumentó en contra del principio del ritmo exponencial de la población¹⁷. Aun admitiendo la teoría de la transición demográfica, en estos momentos ya se habría realizado la transición en Occidente y en América, mientras que Asia estaría a las puertas. Sólo quedaría por realizarse la de África. Lo cual quiere decir que el crecimiento mundial exponencial no es de esperar, y que sus efectos más vistosos no tardarían en acabarse. Por su parte, Alfred Sauvy escribió un libro como respuesta a la teoría del crecimiento cero titulado *¿Crecimiento cero?* De los modelos alarmistas que proponen los métodos antinatalistas de forma indiscriminada dice que:

“[...] ignoran o escamotean el factor clave, a saber, la producción de riquezas que realizará ese niño cuando sea adulto, es decir, quince años más tarde, o más exactamente, ¿cuál será la producción suplementaria realizada por el país en el que nace?”¹⁸

Avisa, en primer lugar, de que cualquier acción deliberada para variar el número de habitantes, altera la distribución por edades y ‘la pirámide’ y plantea problemas que se desconocen o se subestiman. A continuación, acusa a la teoría de crecimiento cero de caer en tres ilusiones. Ignora las convulsiones graves y duraderas que causaría la interrupción demasiado rápida del crecimiento en una población que crece a un ritmo rápido. Caer en “ilusiones sobre la capacidad de extender rápidamente la limitación de los nacimientos en una población pobre y analfabeta”. Y, en tercer lugar, contempla la población del mundo como un todo, “cuando es heterogénea y está dividida en naciones independientes.”¹⁹ Un conocimiento

¹⁵ *Ibid*, p. 225.

¹⁶ *Ibid*, p. 243-4.

¹⁷ *Thinking about the Future. A Critique of the Limits to Growth*; London, Chatto and Windus for Sussex University Press, 1974.

¹⁸ SAUVY, A., *¿Crecimiento cero?*; Tr.R.Mazo, Barcelona, Dopesa, 1973, p. 72.

¹⁹ *Ibid*, p. 81.

profundo de la demografía, muestra, además, que intentar detener el crecimiento o adoptar el crecimiento cero es una:

“[...] expresión vacía de sentido. Si la humanidad ha conocido largos períodos de estado estacionario, es porque la técnica no cambiaba o lo hacía muy lentamente. [...] Como nuestra tecnología está en movimiento, la idea de estacionaridad está desposeída de significación, a menos que se condene cualquier innovación.”²⁰

Según Sauvy esta teoría no se sostiene científicamente. Es más, llega a decir que “Esta abstención (de tener hijos) es sencillamente recomendada para permitir la continuación del despilfarro” y, por otro lado, “El problema de la población es menos importante que la oposición entre los países ricos y los países pobres y la explotación de éstos por aquellos”²¹; ahí radica el verdadero problema.

Parte del mismo error –que ha seguido animando la ideología de las Naciones Unidas, por ejemplo en la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo celebrada en 1994 en El Cairo- será considerar como continuo y prolongado a lo largo de tres generaciones el rápido crecimiento del tercer mundo. No se puede olvidar que la evolución demográfica pasa por diferentes fases en cada país. “La duración de esta primera fase es particularmente corta en los países del sur, que se beneficia en varias décadas del progreso acumulado en el norte en un siglo”²². Lo cual viene a ser confirmado con la evidencia de la ralentización del ritmo mundial de crecimiento de la población en estos últimos años.

Por otra parte, también hay pruebas a favor de que la relación entre los recursos, su crecimiento, y el de la población no tiene por qué ser negativa, tal como muchos pensaban desde Malthus.

“La correlación entre víveres y número de hombres es estrecha, más estrecha aún de lo que Malthus suponía, pero es positiva. Cuando el número de hombres aumenta, los víveres aumentan de manera más rápida; cuando disminuye, los víveres disminuyen con mayor velocidad. Lo que provoca la hambruna no es la población sino la subpoblación.”²³

La población es una fuente de riqueza desde este segundo punto de vista, más que un problema que hay que atajar como sea. Y en este punto conviene señalar que en función

²⁰ *Ibid*, p. 211.

²¹ *Ibid*, p. 190 y 252.

²² DUMONT, G. F., De “l’explosion” à “l’implosion” démographique ; *Revue des Sciences morales & politiques*, 4(1993), p. 588. (En BARRAYCOA, J., *La ruptura demográfica; op.cit.*, p.57-8.)

²³ CHAUNU, P., *Historia y población, un futuro sin porvenir*; Tr. O. Barahona y U.Doyhamboure, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 92.

del punto de partida adoptado, variará el nivel de vida y de alimentación de la población que se quiere mantener. Es evidente que si se evalúan los alimentos disponibles en función de la alimentación que se consume en un país muy desarrollado, toda comparación arrojará resultados negativos. Por esta razón muchos de los Informes de la FAO concluían que la mayoría de la población estaba desnutrida o subalimentada.

Respecto al argumento de la escasez de los recursos, se pusieron también de manifiesto las deficiencias del análisis del Club de Roma. Todos los estudios posteriores lo han refutado dando sucesivos datos de aumento del tamaño de los recursos mundiales.

A pesar de todas estas réplicas, la amenaza de sobrepasar los límites del crecimiento²⁴ influyó poderosamente, y de forma aún más activa a partir de entonces, en el comportamiento demográfico de los pueblos. Los intereses políticos estaban claramente presentes. En los países más desarrollados -los Estados del Bienestar- se acentuó la bajada de la natalidad y desde la misma ONU se favoreció una política antinatalista, especialmente llevada a cabo en las zonas menos desarrolladas del planeta. Esta política se sirvió de propaganda y de los mass-media –o del abuso de autoridad en el caso de los países más subdesarrollados- para cambiar los hábitos reproductivos de los habitantes de la Tierra. La tasa de crecimiento de la población mundial, entonces de 2'1%, descendió hasta el 1'6% en el año 1994.²⁵ Este hecho, por la radicalidad con que sucedió provocaría funestas consecuencias en los países más desarrollados. En Europa se produjeron paulatinamente cambios en la estructura de edad: disminuyó el número de niños y, en cambio, en proporción aumentó el de ancianos y su esperanza de vida.

Este gradual envejecimiento de la población ha supuesto una dificultad creciente a la hora de subvencionar las pensiones estatales de vejez, pues la población trabajadora en activo que cotizaba ha visto mermado su tamaño en relación con el grupo de los receptores de la tercera edad. Las tasas de soporte –el número de individuos activos en relación con los pasivos- empezaron a mostrarse como insuficientes y se prevé que en un futuro no

²⁴ Veinte años después del primer Informe, los mismos miembros revisaron los datos y los resultados de su estudio. Con gran sorpresa comprobaron que algunos límites ya habían sido sobrepasados y que, sin embargo, la vida parecía seguir su curso normal. El aumento de contaminación se convertía en uno de los parámetros principales, mientras que volvían a insistir en la necesidad de recortar la producción industrial y en seguir con las políticas de control de la natalidad. MEADOWS, D.H., MEADOWS, D.L., RANDERS, J., *Más allá de los límites del crecimiento*; Tr. C.Alberto Schwartz, Madrid, Buenos Aires, El País-Aguilar, 1993, 2ª.

lejano sea insoportable si no hay una recuperación demográfica en Occidente²⁶. Esta desproporción ha provocado una constante subida en los gastos sociales. Han tenido que pasar unos años para que en Europa se palparan las consecuencias de la caída de la fertilidad que, con el paso del tiempo serán más graves, ya que la cultura antinatalista arraigada en una población no es fácil de modificar –ni siquiera por medidas políticas.

El estancamiento del crecimiento de la población acarrea otra consecuencia que ya se vive como problema en muchos países occidentales. Es el hecho de que para mantener su alto nivel de producción económica e industrial habrá que recurrir a la mano de obra extranjera. La inmigración se está convirtiendo en una realidad cada vez más extendida en todo Occidente.

La conjunción de todas estas circunstancias hicieron tambalearse los cimientos del Estado del Bienestar. A su vez, la actitud de desconfianza que empezó a caracterizar a los ciudadanos y el revuelo intelectual levantado entre sus defensores y opositores, favoreció que algunos autores señalaran como la verdadera causa una crisis de legitimidad del Estado.

1.2 Resituación. Medidas de ajuste.

Puede decirse que en la historia reciente de los Estados del Bienestar hay un antes y un después de la crisis económica del 73. Esta observación lleva a Mishra a considerar en ella tres períodos. El primer período, el de precrisis, que duró aproximadamente hasta 1973, se sustentó en el paradigma relativamente estable y consolidado de Keynes-Beveridge. A éste siguió la crisis, una etapa de desequilibrio del capitalismo del bienestar – tal como hemos visto- caracterizado por una “aguda caída en la credibilidad del Estado del Bienestar keynesiano como paradigma y la emergencia del neoconservadurismo”²⁷. En la década de los 80 se inició la última fase, la de poscrisis, en la que muchos países dieron un giro hacia políticas más conservadoras de corte económicamente más liberal, mientras que,

²⁵ JACQUARD, A., *La explosión demográfica*; Tr.M.J.García Ripoll, Madrid, Debate, 1994, p. 95. “Según la actualización de 1994, la tasa de crecimiento de la población mundial pasaría de un 1’57 en el quinquenio 1990-5 a un 1’09 en el 2015-20, y a un 0’51 en el 2045-50.” (FERRER, M., 1994. Año clave en el diseño del S. XXI, en V.V.A.A., *Perspectivas demográfico-sociales, urbanísticas y territoriales en el umbral del siglo XXI*; Pamplona, EUNSA, 1995, p. 39.)

²⁶ *Vid.* BARRAYCOA, J., *La ruptura demográfica*; *op.cit.*, p. 89.

²⁷ MISHRA, R., *El Estado del Bienestar en la sociedad capitalista (Políticas de desmantelamiento y conservación en Europa, América del Norte y Australia)*; Tr. J.Alonso Hierro, Madrid, Ministerio de Asuntos Sociales, 1993, p. 20.

frente a estas, se reafirmaba la opción socialdemócrata corporatista manteniendo las líneas maestras del Estado del Bienestar.²⁸ Las crisis económicas no afectaron tan fuertemente a estos últimos Estados y supieron hacerles frente, conservando muchas políticas del bienestar; a pesar de lo cual, en estos últimos años están comenzando a dar marcha atrás en algunos aspectos.

La etapa de crisis obligó a los Estados a tomar medidas para controlar los desequilibrios existentes. Se hizo especial hincapié en el aspecto a primera vista más problemático: el económico, lo que originó reajustes posteriores del elemento social. El fin que se pretendía con ello era descargar un tanto al sistema estatal para frenar la inflación y, si era posible, continuar potenciando la productividad.

En economía puede hablarse de una reforma fiscal anti-inflacionista y de una inclinación hacia políticas más monetaristas y descentralizadas. Algunas medidas de ajuste fueron: contención del gasto y del déficit público, control de los aumentos salariales (que a veces se traducían en una reducción de los ingresos), resituación de las políticas distributivas y de las decisiones financieras y contractuales de estímulo de la oferta, la profunda reestructuración de sectores productivos ineficaces en el intento de incrementar la rentabilidad, etc. Respecto a la gestión del bienestar se potenció una descentralización en su producción, un pluralismo en la gestión, innovación en la definición y en la satisfacción de necesidades y nuevas fórmulas de participación y autoorganización colectiva.²⁹ Ante la situación generalizada de desempleo, la mayoría de los Estados, desbordados, abandonaron las políticas de pleno empleo –excepto, una vez más, Suecia y Austria. En general se adopta una nueva relación con el mercado: la pretensión de corregirlo se ha visto truncada y se le vuelve a dar protagonismo. A esto responde la práctica de privatización de empresas y grupos industriales y la flexibilización de los mercados.

Encontramos el inicio de estas políticas en dos frentes. Por una parte, en el giro dado por Alemania a principios de los 80 hacia lo que se llamó una “nueva política

²⁸ Requejo Coll unifica las dos últimas etapas bajo un único período al que denomina de resituación. Iniciado en 1975, aún seguiría abierto y susceptible de sucesivos ajustes. (*Las democracias. Democracia antigua, democracia liberal y Estado del Bienestar*; Barcelona, Ariel, 1994 1ª, pp.139ss) A su vez, Rosanvallon considera una triple fase de la crisis, con una primera etapa o componente económico, en los setenta, una segunda de crisis ideológica, en los ochenta, y una última, la más reciente, en la década de los 90, de tipo filosófico. Las dos últimas subsisten juntas. (ROSANVALLON, P., *La nueva cuestión social (Repensar el Estado Providencia)*; Tr. H.Pons, Manantial, Buenos Aires, 1995, p. 8-9.)

²⁹ RODRÍGUEZ CABRERO, G., Estado del Bienestar y sociedad de bienestar. Realidad e ideología, en RODRÍGUEZ CABRERO, G. (comp.), *Estado, privatización y bienestar (Un debate de la Europa actual)*; Barcelona, Madrid, Icaria-Fuhem, 1991, p. 20.

europea” consistente en la puesta en práctica de muchas de las medidas aquí citadas y, por otra, en la política de los gobiernos Thatcher en Gran Bretaña desde 1979 y Reagan en los Estados Unidos desde 1980, de corte fuertemente neoliberal. Su ascenso al poder pone fin a la fase de crisis del Estado del Bienestar, según apunta Mishra, e inicia una nueva etapa de ‘intento’ de desmantelamiento.

Desencantados muchos del proyecto redistributivo, el ideal de igualdad social defendido por el Estado empieza a ser dejado de lado y lo sustituirá de manera progresiva por el principio del libre mercado que potencia la iniciativa del individuo como auténtico protagonista de su vida y de sus logros. De este modo, “en la dinámica privatizadora serán privilegiados aquellos campos en los que la presencia pública pueda ser discutida por inadecuada, discriminatoria o favorecedora de actitudes de pasividad entre los ciudadanos.”³⁰

La redefinición de las necesidades sociales lleva, inevitablemente, al recorte de los presupuestos estatales en algunos campos. Paradójicamente en algunos países los más perjudicados de estas medidas han sido los ciudadanos más necesitados, ya que han sufrido el recorte de la ayuda asistencial o mínimo de subsistencia. Pero, a pesar de la pretensión de reducir el gasto social, éste se ha mantenido o, incluso, ha crecido debido al desembolso creciente que continuó en vigor tanto en los subsidios de desempleo, como en las pensiones de jubilación o las transferencias (como la educación o la sanidad). Así pues, los gastos de consumo público se mantienen porque cambian la dirección de su aplicación. A pesar del aumento experimentado por el mercado, el tamaño del Estado no disminuye pues sigue teniendo un papel fundamental: equilibra las variables macroeconómicas, contiene y controla los conflictos socio-políticos y se ocupa de las bolsas de pobreza. Aunque se ha perdido el aspecto keynesiano de los Estados del Bienestar clásicos, aún queda en pie el social de Beveridge.

Hemos mencionado varias veces los casos de Suecia y Austria como la excepción al movimiento generalizado hacia políticas desestatalizadoras. ¿Cuál fue la causa de esto? Recordemos que en estos países de dominio socialdemócrata, un elemento fundamental del Estado del Bienestar era el contrato tripartita entre trabajadores, empresarios y el poder estatal, lo que llevaba un reparto de la responsabilidad social entre más actores. Por otro lado, el intento de coordinar al mismo nivel lo económico y lo social exigía un alto grado de

intervención estatal. Al presentarse las dificultades de 1973 se exigió una colaboración mayor a los participantes del contrato de tal manera que las empresas siguieran haciéndose cargo del objetivo del pleno empleo, y que, juntamente con los trabajadores, acordaran recortes de precios o jornadas laborales parciales que disminuyeran los efectos negativos globales. El Estado, por su parte, intervino directamente en las empresas menos productivas introduciendo cambios que favorecieran su producción y su rentabilidad y creando más puestos de trabajo públicos. La inflación, que también fue alta, no vino acompañada, sin embargo, de estancamiento productivo y económico. Gracias a esto y a las medidas conjuntas del Estado y el resto de los grupos de la sociedad, se pudo mantener y hasta aumentar el peso del Estado del Bienestar en estos países.

2. ANÁLISIS DE LA CRISIS. TEORÍAS EXPLICATIVAS

El consenso tácito acerca de la práctica del Estado del Bienestar se vio empañado por las visibles muestras de que éste no iba bien. No quiere esto decir que antes no hubiera voces discordantes, pero eran pocas y, en general, se hacía caso omiso de ellas.³¹ Pero la evidencia de su mal funcionamiento fue el pistoletazo de salida para las críticas y las opiniones contrarias, que fueron muchas y muy variadas. Algunas sentían la amargura de un entusiasmo enfriado y desengañado por el fracaso, otras aludían a profecías premonitorias del tipo: “ya os dijimos que pasaría”. Las primeras intentaban descubrir el origen del malestar para subsanarlo y seguir adelante, mientras que las segundas veían en el modelo un generador, más que un solucionador, de nuevos desequilibrios, y proponían una nueva política casi sin intervención estatal. A todas luces se hacía necesario un replanteamiento de sus postulados y funciones.

³⁰ RUIZ-HUERTA CARBONELL, J., La crisis del Estado del Bienestar: algunas consideraciones sobre el caso español, en RODRÍGUEZ CABRERO, G., *Estado, privatización y bienestar*; *op.cit.*, p. 197.

³¹ El Estado del Bienestar sufrió críticas desde su aparición. Un pequeño grupo de economistas antiolectivistas –Hayek y Friedman– criticó duramente la economía mixta y el Estado interventor. Advertieron que tal Estado significaba el camino a la “servidumbre” y la ruina económica. (FRIEDMAN, M., *Capitalism and Freedom*; Chicago, University of Chicago Press, 1962; HAYEK, F., *The Road to Serfdom*; Chicago, University of Chicago Press, 1944.)

Aunque en muchos estudios sobre el tema aparecen los autores y las críticas agrupadas en ideologías y corrientes de pensamiento, aquí optamos por una presentación temática que, en todo caso, puede completarse con otras visiones.³²

2.1 Crisis económica y fiscal.

A simple vista es la causa más evidente de la crisis y aquí la consideramos una razón destacada, pero en ningún caso la única. El norteamericano James O'Connor hizo suya esta visión en su importante trabajo *La crisis fiscal del Estado* que escribió en 1973, justo antes del despegue de la crisis. Su óptica es marxista y en esa clave interpreta al Estado del Bienestar, por eso no duda en achacar sus fallos al componente capitalista del mismo. Su argumento consiste en mostrar que el proceso de intervención estatal, en el seno de una sociedad capitalista liberal, está plagado de contradicciones.

La primera de ellas surge de la confrontación de las dos funciones principales del Estado capitalista: acumulación de capital y legitimación. Ambas funciones crean a menudo conflictos al dirigir simultáneamente la actividad estatal hacia objetivos distintos; por un lado, la acumulación y la riqueza y, por otro, la igualdad y la justicia social que desactivan a las primeras. En segundo lugar, y como consecuencia de la primera, constata que mientras que el ámbito de la acción estatal y, por tanto, del gasto, ha aumentado de forma considerable, el Estado depende del sector privado —que es el que se beneficia de la política de acumulación de capital— para conseguir sus ingresos mediante los impuestos. El resultado es:

“[...] una tendencia del gasto gubernativo a aumentar más rápidamente que los ingresos. No es que haya una ley inflexible por la que el gasto tenga que crecer siempre con mayor rapidez que los ingresos, pero es un hecho que las necesidades crecientes a las que sólo el Estado puede hacer frente producen mayores demandas sobre el presupuesto estatal.”³³

En esto consiste la crisis fiscal, en la brecha cada vez mayor entre las tareas de las que es responsable el Estado y su financiación. El Estado no tiene control directo sobre los

³² Por ejemplo: HARRIS, D., *La justificación del Estado del Bienestar (La Nueva Derecha versus la Vieja Izquierda)*; Tr.J.F.Cainzos, Madrid, Ministerio de Economía y Hacienda, 1990; MISHRA, R., *El Estado del Bienestar en crisis*; *op.cit.*; PICÓ, J., *Teorías sobre el Estado del Bienestar*; Madrid, Siglo XXI, 1987; REQUEJO COLL, F., *Las democracias (Democracia antigua, democracia liberal y Estado del Bienestar)*; *op.cit.* y otros.

³³ O'CONNOR, J., *La crisis fiscal del Estado*; Tr.Varios, Barcelona, Península, 1981, p. 20.

recursos productivos –éste es para O’Connor el gran error del Estado- y para satisfacer las demandas sociales sólo tiene dos soluciones: o aumenta los impuestos o pasa por alto el déficit presupuestario que sufre. Entre esos gastos sociales O’Connor incluye tanto los del capital social como los de producción. Los primeros son aquellos que el Estado asume para lograr una acumulación privada rentable, y son los propios, por un lado, de la inversión social –capital físico, transportes y comunicaciones y capital humano-, y del consumo social, por otro. Los segundos son ideados para mantener una armonía social cuyo fruto sea la legitimación, y aquí incluye los propios del Estado bélico y asistencial.

Aún señala O’Connor una tercera contradicción. Debido a la organización democrática de las sociedades capitalistas actuales, que funciona sirviéndose de una toma de decisiones plural en la que intervienen los grupos de interés, la política económica y social en parte se convierte en el resultado de un mercado político, donde cada uno presiona para conseguir sus propios intereses. Su efecto inmediato es la “apropiación privada del poder estatal para fines particulares” y la creación de “situaciones de derroche, duplicación y solapamiento de proyectos y servicios estatales”³⁴.

“Ni el volumen, ni la composición del gasto del Gobierno ni la distribución de las cargas fiscales están determinados por las leyes del mercado, sino que reflejan los conflictos sociales y económicos entre grupos y clases y están estructuralmente determinados por ellos.”³⁵

La presión que estos grupos de interés ejercen sobre el gobierno exagera aún más el problema fiscal,³⁶ pues la petición de nuevas demandas no va acompañada de un aumento de los impuestos que las haga posibles.

“Cada clase y grupo económico y social quiere que el Gobierno gaste crecientes sumas de dinero en un número creciente de cosas. Pero ninguno quiere pagar nuevos impuestos o mayores índices sobre los viejos impuestos. En realidad, casi todo el mundo quiere impuestos más bajos y muchos grupos han llevado a cabo, con éxito, campañas en pro de la reducción de los mismos. Las demandas de la sociedad sobre los presupuestos locales parecen ilimitadas, pero la voluntad y la capacidad de los ciudadanos de pagar los gastos que éstas conllevan resultan estrechamente limitadas.”³⁷

³⁴ *Ibid*, p. 30.

³⁵ *Ibid*, p. 21.

³⁶ En términos marxistas esto implica un favorecimiento de los intereses de la clase capitalista, como defiende Galgano (*Vid*, CASTIÑEIRA, A., *Societat civil i Estat del benestar*; Barcelona, Pòrtic, 1990, p. 61.)

³⁷ O’CONNOR, J., *La crisis fiscal del Estado; op.cit.*, p. 19-20.

Estas contradicciones provocan a la larga un desajuste estructural que conduce a la bancarrota fiscal del Estado y a una quiebra (estructural) del aparato legitimador de la seguridad social y de los demás gastos sociales.

O'Connor parece estar diciendo que hay un conflicto inherente entre las funciones económicas y las sociales del Estado³⁸, debido a que es un Estado capitalista y no socialista. En cualquier caso, ha puesto de manifiesto la desproporción entre la creciente tarea del Estado y los medios reales de que dispone para asumirla.³⁹ La tendencia del capitalismo de un mayor crecimiento del gasto público que de los medios disponibles para financiarlo, no puede sostenerse sin un crecimiento económico y productivo que sea estable y ascendente.

Otro argumento que apoya la explicación de la crisis por su componente económico es que ésta ha sido acelerada por el soterrado encarecimiento de los productos energéticos, elementos centrales para la producción y el comercio, una vez asimiladas las fuertes subidas que causaron la crisis.⁴⁰ Este hecho vendría a incrementar aún más el gasto público y a acentuar la inflación.

Esta crisis económica inevitablemente repercute en el resto de los ámbitos de la sociedad entera. Si el capitalismo, tal como predijo Keynes, “para sobrevivir, un sistema así no debe alcanzar un éxito meramente moderado, sino religioso”⁴¹, es decir, total, su fracaso también será de enormes consecuencias. Algunas pueden ser, incluso, de orden moral y religioso, como señalaba el economista sir Arthur Lewis al afirmar que:

“[...] el crecimiento económico es deseable; pero podemos tener demasiado, más de lo que es bueno para la salud espiritual o social, lo mismo que podemos tener demasiado poco. [...] Puede no ser acertado para una nación incrementar su razón de crecimiento sobre el nivel actual, pues esto puede provocar costes sustanciales en términos sociales o espirituales.”⁴²

³⁸ *Vid.* MISHRA, R., *El Estado del Bienestar en crisis; op.cit.* p. 121.

³⁹ Así se explica que los presupuestos sociales se hayan duplicado en los países europeos en un período de veinte años.

⁴⁰ *Vid.* CASTELLS, M., *La crisis económica mundial y el capitalismo americano*; Barcelona, Laia, 1978, p. 50.

⁴¹ KEYNES, J.M., *Ensayos de persuasión II*; Tr. ed. Crítica, Barcelona, Filio, 1997, p. 271.

2.2 Crisis estructural y sistémica.

Este punto de vista, aceptado por algunos teóricos, contempla al Estado como una pieza, clave, sí, pero, una pieza más, de uno de los sistemas que configuran la realidad social, que es el sistema político. Ofrecemos aquí la aportación a la explicación de la crisis de dos autores que comparten esta perspectiva de la Teoría de sistemas.

a) N. Luhmann. El desbordamiento del Estado.

Niklas Luhmann recoge su aportación en una obra titulada *Teoría política en el Estado del Bienestar*. Ya hemos dicho que parte de la Teoría de sistemas, que contempla la realidad como una gran red de sistemas interaccionados entre sí, con el entorno y entre los subsistemas que los forman. Conviene anotar que en su explicación no hay lugar para la ética, ya que no contempla a los sujetos humanos, sino sistemas, funciones y conjuntos de sistemas. Desde esta perspectiva, se percibe la sociedad como un sistema, a su vez, compuesto de varios subsistemas que establecen relaciones con su entorno exterior e interior. Lo que caracteriza a cada sistema o subsistema es, más que su estructura interior, la función que desempeña. Es esa función lo que le diferencia de otros y lo autodescribe, y es gracias a ella por lo que puede establecer relaciones con otros subsistemas. En esta relación, ningún sistema goza de una relevancia mayor respecto a los demás; simplemente es distinto y tiene su función específica. De esto se desprende que no debería haber ningún centro –o sistema privilegiado– cuando todos los componentes del sistema se encontrasen en un mismo nivel de igualdad. Hasta aquí la descripción teórica. Sin embargo Luhmann pone de manifiesto que en la práctica no sucede así con el subsistema político en los Estados del Bienestar.

Antes de analizar el problema que detecta Luhmann en los Estados del Bienestar contemporáneos, distingamos con el autor entre Estado social y Estado del Bienestar. Tal diferencia se asienta en el hecho de que el bienestar difiere de la mera asistencia social. Al asumir el Estado la tarea de asegurar la satisfacción de las necesidades de la población y comprometerse a ello, va aumentando su cobertura en función del crecimiento de las necesidades de los individuos. Este crecimiento, según Luhmann, no fue fruto de una

⁴² LEWIS, A., *The Theory of Economic Growth*; 1955, en ROBSON, W.A., *Welfare State and Welfare Society (Illusion*

reflexión política, cosa que sí pasó en el Estado constitucional, sino que se llevó a cabo por una serie de procesos evolutivos encaminados a conseguir unas metas políticas no reflexionadas que darían lugar a la aparición de los Estados del Bienestar.

Si queremos entender la base o “lógica del Estado del Bienestar” hay que acogerse al principio de compensación que busca compensar “aquellas desventajas que recaen sobre cada cual como consecuencia de un determinado sistema de vida”⁴³. Por su lógica interna el principio de compensación tiene un objeto ilimitado, pues siempre hay nuevas diferencias o desventajas que compensar, lo cual hace inviable la igualdad total, económica o social. Sin embargo, al menos en las pretensiones, se pretende conseguir una igualdad civil, que es confirmada por la dinámica interna de la democracia o inclusión política. La transitividad o paso de unas clases o estados a otros la permite el principio de participación democrática en la toma de decisiones públicas o, al menos, en la elección de los representantes políticos. Como por esta vía se asegura cierta clase de igualdad, la inclusión política se alía con el principio de compensación para contrarrestar por ambas partes la desigualdad efectiva. De esta manera el Estado del Bienestar, mediante su política de mejoras sociales, dirige su actuación no sólo a conseguir un aumento de los niveles mínimos, sino también a descubrir los continuos problemas que entran a formar parte de la competencia de las autoridades públicas. La razón de que la política asuma cuestiones tales como procurar embarcaderos más seguros para marineros domingueros, o proveer de secadores de mano de aire caliente en los servicios públicos, por citar algunos ejemplos del mismo Luhmann, responde a la expresión legal de la inclusión política, que implica el paso de la caridad y el beneficio a la pretensión y el derecho. “La inclusión política, no sólo la pasiva (seguridad jurídica) sino también la activa, presupuso este concepto autorreferencial del interés.”⁴⁴

Luhmann, en el tercer capítulo del libro, considera los fundamentos teóricos sociales del Estado del Bienestar que dan razón de la progresiva aceptación del principio de compensación en el escenario político. Uno de ellos es la tesis, impuesta a lo largo del siglo XIX, de la separación entre Estado y sociedad como efecto de la restricción del concepto de sociedad al sistema de las necesidades, esto es, a la economía. Este cambio produjo un enfrentamiento entre el Estado y la sociedad cuando, en realidad, desde la perspectiva

and Reality); Londres, George Allen and Unwin Ltd, 1974, p. 97-8. (T.A.)

⁴³ Luhmann hace suyas estas palabras de Berenice MADISON, en “The Welfare State: some Unanswered Questions for the 1970s”, *Social Service Review*; 44(1979), p. 434-451.

⁴⁴LUHMANN, N., *Teoría política en el Estado del Bienestar*; Tr. F.Vallespín, Madrid, Alianza, 1994 1ª reim, p. 51.

sistémica del autor, “el Estado no es nada fuera de la sociedad”⁴⁵, sino que forma parte de ella como un subsistema más con su función propia. En esta óptica no son los individuos, sino los subsistemas y las relaciones entre sí, dentro y fuera, lo realmente valioso de cara a elaborar una teoría política. De hecho, dentro del subsistema político se ha abandonado la consideración bidimensional de sus estructuras –la que alude a la relación jerárquica entre ambas partes- para servirse de otra tridimensional que atiende a la función que desarrollen y atendiendo a la circularidad dinámica entre ellos. Los tres subsistemas: el político, el público y la Administración, interactúan entre sí corrigiéndose mutuamente y se diferencian con una carga funcional propia. El problema aparece cuando alguno se cierra en sí mismo impidiendo la comunicación entre ellos. Y exactamente es eso lo que sucede en los Estados del Bienestar: que la política se convierte en un sistema autorreferente, obviando así sus relaciones con el entorno y asumiendo como funciones propias hacerse cargo de todo lo que pertenece a la vida social y todo lo que los ciudadanos puedan reclamar a título de necesidades que piden ser satisfechas. No olvidemos que la función característica de la política, según Luhmann, es la capacidad de la toma de decisiones vinculantes socialmente.

La entrada en esta carrera de mejora de la satisfacción de necesidades, de compensar “a cada ciudadano individual por toda desventaja que experimente cuando participa en la vida social en el marco de formas de organización preestablecidas”⁴⁶, hace subir los niveles de exigencia y se acaba esperando del Estado “resultados que, técnicamente, con los medios de la política, con decisiones vinculantes colectivamente, no pueden ser conseguidos.”⁴⁷ El Estado del Bienestar se convierte en “la situación organizativa de la sociedad”⁴⁸ y se le otorga una competencia de extensión universal, al menos en sus pretensiones. Como la administración es la encargada de interceder por el bienestar de los individuos ante el Estado, ésta acaba considerándose la causa del bienestar o del malestar, lo cual hace engordar su importancia y que el Estado del Bienestar camine hacia una autosatisfacción, en la que él mismo sea la meta buscada.

Contrariamente a esta pretensión, cada día se constatan las limitadas posibilidades de la acción política. Esta situación genera un efecto doble: el primero -que corresponde a la caracterización de Luhmann del Estado del Bienestar- será:

⁴⁵ *Ibid*, p. 41.

⁴⁶ *Ibid*, p. 148.

⁴⁷ LUHMANN, N., Staat und Politik. Zur Semantik der Selbstbeschreibung politischer Systeme; *Politische Vierteljahresschrift*, 25(1984), p.117. (Citado en la Introducción del libro de Luhmann.)

⁴⁸ LUHMANN, N., *Teoría política en el Estado del Bienestar*; *op.cit.* p. 148.

“[...] el desbordamiento del Estado por la política –es decir- que ahora parece estar en la lógica de la política misma el crear situaciones que en sus consecuencias colocan a la política ante problemas cada vez más difíciles.”⁴⁹

En el seno del Estado del Bienestar aparecen pretensiones duraderas, fruto de la idea de que las demandas pueden exigirse y, una vez, atendidas, hacer creer que se tiene un derecho continuo a disfrutar de ellas. El sistema político se ha sobrecargado de funciones y tareas y esta sobrecarga, incapaz de solventarse por los medios propios de la política, a pesar del abuso que se hace de ellos y sin poder traspasarla a otros sistemas por su enfoque autorreferencial, lo ahoga y desborda. La creciente burocratización es buena prueba de ello.

El segundo efecto de tal limitación es que “esta discrepancia entre pretensión y realidad arruina las ideologías políticas del Este y del Oeste, comienza a pulverizar también los últimos restos de confianza política.”⁵⁰ El desajuste real provoca entre los ciudadanos un desencanto hacia la política del Estado del Bienestar, agravado por los ataques que se le lanzan desde diversos ámbitos del pensamiento al hablarse de crisis o de ingobernabilidad del Estado. Desde la consideración de este segundo efecto, Luhmann señala la insuficiencia del papel de los valores burgueses y socialdemócratas a la hora de orientar la política. Aunque aún juegan un cierto papel en la dinámica del consenso democrático, su actuación se localiza a un nivel más ideológico y no tanto de plasmación práctica. Hablar de dignidad humana, libertad, igualdad, solidaridad o justicia, no es lo mismo que ponerlos por obra, y según Luhmann esta política de los valores que sigue el Estado del Bienestar tiende a la compensación, pero no al crecimiento en sí. Lo que denuncia es una incapacidad estructural de cubrir todo lo que se propone.

Algunas manifestaciones de esta crisis serían, por ejemplo, la confusión entre función y prestación -consecuencia de la encarnación del principio de compensación- y la conciencia de exigir satisfacciones a las necesidades que se ha creado en el público; el abuso de unos medios -dinero y derecho- ante la falta de mecanismos adecuados para filtrar las funciones políticas; o el ingente crecimiento de una burocracia -considerada como el enlace fáctico entre los individuos y el Estado del Bienestar-, en sustitución de la antigua ley y regida por unas normas de funcionamiento que le dan vida propia.

Por todo esto, Luhmann concluye que la crisis que padece el Estado del Bienestar es una crisis teórica que afecta a la misma consideración de la política. La manera en que la

⁴⁹ LUHMANN, N., *Staat und Politik. Zur Semantik der Selbstbeschreibungen politischer Systeme*, *op.cit.*, p. 102.

política se entiende a sí misma es la causa del mal funcionamiento del Estado. A pesar de haber cambiado la realidad política, ésta sigue siendo considerada teóricamente igual que a lo largo de toda la tradición: como responsable global de la sociedad. Este papel rector asignado a la política choca contra su configuración sistémica actual donde se asigna una función, y sólo esa, a cada sistema dentro del total de la sociedad. Si en una teoría de sistemas no hay centro de la sociedad por definición, ¿cómo puede la política adoptar ese papel y responsabilizarse de la sociedad? La opción que lo defiende, “el socialismo asistencial y sustentador del Estado del Bienestar, [...] requiere ignorar los límites inherentes a los medios políticos”⁵¹. De ahí que señale que la concepción política expansiva deba ser cambiada por una concepción política restrictiva que haga posible un mayor encaje con la realidad al asignarle sólo una función, sin salirse de sus límites, aunque sin perder las relaciones con otros sistemas.

Su propuesta consiste en retomar, desde una teoría política crítica, la función propia de la política de “la satisfacción de la demanda de decisiones vinculantes colectivas”⁵². Consecuencia más o menos inmediata de esta concepción restrictiva de la política será la tendencia a “empujar los problemas hacia otros contextos sociales” –donde puedan ser resueltos adecuadamente- “o a recogerlos sólo allí donde sean susceptibles de un tratamiento político y jurídico.”⁵³ En unas líneas finales Luhmann sintetiza su propuesta de esta manera.

“Una concepción restrictiva de la política comenzaría verificando los medios político-administrativos de resolución de problemas y vacilaría antes de afrontar tareas que no pueden ser resueltas de un modo relativamente seguro por decisiones vinculantes, por la disposición del derecho y el dinero. Aquí se filtrarían más seriamente las muchas experiencias negativas derivadas de programas sociales expansivos. En lugar de las llamadas de buena voluntad entraría la dura pedagogía de la causalidad. Al mismo tiempo, para este estilo de pensamiento tendría más importancia el no sobrecargar continuamente sus propias posibilidades, el responder públicamente de su propia incapacidad, pero también el llevar a cabo, verdadera y efectivamente, aquello que se propone.”⁵⁴

Pero es consciente del estado de irreversibilidad estructural del Estado del Bienestar que le pesa como un lastre. Se ha llegado a una situación de demasiada dependencia del ciudadano respecto de la política y se plantea hasta qué punto puede volver atrás. Sin

⁵⁰ LUHMANN, N., *Teoría política en el Estado del Bienestar*; *op.cit.*, p. 148.

⁵¹ *Ibid.*, p. 128.

⁵² *Idem.*

⁵³ *Ibid.*, p. 129.

embargo, no deja de ser una propuesta, bastante radical en la pretensión de superación del lenguaje político tradicional que escinde el escenario político en progresistas y conservadores y todo lo juzga desde esa bifocalidad, para apuntar al problema mismo: el cambio funcional que escapa al tratamiento clásico. Frente a problemas estructurales, no basta la adhesión a los valores, hay que cambiar el enfoque mismo del problema valiéndose de una teoría política en el Estado del Bienestar que, como método de reflexión, haga conscientes a los políticos del “sentido, las posibilidades y los límites de la política bajo las condiciones actuales y las futuras.”⁵⁵

Lo que Luhmann tacha de crisis teórica del Estado del Bienestar por la insuficiencia de los valores y de las consideraciones políticas clásicas que no llegan a afrontar el problema mismo, podría ser puntualizado. La función política que el Estado del Bienestar desborda con creces puede considerarse desde la óptica de la sociedad como pérdida de terreno frente al Estado. En tanto que, o bien se han desdibujado muchos de los lazos sociales propios de los hombres y las mismas instituciones sociales que hasta entonces se ocupaban de ellos, o bien han desaparecido o han perdido su función, el Estado se presenta a sí mismo como compensador de esa falta (no entramos aquí en si el Estado es el causante de la pérdida de lo social, sólo en el hecho que resulta de ello). Esta otra lectura de la crisis como vacío de lo social que el Estado busca llenar y suplir, nos situaría en la postura considerada por Luhmann como “visión tradicional” de la política. A pesar de la creciente complejidad de la sociedad y de sus distintos campos, la concepción sistémica que enarbola Luhmann nos parece demasiado fría y lejana a su autor y protagonista: el hombre, sea éste simple ciudadano o político. Donde sólo cuentan las funciones y las relaciones (o como él dice, las comunicaciones entre subsistemas) no hay lugar para una perspectiva humana y personal. Sin embargo, nos parece muy acertada su definición de Estado del Bienestar como el “desbordamiento del Estado por la política”.

b) C. Offe y el Estado del Bienestar contradictorio e irreversible.

Desde esta misma perspectiva sistémica estructural, pero esta vez con un fuerte componente marxista y de teoría crítica, el sociólogo Claus Offe ha ofrecido otra revisión crítica del Estado del Bienestar. En muchos puntos nos recuerda a O'Connor y en otros a

⁵⁴ *Ibid*, p. 157.

Luhmann, pero su teoría nos puede aportar varias ideas para entender la crisis del Estado del Bienestar.

En 1989 publica una recopilación de artículos acerca del Estado actual, su crisis, sus componentes, las claves de interpretación y posibles soluciones, bajo el significativo título de *Contradicciones en el Estado del Bienestar*. Históricamente este Estado se fue perfilando –señala– como solución política a conflictos y contradicciones de tipo social, principalmente como instrumento pacificador en apoyo de las necesidades de los ciudadanos y de los sindicatos. Pasados unos años, sin embargo, por su dinámica interna, él mismo se ha convertido en productor de contradicciones y divisiones políticas.

Ya hemos dicho que el punto de partida de Offe es marxista y estructuralista. En un intento de explicar la complejidad de las sociedades propone una integración de los subsistemas que tienda al establecimiento y orden del sistema global. Cada subsistema - político, económico y legitimador- funciona siguiendo unas normas propias, pero en conexión con los otros, formándose así una red coherente de funcionamiento. Siendo esto así, Offe detecta el núcleo del problema del Estado del Bienestar en una falta de coherencia interna entre los subsistemas, en las interferencias e interacciones que generan una relación antagónica entre los tres.

Los fines que se propone cubrir todo Estado del Bienestar son los siguientes: estimular la inversión privada, reducir el desempleo, asegurar la ‘defensa nacional’ y administrar diversas necesidades sociales. Si bien estos son sus objetivos, no está claro que se hayan conseguido.

Cuando trata de definir el Estado capitalista dice que ya no es un instrumento al servicio del capital, sino que es un conjunto de “estructuras organizativas y constitucionales ordenadas a reconciliar y armonizar la economía capitalista organizada privadamente y los procesos de socialización disparados por ella.”⁵⁶ En el seno de este Estado descubre que hay contradicciones internas entre su finalidad declarada y su puesta en práctica. La causa principal de ello es la falta de integración entre los tres subsistemas que forman parte del Estado.

Juegan un papel fundamental en su teoría las nociones de crisis y contradicción. Por crisis entiende “el proceso donde se pone en cuestión la estructura de un sistema”⁵⁷. Pero no

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ OFFE, C., *Contradicciones en el Estado del Bienestar*; Tr. A. Escotado, Madrid, Alianza, 1990, p. 61.

⁵⁷ *Ibid*, p. 43.

la entiende como algo esporádico y externo que afecte a un sistema cuyo estado habitual sea la normalidad, sino como algo casi inherente al sistema, a lo que éste tiende; es decir, es un concepto procesual de crisis. Aplicada esta noción a la teoría de sistemas, deriva que la relación entre los tres subsistemas es una serie de procesos proclives a la crisis y autoparalizantes. Respecto a la noción de contradicción dice que es la tendencia de una situación a autodestruir las bases en las que esa situación descansa y que le son necesarias⁵⁸. Las contradicciones se hacen evidentes cuando se produce un choque entre las bases de funcionamiento de algo y sus efectos, pues esos mismo efectos tienden a imposibilitarlo. Pues bien, estas contradicciones las detecta en el seno de las organizaciones sociales capitalistas. Los efectos del Estado del Bienestar (eficacia de la producción y creación de servicios sociales) ponen en cuestión la legitimidad de las bases teóricas liberales capitalistas.

Especifiquemos ahora el contenido de esas contradicciones. La primera hace referencia a la estructura de las actuales sociedades capitalistas. Está formada por tres subsistemas interdependientes pero con distinta organización:

- 1) Estructuras de socialización (subsistema legitimador).
- 2) Economía capitalista de producción e intercambio (subsistema económico).
- 3) Mecanismos de poder político y administrativo (subsistema político).

Sin embargo, la relación entre los tres no es equilibrada, sino que se producen interferencias e interacciones conflictivas. Es, entonces, la relación antagónica entre los tres subsistemas y no la economía y la lucha de clases -como afirma la teoría marxista clásica- el centro de las actuales contradicciones del Estado del Bienestar. Esa relación se concreta en la incapacidad del sistema político administrativo para actuar independientemente de los otros sistemas y en un dominio del económico aislando los otros dos subsistemas.

Este antagonismo se pone de manifiesto, por lo que respecta a su componente capitalista, en la “desmercantilización” de los sistemas de producción. Se inspira en la tesis de Polanyi de que las instituciones de bienestar son una condición previa para la mercantilización de la fuerza laboral. Para Offe esta relación entre bienestar y capitalismo es contradictoria: ya que, bajo condiciones capitalistas modernas, se requieren unas instituciones no mercantilizadas para apoyar un sistema económico que utiliza la fuerza laboral como si fuese una mercancía. Este es el punto central de la tesis de Offe sobre la desmercantilización.

⁵⁸ *Vid.* p. 119.

Porque las relaciones de intercambio son centrales en estos sistemas capitalistas, al Estado le corresponde controlarlas y favorecerlas. Pero entonces se produce la contradicción: cuando los procesos de socialización favorecen los intercambios privados, pero no la economía estatal, o cuando el poder administrativo se ve en la necesidad de controlar esas relaciones recurriendo a medios estatales no mercantiles, para lo cual introduce estructuras no capitalistas. Es decir, las distintas ramas políticas se ven obligadas a realizar dos funciones económicas incompatibles entre sí: mercantilización -para producir plusvalías- y desmercantilización -se crean instituciones como escuelas, hospitales y ejército que, desde fuera de la economía, es decir, desmercantilizadas, cumplan unas funciones sociales con resonancias económicas. Así, Offe afirma que “La estrategia de mantener la forma mercantil presupone el crecimiento de formas de producción estatalmente organizadas, que se hallan exentas de la forma mercantil.”⁵⁹

Detecta otra fuente de contradicciones en la separación de forma y contenido dentro de la democracia liberal. En este tipo de gobierno, se parte de la relación entre ciudadano y Estado, cuyo puente de unión es la política democrática. Pero parece que ese puente cada vez se vuelve más débil (al comprobar que el Estado no cumple todo lo que promete el ciudadano se desencanta y se orienta hacia formas no políticas). Entonces, el consenso que necesita la política estatal ya no proviene de procesos democráticos, sino de negociaciones informales (no legitimadas) entre representantes de grupos funcionales. Tanto el Estado, que se vale de acuerdos informales para legitimar su acción, como los individuos, por la desconfianza en los partidos políticos, dejan de lado los recursos formales democráticos, que eran su punto de unión. Como resultado de estos dos procesos (Estado y ciudadanos desligados) las dos funciones de la política (dar respuesta a cuestiones substantivas y resolver conflictos institucionales) “degeneran en modos informales y mutuamente desconectados de lucha y decisión.”⁶⁰ Las funciones pierden su importancia –y recordemos que la función es lo que caracteriza cada sistema en sí y en su relación con los otros. Pero el puente no queda roto, como cabría esperar, porque aunque Estado e individuo están disociados en teoría, en la práctica están unidos, -como dice el autor- “Si bien el vínculo *institucional* entre el individuo y el Estado se ha visto atenuado por las razones examinadas antes, los vínculos *reales* entre el Estado y el individuo se hacen cada vez más *directos*”⁶¹, pues el Estado hace posible la

⁵⁹ *Ibid.* p.115.

⁶⁰ *Ibid.* p.161.

⁶¹ *Ibid.* p. 164-5.

producción social, que es el soporte vital del individuo. Es cierto que el Estado se despolitiza, pero se repolitiza la producción en el más amplio sentido. Otra interpretación de la separación entre forma y contenido es como la contradicción entre el conjunto de promesas y de fines del Estado –la forma-, y el resultado real al que se llega, que sería el contenido.

Un argumento más a favor de la crisis del Estado del Bienestar, es el de la pérdida de la lealtad de masas. Offe detecta varias causas. Al favorecer el Estado la producción, los ciudadanos ya no se ven tan necesitados de la ayuda estatal⁶² y se consideran económicamente independientes. La otra cara de la moneda consiste en que es el Estado el que se hace altamente dependiente “de la prosperidad y la continua rentabilidad de la economía”⁶³ –que está en manos privadas- en vez de actuar como un sistema autónomo. Otra causa es el desencanto producido por la falta de eficacia del Estado que no cumple sus promesas. La contradicción entre legitimidad y eficacia, que viene originada por el conflicto entre promesa y realidad (gran desempleo, endeudamiento del Estado, o también identificable con su crisis fiscal, etc.), dificulta que estas políticas logren una aceptación de las reglas legitimadoras sobre las que descansa su poder político.⁶⁴ Aún hay más contradicciones en su seno entre el impulso que ha de dar a la reproducción y aumento del capital y el intervencionismo que adopta sobre el intercambio; entre el fomento de trabajo productivo y la protección al trabajo improductivo; entre la presión fiscal y el deseo de inversión privada; entre el sentido de dependencia respecto al Estado, que es cada vez mayor en el ciudadano, y sus valores anclados en la Filosofía del individualismo, etc.

Pero a la vez que las organizaciones políticas pierden el apoyo popular, Offe observa el florecimiento de varios movimientos que tratan de solucionar problemas tangenciales (defensa de la vida o la ecología) por procedimientos no políticos. Aún son minoría, pero ya revelan una preocupación por cuestiones sociales.

⁶² Este mismo mecanismo es el que O'Connor puso de manifiesto al señalar la contradicción producida por la socialización de la producción y la concentración del capital en manos privadas.

⁶³ *Ibid*, p. 139.

⁶⁴ “El sistema político administrativo debe asumir no sólo fáctica sino explícita y programáticamente la tarea de regular y guiar las condiciones de vida y las oportunidades de vida de la masa de población, con arreglo a normas y expectativas aceptadas y reconocidas. Esta necesidad conduce a pretensiones y a una asunción de responsabilidades cuyo incumplimiento es mucho más claramente visible y atribuible que en fases de desarrollo social donde el Estado asumía tareas de regulación y estabilización que, de hecho, no formaban parte de un programa explícito. De este modo, no es el reducido nivel de éxito sino el incrementado nivel de pretensión de, digamos, la política social socialdemócrata, lo que somete esta política a un permanente “test de realidad” en manos del público votante. En consecuencia, asciende el nivel de desilusiones articuladas y “pleitos” públicos.” (*Ibid*, p. 69-70.)

A raíz del análisis de las críticas de la derecha al Estado del Bienestar⁶⁵ señala un rasgo característico suyo que le hace “inmune” a toda crítica y hace inviable cualquier estrategia política alternativa que intente eliminar –parcial o totalmente– “los componentes institucionales establecidos del Estado del Bienestar”⁶⁶. Consiste en que:

“[...] el Estado del Bienestar se ha convertido en una estructura irreversible, cuya abolición exigiría la abolición de la democracia política misma y de los sindicatos, y cambios fundamentales en el sistema de partidos”⁶⁷.

Para Offe es evidente que sin las prestaciones sociales que ofrece el Estado del Bienestar y sin su respaldo al mundo laboral y de la producción, sería imposible una economía capitalista. También es verdad que la dinámica capitalista es destructiva, pero reconoce que su desaparición sería paralizante. Aquí radica la contradicción fundamental del capitalismo en la actualidad, que no puede existir ni con ni sin el Estado del Bienestar.⁶⁸

Respecto a la relación entre democracia y Estado del Bienestar, se suele postular que es estrecha. El Estado del Bienestar necesita de organizaciones democráticas para poderse llevar a cabo y la democracia política, por su parte, “obliga” al Estado a buscar el bienestar de los ciudadanos. Esta teoría supone que los individuos, actuando racionalmente, apoyarán al Estado del Bienestar para establecer sus instituciones, que se harían así inmunes a cualquier desafío. Sin embargo esta teoría no se corresponde con la realidad actual, en la que se ha producido una gran separación entre política democrática y programas sociales. Los actores políticos racionales (individuales y colectivos) no han actuado según las previsiones anteriores, sino que han producido cambios en las estructuras y situaciones nuevas que no favorecen al Estado del Bienestar. Esos cambios estructurales conllevan una pérdida de la conciencia de grupo, y son precisamente las sociedades menos homogéneas las que menos favorecen este tipo de Estado.

⁶⁵ Son principalmente dos: las cargas fiscales y normativas que impone el Estado al capital desincentivan la inversión, y las condiciones que promete desincentivan para el trabajo; todo lo cual provoca inflación e ingobernabilidad. (*Vid*, pp. 137-8)

⁶⁶ OFFE, C., *Contradicciones en el Estado del Bienestar*; *op.cit.*, p. 141.

⁶⁷ *Idem*

⁶⁸ “Dadas las condiciones y requerimientos de urbanización, concentración de fuerza laboral a gran escala en plantas de producción industrial, rápido cambio tecnológico, económico y regional, decreciente capacidad de la familia para hacer frente a las dificultades vitales en la sociedad industrial, la secularización del orden social, la reducción cuantitativa y la dependencia creciente de las clases medias propietarias –rasgos todos bien conocidos de las estructuras capitalistas–, la brusca desaparición del Estado del Bienestar abandonaría al sistema en un estado de conflicto explosivo y anarquía. El embarazoso secreto del Estado del Bienestar es que si su impacto sobre la acumulación capitalista bien puede hacerse destructivo (como tan enfáticamente demuestra el análisis conservador), su abolición sería sencillamente paralizante (un hecho sistemáticamente ignorado por los críticos conservadores)”. (*Ibid*, p. 142).

Son estas razones de cambio estructural las que –según Offe- minan el apoyo al Estado del Bienestar, mientras que los argumentos de crisis fiscal y económicos o políticos (élites) son insuficientes. El efecto de esta desintegración es una gran desconfianza en los programas sociales como “bienes públicos”. Todo esto le hace concluir que el desarrollo interno de la democracia no favorece el Estado del Bienestar. Los dos apuntan en direcciones a veces contrapuestas, pero, sin embargo, en la situación actual, necesitan el uno del otro.

En esto consisten su irreversibilidad –no puede dar marcha atrás ahora- y su carácter intrínsecamente contradictorio -los elementos indispensables en su estructura social no pueden integrarse porque están reñidos entre sí. Es más, al revisar las posibles propuestas políticas de futuro, afirma que “el Estado del Bienestar no se verá fácilmente reemplazado por una alternativa progresista o conservadora”⁶⁹, aunque sea criticado desde ambas posturas.

“Si bien el Estado capitalista padece una ‘sobrecarga’ de demandas y exigencias que no puede *satisfacer* sin destruir la naturaleza capitalista de la economía, ni tampoco *ignorar* sin minar su propio montaje democrático institucional y las regulaciones del conflicto clasista por él administradas, cualquier Estado socialista sólo *puede* resolver este dilema exponiéndose a otro: el nuevo dilema de un aparato estatal que sólo puede mantener su capacidad directiva en la medida en que renuncia a sí mismo *como Estado* –esto es, como una organización *separada* del poder último para tomar decisiones colectivas-, negando en última instancia su identidad como un “aparato” y eliminando la distinción categórica de “Estado” y “sociedad civil”. Por decirlo concisamente, si bien la naturaleza capitalista de la sociedad civil limita al Estado capitalista, la naturaleza estatista de cualquier Estado socialista constituye su principal barrera.”⁷⁰

El paralelismo entre ambas críticas estructuralistas es muy grande pues sus presupuestos son muy cercanos. Observamos que la propuesta de Offe –a diferencia de la de Luhmann- deja un hueco para hacer consideraciones morales, desde el momento en que considera que los individuos morales toman decisiones y son influidos por las prácticas estatales, a las cuales pueden, sin duda, oponerse. Es decir, participan en el desarrollo de la vida política y social y son, en cierto modo, protagonistas. Pero nos preguntamos hasta qué punto su conclusión de la irreversibilidad del Estado del Bienestar no está demasiado influida por el determinismo histórico hegeliano y marxista. La forma en que Luhmann pone de manifiesto la intromisión del subsistema político en ámbitos que no son específicamente de su competencia es muy gráfica, y apunta a un rasgo real de los Estado del Bienestar. Cualquiera

⁶⁹*Ibid.* p.147.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 251.

diría que pretenden –si pudieran- cambiar la naturaleza de hombre en todos sus aspectos, tal como defendía Rousseau.

2.3 Crisis político social.

En este apartado recogemos las críticas que se centran en los gobiernos, su manera de dirigir la política social y en sus consecuencias en la esfera social. Aun coincidiendo en varios puntos con algunas de las críticas anteriormente citadas, su enfoque y su tratamiento varían.

a) Crecimiento y sobrecarga del Gobierno.

Una consecuencia inevitable de la responsabilidad social asumida por el Estado en todos los ámbitos vitales y de la ampliación de su campo de acción, era un crecimiento del aparato estatal y de los mecanismos políticos del gobierno. A una política más amplia le correspondía un gobierno también más amplio: era lo que explícitamente defendía la teoría socialdemócrata. Pero lo que para los socialistas suponía un triunfo del moderno Estado occidental, omniabarcante y omnipresente en todos los problemas, desde otras posturas fue considerado como algo generador de crisis. El reconocimiento de los derechos sociales, con la consiguiente obligación del Estado a una mayor intervención, ha dado lugar muchas veces a los que denuncia Powell: “La traducción de las demandas o las necesidades en un derecho, es una de las modernas herejías más extendidas y peligrosas.”⁷¹ Es uno de los errores propiciados por “la mentalidad narcisista e individualista de nuestra sociedad”, que “está dispuesta a legitimar todos los deseos” olvidando que el deseo desempeña una función psíquica “que no tiene por qué realizarse como tal.”⁷² La conversión de la ayuda discrecional en un derecho merecido y adquirido asegurado por el Estado apuntaría a la misma cuestión, basada en una concepción equivocada de los hombres.

“La idea de que necesitamos al Estado para cuidar de los pobres, parte del equívoco de creer que si no hubiese Estado los pobres morirían ante nuestros ojos

⁷¹ POWELL, *Still to Decide*; Londres, Batsford, 1972, p.34. (Citado en MONTORO ROMERO, C.y R., *Del Estado del Bienestar a la sociedad del bienestar*, en CASILDA BÉJAR, R. y TORTOSA, J.M., (ed.), *Pros y contras del Estado del Bienestar*; Madrid, Tecnos, 1996, p. 85.)

⁷² ANATRELLA, T., *Contra la sociedad depresiva*; Tr. J.García-Abril, Santander, Sal Terrae, 1994, p. 69.

indiferentes. Esto viola todo lo que sabemos de la raza humana, que siempre se ha caracterizado por cuidar de sus miembros más débiles. Parece razonable, entonces, abrigar dudas, primero, sobre si éste es el Estado que hemos querido tener y, segundo, sobre si lo necesitamos.”⁷³

Gran parte de las teorías de la derecha coinciden en criticar este punto de partida del Estado del Bienestar que ha primado la igualdad social en detrimento de la libertad⁷⁴ personal, lo cual ha dado lugar a nefastas consecuencias. Una de ellas es la gran dependencia de los ciudadanos del “papá Estado”. Un Estado tan grande abarca más de lo que le es propio y en la extensión de su acción penetra en el campo propiamente privado coartando la iniciativa y la responsabilidad personal. A más bienestar, menos esfuerzo e incentivo. Su presunto objetivo de corregir los fallos del mercado se ha revelado ineficaz y, para colmo, él mismo ha generado más fallos que el mercado. Es un gobierno poco responsable porque aumenta el gasto sin subir los impuestos ni recortar el presupuesto. Con eso pretende ganar votos, pero lo que hace es abocar la economía a una crisis fiscal. La acusación va más lejos en el caso de Rose:

“Afirmar que no hay espacio para el ámbito doméstico o para el mercado para producir bienestar es adoptar una posición totalitaria que hace al Estado responsable de todo lo que sucede en la sociedad.”⁷⁵

Una de las consecuencias del crecimiento del Gobierno es el consiguiente aumento de la burocracia y la administración estatal. Un sistema burocrático de gran tamaño –en el que los asuntos tienen que pasar por distintas manos antes de recibir una respuesta–, hace que el tratamiento de los problemas sea mucho más lento, se corre el riesgo de perder parte de la información en el largo proceso y, por último, resulta muy caro. Una burocracia de tal magnitud se convierte en una presión para el gobierno.⁷⁶

Otra consecuencia directa es la sobrecarga gubernamental. El exceso de funciones vinculado a las crecientes promesas al electorado provoca esta sobrecarga y un sentimiento de insatisfacción general. La demanda supera su capacidad de respuesta.⁷⁷

⁷³ RODRIGUEZ BRAUN, C., El bienestar del Estado, en CASILDA BÉJAR, R. y TORTOSA, J.M., (ed.), *Pros y contras del Estado del Bienestar; op.cit.*, p. 69.

⁷⁴ Es muy revelador el título de una obra en que Hayek critica a un Estado interventor: *Camino de servidumbre*.

⁷⁵ ROSE, Common goals but different roles, en ROSE y SHIRATORI (eds.), *The Welfare State East and West*, New York, Oxford University Press, 1986, p. 13. (Citado en MONTORO ROMERO, C. y R., Del Estado del Bienestar a la sociedad del bienestar, en CASILDA BÉJAR, R. y TORTOSA, J.M., (ed.), *Pros y contras del Estado del Bienestar; op.cit.*, p.78.)

⁷⁶ GILDER, G., *Wealth and Poverty*; New York, Bantam Books, 1982.

⁷⁷ Como dice el alemán Guy KIRSCH, Der Wohlfahrtsstaat zwischen individueller Freiheit und gesellschaftlichem Frieden, en *Der Wohlfahrtsstaat aus dem Pflanzstand. Was kann noch Politik leisten?*; Cappenberger-Gespräche 17/19, Bonn, 1982, p. 25 (T.A.)

El británico Anthony King aborda este tema en un artículo ya clásico. Descubre la causa de la sobrecarga del gobierno en la conjunción de dos hechos. El primero es que el rango de asuntos de los que se hace responsable el gobierno británico –que es el que somete a estudio- ha crecido enormemente a lo largo de los últimos 10 o 20, e incluso, 50 años, y aún está creciendo a un rápido ritmo. Esto ha difuminado los límites entre lo público y lo privado y ha creado en el pueblo la costumbre de recurrir al Estado ante cualquier problema para que éste se lo solucione. Para ilustrar este hábito del pueblo británico pone el ejemplo de que la gente recurriría al Estado incluso hasta para que le proveyera de azúcar en caso de que este producto sufriera un recorte. Aunque su crecimiento, refinamiento y distribución están en manos privadas, sin embargo se apelaría al gobierno.

Pero, por si sola, esta situación no habría generado la crisis. Hay que buscar un segundo hecho. Junto al crecimiento de las responsabilidades del Estado, descubre que “en gran medida, su capacidad de ejercerlas ha declinado. El alcance del gobierno británico excede su posibilidad.”⁷⁸ Y prueba la verdad de tal afirmación apelando a los fracasos del gobierno en las promesas realizadas en la posguerra de conseguir un elevado nivel de crecimiento, precios estables y plus en la balanza de pagos, de reducción de la incertidumbre industrial, de construir suficientes viviendas, de reducir el nivel de violencia, de reformar las empresas... La única promesa entonces cumplida fue la del mantenimiento del pleno empleo que, por otra parte, cuando King escribe el artículo en 1975, ya empezaba a caer.

“Gran Bretaña, pues, es difícil de gobernar. La razón de ello es que, de una vez y por todas, el rango de problemas que se supone que el Estado asumirá ha crecido extensamente, y su capacidad de asumirlos, incluso muchos de los que antes dominaba, ha decrecido. La cuestión no es sólo el incremento del número de problemas, o la reducción de su capacidad. Son los dos juntos.”⁷⁹

King resume en las últimas líneas su crítica de una forma harto original, a la vez que presenta su propuesta de futuro:

“Los gobiernos han intentado jugar a ser Dios. Y han fracasado. Pero siguen intentándolo. ¿Cómo se les puede parar? Tradicionalmente los científicos políticos se han ocupado de mejorar el funcionamiento del Gobierno. Quizás en los próximos años puedan ocuparse más de cómo conseguir reducir el número de tareas que el Estado ha llegado a asumir según se esperaba de él.”⁸⁰

⁷⁸ KING, A., Overload: problems of Governing in the 1970s: *Political Studies*, 23(1975)2-3, p. 288. (T.A.)

⁷⁹ *Ibid*, p. 294.

⁸⁰ *Ibid*, p. 296.

La sobrecarga se produce cuando se desborda la capacidad del Estado, cuando se hacen promesas para acabar con las necesidades, pero esas necesidades nunca se ven del todo satisfechas y son alimentadas continuamente por nuevas promesas. De esta manera, el electorado “tiende a esperar demasiado de la acción del gobierno y a un coste demasiado bajo.”⁸¹ Desde la óptica de Samuel Brittan, el aparato de tal Estado supone una carga insostenible para el sistema económico y, más concretamente, para los contribuyentes, como consecuencia de la búsqueda por parte del político de la maximización de los votos, lo que somete al presupuesto a constantes presiones alcistas, generando expectativas excesivas.⁸²

El Estado ha querido ser el sustituto, finito y limitado, de Dios, por definición infinito y omnipotente. En *¿Crecimiento cero?* Sauvy detectaba este fenómeno:

“En los países capitalistas, en donde la reivindicación es permanente y en donde cada uno se cree en medida de lanzar, sobre las cosas, una opinión fundada, la pérdida crece, con relación al ideal concebible, engendra una irritación permanente. Por esta razón esta sociedad sabe producir todo, menos la satisfacción.”⁸³

Este problema ha sido descrito con la imagen de la bancarrota. Se llega a tal situación sólo después de pasar por tres estadios previos negativos: sobrecarga de la economía política por la expansión del gasto público, caída del salario familiar de los ciudadanos y, por último, “cuando masas de ciudadanos se dan cuenta que su gobierno ya no protege sus intereses como ellos desean.”⁸⁴ La reacción ante esta despreocupación estatal es la indiferencia, el dar la espalda al gobierno. Este desengaño se vive como una pérdida de confianza recíproca de los ciudadanos hacia la política y de la política hacia los ciudadanos, lo que, a su vez, provoca otro fenómeno muy extendido: el absentismo político.⁸⁵ De nuevo encontramos enunciada la tesis de la crisis de legitimidad del Estado del Bienestar.

Un resumen de estas críticas lo ofrecen Handley y Hatch⁸⁶ al sostener que el sistema administrativo centralizado puede ser criticado desde cuatro bases: falta de flexibilidad (problemas de control político y jerárquico), ineficacia, osificación burocrática y fracaso en la obtención de apoyo y compromiso.

⁸¹ BRITTAN, S., *The Economic consequences of Democracy*; Londres, Temple Smith, 1977, p. 255. (En MISHRA, R., *El Estado del Bienestar en crisis*; *op.cit.*, p. 73.)

⁸² *Vid.* BRITTAN, S., *Capitalism and the Permissive Society*; Londres, MacMillan, 1973.

⁸³ SAUVY, A., *¿Crecimiento cero?*; *op.cit.*, p. 250.

⁸⁴ ROSE, R., PETERS, G., *Can governments Go Bankrupt?*; Londres, MacMillan, 1979, p. 6. (En JOHNSON, N., *El Estado del Bienestar en transición. (La teoría y la práctica del pluralismo del bienestar)*; Tr. C.López Alonso, Madrid, Centro de Publicaciones del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1990, p.56)

⁸⁵ WEINBERGER, O.E. (comp.), *Perspectives on social Welfare*; Nueva York, MacMillan, 1974.

b) Fallos del sector público.

Bajo este epígrafe agruparemos las “externalidades”⁸⁷ o efectos no previstos, e incluso no intencionados, de la acción del gobierno, y no tanto los fracasos en las promesas formuladas en la posguerra, que ya han quedado reflejados en el artículo de King.

Estas críticas las abordaremos de la mano de Nathan Glazer. Este americano, con la intención de hacer una revisión y un balance de la política social llevada a cabo en los Estados Unidos, descubre una serie de taras que han provocado, a su vez, nuevos problemas. Pero no se contenta con detectar los fallos, sino que va a la raíz. Así es cómo pone de manifiesto que el origen último del problema social es la concepción de política social vigente durante esos años en los Estados Unidos. A pesar de considerarse Glazer a sí mismo un defensor y promotor de muchas de esas medidas sociales no duda en reconocer sus fallos. No niega las esperanzas que habían depositado en las medidas sociales desde sus inicios y los resultados que esperaban obtener. Sin embargo, los efectos no siempre fueron positivos; es más, algunos fueron marcadamente negativos, lo que sembró entre todos sus promotores un sentimiento de desilusión. Dentro de esos resultados él mismo establece grados y señala cuál es el más nefasto.

“Pero aparte de todos estos problemas de expectativas, coste, competencia, limitaciones en el conocimiento, existe la simple realidad de que cada pieza de la política sustituye a algún arreglo tradicional, ya fuera bueno o malo éste, remplazándolo por uno nuevo y en el que las autoridades públicas se hacen cargo, al menos parcialmente, del papel de la familia, del grupo étnico o del vecindario, o de las asociaciones voluntarias. Al hacerlo, la política social debilita la posición de estos agentes tradicionales y estimula más aún a que la gente necesitada dependa del Gobierno para recibir ayuda, en vez de depender de las estructuras tradicionales. Esta es la fuerza básica que se encuentra tras la creciente demanda de más programas sociales y su creciente fracaso a la hora de satisfacer más esperanzas.”⁸⁸

Según sus palabras, las instituciones y formas tradicionales de ‘asegurar’ al individuo, en vez de ser ayudadas activamente para afrontar su incapacidad, eran debilitadas por las mismas ayudas sociales que recibían. Si esto ocurría cuando se las consideraba como algo bueno y positivo para el desarrollo de cada hombre y que interesaba seguir manteniendo, ¿qué

⁸⁶ HADLEY, R y HATCH, S, *Social Welfare and the Failure of the State*, Londres, Allen and Unwin, 1981.

⁸⁷ Esta teoría justifica la intervención del Estado en la economía y en el mercado para contrarrestar la aparición de ciertas externalidades o fenómenos que se salen de las relaciones de mercado.

pasará cuando sean juzgadas negativamente? Al ser debilitadas desde fuera, su capacidad aseguradora decrecía y los ciudadanos debían buscar aún más ayuda estatal, haciéndose cada vez más dependientes –lo cual no entraba dentro de los objetivos buscados. Los más afectados por estas pérdidas eran los receptores directos de los servicios sociales. Este rasgo no es exclusivo de los Estados Unidos, sino que es común a otros Estados del Bienestar –y a todos los que sigan esas políticas. En el caso de Suecia:

“La expansión de la protección social desde la segunda guerra mundial ha ido crecientemente segregando de la vida normal y cotidiana a los consumidores de la asistencia social. Los niños son enviados a las guarderías, los desempleados a los centros de formación, la gente enferma a los hospitales, y los viejos a las residencias de ancianos o a las instituciones para los enfermos crónicos. Como regla, allí donde ha intervenido la política de asistencia social los contactos sociales normales se han roto. En los años 80 parece claro que Suecia habrá de buscar programas que reintegren la asistencia dentro de las áreas de residencia y los lugares de trabajo, reforzando la red social natural de cuidado a los demás.”⁸⁹

Ante la expansión de la crisis por estos nuevos cauces que se abren, Glazer llega a afirmar que:

“[...] parecía que estábamos creando tantos problemas como los que estábamos resolviendo, y que las razones de ello eran inherentes al modo en que nosotros pensábamos sobre los problemas sociales y la política social.”⁹⁰

La visión que pone en entredicho al afirmar esto es la del planteamiento liberal de que para cada problema existe una política, que revela una confianza audaz en el poder salvador y curativo de la política. Esta manera de ver las cosas había de retocarse, a juicio de Glazer. Por su mecanismo interno:

“[...] la política social creó, en casi todos los campos, demandas nuevas e ingobernables. Era ilusorio ver neutras políticas sociales únicamente como algo que reducía un problema; toda política tiene aspectos dinámicos, tales como expandir el problema, cambiarlo, crear otros problemas nuevos.”⁹¹

El intento de acabar con la pobreza y la miseria –en la guerra contra la pobreza-, indirectamente las aumentó al reforzar actitudes de dependencia y al desincentivar en la búsqueda de una remuneración laboral. De igual modo, la puesta en marcha del Plan de

⁸⁸ GLAZER, N., *Los límites de la política social*; Tr.C.López Alonso, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1992, p. 18

⁸⁹ ZETTERBERG, H., *Maturing of the Swedish Welfare State*; *Public Opinion*, (1979) octubre-noviembre, p. 45-6. (Citado en Glazer, p.137)

⁹⁰ GLAZER, N., *Los límites de la política social*; *op.cit.* p. 12.

⁹¹ *Ibid*, p. 15.

Asistencia Familiar no logró –como se esperaba- más cohesión familiar, sino todo lo contrario, el número de separaciones, divorcios y madres solteras aumentó.⁹² Esto muestra el efecto destructor de las medidas del Estado del Bienestar en las instituciones sociales, lo cual, a la larga y a la corta, repercute en cada ciudadano.

El resto de los problemas del Estado del Bienestar también los toca brevemente. Aquí vamos simplemente a mencionarlos: La “revolución de expectativas crecientes” que se alimentan a sí mismas en un círculo vicioso⁹³, los elevados gastos sociales, la competencia creada por la profesionalización de los servicios, y un conocimiento limitado de las técnicas y políticas sociales más adecuadas. Todo ello ha provocado desilusión y desconfianza entre los políticos y los receptores. Ya al inicio de los 70 –antes de la crisis económica-, Glazer aboga a favor de políticas de incentivación de trabajo, y de dar protagonismo a las asociaciones voluntarias.

Glazer ha puesto de manifiesto uno de los aspectos morales de la crisis del Estado del Bienestar: el desarraigo social e individual, que es fuente de una gran inestabilidad personal. Así mismo, esto conlleva la extensión de una situación generalizada de dependencia de los servicios públicos entre los receptores; con la consiguiente desincentivación laboral. De nuevo observa que el “papá Estado” hace de sus ciudadanos niños a perpetuidad.

c) Pérdida del tejido social.

Un primer aspecto de esta pérdida -señalado ya por Glazer- es el daño causado a las instituciones clásicas que, desde siempre, se han encargado de velar por el bienestar de los individuos: familia, asociaciones voluntarias, Iglesia, etc. Como ya hemos observado en alguna otra ocasión, al desmoronarse la estructura de estas instituciones se propicia una situación en la que el individuo se siente aislado y solo, sin intermediarios ante la gran sociedad y el Estado. La sustitución de los intermediarios clásicos por los servicios públicos, además de ser muy gravosa, tiene consecuencias negativas. Este hecho fue anunciado en la década de los

⁹² *Vid.* por ejemplo, MURRAY, C., Does Welfare Bring more Babies?; *Public Interest*, 115(1994)Spring, p. 17-30; MAC DONALD, H., The Ideology of ‘family preservation’; *ibid.*, p. 45-60. Ofrecen estudios sobre la influencia directa de las medidas de bienestar y de asistencia social en la configuración de la familia.

⁹³ “Es posible que la caída radical de la fortuna de los programas de Bienestar II pueda ser atribuida al exceso de promesas hechas en los años sesenta, cuando se lanzó el programa de guerra contra la pobreza. Las promesas no eran sólo que los pobres serían ayudados, sino que los pobres desaparecerían, y que esto ayudaría a todo el mundo, al eliminar uno de los mayores riesgos de la vida americana.” (GLAZER, *Los límites de la política social*; *op.cit.*, p. 216)

años 70⁹⁴ en que se señalaba que el logro de la libertad a costa de los lazos familiares y tradicionales conllevaba un alto grado de individualización y de aislamiento, lo cual respondía a muchos de los males de nuestras sociedades.⁹⁵

Pero se puede hablar de pérdida de tejido social en un segundo sentido, como sustentador de una crisis ideológica, tal como lo presenta el sociólogo francés Rosanvallon, del que nos servimos para introducir el segundo capítulo de la presente tesis. Tal como defiende en *La crisis del Estado Providencia*, el Estado del Bienestar es una continuidad natural del Estado protector clásico: de la protección de la vida y de la propiedad del ciudadano –funciones específicas del Estado protector- se pasa progresivamente a la universalización de la condición de ciudadanía. En ella la sociedad se compromete a proveer a todos de una seguridad equivalente a la que otorga la propiedad. El individuo, de esta manera, ve ampliados sus derechos en la dimensión económica y social, y al asegurárselo el Estado establece con él una determinada relación.⁹⁶ Si esto es así, Rosanvallon deduce que el quebranto intelectual del Estado del Bienestar debe analizarse en términos de crisis de un determinado modelo de relaciones ente el Estado y la sociedad.

La raíz más profunda de la crisis, más que en un desajuste económico, hay que buscarla, pues, en unas relaciones de la sociedad con el Estado viciadas por un exceso de individualismo. Esta crisis puede responder a una triple causa.

Una primera explicación haría referencia a los objetivos explícitos del Estado del Bienestar. Desde sus principios, la liberación de la necesidad y el riesgo venía entrañada en su constitución. Sin embargo, la dificultad de definir la necesidad⁹⁷, que se establece en relación a una situación social media histórica cambiante, que ha ampliado el programa de su satisfacción desde la cobertura del mínimo de supervivencia hasta la garantía de una abundancia mínima para todos los ciudadanos, se complica aún más cuando se aspira a conseguir la igualdad. La liberación total de la necesidad –se plantea- se conseguiría si fuera posible acabar con toda desigualdad, no sólo política sino también social y económica. Y esto genera problemas de

⁹⁴ BROWN, J.A.C., *The Social Psychology of Industry*; 1970, (citado en ROBSON, W.A., *Welfare State and Welfare Society*; *op.cit.*, p 156-7. (T.A.))

⁹⁵ La misma consecuencia podía provenir de otra causa: “El exceso de colectivismo y de influencia del Estado sobre las poblaciones, tanto en los países marxistas como en los democráticos, ha fomentado el desarrollo del individualismo para encontrar un espacio de libertad”. (ANATRELLA, T., *Contra la sociedad depresiva*; *op.cit.*, p. 165.)

⁹⁶ Para apoyar esta tesis recurre a la experiencia que se vive en las guerras: “En la guerra, las democracias ponen a prueba la estrecha relación que hace depender su fuerza de la naturaleza de los vínculos sociales.” (ROSANVALLON, P., *La crisis del Estado Providencia*; *op.cit.* p. 43-4.)

diversos tipos, teóricos y prácticos. Se presenta, en primer lugar, como un campo abierto infinito que, en segundo lugar, vive un clima de conflicto interno causado por el diferente funcionamiento de los niveles civil o político respecto de los niveles económico o social. Esta situación pone en marcha un doble efecto: la segmentación de la sociedad en grupos de interés con los que el Estado negocia, y la aparición de fuerzas de protección distintas del Estado. Todo lo cual –proceso y resultados– favorece la aparición de numerosas dudas sobre la consideración de la igualdad como el objetivo social a conseguir.

Un ulterior aspecto en el cuestionamiento del Estado del Bienestar emerge provocado por una crisis de la solidaridad. El análisis de esta cuestión le lleva de nuevo a enlazar el Estado del Bienestar con el Estado protector clásico y a descubrir en el mismo las causas remotas de la crisis actual. Rosanvallon parte de la constatación de que:

“[...] el Estado, como agente central de redistribución, y por tanto de organización de la solidaridad, funciona como un gran *intermediario*, que sustituye la confrontación de los individuos y los grupos.”⁹⁸

Al desempeñar esa función se ve a sí mismo como el organizador único de la solidaridad. Su mismo mecanismo interno produce un ocultamiento de las relaciones sociales y una abstracción y oscurecimiento progresivos del proceso estatal de solidaridad. Pero una solidaridad así no se sostiene, porque no puede concebirse “como resultado mecánico de la acción del Estado”⁹⁹ desligado de las iniciativas individuales y de las relaciones sociales. Donde el único grupo que impera es el Estado, las relaciones entre los miembros de tal sociedad son frías y lejanas, por lo que “la solidaridad aquí es más un lema que una praxis vivida.”¹⁰⁰ La extensión de la economía sumergida responde al mismo proceso de falta de transparencia.

En este momento, Rosanvallon se remonta a las raíces históricas de este hecho, de las que destaca la íntima ligazón entre el desarrollo del individuo y la formación del Estado (pensemos en Hobbes y en toda la tradición política posterior). El personaje que suscribe el contrato social se confirma individualmente como sujeto de derechos que el Estado le asegura. Pero hay algo más.

“El Estado protector, en tanto que Estado fiscal, no se puede construir sin desgajar al individuo de sus grupos reales sociales (familia en sentido amplio,

⁹⁷ “La noción de necesidad, como la de bienestar, es tan vaga y confusa como su corolario, la noción de satisfacción.” (*Ibid*, p. 48)

⁹⁸ *Ibid*, p. 55.

⁹⁹ *Ibid*, p. 57.

¹⁰⁰ GIRSCH, G., Der Wohlfahrtsstaat zwischen individueller Freiheit und gesellschaftlichem Frieden, en *Der Wohlfahrtsstaat aus dem Prüfstand; op.cit*, p. 27.

relaciones de vecindad basadas en el trueque, etc.) en los que se insertan los intercambios económicos en los que el Estado no interviene. Se trata de hacer visibles la riqueza y los intercambios, de reducir la inmensa economía sumergida que escapa al control público, para poder poner en práctica el único sistema impositivo que resulta eficaz: el que se basa en la circulación de las riquezas en la sociedad. El Estado moderno, en definitiva, no puede existir sin economía y sociedad de mercado, es decir, sin afirmar previamente al individuo como categoría económica central.”¹⁰¹

Esta larga cita nos sitúa en la perspectiva adecuada para entender que lo que hace el Estado del Bienestar es “extender ese movimiento de protección del individuo como figura central de lo social”¹⁰², rescatándolo de los sistemas aleatorios (sujetos al riesgo y a la incertidumbre) en que se insertaba. Y ese rescate exige el precio de la destrucción de todas las estructuras que limiten la autonomía del individuo, necesaria en su desenvolvimiento como ser eminentemente económico. En el Estado protector tanto el Estado como el individuo aún tenían unos límites y respetaban las instituciones intermedias y las formas privadas de solidaridad; es decir, el individuo se inscribía dentro de un tejido social del que formaba parte y donde desplegaba sus relaciones sociales. En cambio, el Estado del Bienestar ideal afirma el individuo total; pretendiendo liberarle, lo desgaja del entramado social para insertarlo en la red de servicios estatales¹⁰³. Esto, que al principio fue visto como un avance de los ideales revolucionarios, ha generado una solidaridad estatal opaca, no visible, cada vez más alejada de las formas de sociabilidad intermedia, y económicamente ineficaz, pues, como él mismo dice: “Ingresar a un anciano en un hospital, por ejemplo, resulta mucho más caro que su permanencia en su espacio social habitual.”¹⁰⁴ De esta manera el Estado del Bienestar ha provocado una pérdida del tejido social y un sensible aislamiento de sus individuos.

“La pérdida de autonomía, el aislamiento creciente de los individuos cuyo principal recurso es el Estado, alimenta la crisis del Estado providencia. Si se quiere hablar de esta crisis en términos de umbrales y límites, hay que interpretarla sociológicamente. La crisis de la solidaridad proviene de la descomposición, o más exactamente, de la dislocación mecánica, y por supuesto involuntaria, del tejido

¹⁰¹ ROSANVALLON, P., *La crisis del Estado providencia; op.cit.*, p. 57-8.

¹⁰² *Ibid.*, p. 58.

¹⁰³ Ahondando en esto, Rosanvallon afirma que las relaciones entre el estatismo y el individualismo han constituido un problema teórico básico, puesto que desde el momento en que la sociedad se concibe como una suma de individuos aislados, no es posible trazar consideración sociológica alguna. Es principalmente la visión liberal más radical la que está traspasada por este problema, pero también todo el pensamiento sobre el Estado del Bienestar, en la medida en que tiene un fuerte elemento liberal.

¹⁰⁴ ROSANVALLON, P., *La crisis del Estado providencia; op.cit.* p. 61.

social, engendrada por el desarrollo del Estado providencia. No hay suficiente lazo “social” entre el Estado y los individuos.”¹⁰⁵

Esta explicación enlaza con otras críticas al Estado del Bienestar pero va más a la raíz, y nos parece muy acertada. La pérdida de los lazos sociales iba pareja, a la vez que exigía, un incremento de la intervención estatal en todos los campos que quedaban vacíos en la sociedad.¹⁰⁶ El desbordamiento del aparato estatal quedaba justificado en la medida en que las energías cívicas sufrían un “proceso de resecaamiento”¹⁰⁷ y de “desertificación social” que se recrudecían por un aletargamiento fruto del elevado nivel de consumismo imperante.¹⁰⁸

Aun ofrece Rosanvallon dos argumentos más que dan razón de la crisis. El segundo de ellos –consecuencia de lo anterior- hace alusión al crecimiento del Estado sin un “lubricante social”, es decir, la progresión de este Estado se ha realizado sin ningún elemento simbólico de reformulación del contrato social¹⁰⁹. En último lugar, detecta un clima teórico de crítica y descontento creciente respecto a una época anterior de cierto consenso. Esta situación se caracteriza por ser una modificación del compromiso keynesiano: la estrategia keynesiana, ideada para frenar una crisis, ha dado lugar a otra crisis. Queda la duda de si “se puede definir una nueva ecuación económico-social que dé lugar en el presente a los mismos efectos que tuvo la ecuación keynesiana hace cuarenta años.”¹¹⁰

Esta descripción de la crisis del Estado del Bienestar fue elaborada a inicios de la década de los 80. Apenas unos años después, en los 90, Rosanvallon contempla un panorama político y social distinto: el individualismo ha invadido aún más la estructura en crisis del

¹⁰⁵ *Idem.*

¹⁰⁶ El filósofo Ralf Dahrendorf detecta este mismo fenómeno, al que denomina debilitamiento de las ligaduras, como fruto de un crecimiento de las oportunidades de elección y de acción producido por el avance técnico y económico en detrimento de los vínculos sociales que dan sentido a la vida humana. *Vid.* Apartado 3.2 del presente capítulo.

¹⁰⁷ *Cfr.* LLANO, A., *Humanismo cívico*; Barcelona, Ariel, 1999, p. 19.

¹⁰⁸ Desde otros campos del pensamiento se ha detectado la misma pérdida de tejido social. Un ejemplo muy claro lo encontramos en el estudio sobre las causas de la depresión en nuestras sociedades que, desde la disciplina psicológica, realiza Tony Anatrella. La pérdida del Ideal, como aquello trascendente que da sentido a todo lo que uno hace y lo encuadra en un universo lógico, incapacita a los sujetos para aceptarse a sí mismos y para aceptar lo que los rodea -ya que a todo se le da el mismo valor y no hay criterios para elegir una cosa frente a otra-, lo cual provoca una situación de aislamiento. Presenta como un síntoma de la disolución del vínculo social la dificultad que experimentan los individuos para vincularse “a instituciones ya existentes: lo que prevalece es la atomización de los individuos, y ello en nombre de una libertad totalmente narcisista”. (p.12-3) Las consecuencias de tal ruptura social tienen amplias resonancias morales. “La reciente atomización de los individuos respondería a una lógica según la cual estaríamos eximidos del respeto al otro y a la moral, incluso emancipada de sus dogmas, tanto religiosos como laicos. Cada cual debería vivir de acuerdo con la ley que él se dé a sí mismo, con tal de no lesionar la libertad del otro.” (ANATRELLA, T., *Contra la sociedad depresiva*, *op.cit.*, p. 296).

¹⁰⁹ *Vid.* ROSANVALLON, P., *La crisis del Estado providencia*; *op.cit.*, p. 47.

¹¹⁰ *Ibid.* p. 67-8.

Estado del Bienestar y los efectos perversos en el orden social se han acentuado. Pasadas, aunque no superadas, las dos primeras fases de la crisis, la financiera de los 70 y la ideológica de los 80, el Estado del Bienestar entra en una nueva etapa: la de la crisis filosófica. En ella detecta dos fenómenos claves. El primero de ellos es la pérdida del sentido originario de los principios organizadores de la solidaridad. Bajo la excusa de la fuerte restricción económica que padece el Estado, se ha provocado un aumento de la selectividad en las prestaciones. Esto “atropella uno de los dogmas fundamentales de los Estados providencia: la universalización de las prestaciones”¹¹¹ -punto de partida del sistema de la seguridad social ideada por Beveridge- y separa a los que tienen suficiente para cotizar en los seguros sociales de los que no pueden y sólo les queda la opción de la solidaridad social. El segundo fenómeno es el fracaso de la concepción tradicional de los derechos sociales en su intento de crear un marco satisfactorio para los excluidos. Esta concepción ha degenerado en la práctica de un Estado providencia pasivo que “funciona como una máquina de indemnizar”¹¹² al creciente número de desempleados, más que crear puestos de trabajo siguiendo un criterio activo. De nuevo se detecta un corte entre lo social (principio democrático de inclusión e igualdad) y lo económico (que responde al principio de diferenciación y exclusión) que deja sin asegurar el derecho al trabajo. Denuncia que:

“Esbozada en dos ocasiones, durante la Revolución y luego en 1848, la reflexión sobre las condiciones del paso de una asistencia pasiva (la distributiva de ayuda) a una forma activa de inserción en el trabajo, nunca se llevó en definitiva a su término en los países occidentales.”¹¹³

Esta política genera cada vez un mayor número de excluidos que son agrupados bajo la categoría de “discapacitados”. El Estado pasivo providencia ha dado lugar a:

“[...] una espiral de autodestrucción de la solidaridad: para indemnizar la exclusión del mercado del empleo de una gran parte de la población, se aumentan cada vez más las cargas sobre el trabajo y, como consecuencia, se reduce éste. Por el contrario, un Estado activo providencia busca un enriquecimiento de la noción de derecho social, para encontrar la vía de lo que podría ser un nuevo derecho de inserción.”¹¹⁴

¹¹¹ ROSANVALLON, P., *La nueva cuestión social (Repensar el Estado providencia)*; *op.cit.* p. 90.

¹¹² *Ibid.*, p. 105.

¹¹³ *Ibid.*, p. 152.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 11.

En el siguiente apartado del presente capítulo veremos la propuesta de Rosanvallon a este Estado que ha minado la estructura social y ha inutilizado el móvil de solidaridad y el objetivo de ciudadanía inscrito en sus primeros impulsos.

2.4 Balance.

El Estado del Bienestar ha sido atacado desde muchos puntos de vista. Algunas críticas se repiten en los autores, mientras que otras son más puntuales. Puestos a hacer un resumen de las mismas nos encontramos que hay una coincidencia en afirmar que el gasto económico del Estado, especialmente el que se destina a asuntos sociales, es desproporcionado respecto a los ingresos que se recaudan. Este ha sido un fenómeno que se ha repetido en todos los modelos y que ha sido atajado, o al menos, se ha intentado, de diversos modos. En este desajuste económico se descubre el fracaso de las técnicas keynesianas que impulsaban el crecimiento de la producción mediante el aumento del consumo. Pero cuál sea la verdadera causa de esta crisis económica es un motivo en que discrepan los autores.

O'Connor, y en este sentido también Offe, reflejaba el convencimiento marxista de la enfermedad inherente al sistema capitalista. Al comprometerse el Estado con un sistema productivo y consumista de este cariz, se infectaba de sus males, provenientes de la propiedad privada y de la falta de socialización productiva. Se favorece una propiedad privada a la que luego no se tiene acceso y de la que se depende. Aunar la vertiente social democrática con la económica capitalista no podía dar otro resultado que un estancamiento, no sólo material, sino también ideológico, debido a que sus objetivos se oponían directamente, uno aspiraba a la igualdad mientras que otro se dirigía a promover diferencias por la desproporción de la propiedad –desde la óptica marxista.

La dimensión consumista ha sido criticada también desde otras posturas. Al promover el consumo y el bienestar material, el Estado ha influido directamente en el olvido, e incluso en un desprecio, de otras facetas propias del ser humano: la moral y la espiritual. La felicidad se ha reducido al placer hedonista material más bajo y el hombre se ha contentado con eso, perdiendo de vista su perfección moral en la práctica de la virtud, y poniendo en ese contentamiento toda su esperanza.

Incluso sus más acérrimos defensores han reconocido que el Estado del Bienestar no ha logrado el objetivo de la tan deseada igualdad social, como grado último de la ciudadanía. Se ha logrado suavizar el problema de la pobreza, sin acabar con él, pero no el de la desigualdad.¹¹⁵ Las medidas sociales de bienestar, en muchos casos han beneficiado más a los niveles medios de la población que a los más necesitados. Los derechos teóricos en muchos casos no dejan de ser teóricos sin pasar a ser aplicados en la práctica. Eso es lo que ha pasado con el derecho al trabajo —denuncian—: que el Estado se ha comprometido a garantizarlo a toda la población pero no ha cumplido su promesa.

Es generalizada la crítica a su tamaño, excesivo para lo que debería asumir según lo que le corresponde en justicia. Este exceso o sobrecarga responde a una inflada responsabilidad social, por la que el Estado se hace cargo de todos los problemas que surgen en la sociedad. Llama la atención el crecimiento desmesurado del aparato burocrático que ha ido adquiriendo un volumen creciente al ritmo del de la política. Los inconvenientes acarreados por este fenómeno son patentes: ineficacia, lentitud, descontento. De tal manera ha crecido la burocracia que en muchos ámbitos se la identifica con el gobierno.

Desde la perspectiva sistémica funcional, Luhmann habla de una auténtica invasión del subsistema político en el ámbito social, por definición diferente de él. Todo lo ha convertido en objeto de su análisis, de su actuación y todo lo quiere resolver. Esta “actitud” de la política es contraproducente no sólo para ella sino para el resto de los subsistemas y para la estructura social total. La política ha sobrepasado sus límites y debe volver a recluirse en su interior, para bien de todo el sistema. Para él, no importan tanto las personas que lo sufren sino la misma estructura y su equilibrio. Desde otras posturas también se ha denunciado que “la vida social se politiza”¹¹⁶. Esta crítica, así formulada, es aceptada por todas las corrientes.

Offe señala que el Estado del Bienestar está promoviendo unos mecanismos que no responden a la lógica mercantilizadora propia de la provisión de medidas de bienestar universales que ofrece el Estado, lo cual genera un número increíble de contradicciones en las relaciones intraestatales. La política depende en exceso de la economía y se ve obligada a recurrir a métodos no políticos, mientras que la separación entre individuo y Estado aumenta

¹¹⁵ “La igualdad en el gasto público, renta final, uso, coste y producto no ha sido lograda.[...] En conjunto es difícil evitar la conclusión de que la estrategia de promover la igualdad a través del gasto público en los servicios sociales ha fracasado. Ha fracasado en el logro de la completa igualdad de cualquier tipo para muchos de los servicios revisados (salud, educación, vivienda y transporte)”. (LE GRAND, J., *The Strategy of Equality*; Londres, Allen and Unwin, 1982, p. 131-2, citado en JOHNSON, *El Estado de Bienestar en transición*; *op.cit.*, p. 258)

¹¹⁶ LLANO, A., *Humanismo cívico*; *op.cit.*, p. 104.

y la legitimidad se debilita a ojos vista. Más que por la eficacia el Estado del Bienestar se caracteriza por las contradicciones, a pesar de las cuales se ha convertido en pieza insustituible en las modernas sociedades democráticas capitalistas.

La extensión de la crisis al ámbito social —por los efectos que acarrea— es de gran envergadura. En primer lugar, se ha observado una degeneración de las estructuras sociales tradicionales, no sólo en lo que respecta al suministro de bienestar sino en su papel socializador y equilibrador personal. Las familias, por ejemplo, ven peligrar su estabilidad a pasos agigantados; y sin esa estabilidad de fondo es imposible que sus miembros se establezcan ni que contribuyan al bien de la sociedad. Como segundo aspecto de esta cuestión podemos señalar que el individuo necesita el Estado asegurador para mantenerse. Es un ser autónomo e independiente que tiene que afirmarse frente a las estructuras sociales clásicas que le oprimen y no le dejan ejercer su “libertad” plenamente y en el Estado encuentra la justificación de tal autonomía. Este sujeto necesita del Estado y así es cómo el tándem Estado-individuo llega a constituirse una necesidad recíproca en la que cada miembro es considerado imprescindible. Con esta reciprocidad se ha fomentado la pérdida de conexión con la sociedad, y lo que es más grave, se genera a su alrededor una grave pérdida del tejido social. En palabras de Rosanvallon, esto implica una desnaturalización de la solidaridad y el predominio de seres egoístas e individualistas que sólo buscan su propio interés. Pero resulta que un hombre que pierde su sociabilidad, añadimos nosotros, queda totalmente a merced del gobierno o de la ideología dominante y pierde algo sustancial a su propio ser.

La convivencia social también se ve alterada por otro factor que responde, para algunos, al nombre de corporativismo o predominio de los intereses de un grupo bajo la búsqueda de un interés general. Esta política beneficiaría principalmente a los que se agrupan buscando ese interés gracias al dominio del poder. Mientras que el resto de la población se vería perjudicada por esta ventaja parcial. Notemos que este es el único discurso en que se habla de algo así como de un interés general, aunque detrás esconda un interés de grupo. En el resto de los casos ni siquiera considera algo parecido; a lo sumo, el fruto del consenso democrático o la suma de los intereses. Esta actitud se remonta en sus orígenes a siglos atrás hasta al agnosticismo filosófico, que negaba la capacidad de la razón humana de poder conocer la realidad de las cosas, de las relaciones y del mismo hombre; en definitiva, ponía en duda que existiera una verdad y una naturaleza común a todos, con una finalidad y una búsqueda compartida por todos.

Si los mismos defensores del Estado del Bienestar, o al menos algunos, asumían que un Estado que se preocupara del bienestar de sus ciudadanos, favoreciendo a la vez la economía y la igualdad ciudadana, no podría por menos que ser en cierto sentido totalitario y creador de una dependencia respecto a sus miembros, no es de extrañar que ésta sea una crítica común entre sus opositores. Tiene una doble faceta: hace a los ciudadanos menos responsables de los demás y de los asuntos sociales que incumben a todos –puesto que ya se encarga de ello el Estado- y coarta su libertad por lo que respecta al mercado y a las iniciativas laborales y de producción. Se espera todo del “papá Estado” y la motivación para “buscarse los medios para llevar una vida digna queda debilitada. Un ejemplo de esto puede ser la actitud ante los subsidios de desempleo o paro. Esta dependencia se acentúa más aún cuando se da la circunstancia agravante de que se han perdido los lazos sociales que tradicionalmente ligaban a las personas con su familia, sus vecinos, etc., lo cual lleva al Estado a intervenir en prácticamente todos los ámbitos de la vida de sus ciudadanos, también en los privados. Así es como se ha llegado a un Estado que organiza la vida de una familia velando por que la madre tenga un trabajo y que sus hijos sean atendidos por las instituciones educativas públicas mientras ella trabaja, y los abuelos pueden ser atendidos en una residencia de ancianos para no estorbar a la familia. El Estado se convierte de nuevo en el legislador al que se le debe la vida, parafraseando a Rousseau en su famosa frase del *Contrato Social*. Pero habría que preguntarse qué tipo de vida.

La pérdida del tejido social, la desestructuración de las unidades tradicionales, dejan al individuo más solo y aislado que nunca. Los referentes que tiene el individuo acerca de cuál ha de ser el comportamiento social son los centros de enseñanza, pero también los modelos de vida que transmiten los medios de comunicación. Los criterios de moralidad vienen dictados por las entidades políticas y por los que dominan los canales públicos. El dominio del ámbito social por la política hace que se reduzca la intervención particular en los asuntos sociales. El individuo se repliega sobre sí mismo, y hasta cierto punto se le obliga a no desplegar al exterior su preocupación social al reducir toda actuación y elección personal al ámbito privado. La separación entre ética pública y privada es una manifestación más de la crisis social que se vive en nuestras sociedades y que ha sido provocada por el mecanismo interno de los Estados del Bienestar.

Un argumento que se ha ido repitiendo a lo largo de este estudio es que todo aquel que se proponga como fin último el bienestar o el placer, está confundiendo los medios con los fines. Las consecuencias son evidentes: el mundo se reduce a la dimensión material, que es

lo que reporta placer, y el hombre acaba constriñéndose a lo material y minusvalorando todo lo que quede fuera de esa esfera o no se deje contabilizar. Las cosas se valoran por su utilidad o por su placer y se pierde de vista la tercera consideración del bien que Aristóteles había declarado: la que atiende a su bondad y perfección esencial.¹¹⁷

3. PROPUESTAS DE FUTURO: POSTURAS ANTE LA CRISIS.

3.1.- Movimiento de resituación.

De acuerdo con la división ofrecida por Mishra de la historia reciente del Estado del Bienestar en tres períodos, la última fase – de poscrisis- daría razón del título de este epígrafe. En ella se encuadraría gran parte de las medidas de ajuste a cargo de diversos gobiernos y que han sido acompañadas por una abundante obra literaria teórica. Está claro que las propuestas de futuro dependerán del enfoque que haya recibido la crisis del Estado del Bienestar. Por esta razón este punto debe leerse a la luz del anterior. Es más, muchos autores hablan de nuevas necesidades sociales y nuevas formas de producción del bienestar que exigen una reorientación teórico ideológica del Estado.¹¹⁸

Tal movimiento de resituación, desplegado a la par en las dimensiones socio económicas y político democráticas, ha sufrido una primera pérdida de legitimación seguida por un nuevo tipo de consenso, aunque no tan homogéneo como el de la primera fase del

¹¹⁷ En la misma línea se mueve August Heckscher. “Sugiero –escribe- que la clase de bienestar que nos hemos propuesto como meta es inadecuada –incluso peligrosamente inadecuada- a las necesidades de hoy en día”. (HECKSCHER, A., *The True Welfare: America’s Continuing Quest*, en SCHOTTLAND, C. (ed.), *The Welfare State (Selected Essays)*; Nueva York, Evanston and London, Harper and Row Publishers, 1967, p. 122. (T.A.)) Lo muestra un análisis profundo de lo que se encuentra bajo la superficie de la opulenta sociedad europea: problemas de delincuencia, alcoholismo o suicidio. El resultado de su examen es que “Una respuesta más penetrante, me parece, es que la casi perfección de este ambiente engendra una clase de descontento espiritual. El Estado ideal no genera necesariamente la vida ideal.” (p. 124). Y por Estado ideal ha de entenderse aquel que solucione todos los problemas materiales. El compañero de la seguridad en este caso es el aburrimento, que engendra muchos males en la sociedad, entre los cuales se encuentra la pobreza espiritual, de otro orden que la pobreza material, pero no menos importante. Por eso, propone una ampliación del concepto del bienestar para que abarque facetas estéticas, morales, educativas y espirituales; siempre que el bienestar –y esto como condición fundamental- no se convierta en fin. “Hay algunas cosas en este mundo que, aunque deseables, no pueden ser hechas fines en sí mismas.” (p. 127)

¹¹⁸ RODRÍGUEZ CABRERO, G., Estado del Bienestar y Sociedad del Bienestar. Realidad e Ideología, en RODRÍGUEZ CABRERO, G., *Estado, privatización y bienestar; op.cit.*, p. 18.

Estado del Bienestar.¹¹⁹ Esta nueva situación ha generado una bifurcación en las políticas, (lo cual implica una ampliación del espectro político social), cuyos extremos son el neoconservadurismo y el corporativismo socialdemócrata –según la terminología empleada por Mishra. El primero de ellos responde a una recuperación de la teoría liberal económica, a una vuelta al mercado como la única o principal salida ante el fracaso del Estado (este movimiento es exactamente la antítesis de aquel que en la primera fase del Estado del Bienestar sugería el abandono del mercado por su ineficacia), que ha sido adoptado por la mayoría de los Estados. La segunda opción, minoritaria, sigue defendiendo el Estado del Bienestar universal, especialmente en su plasmación socialdemócrata corporatista. En torno a estas dos vías van a ir apareciendo diversas propuestas teóricas a favor del Estado del Bienestar que reformulan aspectos concretos y proponen nuevas salidas.

En general puede decirse que:

“[...] las profundas raíces históricas e institucionales del Estado del Bienestar hacen inviable hoy por hoy su desmantelamiento, pero sí están haciendo posible un cambio en su naturaleza, formas de intervención y concepción ideológica que se traducen en un Estado del Bienestar más mixto institucionalmente, más diferenciado socialmente y más debilitado políticamente.”¹²⁰

A pesar de que la dirección más generalizada del movimiento de resituación ha sido –y es– la que retoma el mercado y los principios liberales, muchas voces se han levantado en contra, en una clara defensa del Estado del Bienestar o abogando a favor de una mayor colaboración entre lo público y lo privado. Esto es lo que consideraremos a lo largo de los epígrafes siguientes.

¹¹⁹ “El concepto de Estado del Bienestar se resitúa y ya no parece ligado indisolublemente a un Estado prestador de servicios, sino más bien a un Estado que asegura unos mínimos y que gestiona a través de otros.” (VILLORIA M., Ideologías de la crisis del Estado del Bienestar; racionalización y modernización del Estado del Bienestar, en ALVARADO PÉREZ, E. (coor), *Retos del Estado del Bienestar en España a finales de los noventa*; Madrid, Tecnos, 1998, p.63, haciendo referencia a STIGLITZ, J.E., Sobre el papel económico del Estado, en A.HEERTJE (ed.), *El papel económico del Estado*; Madrid, I.E.F., 1993.)

3.2 Neoliberalismo.

a) Estado mínimo.

Algunos autores caracterizan las prácticas neoliberales como un intento de desmantelamiento del Estado del Bienestar, al que consideran no sólo económicamente ineficaz sino incluso moralmente destructivo. El esquema argumentativo de los liberales es el siguiente. Puesto que el Estado se ha mostrado incapaz de cumplir lo que había prometido (igualdad socioeconómica, liberar de la necesidad) y, además, ha generado efectos negativos (sobrecarga de las funciones del Estado y crisis fiscal, y en los individuos una actitud pasiva e irresponsable al acostumbrarles a esperar todo del ente público), la vía de solución será promover la dirección a lo contrario: desestatalizar y despolitizar la economía de mercado. La intervención del Estado en los asuntos económicos y sociales debe ser particularmente restringida hasta lograr restablecer las leyes de mercado y de la política monetaria. Todo ello contribuirá a disminuir el gasto público –visto como el principal causante de la crisis fiscal-, a bajar el interés del capital y los impuestos, a relanzar la iniciativa privada y a incentivar la inversión. Para los liberales el mercado es fuente de libertad económica, en la medida en que cada uno puede acceder a los bienes y servicios que están a su disposición en función de sus posibilidades. En último término, aspira a situar al individuo económicamente activo en el centro de la escena no sólo económica sino también política. Un individuo cuya principal característica sea el ejercicio de la libertad –similar a la negativa de los modernos- que exige ser respetada por el Estado. Siendo, pues, la libertad y la iniciativa particular el motor del sistema de mercado, el Estado tendrá la misión de salvaguardar a ambos aunque sin inmiscuirse en su dinámica propia. Frente al Estado Providencia, los liberales piden un Estado mínimo que deje amplio espacio a la iniciativa personal y vele por un buen funcionamiento de las relaciones económicas. Frente al intervencionismo económico estatal –fuente de la irresponsabilidad civil y de la crisis económica- debe fomentarse el sistema de la libre competencia, como si se tratara de una vuelta al *laissez-faire*.

La vuelta al neoliberalismo ha sacado a la luz diversos argumentos que habían sido defendidos hacía unos años y que ahora encuentran una mayor actualidad. Uno de los autores paradigmáticos de este planteamiento es Nozick. En su día, en 1974, escribió *Anarquía, Estado*

¹²⁰ RODRÍGUEZ CABRERO, G., Los límites del Estado del Bienestar y las tendencias en el desarrollo de la

y *Utopía*, que causó un fuerte impacto en los Estados Unidos y en su política. Desde una consideración estrictamente económica de lo social y lo político, donde reina la competencia entre los ciudadanos, hace emerger un Estado mínimo –fruto del contrato social- que disfrute del monopolio en el campo de la oferta de producción y en el de la capacidad coercitiva –orientada a prevenir toda actividad no compensable por los mecanismos mercantiles¹²¹. Del Estado de Naturaleza anárquico de competencia y protección privada –calcado del de Locke- se pasa “por un proceso de mano invisible, que no viola ningún derecho de nadie”¹²² a un Estado que será como una asociación de protección. No sería moral mantener este Estado ultramínimo si no ofreciera servicios de protección para todos. Por eso, “los operadores del Estado ultramínimo están moralmente obligados a producir el Estado mínimo.”¹²³ La característica principal de la acción de este Estado ya no será la redistribución, sino la compensación inscrita en un amplio margen de libertad personal.

“Mis conclusiones principales sobre el Estado son que un Estado mínimo, limitado a las estrechas funciones de protección contra la violencia, el robo y el fraude, de cumplimiento de los contratos, etc, se justifica; que cualquier Estado más extenso violará los derechos de las personas de no ser obligadas a hacer ciertas cosas y, por tanto, no se justifica. Dos implicaciones notables son que el Estado no puede usar su aparato coactivo con el propósito de hacer que algunos ciudadanos ayuden a otros, o para prohibirle a la gente actividades para su propio bien o protección.”¹²⁴

El Estado mínimo se corresponde con una asociación de protección dominante en un territorio porque satisface las dos condiciones necesarias para ser Estado:

“[...] 1) que posee el tipo requerido de monopolio del uso de la fuerza en el territorio y 2) que protege los derechos de cualquiera en el territorio, aun si esta protección universal pudiera proporcionarse únicamente a través de una forma redistributiva.”¹²⁵

Los servicios de protección, sin embargo, responden más al principio de compensación que al de redistribución.

reforma social, en VVAA, *Dilemas del Estado del Bienestar*; Madrid, Fundación Argentaria-Visor, 1996, p. 94.

¹²¹ La escuela de la *Public Choice*, en la que destaca Buchanan, defiende también la vuelta a un Estado mínimo pero con un mayor campo de actuación, ya que considera la existencia de unos bienes públicos que escapan a la regulación del mercado y que necesitan, por tanto, de la acción estatal. (BUCHANAN, J.M., TULLOCK, G., *The calculus of Consent*; Michigan, University of Michigan Press, 1962)

¹²² NOZICK, R., *Anarquía, Estado y Utopía*; Tr.R.Tamayo, México, Fondo de Cultura Económica, 1990 1ª reim, p. 62.

¹²³ *Idem*.

¹²⁴ *Ibid*, p. 7.

¹²⁵ *Ibid*, p. 117.

Nozick examina algunos de los argumentos que abogan a favor de un Estado más poderoso o extenso que el mínimo. Respecto al ideal de lograr una justicia distributiva, afirma taxativamente que “si el conjunto de pertenencias es generado apropiadamente –respetando los principios de adquisición y de transferencia- no hay ningún argumento a favor de un Estado más extenso”¹²⁶. Su propuesta de una justicia retributiva no requiere un Estado así. En cuanto al ideal igualitario, alega que no se puede quitar a unos para dar a otros, porque implicaría una intromisión injustificada en el derecho de los primeros, y de igual modo, argumenta que la desigualdad responde, en principio, a motivos –deseos, actitudes- justos, por lo que no hay más remedio que concluir que es ella misma justa.¹²⁷ Una ventaja más a favor del Estado mínimo es que reduce al máximo el riesgo de usurpación de poder o manipulación del Estado por las personas ansiosas de mando o de beneficios económicos.¹²⁸ La conclusión de la parte central de su obra es que cualquier Estado que extralimite las funciones de un Estado mínimo –mantener el orden y el derecho- violará los derechos de los individuos y será, por tanto, inmoral,¹²⁹ y, por tanto, que el Estado mínimo es el único compatible con el respeto a los derechos individuales. Así, concluye la obra:

“El Estado nos trata como individuos inviolables, que no pueden ser usados por otros de cierta manera, como medios o herramientas o instrumentos o recursos; nos trata como personas que tienen derechos individuales, con la dignidad que esto constituye. Que se nos trate con respeto, respetando nuestros derechos, nos permite, individualmente o con quien nosotros escojamos, decidir nuestra vida y alcanzar nuestros fines y nuestra concepción de nosotros mismos, tanto como podamos, ayudados por la cooperación voluntaria de otros que poseen la misma dignidad. ¿Cómo osaría cualquier Estado o grupo de individuos hacer más, o menos?”¹³⁰

La libertad y los derechos son prioritarios a cualquier bien que pudiera seguirse de una mayor intervención estatal, por ejemplo, en materia de empleo o de producción. Para Nozick los gobiernos liberal, socialista y conservador traspasarían los límites del Estado, cada uno en un aspecto diferente, en detrimento de la libertad del hombre. Lo mismo, y en una medida aún mayor, atribuiría al Estado del Bienestar.

Junto a esta defensa de un Estado mínimo que fue bien acogida entre los liberales, destaca la postura neokantiana de John Rawls, que defiende que el Estado debe ser algo más

¹²⁶ *Ibid*, p. 226.

¹²⁷ *Vid*, p. 228ss.

¹²⁸ *Vid*, p. 263.

¹²⁹ *Vid*, p. 52, 153, 319.

¹³⁰ *Ibid*, p. 319.

que mínimo porque debe responder a una norma de justicia, la distributiva. Su famosa obra *Teoría de la justicia*, de 1972, aborda el tema de la igualdad desde la elaboración lógica de unos principios de justicia entendida como equidad. Tal equidad promoverá una distribución de los bienes primarios de entrada igual para todos, compatible con las diferencias que irán surgiendo posteriormente, siempre que sean beneficiosas para todos. Sin embargo, esta justicia, por ser *a priori* y captada sólo racionalmente, se caracteriza por los procedimientos, no por los resultados, al igual que la ética formal kantiana.¹³¹

Los economistas Hayeck, Milton y Friedman propugnan, por su parte, una vuelta a las teorías neoclásicas del mercado y a la política monetaria. Su argumento de fondo responde a la consideración de que todas las decisiones sociales deben venir por la vía del consenso político, como corresponde a la democracia. Cualquier asunto que deba ser tratado fuera del consenso –es decir, que se salga de lo puramente político- tendrá que servirse de mecanismos coercitivos para una parte de la sociedad, lo cual atenta contra los principios democráticos. Por todo lo cual el Estado debe limitarse a lo que le es propio: los asuntos políticos. En cuanto a la defensa del mercado, Friedman afirma que:

“La perfección no es cosa de este mundo. Siempre habrá productos deficientes, charlatanes y timadores. Pero, en conjunto, la competencia de mercado, si se la deja funcionar, protege al consumidor mucho mejor que la alternativa ofrecida por los mecanismos gubernamentales que de forma creciente se han sobrepuesto al mercado.”¹³²

A pesar de lo cual reconoce la necesidad de que el gobierno provea de un soporte mínimo para los pobres e incompetentes. Esta ayuda sería lo suficientemente baja para mantener un el interesado un incentivo para el trabajo, y permite expresar las preferencias individuales acerca de en qué gastar el dinero y cómo administrarlo, de manera que la intervención del gobierno en la vida de la gente sea mínima.

Toda esta carga teórica ha servido de apoyo a gran parte de las políticas llevadas a cabo en la actualidad. La vuelta al mercado se ha concretado en un fuerte movimiento de liberalización y privatización de empresas pertenecientes al Estado y de apoyo a las iniciativas empresariales. Pero esta tendencia no puede dejar de lado el compromiso del Estado con el bienestar de sus ciudadanos que, excepto algunos casos, sigue asegurando y prometiendo -

¹³¹ La obra de Rawls ocupa un lugar central en la Teoría política de la actualidad y es punto de partida de muchas reflexiones, pero también de muchas críticas. No podemos entrar aquí en su estudio.

¹³² FRIEDMAN, M. y R., *Libertad de elegir*; Tr. C.Rocha Pujol, Barcelona, Grijalbo, 1980, p. 308.

aspecto muy importante en el sistema electivo de votos. La gran diferencia con el período anterior es que la acción estatal es menos directa y se dirige a una mayor promoción de la competencia en el mercado. Únicamente allí donde los recursos privados sean tan escasos que no permitan el libre juego de mercado, intervendrá la acción estatal directa.

Sin embargo, observamos en esta tendencia una posible recaída en un individualismo fuerte. Allí donde únicamente se intenta suplir la administración y la acción estatal por la del mercado económico sin restablecer además las instituciones y redes sociales que forman el entramado primario de toda vida social y política, se detecta un vacío social, una falta de preocupación por todo lo que quede más allá de lo particular, y una mediatización de lo político orientado al éxito individual. La lógica racional económica y utilitarista no logra integrar por sí sola al sujeto en una unidad social, sino que lo sigue aislando.

b) R. Dahrendorf. La apuesta por la libertad.

Un último paradigma neoliberal es el representado por Ralf Dahrendorf, que defiende una ‘sociedad abierta’, definida por ser la antítesis del sometimiento a cualquier sistema, sea socialista o capitalista.

“Todos los sistemas significan servidumbre, incluso el sistema ‘natural’ de “una total primacía del mercado”, en el cual nadie intenta hacer otra cosa que seguir las reglas del juego descubiertas por una misteriosa secta de consejeros económicos.”¹³³

La alternativa al sistema no es otro sistema, ni siquiera la ‘tercera vía’ —que en el fondo es otro sistema utópico- sino que es el “camino de la libertad [...] que conduce hacia los espacios abiertos de infinitos futuros posibles.”¹³⁴ Según Dahrendorf, tanto la derecha como la izquierda han caído en un nuevo conservadurismo. El de la derecha vuelve nostálgicamente la mirada a formas políticas premodernas, con lo que “incurre en una posición de enfrentamiento con la realidad existente.”¹³⁵ Mientras que el de la izquierda, al ver desvanecerse el “consenso de la Socialdemocracia” por la pérdida del apoyo de los proletarios¹³⁶:

¹³³ DAHRENDORF, R, *Reflexiones sobre la revolución en Europa (Carta pensada para un caballero de Varsovia)*; Tr. A.Bixio, Barcelona, Emecé, 1991, p. 51.

¹³⁴ *Ibid*, p. 51.

¹³⁵ DAHRENDORF, R., *Oportunidades vitales. (Notas para una teoría social y política)*; Tr. R.García Cotarelo, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, p. 140.

¹³⁶ *Vid.* DAHRENDORF, R, *Reflexiones sobre la revolución en Europa; op.cit*, p. 67.

“[...] se ha traducido en una defensa del estamento social de propietarios frente a cualquier ‘desmontaje social’, y al mismo tiempo, en una reconversión de su política de reformas en una política de estabilidad.”¹³⁷

La opción de Dahrendorf por una sociedad abierta sin sometimientos a sistemas cerrados, es la apuesta por un nuevo Liberalismo.

“Tenemos la capacidad para unificar el bienestar y la seguridad con una nueva libertad; pero nos atascamos en un conjunto de instituciones propias de una economía, una sociedad y una política que están dirigidas a otros fines. [...] De momento, un nuevo Liberalismo es la única esperanza reconocible para adecuar la realidad a lo posible y no al revés.”¹³⁸

En esta puesta en marcha de la política ve la insuficiencia del argumento de un Estado mínimo que se limite a asegurar la supervivencia porque, de hecho, “no hay ninguna comunidad conocida que se reduzca a asegurar las oportunidades de supervivencia de los ciudadanos.”¹³⁹ Por el contrario, el Liberalismo activo:

“[...] tiene que incrustar las posibilidades del crecimiento humano en el modelo de las estructuras sociales, sin ignorar por ello que sigue siendo deseable la satisfacción absolutamente personal de las necesidades del individuo.”¹⁴⁰

Pues bien, el objetivo de las sociedades y de los Estados debe apuntar no tanto a crear felicidad o bienestar para el mayor número o a satisfacer indiscriminadamente todos y cada uno de los deseos y necesidades individuales, sino a la creación y ampliación de oportunidades vitales. Estas oportunidades vitales -para Dahrendorf- “son los moldes de la vida humana en la sociedad: determinan los límites del desarrollo de los seres humanos”¹⁴¹. Su contenido consta de una combinación de posibilidades de elección o de acción y de ligaduras o vínculos. Ambos componentes son importantes y se relacionan como los dos elementos de una función matemática; “pueden variar con independencia uno de otro” pero en “su relación específica constituyen las oportunidades que dan significado a la vida de los hombres en sociedad.”¹⁴² Las opciones responden a los objetivos de la acción y a las posibilidades de elección que se abren al futuro, mientras que las ligaduras se refieren a la integración del individuo en grupos determinados, que actúan como puntos de referencia dadores de sentido (antepasados, familia,

¹³⁷ DAHRENDORF, R, *Oportunidades vitales; op.cit.*, p. 142.

¹³⁸ *Ibid*, p. 141-2.

¹³⁹ *Ibid*, p. 76.

¹⁴⁰ *Ibid*, p. 44.

¹⁴¹ *Ibid*, p. 227.

¹⁴² *Ibid*, p. 52.

comunidad, Iglesia, etc.)¹⁴³ No se excluyen, sino que deben complementarse. Por eso afirma que “ligaduras sin opciones equivalen a opresión, mientras que las opciones sin vinculaciones carecen de sentido.”¹⁴⁴

La modernización y el avance técnico han hecho crecer las posibilidades de elección, mientras que han reducido, o incluso destruido, los vínculos. Así es cómo el aumento de movilidad ha desligado al hombre cada vez más de sus ligaduras tradicionales y cómo la economía monetaria ha cosificado también las relaciones disolviendo los vínculos específicos. Parece entonces que se cumple la regla de que ‘a más opciones, menos vínculos’. Pero con la destrucción de los vínculos,

“[...] las posibilidades de elección pierden su sentido porque se dan en un vacío social o, más bien, en un desierto social en el que no existen coordenadas conocidas que demuestren la necesidad de seguir una orientación antes que las otras.”¹⁴⁵

Se produce entonces una situación de anomia en la que peligran, incluso, las opciones de supervivencia (que se esconden bajo la etiqueta de estrés, desequilibrio nervioso y que en el fondo responden a una desorientación profunda de cada individuo).

Sólo habrá libertad en aquellas sociedades que ofrezcan, junto a otras muchas, la posibilidad de desarrollar ligaduras y vínculos sociales mínimamente consistentes. Así, pues, “las sociedades humanas ganan en calidad gracias a la capacidad que tienen de conseguir más oportunidades vitales para más seres humanos.”¹⁴⁶ Esta es la primera exigencia de la política liberal:

“[...] es decir, el pacto social, más la libertad de expresión, por así decirlo, o, con otras palabras, las vinculaciones fundamentales de toda sociedad, con respeto a las posibilidades electivas también fundamentales del individuo humano al que no cabe reprimir.”¹⁴⁷

La apuesta de Dahrendorf, al hacer tanto hincapié en las oportunidades vitales, no puede por menos que resituarse la vertiente bienestarista y materialista de los Estados del Bienestar. Éstos –a su juicio- deben cambiar su objetivo.

¹⁴³ *Vid*, p. 67.

¹⁴⁴ *Ibid*, p. 53.

¹⁴⁵ *Ibid*, p. 54. “Hasta cierto punto, la ampliación de oportunidades vitales implicaba necesariamente la reducción de vínculos y puntos de referencia humanos. Las ligaduras tenían que disolverse, con el fin de poner a los seres humanos en posición de apropiarse de las opciones ofrecidas por la sociedad moderna.” (*Ibid*, p. 59).

¹⁴⁶ *Ibid*, p. 28.

¹⁴⁷ *Ibid*, p. 122.

“En este momento, a comienzo de la década de los 90, puede haber llegado para nosotros la hora de pasar del partido de la providencia al partido de los derechos, esto es, de la obsesión por el crecimiento económico al reconocimiento de las exigencias de la ciudadanía.”¹⁴⁸

Como liberal radical, sitúa al mismo nivel los derechos sociales de la ciudadanía y las oportunidades de elección “que requieren iniciativa emprendedora y espíritu de innovación.”¹⁴⁹ Un Estado que vele por estos derechos, que regule las relaciones económicas sin injerencias y, en general, adopte como principio de actuación en la sociedad el de subsidiariedad pero que, a la vez, se asiente en una sociedad con vínculos y ligaduras y con espíritu de iniciativa, será el mejor medio para aumentar la libertad.

Una última cuestión es la relación entre igualdad y libertad, puesto que su opción por las oportunidades vitales podría equipararse a la de la justicia social como igualdad que defienden los socialistas. Dahrendorf examina la propuesta de la igualdad, en su doble dimensión social y política, cuya puesta en práctica exigiría dos procesos: “la expansión progresiva de los derechos civiles y la moderación eficaz del poder.”¹⁵⁰ La primera de ellas acaba borrando la diferencia entre derechos iguales y posición social, y esta:

“[...] ampliación de los derechos civiles iguales crea una situación en la que estos derechos pierden mucho de su significación: ofrecen posibilidades electivas a las que no corresponden decisiones electivas reales; prometen oportunidades diferenciales de vida que ya no existen.”¹⁵¹

También desaparecen los vínculos y referencias, lo que “en último término, despoja al ciudadano de los frutos de su actuación.” Su segunda dimensión lleva inexorablemente a un reforzamiento y consolidación de las estructuras estatales, pues de la exigencia de una participación continua de todos en la política sólo se sigue una inmovilidad práctica. Por eso denuncia tal ideal utópico con estas duras palabras.

“Nada lleva tan directamente a la dominación como el intento de realización del ideal utópico de la comunidad; y nada conduce tan directamente a la infantilización de los ciudadanos como la práctica de la participación total. En conexión con esto aparecen las manifestaciones de la anomia, es decir, la disolución de ligaduras con la petrificación de los frentes en el proceso político.”¹⁵²

¹⁴⁸ DAHRENDORF, R., *Reflexiones sobre la revolución en Europa; op.cit*, p. 83.

¹⁴⁹ *Ibid*, p. 52.

¹⁵⁰ DAHRENDORF, R., *Oportunidades vitales; op.cit*, p. 166.

¹⁵¹ *Ibid*, p. 171.

¹⁵² *Ibid*, p. 177.

Este estudio le hace concluir que el proceso de igualdad tiende a sobrepasar el objetivo originario y, a la larga, a reducir las oportunidades vitales. Por eso la desigualdad es la verdadera causa de la mejora de la condición humana que le hace desear cambios y ponerlos en práctica. Desde este punto de vista argumenta a favor de un partido de la desigualdad que apostara por:

“[...] la defensa de la diferenciación frente a la integración en el sistema educativo; las exenciones fiscales en lugar de seguir reduciendo las diferencias de ingresos; el fomento del éxito económico en lugar de la subvención de aquellos que se encuentran en dificultades; los estímulos para la movilidad individual, sea ésta geográfica o social, puesto que todo esto contribuye a mantener vivo el sentido de la esperanza y, en consecuencia, de un progreso posible.”¹⁵³

La noción de oportunidades vitales de Dahrendorf englobaría tanto los derechos ciudadanos como un respeto de las desigualdades y las ligaduras sociales. La labor del Estado no es pequeña pues la garantía de tales derechos abarca la provisión de seguridad social y de otros servicios como los de educación, pero la oferta de tales oportunidades no debería dañar las relaciones y los lazos sociales. Los Estados del Bienestar, en lo que tengan de incompatible con tal libertad, deberían cambiar y, desde luego, “pasar del partido de la providencia al partido de los derechos.”¹⁵⁴

3.3 La amplia tendencia de la Izquierda.

En la Izquierda más radical la aportación teórica se reduce prácticamente a una crítica del Estado del Bienestar acentuando las contradicciones inherentes a su componente capitalista, sin ofrecer propuestas reales a tal Estado. La práctica socialdemócrata tan extendida y la caída de los regímenes comunistas hacen inviable en la práctica e insostenible en la teoría la defensa de una socialización de la producción.

La tesis de Claus Offe de la simultánea insostenibilidad e irreversibilidad del Estado del Bienestar encuentra eco en muchos pensadores, al igual que sus propuestas de una mayor visibilidad tanto en el interior de los sistemas que componen el entramado social como en sus relaciones externas.

¹⁵³ *Ibid*, p.183

¹⁵⁴ DAHRENDORF, R., *Reflexiones sobre la revolución en Europa; op.cit*, p. 83.

La crítica de Luhmann -tal como vimos- a la autorreferencialidad del subsistema político pedía la elaboración de una nueva teoría política y social que promoviera una reducción del ámbito de tal sistema a sus límites y funciones propias, dando a las cuestiones sociales un planteamiento social, no político. Frente a un concepto “expansivo” de la política, propugna uno “restrictivo”, compatible con su caracterización de la realidad como un supersistema social carente de centro en el que cada elemento debe reducirse a su función.

Aunque su propuesta práctica coincida con otras más alejadas ideológicamente, tanto su punto de partida como su punto de llegada son radicales diferentes. En este caso lo que prima es la armonía del sistema total que se intenta mantener en equilibrio, dejando de lado cualquier consideración a sus elementos integradores, es decir, a las personas y, por tanto, cualquier referencia moral o ética. La naturaleza y el orden moral quedan sustituidos por una consideración funcional y materialista.

El discurso actual de la Socialdemocracia se presenta como la alternativa al Neoliberalismo al defender el Estado del Bienestar. Frente a la libertad de elegir que encuentra en la competitividad del mercado su expresión más lograda y el medio más adecuado para satisfacer las necesidades personales, se postula, más bien, una igualdad de oportunidades como requisito necesario para ejercer la libertad que está en la entraña del Estado del Bienestar.

Dentro de esta defensa podemos distinguir tres direcciones distintas: la primera responde a la recuperación del concepto de ciudadanía, la segunda atiende a los tipos de Estados neocorporativistas que siguen teniendo vigencia en Austria y Suecia, y la tercera, por último, propone una teoría de la post-socialdemocracia. Todas ellas tienen en común la convicción de que la crisis del Estado del Bienestar camina a la par que la crisis de la Socialdemocracia y el restablecimiento del primero debe pasar necesariamente por una restauración de la segunda.

a) La ciudadanía, fuente de derechos.

Siguiendo la brecha abierta por Marshall y Titmuss, varios autores apuntalan la teoría de la ciudadanía y de los derechos sociales como meta aún válida para la política. Si el Estado del Bienestar parece haber fracasado es porque no ha logrado el ideal de plena ciudadanía para todos sus miembros y porque no se ha conseguido el difícil equilibrio entre el sistema capitalista y los servicios universales estatales de bienestar. Recordemos que Marshall incluía la

doble vertiente de la economía libre y de lo social a los Estados del Bienestar, de tal manera que las imperfecciones y yerros del mercado fueran corregidos y se evitara, así, cualquier tipo de marginación social debido al fracaso económico.

David Harris recoge y asume estas reflexiones en su libro *La justificación del Estado del Bienestar*, publicado en 1987. Su argumento es que:

“[...] un Estado del Bienestar amplio es un requisito de la justicia social en cualquier sociedad que desee conservar los beneficios utilitarios y liberales de una economía de mercado. El núcleo de mi teoría de la justicia social no es que ésta equivalga a la satisfacción de necesidades *per se*, sino que consiste en proteger el *status* de los individuos como miembros plenos de la comunidad”.¹⁵⁵

La sociedad que él propone se asienta en unas bases ni individualistas ni contractualistas, sino comunitarias, por las que sólo sintiéndose miembros activos y plenos de una comunidad, los ciudadanos tendrán actitudes solidarias de responsabilidad social. El compromiso del Estado debe concretarse en medidas redistributivas que, respondiendo a los derechos sociales de los miembros de la sociedad, hagan posible para todos disfrutar de las condiciones materiales y espirituales propias del ámbito social en que viven y, en segundo lugar, les proporcionen posibilidades reales de elección, es decir, un ejercicio de la libertad real e igual para todos.

La intención de Harris con esta defensa del Estado del Bienestar es proporcionar una vía alternativa al pensamiento de la “Vieja Izquierda” que -según él- necesitaba de un retoque y un empujón. El punto de partida es la igualdad en la dignidad, el de llegada es el logro de la justicia social, y el medio para conseguirlo es la promoción de la ciudadanía. Por eso,

“A partir de nuestra calidad de miembros de la comunidad, fluyen los derechos al bienestar que podemos hacer valer y las cargas que debemos soportar para contribuir al sostenimiento de nuestros asociados.”¹⁵⁶

Sirviéndose de varios argumentos quiere dar una justificación moral a la teoría de la ciudadanía. En efecto, al igual que en la familia se recibe ayuda –en los campos más variados– y a cambio se ofrece ayuda al resto, también en la comunidad debe existir la misma relación recíproca entre sus miembros.

¹⁵⁵ HARRIS, D., *La justificación del Estado del Bienestar (La Nueva Derecha versus la Vieja Izquierda)*; Tr. J.J.Fernández Cainzos, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1990, p. 54.

¹⁵⁶ *Ibid*, p. 347.

“Por tanto, el reto político es regenerar la visión comunitaria del bienestar para que el Estado del Bienestar pueda ser un instrumento a través del cual pueda definirse una sociedad a sí misma y alimentar a sus miembros.”¹⁵⁷

Esto será posible únicamente si se rescata la doble vertiente del derecho al bienestar: el derecho a recibir y la obligación correspondiente de ayudar a los otros. “La justicia social exige que los beneficios de la cooperación social sean distribuidos justamente, que quienes son excluidos sean incorporados”.¹⁵⁸

Como el Estado del Bienestar en su plasmación concreta está dirigido por el interés propio y, en la mayoría de los casos, los servicios generan -más que solucionan- exclusión social, necesita hacer suyo el ideal de ciudadanía y expandirlo. Este reto político exigiría:

“[...] regenerar esta visión moral tanto en las instituciones del Estado del Bienestar como en las mentes de sus ciudadanos. Hay, sin duda, un papel fundamental para el mercado en esto y para el reconocimiento de la validez de perseguir el beneficio privado. Pero éste debe estar limitado por los objetivos públicos y el mercado ha de estarlo por la necesidad de proteger la posición de nuestros conciudadanos.”¹⁵⁹

En la misma línea de argumentación podemos situar las obras de Tom Bottomore – *Ciudadanía y clase social*- y de Alejandro Estruch Manjón – *Ciudadanía, libertad y pluralismo: hacia una redefinición del Estado del Bienestar*. Bottomore denuncia la presente situación de muchos países en los que los derechos sociales garantizados por el Estado del Bienestar han sido puestos en peligro por la recesión económica efecto de la crisis o por la excesiva confianza en las fuerzas del mercado, con el consiguiente abandono del gasto público en las cuestiones sociales. Esta circunstancia puede fácilmente provocar abusos en el respeto a los derechos humanos, de carácter aún más básico que los sociales. Por eso valora muy positivamente los esfuerzos que en la actualidad se hacen por extender el alcance de los derechos sociales, que deben mantenerse en el seno de los países.

El español Estruch Manjón aborda la redefinición del Estado del Bienestar apoyándose en el concepto de ciudadanía, como condición para una igualdad, no económica, sino de nivel o real entre todos los individuos. El peligro de la búsqueda de una igualdad económica sería la anulación de los incentivos claves del funcionamiento de la economía -el premio al esfuerzo y la responsabilidad-, cosa que el Estado del Bienestar debe evitar a toda costa. Mientras que, en cambio, reconocer un puesto a la ciudadanía plena y promoverla no

¹⁵⁷ *Ibid*, p. 348.

¹⁵⁸ *Ibid*, p. 386.

sólo ayuda a cubrir las necesidades propias –en un amplio sentido- sino que favorece la solidaridad entre todos al garantizar a los sectores más desfavorecidos el sentimiento de pertenencia a la sociedad. La redefinición del Estado del Bienestar exige también una reformulación del orden social con vistas a hacer de él una realidad activa y corregir su excesiva dependencia del Estado y su pérdida de vitalidad.

“Así pues, lo que nuestras sociedades necesitan no es desmontar el Estado del Bienestar, sino adaptarlo a las demandas sociales de mayor participación en las decisiones sobre provisión, y de mejora en la gestión de los recursos destinados a ella.”¹⁶⁰

Perfila la combinación de “lo positivo del mercado con lo positivo del sector público” como una línea de acción con amplias posibilidades, posible, a su vez, por la compatibilidad entre Estado del Bienestar y Estado de Derecho, igual que la que hay entre libertad e igualdad de oportunidades. En esta línea, sin embargo, debe prevalecer el intento de “mantener las instituciones que reflejan la solidaridad social, mejorando a la vez su funcionamiento para que sean más útiles y menos gravosas a los ciudadanos.”¹⁶¹

b) Corporativismo y participación ciudadana.

Dentro de esta defensa del Estado del Bienestar ocupa un lugar central la teoría y la práctica del neocorporativismo social. En este punto nos remitimos a la caracterización realizada en el punto 4.3 siguiendo la clasificación de R.Mishra de los Estados del Bienestar en dos grupos: los pluralistas y los corporativistas o integrados. A diferencia de las propuestas anteriores, ésta responde a un modelo vigente en la actualidad, aunque también puede hablarse de un Estado del Bienestar corporativista ideal. Aparece como la gran alternativa a la tendencia neoliberal al garantizar plenamente los derechos sociales a sus ciudadanos. A partir de un pacto social explícito entre el sector público, el laboral y el empresario, cada uno de ellos asume una parte de la responsabilidad en la triple tarea común de lograr una situación de pleno empleo, de garantía de unos servicios universales y de prevención y mitigación de la pobreza. Merced a este pacto, la intervención gubernamental es mayor que en otros Estados pero también lo es la colaboración ciudadana, por ejemplo, a la hora de pagar impuestos. Por

¹⁵⁹ *Ibid*, p. 387.

¹⁶⁰ ESTRUCH MANJÓN, A., *Ciudadanía, libertad y pluralismo: hacia una redefinición del Estado del Bienestar*, Oviedo, Fundación Asturias-Caja de Asturias, 1996, p. 93.

¹⁶¹ *Idem*.

este intervencionismo y por el contrato tripartita se ha asegurado una continuidad y estabilidad temporal mayor, que hace que aún hoy esté vigente el corporatismo social en Suecia y Austria. A pesar de ello, en los últimos años se ha observado un descenso en sus logros sociales (en concreto en el pleno empleo) y un debilitamiento del consenso social, tal como el mismo Mishra expone en el prólogo de 1992 a la edición española de su primera obra sobre *El Estado del Bienestar en crisis*.

“La rápida globalización de las finanzas, el capital y la producción ha debilitado la capacidad de los estados nacionales de controlar el capital y la producción y de asegurar el pleno empleo. La creciente diferenciación de la población activa [...] ha tenido como consecuencia una reducción del grado de cohesión del movimiento sindical, disminuyendo también las perspectivas de desarrollar sistemas centralizados de negociación colectiva.”¹⁶²

A pesar de lo cual, Mishra lo propone como el sistema más comprometido con el bienestar social, puesto que pretende alcanzar la modernización económica y la eficiencia sin sacrificar los objetivos clásicos del Estado del Bienestar de protección y justicia social –cosa que, a su juicio, sí hacen las medidas liberalizadoras.

“Una cosa es descentralizar y privatizar tal distribución de forma que el derecho no se debilite. Otra bastante distinta es “privatizar”, esto es, abandonar servicios públicos y el compromiso público con el mantenimiento de niveles básicos de las condiciones de vida, sin respaldar el compromiso o asegurando que las consideraciones sobre la equidad están satisfechas.”¹⁶³

A este respecto es interesante la distinción que introduce Mishra entre las dos funciones que hasta ahora desempeñaba el Estado en relación con el bienestar de sus ciudadanos: una de oferta y otra de regulación. Y defiende que aunque el Estado del Bienestar deje de realizar la función oferente que hasta entonces asumía, no por eso debería abandonar la segunda función, de mayor importancia, la de regular legítimamente los valores y actividades sociales. Pero constata que ha ocurrido todo lo contrario: al abandonar una se ha dejado de lado también la otra. El efecto de tal confusión –denuncia- es un aumento “de la pobreza y de la desigualdad en los regímenes neoconservadores; es decir, una reducción neta del bienestar.”¹⁶⁴ Esto provoca una situación en la que la política neoconservadora puede “sacrificar a una minoría de la población (a través del desempleo masivo y los recortes en los servicios sociales) sin perder el respaldo político de la mayoría”, lo cual es un

¹⁶² MISHRA, R., *El Estado del Bienestar en crisis (pensamiento y cambio social)*; *op.cit.*, p. 15-6.

¹⁶³ MISHRA, R., *El Estado del Bienestar en la sociedad capitalista*; *op.cit.*, p. 137.

¹⁶⁴ *Idem*.

desmantelamiento parcial y selectivo de este sistema de gobierno. Estas medidas significarían un “alejamiento importante de la noción de ciudadanía e igualdad de *status* incorporada en la idea de Estado del Bienestar.”¹⁶⁵

Contra esta reducción, sigue defendiéndose un sistema universalista al estilo de los de Suecia y Dinamarca. Bo Rothstein lo argumenta así amparándose en el resultado de encuestas y de estudios sociales. A pesar de que los mejor dotados pueden acceder a servicios privados, tales estudios demuestran que el sistema universal goza de más aceptación popular porque cubre a todos –resolviendo el problema de los pobres- y evita divisiones sociales. En cambio, el electivo ni siquiera logra cubrir el mínimo requerido –asistencia digna a los pobres- por lo que no recibe apoyo popular y es criticado. Tales servicios universales podrían, sin embargo, parecer incompatibles con las demandas de los individuos de mayor protagonismo en la elección (política o social). No tiene por qué ser así –defiende Rothstein- si la administración de estos servicios logra compaginar lo público con lo privado. Este autor ve posible un equilibrio entre autonomía individual o comunitaria y autoridad central. Por eso, su propuesta de futuro apunta a una continuación de la provisión de bienestar universal puesto que: “Las demandas en aumento de los ciudadanos por una libertad de elección y auto-determinación no suponen de ninguna manera el fin de las políticas de bienestar universal.”¹⁶⁶

Este Estado del Bienestar vimos que exigía un grado de intervención muy elevado no sólo en la política económica, sino también en la social, en todos sus ámbitos. Esping-Andersen expresaba así esta dependencia: “Nuestra vida personal está estructurada por el Estado del Bienestar, como también lo está toda la economía.”¹⁶⁷ Sus políticas se proponen unos objetivos maximalistas en su compromiso del pleno empleo, para lo cual el Estado se encarga de favorecer la capacidad de la población para trabajar y encontrar un trabajo en condiciones óptimas. Desoyendo algunas voces de alerta, este Estado asume como objetivo “permitir a las personas que armonicen el trabajo con la familia, resolver los problemas de tener hijos y trabajar y combinar la actividad productiva con un tiempo libre gratificante y con sentido.”¹⁶⁸ Muestra de ello es que en Dinamarca y en Suecia, las Estados proporcionan un 30% del empleo total, para lo cual se sirven de políticas activas de la fuerza de trabajo (reciclaje

¹⁶⁵ MISHRA, R., El Estado del Bienestar después de la crisis: los años 80 y más allá, en MUÑOZ DEL BUSTILLO, R. (com.), *Crisis y futuro del Estado del Bienestar*; Madrid, Alianza, 1989, p. 74-5.

¹⁶⁶ ROTHSTEIN, B., *Just Institutions matter (The moral and political logic of the universal welfare state)*; Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 214. (T.A.)

¹⁶⁷ ESPING-ANDERSEN, G., *Los tres mundos del Estado del Bienestar*; Tr. B.Arregui Luco, Valencia, Alfons el Magnànim-IVEI, p. 185.

¹⁶⁸ *Ibid*, p. 186.

profesional, movilidad laboral y empleo protegido) y del aumento del empleo en el sector público.

En fin, la extensión del corporativismo –según augura Norman Johnson- se verá limitada puesto que requiere la conjunción de cuatro condiciones que empiezan a no darse juntas. Se necesita: un movimiento obrero centralizado y organizado, una organización central y fuerte del capital, la capacidad del capital y del trabajo para asegurar la conformidad entre sus miembros, y, en último lugar, instituciones estatales apropiadas.¹⁶⁹

El sector servicios es en la actualidad el mayor productor de empleo no sólo en estos Estados sino en todos en general. El aumento de los servicios corre parejo a la integración de la mujer en el mundo del trabajo y en la economía, y al consiguiente descenso del número y tamaño de familias.¹⁷⁰ Sin embargo, de nuevo estas políticas generan problemas de tipo demográfico –de fertilidad- que exigirán una nueva intervención del gobierno en la vida familiar con la oferta de servicios de asistencia social que hagan compatible el trabajo femenino fuera de casa con el tener hijos.

c) La post-socialdemocracia.

En este recorrido a lo largo de las teorías a favor del Estado del Bienestar llegamos a una nueva formulación de la Socialdemocracia elaborada por Pierre Rosanvallon. Como ya vimos, este autor descubre que las causas de orden social y cultural de la crisis del Estado del Bienestar están en el mismo mecanismo asegurador del Estado. Este mecanismo favorecía al individuo y su afirmación autónoma frente a los otros y fue cambiando imperceptiblemente los esquemas de las relaciones sociales hasta el punto de producirse la pérdida de una gran extensión de tejido social y la sustitución de las redes de solidaridad primaria por otra de tipo mecánico. Una vez expuesto esto, propone una gestión razonable de la crisis, y busca una alternativa que garantice la subsistencia de los mecanismos de solidaridad social, haciéndolos compatibles con un mayor protagonismo de la ciudadanía.

Su alternativa va más allá de la dicotomía entre estatalización y privatización para centrarse en el núcleo del problema: hay que redefinir las fronteras y las relaciones entre el

¹⁶⁹ JOHNSON, N., *El Estado de Bienestar en transición; op.cit.*, p.263.

Estado y la sociedad. Tal planteamiento deja abierto un amplio abanico de soluciones futuras, pero él propone una “triple dinámica articulada de la socialización, la descentralización y la autonomización.”¹⁷¹ La finalidad última de esta alternativa es devolver a la sociedad su peso específico, es decir, que sea capaz de ser la expresión originaria de las relaciones entre los individuos. Por eso,

“Reducir la demanda de Estado y *producir la sociabilidad* son caminos paralelos. [...] Se trata de hacer que exista una sociedad civil más densa y de desarrollar espacios de intercambio y solidaridad que puedan insertarse en su seno, y no “exteriorizados” y proyectados sobre los dos polos exclusivos del mercado y del Estado.”¹⁷²

Como medios concretos de fomentar la sociabilidad propone, en primer lugar, una reducción de la demanda de Estado que, gracias a la creación previa de espacios jurídicos favorables, multiplicara “estos *autoservicios colectivos* o *servicios públicos puntuales de iniciativa local*”¹⁷³; y, en segundo lugar, sugiere un acercamiento de la sociedad a sí misma, que describe como un intento de “aumentar su densidad, de multiplicar los espacios intermedios de composición social, de insertar a los individuos en redes de solidaridad más directas”¹⁷⁴, para lo cual es necesario poseer más tiempo libre que pueda ser empleado en esas asociaciones solidarias. Ambos medios siguen necesitando de un Estado que cumpla su función de intermediario, pero, ya que no puede ser de otra manera, Rosanvallon pone como requisitos de esta intermediación que se efectúe con una mayor transparencia social que simplifique y saque a la luz los mecanismos sociales y los aspectos esenciales de la propia existencia de tal manera que estén al alcance de los ciudadanos.

La triple dinámica propuesta de la socialización, la descentralización y la autonomización sólo será posible en un espacio post-socialdemócrata, única alternativa válida al modelo pseudo-liberal rígido en el que, junto a un reforzamiento de los mecanismos de mercado, pervivirían unas formas estatistas rígidas y una corporativización social parcial.

¹⁷⁰ Es muy ilustrador el siguiente comentario que realiza al tratar la relación entre familia, Estado y salarios. “Como es sabido, la familia tradicional, con un ama de casa a tiempo total, es una buena salvaguardia contra la pobreza y una institución eficaz para la integración social, pero es subóptima para la economía de servicios.” (ESPING-ANDERSEN, G., ¿Igualdad o empleo? La interacción de salarios, Estado del Bienestar y familia, en VVAA, *Dilemas del Estado del Bienestar*; *op.cit.*, p. 15).

¹⁷¹ ROSANVALLON, P., *La crisis del Estado Providencia*; *op.cit.*, p. 114.

¹⁷² *Ibid.*, p. 116.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 118.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 119.

“El espacio post-socialdemócrata se basa en un menor papel del modelo keynesiano y en su combinación con modos de regulación autogestionario e intra-social. [...] Su objeto central concerniría a las formas de lo social y de lo político, y consistiría en aceptar una mayor flexibilidad de la actividad económica y una cierta desburocratización del Estado a cambio del reconocimiento de una mayor autonomía de las personas y los grupos, que sería garantizada por agentes colectivos (entre ellos los sindicatos).”¹⁷⁶

Esta propuesta aventurada en *La crisis del Estado providencia* encuentra eco en su posterior escrito *La nueva cuestión social*. Allí profundiza en las bases teóricas de los derechos sociales, que necesitan de una redefinición, y vuelve a proponer la necesidad de dar un mayor protagonismo a la sociedad abriendo nuevos caminos a la solidaridad ante el crecimiento de un Estado que fomenta actitudes pasivas y la progresiva complejidad de las relaciones sociales. Sólo por estas vías podrá crearse una sociedad de inserción en la que todos los individuos puedan encontrar su puesto.

En general, desde esta perspectiva tan asentada en la centralidad de los derechos sociales, se asume un cierto repliegue del Estado hacia posturas más restrictivas en su actividad social y económica, incluso -como propone Rosanvallon-, combinándola con una gestión realizada desde el interior de las redes sociales, pero sin renunciar al papel estatal de asegurador de los derechos de segundo orden. Es más, frente al decidido recorte propugnado por la vertiente política de corte liberal, lo que caracteriza a los pensadores de la Izquierda es su apuesta por un Estado máximo, lo suficientemente flexible para albergar la actividad del mercado y la creciente complejidad social, pero que no puede dejar de asumir como suya la responsabilidad social. Según ellos, esta propuesta será fructífera en la medida en que la resolución de tal complejidad sea asumida por todos los ciudadanos.

3.4.- Pluralismo del bienestar.

El pluralismo del bienestar -que agrupa muchas teorías y prácticas actuales- está íntimamente ligado a la propuesta de una sociedad de bienestar. Para algunos es posible identificarlos en la medida en que la práctica del pluralismo del bienestar implica una revitalización de la actividad de la sociedad civil; no obstante, aquí los diferenciaremos y trataremos por separado.

¹⁷⁶ *Ibid*, p. 133.

a) Sociedad del bienestar.

Antes que la crisis del Estado del Bienestar arreciara y empezara a proliferar una literatura sobre la misma, el británico William A. Robson publicaba en 1974 una obra profética titulada *Welfare State and Welfare Society (Illusion and Reality)* que introdujo en el debate político la idea de una sociedad del bienestar. Su tesis de fondo es que no habrá un auténtico Estado del Bienestar mientras no se asiente en una sociedad del bienestar. Su argumentación es sencilla: el Estado del Bienestar no puede reducirse al intento de subsanar unas carencias, lo cual le daría un carácter meramente negativo, sino que debe tender a alcanzar logros positivos, que impliquen un crecimiento y perfeccionamiento en todos los sentidos para todos y cada uno de sus miembros.

“El Estado del Bienestar no es una mera colección de servicios sociales de una clase beneficiar, ni un instrumento cuyo principal propósito sea abolir la pobreza y asistir a los discapacitados, aunque se preocupe profundamente por ellos, tampoco es un mecanismo para soportar o proteger a los vagos, los débiles o incompetentes. Y no se ocupa de la igualdad social y económica como el bien supremo.”¹⁷⁷

Así considerado, el Estado del Bienestar se reduciría a los decretos y realizaciones del parlamento y del gobierno, lo cual es una visión muy pobre. En cambio, una sociedad del bienestar abre su campo de decisión y actuación a lo que la gente hace, siente y piensa acerca de lo que sería el bienestar, lo cual implica una creciente responsabilidad y participación ciudadana, plasmada en diversas asociaciones que serían un complemento de la política. Requisito de esa sociedad del bienestar es que “el bienestar no es sólo creado por el Estado a través de la acción de autoridades públicas, sino algo también generado por las acciones y actitudes de individuos, grupos e instituciones”.¹⁷⁸ En esta participación ciudadana en el bienestar radicaría la principal diferencia con el Estado del Bienestar.

Algunos de los medios que propone Robson para avanzar hacia una sociedad del bienestar apuntan a una educación de los ciudadanos en valores humanos, junto a un respeto de su libertad, a un equilibrado crecimiento económico que respete los diversos ámbitos que rodean a los individuos –entre ellos el medio ambiente–, a una política económica que fomente la iniciativa individual por medio de empresas mixtas y privadas y

¹⁷⁷ ROBSON, W. A., *Welfare State and Welfare Society (Illusion and Reality)*; *op.cit.*, p. 171.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 41.

que reduzca la intervención estatal directa a los casos graves, y en general a economías mixtas; y, por último, a una ampliación de los servicios estatales a todos los ciudadanos (con cuidado de que una provisión generalizada de bienes –por ejemplo en educación- no eche a perder las habilidades excepcionales de algunos mejor dotados). Tal sociedad atiende por igual la libertad y el bienestar, sin dar lugar a exclusiones extremistas que degenerarían en sociedades injustas e egoístas o en situaciones de alta pasividad ciudadana.

b) Gestión plural del bienestar.

Esta previsión de Robson de los años 70 encuentra continuación en el pluralismo del bienestar o gestión pluralista del bienestar. Esta corriente es, en primer lugar, una reacción a la pretensión del Estado de hacerse cargo de todo el bienestar, que es tachada de totalitarismo, tal como vimos que denunciaba Rose.

“Afirmar que no hay espacio para el ámbito doméstico o para el mercado para producir bienestar es adoptar una posición totalitaria que hace al Estado responsable de todo lo que sucede en la sociedad. [...] En el fondo late una confusión: entender que Estado equivale a bienestar, y que sin uno no hay lo otro.”¹⁷⁹

De lo que se deduce que “el bienestar total de la sociedad es probable que sea mayor si existen múltiples fuentes más que un único monopolio de oferta.”¹⁸⁰ Y en esto consiste la tesis fundamental del pluralismo del bienestar: que el bienestar –bienes y servicios que satisfacen necesidades básicas y proporcionan protección social- deriva de una multitud de fuentes: el Estado, el mercado (y las empresas), organizaciones de voluntariado y filantrópicas y el entramado de relaciones básicas (en las que se incluye la familia). La finalidad de las instituciones sigue siendo el bienestar, lo que cambia son los medios y los caminos utilizados. La provisión de bienestar puede agruparse en cuatro sectores o caminos distintos.

“En un sentido, el pluralismo del bienestar puede ser utilizado para expresar el hecho de que la atención social y sanitaria puede ser obtenida desde cuatro sectores diferentes: el oficial, el voluntario, el comercial y el informal. Más concretamente, el pluralismo del bienestar implica que el Estado juega un papel

¹⁷⁹ ROSE, Common goals but different roles: The State's contribution to the welfare mix, en ROSE y SHIRATORI (eds.), *The Welfare State East and West; op.cit.*, p.13 y 15.

¹⁸⁰ *Idem.*

menos dominante, no viendo a éste como el único instrumento posible para dar una provisión colectiva de servicios sociales de bienestar.”¹⁸¹

Así, pues, la descentralización y participación que el pluralismo del bienestar supone para la coordinación de estos cuatro sectores, exige al Estado que abandone el lugar central en la provisión del bienestar pero lo que no hace es convertirlo en Estado mínimo. Aquí radica la principal diferencia con el neoliberalismo. Esta corriente concede al mercado privado todo el peso y pretende reducir al Estado a su mínima expresión puesto que “algunas de las deficiencias del mercado son lo suficientemente importantes como para justificar la intervención estatal”¹⁸². Los pluralistas del bienestar reservan un papel activo al Estado que va más allá de su anterior función de asegurador; ahora debe regular la provisión del bienestar, financiar al resto de los sectores y continuar asegurando los derechos de sus ciudadanos. En su estudio sobre el pluralismo del bienestar, Norman Johnson describe esta función del Estado.

“Este papel incluirá la provisión de una infraestructura dentro de la que pueda operar el pluralismo del bienestar y la creación y el mantenimiento de condiciones favorables para su desarrollo. El Estado, como la única entidad capaz de asegurar la igualdad en la distribución de los recursos, será la fuente principal de financiación, y tendrá, así mismo, un papel normativo importante.”¹⁸³

Su papel regulador se justifica desde una postura de reserva ante el peligro de abusos y explotaciones del mercado, -opuesta a la propuesta de los liberales extremistas de substituir totalmente el Estado por el mercado.

“Los pluralistas del bienestar [...] son menos apasionados acerca de los mercados privados. Aunque creen que el mercado tiene un papel que desempeñar en la provisión y financiación del bienestar, reconocen sus limitaciones y la necesidad de salvaguardias. [...] apoyan que el Estado tenga un papel regulador.”¹⁸⁴

Aunque esté teóricamente situado en igualdad de condiciones con los otros sectores en cuanto a la provisión de bienestar y atención a la necesidad, sin embargo el sector estatal es el único capaz de conceder derechos —“de acceso, de utilización, de procedimiento, y los esenciales”¹⁸⁵- y de velar por ellos, lo cual le concede una cierta relevancia sobre los restantes sectores.

¹⁸¹ HATCH, S. y MOCROFT, I., *Components of Welfare*; Londres, Bedford Square Press, 1983, p. 2. (En JOHNSON, N., *El Estado de Bienestar en transición*; *op.cit.*, p. 86).

¹⁸² STIGLITZ, J.E., *El papel económico del Estado*; *op.cit.*, p. 81.

¹⁸³ JOHNSON, N., *El Estado de Bienestar en transición*; *op.cit.*, p. 95.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 202.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 216.

Pero la radical novedad de esta propuesta radica en el especial hincapié puesto en la coordinación de los cuatro sectores. La sociedad civil –como gustan llamar algunos a las relaciones sociales primarias no regladas por las leyes políticas- está llamada a adquirir “un peso creciente en la producción del bienestar y en la extensión de la democracia participativa”¹⁸⁶. Esta propuesta coincide con la línea defendida por Rosanvallon de socializar de nuevo la sociedad fomentando un crecimiento del tejido social, y va más allá de la apelación a los derechos sociales y a la ciudadanía. Es devolver a los sectores informal y voluntario su protagonismo en el campo de la caridad y la solidaridad, circunscrito al dominio del Estado del Bienestar, al menos en su intención de fondo.

Los americanos Berger y Neuhaus¹⁸⁷ consideran las instituciones voluntarias, las familias, las redes comunitarias y las Iglesias como aquellas estructuras mediadoras entre el individuo y el Estado que éste, sirviéndose de fondos públicos, debe fomentar en vez de proporcionar directamente los servicios. Apostar por estas “estructuras mediadoras” implica contrarrestar el fuerte individualismo alimentado por el Estado del Bienestar desde su prehistoria. Aunque en la situación actual su campo de actuación es muy limitado y no podría desempeñar muchas tareas de las que realiza el Estado, sin embargo van –o deben ir- fortaleciéndose de tal manera que puedan asumir progresivamente funciones más amplias. Es lo que Hatch defiende como un “papel integral del sector voluntario”¹⁸⁸ y también apoya Gladstone¹⁸⁹ como “estrategia desmonopolizadora” con un “incremento firme del papel de la acción voluntaria”, realizada de forma gradual. Sin olvidar el hecho de que la necesaria financiación estatal conlleva el riesgo de socavar la independencia de las asociaciones voluntarias.

Dentro del sector informal caracterizado porque la asistencia social y sanitaria proviene de familias, amigos y vecinos, juega un papel central la actuación de la familia. Desde siempre ésta ha sido el campo específico de la práctica de la caridad y la solidaridad –sin necesidad de apelar a derechos reconocidos- a la vez que ha desempeñado una función socializadora y de maduración de la personalidad muy fuerte. Sin embargo, tal como hemos visto ya, el Estado empezó a hacerse cargo de tal ámbito sirviéndose de medidas asistenciales

¹⁸⁶ RODRÍGUEZ CABRERO, G., Los límites del Estado del Bienestar y las tendencias en el desarrollo de la reforma social, en V.V.A.A., *Dilemas del Estado del Bienestar*; *op.cit.*, p. 110.

¹⁸⁷ BERGER, P.L. y NEUHAUS, R.J., *To Empower People: the Role of Mediating for Public Policy*; Washington, American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1977.

¹⁸⁸ HATCH, S., *Outside the State*; Londres, Croom Helm, 1980, p. 148-9. (En JOHNSON, N., *El Estado del Bienestar en transición*; *op.cit.*, p. 165.)

¹⁸⁹ GLADSTONE, F.J., *Voluntary Action in a Changing World*; Londres, Bedfore Square Press, 1979, p.100. (En JOHNSON, N., *El Estado del Bienestar en transición*; *op.cit.*, p. 165.)

institucionales ante la generalizada opinión de que la familia se veía desbordada por los nuevos problemas originados en la civilización tecnológica e industrializada. Al cabo de los años empezó a decaer la popularidad de tales instituciones y se generalizó una vuelta hacia la asistencia clásica. Se había comprobado que la vida en tales instituciones acarreaban grandes daños personales y sociales como la ruptura con el ambiente familiar y con las relaciones personales, además de los a veces desagradables procedimientos de admisión, el sometimiento a regímenes rígidos y la pérdida de capacidad para determinar los hábitos y actividades propios. Se empezó a promover la asistencia comunitaria por motivos principalmente sociales, aunque también económicos.

Sin embargo la política que se ha seguido en relación con la familia está plagada de contradicciones que giran alrededor de un intento simultáneo de realzar, por un lado, la vida de la familia mientras que, por otro, se debilitan los lazos tradicionales de su unidad al aplicar criterios de eficacia económica. Movidio por un ideal “humanitario”, el Estado se ha ‘entrometido’ demasiado y ha quitado a la familia muchas de sus responsabilidades. No le es fácil ahora reasumirlas, pues el favorecimiento de la reducción de su tamaño¹⁹⁰ y de una progresiva integración de la mujer en el trabajo fuera de casa la ha debilitado enormemente como institución. En muchos casos, la política familiar ha provocado el efecto contrario al deseado, el de “un creciente número de familias que pueden sobrevivir sólo con el soporte constante del Estado.”¹⁹¹ Es más, algunos—que se dicen defensores de la ‘preservación de la familia’— “contemplan confiadamente un desplazamiento a largo plazo casi total de la responsabilidad en el cuidado de niños desde algunas familias hacia el Estado.”¹⁹² Por eso, para conseguir preservar realmente a la familia, se exige la autonomía familiar frente a una intrusión injustificada del Estado.

La consecuencia de este debilitamiento es evidente de cara a la administración de bienestar, ya que “la disolución de las familias vulnera esa ayuda familiar informal”¹⁹³. Por eso desde algunos ámbitos se han elevado propuestas de revalorizar el trabajo del ama de casa y la importancia de las relaciones de parentesco. El norteamericano Neil Gilbert pone de

¹⁹⁰ Charles MURRAY expone los resultados de algunos estudios en los que se pone en relación las ayudas sociales recibidas por los hijos, el tamaño y número de familias y el de los nacimientos. Parece ser que, aun contando con la bajada general de la natalidad, a raíz de las ayudas sociales a las madres solteras ha aumentado ligeramente la tasa de nacimientos ilegales y ha descendido el número de matrimonios. (MURRAY, C., Does welfare Bring more Babies?; *The Public Interest*, 115(1994)Spring, pp. 17-30.)

¹⁹¹ Mac DONALD, H., The Ideology of ‘family preservation’; *The Public Interest*, 115(1994)Spring, p.59 (T.A.)

¹⁹² *Idem.*

¹⁹³ GILBERT, N., *Capitalism and the Welfare State (Dilemmas of Social Benevolence)*; New Haven-London, Yale University Press, 1983, p. 133. (T.A.)

manifiesto las consecuencias que se siguen de un apoyo incondicionado a cualquier “tipo” de familia y del incentivo a las madres que trabajan. En esa línea sugiere un plan de crédito social por el que las amas de casa puedan adquirir créditos para cambiarlos, una vez que los hijos hayan crecido, por una cantidad similar de unidades de aprendizaje académico o técnico.¹⁹⁴

Sea esta propuesta factible o no, es evidente que la familia pide ser reforzada, cosa que exigiría un cambio en la mentalidad de racionalidad utilitarista imperante que busca sólo lo útil y conseguir ventajas económicas. De igual manera, la Filosofía igualitarista que pretende acabar con cualquier diferencia, incluso con las más evidentes provenientes de la naturaleza humana, actúa en contra no sólo de la institución familiar sino también de la cohesión social.

Otro tipo de relaciones que configuran el sector informal son las ayudas entre amigos y vecinos. Son de tipo más puntual que las familiares y abarcan menos funciones, pero aún así tienen su relevancia. La participación y descentralización que se persigue en el pluralismo de bienestar están estrechamente vinculadas con el aumento de tales relaciones, que se manifiestan en forma de asociaciones de tipo local, algunas de carácter más organizado y otras con una estructura y actividad más espontáneas.

Sin embargo la propuesta pluralista de una progresiva financiación pública de los sectores voluntario e informal tiene el peligro de caer en la centralización y la burocratización. Sería el caso de una previsión estatal que exigiera una justificación formal del uso del dinero e hiciera más lentas las operaciones y le diera un aire de burocracia o de participantes que se vean a sí mismos como desempeñando el papel de funcionarios estatales con un sueldo y un fondo fijo, lo cual puede hacer perder el interés y la iniciativa personal¹⁹⁵ y socavar la independencia de tales asociaciones.

El cuarto sector que entra en el juego de la oferta plural de bienestar es el mercado, pero no a la manera liberal de libre competencia sin regulación estatal, sino con una libertad y una competencia mercantil sujeta a la supervisión gubernamental. En tanto que la lógica del sistema de mercado está dirigida por la competencia y el ejercicio de la libertad, es el Estado el que debe velar por el respeto de los derechos de los ciudadanos y no dejar que toda la distribución de los bienes se regule según el esquema de la oferta y la demanda, porque habría algunos miembros que no podrían participar en él ni, por lo tanto, beneficiarse de él. Esto es, el ideal de velar por la igualdad seguiría siendo tarea del Estado.

¹⁹⁴ *Ibid*, p. 104.

¹⁹⁵ Nathan Glazer pone de relieve estos efectos negativos de las ayudas económicas públicas en las organizaciones voluntarias en el libro ya citado *Los límites de la política social*.

“La libertad es más que la ausencia de intervención estatal. En realidad, la intervención estatal es esencial para la libertad de los pobres, los desempleados, los enfermos crónicos, la infancia desasistida y los sin techo.”¹⁹⁶

De igual manera, se le pide que vigile al sector mercantil con el fin de proteger a las organizaciones voluntarias, ya que a veces los poderosos mercados privados pueden ser un serio peligro para tales organizaciones –las absorben o desvían sus fondos.¹⁹⁷ Con la misma precaución defiende Gilbert la influencia de los mecanismos de mercado en la red social, pues aunque “el mercado social puede acomodarse y beneficiarse, hasta cierto punto, de una inyección de competencia, elección, lucro, autointerés y otros métodos de incentivos de la economía de mercado”, aconseja precaución: si se hace demasiado hincapié sobre el sistema de mercado, esto podría “minar los amplios valores del mercado social.”¹⁹⁸

A pesar de todas sus precauciones y controles, algunos de los críticos del pluralismo de bienestar han llamado la atención sobre la tendencia del sector comercial, en su expansión y crecimiento, a la privatización, lo cual pondría de manifiesto que se ha sobreestimado “la capacidad del Estado de regular la parte del mercado que toma el sector comercial y la calidad de su provisión”¹⁹⁹. Se observa también un reparto desigual de la provisión del bienestar entre los cuatro sectores. Johnson señala que:

“El debate del pluralismo de bienestar parece que ha conducido a una muy reducida expansión del sector voluntario y sí a una expansión muy rápida, en casi todos los Estados del Bienestar, del sector mercantil”²⁰⁰.

Y más adelante pone en duda la capacidad real de los sectores informal y voluntario de asumir más funciones de las desempeñadas en la actualidad.

“Si el pluralismo de bienestar no significa otra cosa que la actuación de los cuatro sectores en los servicios sociales es entonces obvio que persistirá incluso a largo plazo. [...] A corto y a medio plazo el futuro del Estado del Bienestar parece encontrarse en la dirección del pluralismo de bienestar; pero incluso con financiación y regulación estatal, surgen serias dudas con relación a la voluntad y la capacidad de los sectores voluntarios e informal para substituir al Estado.”²⁰¹

¹⁹⁶ JOHNSON, N., *El Estado del Bienestar en transición*; *op.cit.*, p. 185.

¹⁹⁷ GILBERT, N., Welfare for Profit: Moral, empirical and Theoretical Perspectives; *Journal of Social Policy*, 13 (1984)1, p. 63-73. (T.A.)

¹⁹⁸ GILBERT, N., *Capitalism and the Welfare State (Dilemmas of Social Benevolence)*; *op.cit.*, p. 178.

¹⁹⁹ BERESFORD, D. y CROFT, S., Welfare Pluralism: the New Face of Fabianism; *Critical Social Policy*, 9 (1984), p. 25. (Citado en JOHNSON, N., *El Estado del Bienestar en transición*; *op.cit.*, p. 246.)

²⁰⁰ JOHNSON, N., *El Estado del Bienestar en transición*; *op.cit.*, p. 246.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 265.

3.5. De la dignidad de la persona humana al bien común.

En este apartado vamos a analizar una última propuesta que, a pesar de no encuadrarse dentro de los tratados clásicos de Filosofía política, sí habla de política, del Estado, de la sociedad y de sus miembros desde una óptica diferente, a modo de reflexiones y ofreciendo pautas de conducta más que recetas prefijadas. Es la teoría conocida como doctrina social de la Iglesia. Y nos parece oportuno darle un espacio en este estudio porque creemos que su aportación es muy lúcida y responde a lo que todos, de una manera más o menos explícita, desearían, además de que podrían ser una nueva propuesta de presupuestos del Estado y la vida en sociedad. Por su condición de sociedad inmersa en el mundo y por ser sus componentes también miembros de los Estados y las sociedades, la Iglesia se preocupa del bien de los pueblos, en su doble vertiente material y espiritual. Por esa razón no se cansa de denunciar las teorías y las prácticas políticas y sociales que vulneran la dignidad humana, corrigiéndolas y ofreciendo propuestas alternativas que respondan a la auténtica naturaleza del hombre.

Desde aquella primera Encíclica que León XIII escribió en 1891 acerca de la situación de los obreros y de la cuestión social en general –la *Rerum Novarum*–, han ido surgiendo otros escritos o declaraciones posteriores ahondando y abordando el tema desde los nuevos problemas que iban surgiendo. En su momento aludimos a esta llamada que hizo la Iglesia a favor de los obreros y proletarios. Sus enseñanzas son muy ricas y variadas, pero se descubre a lo largo de todas ellas una misma línea argumentativa. Por esta razón hemos preferido centrarnos en la última Encíclica de tema social, la *Centesimus Annus*, escrita por Juan Pablo II y publicada en 1991, en conmemoración de los cien años de la susodicha *Rerum Novarum*. Aludiremos, sin embargo, a otros documentos para completar la exposición.

- **Principios.**

El punto de partida y, en cierto modo, también el de llegada, será la persona humana. Ella tiene la máxima dignidad de todas las criaturas de la creación, no sólo por su origen sino también por su destino y fin. Así lo declara Juan Pablo II.

“Hay que tener presente desde ahora que lo que constituye la trama y, en cierto modo, la guía de la Encíclica y, en verdad, de toda la doctrina social de la

Iglesia, es la “correcta concepción de la persona humana” y de su valor único, porque “el hombre [...] en la tierra es la única criatura que Dios ha querido por sí misma”. En él ha impreso su imagen y semejanza, confiriéndole una dignidad incomparable. En efecto, aparte de los derechos que el hombre adquiere con su propio trabajo, hay otros derechos que no provienen de ninguna obra realizada por él, sino de su dignidad esencial de persona.”²⁰²

Es importante aclarar bien este punto de partida porque algunas teorías políticas se basan en concepciones erróneas del hombre y, en consecuencia, actúan en detrimento de su dignidad real. El ser humano no es un individuo egoísta –aislado y autónomo- que sólo por interés decide unirse a otros para sobrevivir; tampoco es una pieza del engranaje social que pierde su subjetividad y libertad²⁰³. Ni individualismo egoísta ni socialismo. El hombre es un ser imperfecto, sujeto a numerosas necesidades pero en posesión de una naturaleza social que le impele a buscar, unido y en colaboración con sus semejantes, un fin común que perfeccione su naturaleza y, por añadidura, la del resto.²⁰⁴ De esta manera es como la vida en sociedad ayuda al hombre abasteciéndole de lo necesario²⁰⁵. Pero no debe olvidarse que aquí se contempla al hombre total o integral, es decir, un hombre compuesto de cuerpo y alma, cuyas necesidades responden a distintos ámbitos. Está claro que la sociedad no sólo le provee de alimentos, ropa y vivienda, sino también de relaciones de amistad, de cultura, de educación moral y religiosa, etc.²⁰⁶ El desarrollo armónico de sus facultades debe huir tanto del extremo de la penuria en el que las necesidades mínimas materiales no se

²⁰² JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, ed. de P.F.del Valle, Burgos, Círculo Católico de Obreros de Burgos, 1991, § 11, p. 24.

²⁰³ “El error fundamental del socialismo es de carácter antropológico. Efectivamente, considera a todo hombre como un simple elemento y una molécula del organismo social, de manera que el bien del individuo se subordina al funcionamiento del mecanismo económico social. Por otra parte, considera que este mismo bien puede ser alcanzado al margen de su opción autónoma, de su responsabilidad asumida, única y exclusiva, ante el bien o el mal. El hombre queda reducido así a una serie de relaciones sociales, desapareciendo el concepto de persona como sujeto moral, que es quien edifica el orden moral, mediante tal decisión”. (*Ibid.*, § 13, p. 26-7)

²⁰⁴ “La índole social del hombre demuestra que el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad están mutuamente condicionados. Porque el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social. [...] Por ello, a través del trato con los demás, de la reciprocidad de servicios, del diálogo con los hermanos, la vida social engrandece al hombre en todas sus cualidades y le capacita para responder a su vocación.” (VATICANO II, *Gaudium et Spes*; § 25, Tr.Varios, Madrid, BAC, 1975 29ª, p. 219).

²⁰⁵ “Origen y fin de la vida social ha de ser la conservación, el desarrollo y el perfeccionamiento de la persona humana”. (PÍO XII, Radiomensaje natalicio de 1942: El orden interior de las naciones, § 9, en *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios I*; Madrid, Acción Católica Española, 1967, p. 349.)

²⁰⁶ “Es, pues, necesario que se facilite al hombre todo lo que éste necesita para vivir una vida verdaderamente humana, como son el alimento, el vestido, la vivienda, el derecho a la libre elección de estado y a fundar una familia, a la educación, al trabajo, a la buena fama, al respeto, a una adecuada información, a obrar de acuerdo con la norma recta de su conciencia, a la protección de la vida privada y a la justa libertad también en materia religiosa.” (VATICANO II, *Gaudium et Spes*; *op.cit.*, § 26, p. 221).

cubren, como del extremo contrario que tiene el peligro de ahogar sus dimensiones no materiales.

A la par que recibe, también tiene la obligación de dar colaborando en la vida social de la que forma parte. Esta colaboración tiene un doble efecto: el hombre se perfecciona a sí mismo y busca su propio bien y, a la vez, colabora al bien de toda la sociedad. El trabajo que repercute en otros es un ejemplo obvio de esta doble dimensión. Y por esta razón puede decirse que la persona es responsable no sólo de buscar su propio bien, sino también de procurar el de toda la sociedad.²⁰⁷ Y cada uno, haciendo un uso responsable de su libertad –que se supone orientada a buscar el bien y la verdad–, desarrollará esa dimensión social de una manera determinada.

La búsqueda conjunta de una sociedad en paz, encaminada al bien obrar y a la posesión de las cosas necesarias para el bien vivir²⁰⁸ es lo que da sentido al bien común. Tal bien no debe entenderse como la suma de los bienes particulares, del mismo modo que la sociedad no es la mera suma de los individuos sino algo específicamente distinto pero dependiente o en función de las partes²⁰⁹. A causa de este bien -origen y a la vez finalidad de la vida social-, toda actuación con repercusiones sociales –sea de personas o de instituciones-, deberá guiarse según el criterio del bien común.

- **Funciones del Estado.**

Iniciábamos este análisis con un texto de la *Centesimus Annus* en que se afirmaba que el hombre, por su misma naturaleza, goza de unos derechos inalienables.²¹⁰ Uno de ellos es el derecho a la propiedad privada ganada honradamente. Pero por la responsabilidad social que comparten todos, se pide a cada persona que haga uso de tal propiedad con vistas al bien común. Eso puede concretarse en diversas realizaciones prácticas: inversiones en algún negocio, creación de puestos de trabajo en las empresas, ayudas más o menos directas a otros que no disponen de medios, una participación determinada en la sociedad, etc, es decir, se espera del individuo responsable que tenga iniciativas en bien suyo y de la comunidad²¹¹. Esta es una de las direcciones del principio de solidaridad; la segunda es la

²⁰⁷ *Vid.* JUAN XXIII, *Pacem in terris*, § 31 y 53.

²⁰⁸ *Cfr.* TOMÁS DE AQUINO, *De regno*, 1, I, cap.15.

²⁰⁹ *Vid.* Conclusiones del presente trabajo.

²¹⁰ Para ver un catálogo de tales derechos JUAN XXIII, *Pacem in terris*, § 11-27.

²¹¹ “Así como la persona se realiza plenamente en la libre donación de sí misma, así también la propiedad se justifica moralmente cuando crea, en los debidos modos y circunstancias, oportunidades de trabajo, y crecimiento humano para todos.” (JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*; *op.cit.*, § 43, p. 70).

que va de la sociedad o del Estado a cada persona. Igual que el individuo está obligado respecto de la totalidad, así lo está la sociedad en conjunto respecto al individuo, especialmente asegurándole su función parcial propia en la totalidad y ayudándole cuando sea necesario (pero sin quitarle su responsabilidad e iniciativas). No conviene olvidar que cada hombre es el auténtico protagonista de su vida; y que su vida será tanto más plena cuanto más perfeccionadas estén sus facetas personales, para lo cual ha de poner en juego sus cualidades y su libertad.

Al constituirse las comunidades y sociedades, inmediatamente emerge una autoridad que dirija el esfuerzo común con vistas al fin propuesto y ponga orden en medio de la diversidad de personas y de funciones. Si el fin de la sociedad es el bien común, de igual modo, la actuación del gobernante y lo que en definitiva justifica su poder, debe ser la tutela del mismo.²¹² El Vaticano II define el bien común como el “conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección.”²¹³ Atendiendo al bien común, el Estado atiende a la persona. Pero la labor del Estado es muy amplia y abarca facetas y ámbitos diversos.

“El Estado tiene la incumbencia de velar por el bien común y cuidar que todas las esferas de la vida social, sin excluir la económica, contribuyan a promoverlo, naturalmente dentro del respeto debido a la justa autonomía de cada una de ellas.”²¹⁴

Esta doctrina atribuye al Estado un papel activo en el ordenamiento de todos los ámbitos al bien común, entre los cuales también se incluye el económico. Hace mención explícita de él para corregir la defensa liberal de un Estado mínimo que no se inmiscuya en ningún asunto económico. Pero deja igualmente claro que tal acción del Estado debe desarrollarse en un clima de respeto de la “justa autonomía” de tales esferas, es decir, sujetándose a unos límites en su actuación y reconociendo su carácter instrumental. Tal término medio entre el indiferentismo del Estado mínimo y un excesivo intervencionismo o estatismo adquiere toda su justificación desde la concepción de la política y de la sociedad como servicio al bien común. El papel y las funciones del Estado, atendiendo al caso y la circunstancia, responden a un doble principio de participación directa o

²¹² “La única razón del poder de quien gobierna es la tutela del bienestar público. Por lo tanto, de ningún modo puede admitirse que la autoridad civil sirva a los intereses de uno y de pocos, cuando ha sido establecida para el bienestar de todos.” (LEÓN XIII, *Sobre la Constitución cristiana de los Estados*; Colección de Encíclicas, *op.cit.*, § 7, p. 48).

²¹³ VATICANO II, *Gaudium et Spes*; *op.cit.*, § 26, p. 220.

indirecta²¹⁵, es decir, puede guiarse por el principio de solidaridad o por el de subsidiariedad. El principio de solidaridad podría enunciarse como sigue: “Los individuos, cuanto más indefensos están en una sociedad, tanto más necesitan el apoyo y el cuidado de los demás, en particular la intervención de la autoridad pública.”²¹⁶ Los límites a esta intervención directa vienen marcados por el principio de subsidiariedad, que reconoce y respeta la autonomía o primacía del individuo y de ciertas instituciones que provienen de la iniciativa individual y dan forma a la sociabilidad. En el párrafo número 13 enumera los siguientes grupos intermedios: familia, grupos económicos, sociales, políticos y culturales. La formulación de tal principio se debió a Pío XI quien en su Encíclica *Quadragesimo Anno* decía:

“Sigue en pie y firme en la Filosofía social aquel gravísimo principio inamovible e inmutable: como no se puede quitar a los individuos y dar a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores o inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos ni absolverlos. Conviene, por tanto, que la suprema autoridad del Estado permita resolver a las asociaciones inferiores aquellos asuntos y cuidados de menor importancia, en los cuales perdería mucho tiempo.”²¹⁷

La aplicación del principio de subsidiariedad es doble. La primera consistiría en la no injerencia de la sociedad o del Estado en el ámbito de actividades de las sociedades menores, siempre que éstas, o los individuos, estén capacitados para desarrollar por sí mismos sus correspondientes tareas. La segunda aplicación correspondería a los casos en los que falta esa capacidad y el Estado se ve en la obligación de asistir a las sociedades intermedias restableciendo sus funciones y su vitalidad. Con palabras de Juan Pablo II:

“Una estructura social de orden superior no debe interferir en la vida interna de un grupo social de orden inferior, privándole de sus competencias, sino que más bien debe sostenerla en caso de necesidad y ayudarla a coordinar su acción con la de los demás componentes sociales, con miras al bien común.”²¹⁸

Veamos la aplicación conjunta de estos dos principios en la actuación que incumbe al Estado en el sector de la economía –que ya vimos que debe ser limitada y protegida. La

²¹⁴ JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*; *op.cit.*, § 11, p. 24.

²¹⁵ *Ibid.*, § 15, p. 31.

²¹⁶ *Ibid.*, § 10, p. 23.

²¹⁷ PÍO XI, *Quadragesimo Anno*, en *Ocho grandes mensajes*; Tr. J.Iribarren y J.L.Gutiérrez García, Madrid, BAC, 1973 4ª, § 79-80, p. 93.

²¹⁸ JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*; *op.cit.*, § 48, p. 77.

primera tarea del Estado es asegurar la libertad individual y la propiedad de tal manera que estimule a trabajar eficaz y honestamente. La segunda es “la de vigilar y encauzar el ejercicio de los derechos humanos en el sector económico”, pero sin olvidar que “la primera responsabilidad no es del Estado, sino de cada persona y de los diversos grupos y asociaciones en que se articula la sociedad.”²¹⁹ Una intervención directa del Estado en este campo –pongamos por caso proporcionar a todos los ciudadanos puestos de trabajo– estructuraría rígidamente la vida económica y sofocaría la libre iniciativa de los individuos. Lo correcto en este campo sería una actuación indirecta, según el principio de subsidiariedad, que, volviendo al mismo ejemplo, consistiría en secundar la actividad de las empresas “creando condiciones que aseguren oportunidades de trabajo, estimulándola donde sea insuficiente o sosteniéndola en momentos de crisis.”²²⁰

En situaciones en que los monopolios frenen y obstaculicen el desarrollo, el Estado tiene derecho a intervenir en lo que sería su tercera tarea. En último lugar, admite que:

“El Estado puede ejercer funciones de suplencia en situaciones excepcionales, cuando sectores sociales o sistemas de empresas, demasiado débiles o en vías de formación, sean inadecuados para su cometido. Tales intervenciones de suplencia, justificadas por razones urgentes que atañen al bien común, en la medida de lo posible deben ser limitadas temporalmente, para no privar establemente de sus competencias a dichos sectores sociales y sistemas de empresas y para no ampliar excesivamente el ámbito de intervención estatal de manera perjudicial para la libertad tanto económica como civil.”²²¹

En estas líneas ha expuesto tan abiertamente los límites de actuación del Estado en función de sus dos principios rectores, que puede detectarse con facilidad cualquier abuso o extralimitación. Observa que la ampliación de tal intervención, que, de por sí, sólo debería ser temporal y en casos excepcionales, ha dado lugar a la constitución del Estado del Bienestar, surgido en un principio para remediar de forma justificada graves necesidades y carencias, pero que, no obstante, ha cometido abusos y excesos. La causa de esos abusos la detecta en una “inadecuada comprensión de los deberes propios del Estado”²²². Las consecuencias de esta intervención directa continuada, en detrimento de la responsabilidad de la sociedad, han sido “la pérdida de energías humanas y el aumento exagerado de los aparatos públicos”²²³ (con el consiguiente crecimiento de los gastos).

²¹⁹ *Ibid.*, § 48, p. 75.

²²⁰ *Ibid.*, § 48, p. 76.

²²¹ *Idem.*

²²² *Idem.*

²²³ *Ibid.*, § 48, p. 77.

Doble error detecta el Papa en esa pretensión del Estado del Bienestar de “acabar con la necesidad”. En primer lugar, ha pasado por alto que la solución a las necesidades es más normal que provenga de los que las conocen y están más cercanos al que las sufre. Y segundo, que hay un tipo de necesidades que requiere “una respuesta que sea no sólo material sino que sepa descubrir su exigencia humana más profunda”²²⁴. Al pretender equiparar todas las necesidades humanas se minusvalora al hombre (porque a fuerza de simplificar acaban por reducirse todas sus necesidades a las materiales) y se condena al fracaso todo intento de satisfacerlas plenamente. Las palabras que en su día dirigiera León XIII contra la utopía marxista podrían aplicarse, salvando los cien años que las separan, a la pretensión del Estado del Bienestar.

“Así, pues, sufrir y padecer es cosa humana, y para los hombres que los experimenten todo y lo intenten todo, no habrá fuerza ni ingenio capaz de desterrar por completo estas incomodidades de la sociedad humana. Si algunos alardean de que pueden lograrlo, si prometen a las clases humildes una vida exenta de dolor y de calamidades, llena de constantes placeres, éstos engañan indudablemente al pueblo y cometen un fraude que tarde o temprano acabará produciendo males mayores que los presentes.”²²⁵

- **Las sociedades intermedias.**

Pero volvamos a las consecuencias negativas del Estado del Bienestar que se siguen de lo dicho hasta ahora. Una injerencia excesiva del Estado no sólo merma la iniciativa personal, sino que mina las mismas sociedades intermedias al usurparles sus funciones. Un debilitamiento de las redes sociales no sólo daña la sociedad sino también sus bases: la naturaleza social del hombre y su búsqueda conjunta de un fin común. Esto provoca un progresivo aislamiento de las personas que se encierran en sí mismas al no encontrar reciprocidad en las relaciones sociales. Tal individualismo sólo puede tener efectos negativos²²⁶.

²²⁴ *Idem*.

²²⁵ LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, en *Ocho grandes mensajes; op.cit.*, § 13, p. 29.

²²⁶ “Es el error que, como ya se ha dicho, consiste en una concepción de la libertad humana que la aparta de la obediencia a la verdad y, por tanto, también del deber de respetar los derechos de los demás hombres. El contenido de la libertad se transforma entonces en amor propio con desprecio de Dios y del prójimo; amor que conduce al afianzamiento ilimitado del propio interés y que no se deja limitar por ninguna obligación de justicia.”(JUAN PABLO II, *Centesimus Annus; op.cit.*, § 17, p. 32.)

Detectado el error, Juan Pablo II propone “superar la mentalidad individualista, hoy en día tan difundida”²²⁷ con un “compromiso concreto de solidaridad”. Esta no puede imponerse desde el Estado como una obligación –sería demasiado rígido y antinatural– sino que brota de forma natural allí donde hay verdaderas sociedades intermedias cuyos miembros se unen en torno al bien común. Por eso es urgente la tarea de dar vigor y protagonismo a tales sociedades promoviendo iniciativas que las favorezcan.

La primera de ellas es la familia, concebida como comunidad de vida y de amor, y no sólo –aunque también– como institución socializadora y con funciones económicas. Es en el seno de la familia donde:

“[...] el hombre recibe las primeras nociones sobre la verdad y el bien; aprende qué quiere decir amar y ser amado, y por consiguiente qué quiere decir en concreto ser una persona. Se entiende aquí la familia fundada en el matrimonio, en el que el don recíproco de sí por parte del hombre y de la mujer crea un ambiente de vida en el cual el niño puede nacer y desarrollar sus potencialidades, hacerse consciente de su dignidad y prepararse a afrontar su destino único e irrepetible.”²²⁸

Sin embargo, la familia encuentra muchas dificultades, ambientales y de falta de medios, para desarrollarse como debiera. Es entonces necesario, según el principio de solidaridad y de subsidiariedad, e incluso urgente,

“[...] promover iniciativas políticas no sólo a favor de la familia, sino también políticas sociales que tengan como objetivo principal a la familia misma, ayudándola mediante la asignación de recursos adecuados e instrumentos eficaces de ayuda, bien sea para la educación de los hijos, bien sea para la atención de los ancianos, evitando su alejamiento del núcleo familiar y consolidando las relaciones generacionales.”²²⁹

Tal promoción debe hacerse respetando la autonomía y los lazos familiares –pues una excesiva injerencia debilita aún más la responsabilidad–, y debe dirigirse a intentar subsanar el origen de error individualista: una falsa libertad desligada de toda vinculación y compromiso con la propia naturaleza y sus leyes.

Además de la familia hay otras sociedades intermedias que desarrollan funciones primarias y ponen en marcha estructuras específicas de solidaridad. La fuerza de tales sociedades es que:

“[...] maduran como verdaderas comunidades de personas y refuerzan el tejido social, impidiendo que caiga en el anonimato y en una masificación

²²⁷ *Ibid.*, § 49, p.78.

²²⁸ *Ibid.*, § 39, p. 63.

²²⁹ *Ibid.*, § 49, p. 78.

impersonal, bastante frecuente, por desgracia, en la sociedad moderna. En medio de esa múltiple interacción de las relaciones vive la persona y crece la “subjetividad de la sociedad”²³⁰.

En cambio, donde el tejido social se hace más débil, la persona es perjudicada y el Estado se ve ‘obligado’ a incrementar su acción sobrecargándose de tareas y debilitando más aún la sociedad en vez de fortalecerla. Este es el gran drama del hombre actual, que el Papa sabe delinear perfectamente desmarcándose de muchas ideologías económicas actuales.

“El individuo hoy en día queda sofocado con frecuencia entre los dos polos del Estado y del mercado. En efecto, da la impresión a veces de que existe sólo como productor y consumidor de mercancías, o bien como objeto de la administración del Estado, mientras que se olvida que la convivencia entre los hombres no tiene como fin ni el mercado ni el Estado, ya que posee en sí misma un valor singular a cuyo servicio deben estar el mercado y el Estado.”²³¹

Más adelante volveremos sobre el tema del mercado; ahora conviene decir algo más de estas sociedades intermedias. Hace mención especial de dos de ellas relacionadas con el mundo del trabajo y de la economía: los sindicatos y la empresa. Los primeros tienen un amplio y fecundo campo de acción en defensa de los derechos del trabajador²³² y asegurando el respeto a cada persona. Frente a un capitalismo “salvaje” en que el capital domina todo, en los sindicatos se debe luchar por “una sociedad basada en el trabajo libre de la empresa y en la participación”²³³. Respecto a la actividad de la empresa, reconoce la importancia de los beneficios, pero avisa que no:

“[...] son el único índice. [...] En efecto, la finalidad de la empresa no es simplemente la producción de beneficios, sino la existencia misma de la empresa como *comunidad de hombres* que, de diversas maneras, buscan la satisfacción de sus necesidades fundamentales y constituyen un grupo particular al servicio de la sociedad entera.”²³⁴

La labor de los sindicatos debe orientarse, pues, a conseguir un pleno respeto hacia los trabajadores y una mayor participación en la vida de la empresa que consiga crear un ambiente en el que, compaginando el trabajo con otros y la subordinación a otros, “pueden

²³⁰ *Idem.* Con el término de ‘subjetividad de la sociedad’ –acuñado por él-, recoge el entramado de relaciones personales y humanas que dan vida a instituciones y acciones sociales.

²³¹ *Idem.*

²³² “Si en otros tiempos el factor decisivo de la producción era la *tierra* y luego lo fue el *capital*, [...] hoy en día el factor decisivo es cada vez más el *hombre* mismo, es decir, su capacidad de conocimiento, que se pone de manifiesto mediante el saber científico y su capacidad de organización solidaria, así como la de intuir y satisfacer las necesidades de los demás.” (*Ibid*, § 32, p. 53).

²³³ *Ibid*, § 35, p. 57.

considerar en cierto sentido que trabajan en algo propio, al ejercitar su inteligencia y libertad.”²³⁵ La dirección última de tales esfuerzos legítimos será un desarrollo integral de la persona que apunte no sólo a una mayor producción y eficacia en el trabajo, sino a un compromiso a favor de los demás. Así es como se logrará una situación en la que:

“[...] el hombre trabaja para cubrir las necesidades de su familia, de la comunidad de la que forma parte, de la nación y, en definitiva, de toda la humanidad. Colabora, asimismo, en la actividad de los que trabajan en la misma empresa e igualmente en el trabajo de los proveedores en el consumo de los clientes, en una cadena de solidaridad que se extiende progresivamente.”²³⁶

No sólo reciben el visto bueno las organizaciones de trabajadores y las empresas, también lo recibe el mercado, siempre que –igual que los dos primeros- se oriente al bien común. Entre sus ventajas señala²³⁷ un uso mejor de los recursos, la promoción del intercambio de los productos y, especialmente, el dar protagonismo a la voluntad y preferencias de las personas a través de los contratos. En este punto es bueno subrayar la diferencia que establece entre el libre mercado, que ofrenda ampliamente, y el sistema capitalista o el liberalismo, en el que descubre varias desviaciones. Mientras que el sistema de libre mercado, que es limitado por la acción estatal y la sociedad y se sirve de la iniciativa privada, asegura la justicia social al servicio de la persona humana desde un principio de solidaridad -sin excluir “las diferencias debidas a la realidad y a la naturaleza”²³⁸ cuando éstas encuentran su lugar apropiado y son puestas al servicio del bien común-; en cambio, el fin que persigue el capitalismo es, por encima de todo, el aumento de la producción y de la riqueza, lo que pone de manifiesto que el centro de tal visión no es el hombre sino el capital. Es más, tal mecanismo puede cambiar las normas morales llegando a convertir en fines lo que son simples medios o a ofrecer una jerarquía equivocada de criterios de actuación.

A esto se ha llegado con el fenómeno del consumismo. Es legítimo preocuparse por aumentar la calidad de los bienes, pero esta práctica, para estar ordenada al bien humano, exige una gran responsabilidad para saber evaluar las nuevas necesidades que genera una sociedad de consumo, jerarquizarlas y darles el lugar que les corresponde; de tal manera que, según una imagen integral del hombre, “respete todas las dimensiones de su

²³⁴ *Idem.*

²³⁵ *Ibid.*, § 43, p. 69.

²³⁶ *Idem.*

²³⁷ *Vid.*, § 40, p. 65.

²³⁸ PÍO XII, *Radiomensaje natalicio 1942, Colección de Encíclicas; op.cit.* § 10, p. 350.

ser y subordine las materiales e instintivas a las interiores y espirituales”²³⁹. Cuando falla esta consideración integral, el hombre se considera “a sí mismo como un conjunto de sensaciones que hay que experimentar”²⁴⁰, se reduce a la esfera de lo económico y a la satisfacción de necesidades materiales, entregándose al hedonismo. En tal situación espera recibir del sistema consumista los criterios del uso de los bienes, cuando en realidad no es así, sino que es necesaria la educación del consumidor para un:

“[...] uso responsable de su capacidad de elección, la formación de un profundo sentido de responsabilidad en los productores y, sobre todo, en los profesionales de los medios de comunicación social, además de la necesaria intervención de las autoridades públicas.”²⁴¹

El materialismo es la Filosofía de fondo de tales “sociedades del bienestar o sociedades de consumo”²⁴² y sus criterios son los utilitarios, que provocan los instintos y las tendencias al goce inmediato de manera desenfrenada, lo cual hace muy difícil reconocer y respetar la verdadera integridad humana²⁴³. Una excesiva confianza en el mercado, que conlleva el riesgo de desembocar en una “idolatría” del mercado²⁴⁴, puede hacer olvidar que su campo de actuación abarca sólo el de la atención a las necesidades “solventables” y el de los recursos “vendibles” y que, por ende, “existen numerosas necesidades humanas que no tienen salida en el mercado”²⁴⁵ porque no son materiales. El recurso a las redes sociales y a la solidaridad es necesario para ayudar a los hombres que lo necesiten a “conseguir los conocimientos, a entrar en el círculo de las interrelaciones, a desarrollar sus aptitudes para poder valorar mejor sus capacidades y recursos.”²⁴⁶ Esto que se le debe al hombre por ser hombre escapa a la estricta racionalidad económica y a la lógica utilitarista del Estado del Bienestar.

- **Colaboración de la sociedad y el Estado.**

Si en todo el escenario social y en el aparato estatal el móvil último de actuación es la búsqueda del bien común y el respeto a la persona, se fomentará una cooperación de los

²³⁹ JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*; *op.cit.*, § 36, p. 60.

²⁴⁰ *Ibid.*, § 39, p. 63.

²⁴¹ *Ibid.*, § 36, p. 60.

²⁴² *Ibid.*, § 19, p. 36.

²⁴³ *Vid.*, § 29, p. 49.

²⁴⁴ Tal “idolatría” “ignora la existencia de bienes, que por su naturaleza, no son ni pueden ser mercancías”. (*Ibid.*, § 40, p. 65).

²⁴⁵ *Ibid.*, § 34, p. 56.

²⁴⁶ *Idem.*

esfuerzos públicos con las iniciativas privadas y el interés individual.²⁴⁷ Esta colaboración queda más detallada en los documentos del Vaticano II. A la autoridad civil le toca velar por un orden jurídico que divida las funciones de la autoridad y reconozca, proteja y promueva los derechos de las personas, familias y asociaciones. Entra dentro de este terreno la ayuda directa, por medio de servicios sociales, a los miembros más débiles que no disponen de los medios oportunos para procurárselos, como los de sanidad, seguro de desempleo o vejez. Respecto a la educación, es obligación del Estado garantizar a todos los niños tal formación, pero respetando el derecho de las familias a elegir las escuelas más a propósito para el tipo de educación que quieran dar a sus hijos.²⁴⁸ Comparte con la sociedad el deber de defender los bienes colectivos como son el ambiente natural y el ambiente humano cuya provisión escapa al alcance de los particulares.²⁴⁹

Dentro de los deberes cívicos de los ciudadanos “es necesario mencionar el deber de aportar a la vida pública el concurso material y personal requerido por el bien común”²⁵⁰. Los gobernantes deben poner especial cuidado en no entorpecer a las sociedades intermedias en su legítima y constructiva acción, que más bien deben promover (como, por ejemplo, sucede con las obras de caridad). Para evitar los excesos y abusos denunciados se da el siguiente aviso:

“Los ciudadanos, por su parte, individual o colectivamente, eviten atribuir a la autoridad política todo poder excesivo y no pidan al Estado de manera inoportuna ventajas o favores excesivos, con riesgo de disminuir la responsabilidad de las personas, de las familias y de las agrupaciones sociales.”²⁵¹

Ayudará mucho a la comprensión de la actividad humana en la sociedad el pensar que el hombre tiende al bien pero es capaz del mal, que puede trascender su interés inmediato y, sin embargo, permanece vinculado a él.

“El orden social será tanto más sólido cuanto más tenga en cuenta este hecho y no oponga el interés individual al de la sociedad en su conjunto, sino que

²⁴⁷ “Asimismo es necesario que las iniciativas espontáneas de los individuos y de sus asociaciones libres colaboren con los esfuerzos de las autoridades públicas y se coordinen con éstos de forma eficaz y coherente.” (VATICANO II, *Gaudium et Spes*; *op.cit.*, § 65, p. 265).

²⁴⁸ “Es necesario que los padres, cuya primera e intransferible obligación y derecho es educar a los hijos, gocen de absoluta libertad en la elección de las escuelas. El poder público, a quien corresponde amparar y defender las libertades de los ciudadanos, atendiendo a la justicia distributiva, debe procurar distribuir los subsidios públicos de modo que los padres puedan escoger con libertad absoluta, según su propia conciencia, las escuelas para sus hijos. Por lo demás, el Estado debe prever [...] teniendo en cuenta el principio de la función subsidiaria y excluyendo, por ello, cualquier monopolio escolar.” (VATICANO II, *Gravissimum educationis*; *op.cit.*, § 6, p. 603).

²⁴⁹ *Vid.* JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*; *op.cit.*, § 40, p. 65.

²⁵⁰ VATICANO II, *Gaudium et Spes*; *op.cit.*, § 75, p. 277.

²⁵¹ *Idem.*

busque más bien los modos de su fructuosa coordinación. De hecho, donde el interés individual es suprimido violentamente, queda sustituido por un oneroso y opresivo sistema de control burocrático que esteriliza toda iniciativa y creatividad.”²⁵²

Es especialmente peligrosa, sobre todo entre los dirigentes de las democracias, la pérdida de capacidad de decidir según el bien común. Los criterios de decisión dejan de ser los de la justicia y la moralidad para convertirse en el peso de la fuerza electoral o financiera de los grupos que los sostienen. Tal situación genera desconfianza y apatía en los miembros de la sociedad, y fomenta “la creciente incapacidad para encuadrar los intereses particulares en una visión coherente del bien común”²⁵³, que acaba convirtiéndose en una suma de intereses privados o en proporcionar el mayor bienestar posible al mayor número de gente (que los mantenga satisfechos). La preeminencia de intereses particulares sobre el bien común vicia en sus principios la acción política, igual que la contamina una prioridad excesiva de la actividad económica vista como fin de la política estatal. Por eso es fundamental defender que “una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana”²⁵⁴, cuyo criterio de actuación sea no el consenso de la mayoría sino la referencia a la verdadera naturaleza del hombre y de las cosas.

“A este propósito hay que observar que, si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto.”²⁵⁵

Aunque Juan Pablo II haya hablado mucho del mercado, de las sociedades intermedias o del Estado, lo hace desde su preocupación constante por la persona y la humanidad. Explícitamente afirma que el amor por el hombre se debe concretar en la justicia, que necesita de la “colaboración entre todas las fuerzas”²⁵⁶ para ser alcanzada, y que la cuestión social debe abordarse desde una consideración ética.

“El mundo actual es cada vez más consciente de que la solución de los graves problemas nacionales e internacionales no es sólo cuestión de producción económica o de organización jurídico y social, sino que requiere precisos valores

²⁵² JUAN PABLO II, *Centesimus Annus; op.cit.*, § 25, p. 42-3.

²⁵³ *Ibid.*, § 47, p. 75.

²⁵⁴ *Ibid.*, § 46, p. 72.

²⁵⁵ *Ibid.*, § 46, p. 73.

²⁵⁶ *Ibid.*, § 60, p. 88.

ético-religiosos, así como un cambio de mentalidad, de comportamiento y de estructuras.²⁵⁷

Algunos de los cambios propuestos para acercarse a un desarrollo más pleno y más universal de la humanidad apuntan no sólo a utilizar lo superfluo, sino a cambiar los estilos de vida, los modelos de producción y de consumo y las estructuras consolidadas de poder que rigen hoy las sociedades, de tal manera que sean orientadas hacia una concepción adecuada del bien común que remita a toda la familia humana.²⁵⁸

Esta propuesta de la doctrina social de la Iglesia expuesta por Juan Pablo II es radicalmente diferente, en su argumento de fondo, a todas las anteriores aquí estudiadas. Remite a una naturaleza social en el hombre que se orienta a un fin común, cosa que ni liberales ni socialistas comparten, y que favorece la comprensión de la sociabilidad como algo inherente al ser humano y no como algo artificial. Es más, es la única teoría que vincula al hombre con su verdadera naturaleza. Ciertamente, si el hombre no se ha creado a sí mismo depende en cierto sentido de otra realidad distinta a él. La actitud ante tal realidad puede ser de aceptación o de rechazo y negación. La aceptación implica una sujeción a un orden natural, a una finalidad inscrita en la naturaleza que debe, sin embargo, conjugarse convenientemente con la libertad del hombre y con las circunstancias cambiantes del discurrir histórico. Desde esta aceptación surge una concepción de la política como ordenación de la sociedad hacia el bien común y una exigencia para la autoridad de velar por tal bien común, sin venderse a intereses particulares o estatales.

La actividad política debe discurrir evitando dos tentaciones que la desviarían de su cauce originario: una despreocupación por los individuos, “amparados”, en teoría, por el mercado, y, por otro lado, una intervención excesiva en la vida social, justificada por móviles humanitarios, que mina la responsabilidad individual y social y debilita la red del entramado social. Es lícita cierta intervención pública que asegure a sus ciudadanos unas condiciones mínimas de vida y de asistencia, igual que de educación. Es especialmente importante una educación que proporcione criterios acerca del uso de los medios que están al alcance y, sobre todo, de la amplia oferta del mercado correspondiente al creciente número de necesidades que se originan en las sociedades más desarrolladas. No en vano el autor identificaba la sociedad del bienestar con la sociedad de consumo y avisaba de lo dañino de llevar una existencia dominada por el deseo de tener o de gozar. Los más

²⁵⁷ *Ibid.*, § 60, p. 89.

²⁵⁸ *Vid.*, § 58, p. 87. Tal cambio en el lenguaje religioso se llama conversión.

perjudicados son los individuos que, sin darse cuenta, viven en situaciones de alienación -es decir, de pérdida de su contenido personal más específicamente humano- en el consumo, en determinadas formas de trabajo, en la inversión entre los medios y los fines²⁵⁹ rechazando trascenderse a sí mismos. Tal hombre “que se preocupa sólo o prevalentemente de tener y gozar, incapaz de dominar sus instintos y sus pasiones y de subordinarlas mediante la obediencia a la verdad, no puede ser libre.”²⁶⁰ Uno de los mayores obstáculos para vivir en esa libertad proviene de la manipulación realizada por los medios de comunicación. El Estado del Bienestar puede fácilmente abusar, en este sentido, de dos cosas: de la intervención en la vida social y de la propuesta del bienestar, la mayor parte de las veces entendido en sentido material, y de la liberación de toda necesidad como objetivo último de la política. Ni el desarrollo científico técnico, ni la democracia, ni el bienestar o calidad de vida son descartados, sino el uso incorrecto de los mismos.

El enriquecimiento y formulación de la doctrina social de la Iglesia se ha ido configurando de forma paralela al surgimiento de los modernos Estados del Bienestar, y puede apreciarse en la coincidencia de algunas de las reivindicaciones de la doctrina social con actuaciones concretas de los Estados. Son ejemplo de esto la petición de León XIII a los gobiernos²⁶¹ de una mayor protección social a los proletarios, de velar por que sus condiciones de trabajo fueran dignas y su salario justo; o la referencia de Pío XI a la justicia social como principio ético superior²⁶²; o la exigencia de una política de seguridad social en los mensajes de Pío XII. Lo reclamaban así con vistas a un ordenamiento más justo de la sociedad. En cambio, en otros aspectos -y la *Centesimus Annus* es buena prueba de ello-, desaprobaban muchas de las medidas políticas por ser contrarias al bien común, e ir en detrimento de la responsabilidad individual y social y, por tanto, de un desarrollo integral de la sociedad y de la persona.²⁶³

²⁵⁹ “El hombre, cuando no reconoce el valor y la grandeza de la persona en sí mismo y en el otro, se priva de hecho de la posibilidad de gozar de la propia humanidad y establecer una relación de solidaridad y comunión con los demás hombres.” (*Ibid.*, § 41, p. 66).

²⁶⁰ *Ibid.*, § 41, p. 67.

²⁶¹ “A través de estas cosas queda al alcance de los gobernantes beneficiar a los demás órdenes sociales y aliviar grandemente la situación de los proletarios; y esto en virtud del mejor derecho y sin la más leve sospecha de injerencia, ya que el Estado debe velar por el bien común como propia misión suya. Y cuanto mayor fuere la abundancia de medios procedentes de esta general providencia, tanto menos será la necesidad de probar caminos nuevos para el bienestar de los obreros.” (LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, *Ocho grandes mensajes*; *op.cit.*, § 23, p. 38-9).

²⁶² Pío XI en la Encíclica *Quadragesimo anno*.

²⁶³ Por esta razón sólo aceptamos con las debidas matizaciones la tesis de que hay un acercamiento grande entre doctrina social de la Iglesia y Estado del Bienestar como defiende el italiano Mario TOSO en su *Chiesa e Welfare State (Il magistero sociale dei Papi di fronte alla crisi dello Stato del benessere)*; Roma, LAS, 1987.

Respecto a la política, “la Iglesia no tiene modelos para proponer”²⁶⁴, pues estos nacen sólo en las situaciones humanas concretas gracias al esfuerzo de “todos los responsables que afronten los problemas concretos en todos sus aspectos sociales, económicos, políticos y culturales que se relacionan entre sí”²⁶⁵. No hay recetas, pero sí orientaciones, avisos, principios ordenadores de la conducta y, sobre todo, la propuesta de rescatar la verdadera naturaleza del hombre, en toda su dignidad. Un hombre que debe sentirse responsable de la sociedad en la que vive, que para construirla convenientemente colabore con un trabajo que revierta en el bien de todos y enriquezca la vida social sin pedir a la autoridad pública lo que puede conseguir con su esfuerzo y actividad. Y una autoridad que se ejerza con vistas al bien común, con la prudencia necesaria para conjugar correctamente la solidaridad con la subsidiariedad. Ponerlo en práctica implicará un gran esfuerzo y sacrificio para los gobernantes, pero nada se logrará sin el concurso de los ciudadanos. La responsabilidad es de todos, y a cada uno le afecta en un grado diferente.

²⁶⁴ JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, § 43, p. 68.

²⁶⁵ *Idem*.

CONCLUSIONES

Después de haber estudiado con un cierto detenimiento El Estado del Bienestar y sus bases, podemos ahora concluir cuáles son sus presupuestos, los efectos o consecuencias a que han dado lugar y, por último, cuál es nuestra propia aportación al tema.

Al sacar estas conclusiones queremos refrendar las tesis de Rosanvallon acerca de la historia del Estado del Bienestar. Ciertamente, “son las fuerzas intelectuales y morales, no las fuerzas materiales, las que dirigen y dominan la vida” -repetimos con Paul Hazard- por eso ellas han sido las protagonistas fundamentales de la presente tesis.

A continuación enunciaremos cuáles son estos presupuestos que han dado título a este trabajo. Queremos reflejar sólo las ideas más básicas, lo que implicará dejar de lado otras muchas interesantes. Es un tributo que se ha de pagar.

El primer presupuesto es el *dominio teórico y práctico de la visión hedonista*. El fin que busca todo hombre es la felicidad, y en esto todos están de acuerdo. Sin embargo, las diferencias aparecen cuando se detalla el contenido de esa felicidad. La confrontación entre la Filosofía aristotélica y la utilitarista nos lo ha puesto de manifiesto. Las diferencias eran obvias. Pero no era esa la única pretensión del análisis del primer capítulo. Hemos podido apreciar también una confusión ideológica entre felicidad y placer por parte de los utilitaristas que dio lugar a una reducción de la felicidad al placer, y, en último lugar, por la identificación del placer con el bienestar, una reducción de la felicidad al bienestar. Esta es la base de la Filosofía utilitarista que se aceptó tácitamente a lo largo de la prehistoria del Estado del Bienestar. La ambigüedad terminológica característica del Utilitarismo – que distingue la felicidad del bienestar para luego identificarlos- ha sido también heredada en la Filosofía política moderna. La materialización más visible de este presupuesto en la política actual es el hecho de que se defiende y se habla de un derecho al bienestar, como los americanos hacían en sus Constitución de un derecho a la felicidad.

¿Qué implica este hedonismo reductor? En primer lugar, una confusión de dos realidades diferentes. El placer no es –o no debería ser- el fin último de la actividad humana. En cambio, sí lo es el bien, por el que emprendemos cualquier acción y empresa. Bien no es lo mismo que placer. Su confusión es un equívoco grave cuyo peligro pusieron de manifiesto Aristóteles y otros autores. El bien tiene una triple dimensión, la placentera, la útil y el bien en sí, que pierde si se reduce a una de las tres.

En segundo lugar, identificar la felicidad con el placer presupone que el hombre se define prácticamente por su sensación –ya que le señala el placer sensible como su fin y actúa de juez que discierne lo bueno de lo malo en función del placer que le reporta. El hombre no es sólo sensibilidad, es también espiritualidad y razón, y una visión completa del hombre debe atender a la integridad de su ser. Tratar al hombre como un ser sensible a la larga le produce saturación, porque sólo recibe bienes materiales y no puede llenar con ellos su aspecto no material, espiritual. Creemos descubrir una causa de la reducción de la felicidad al bienestar en que no es fácil lograr ese perfeccionamiento ni esa actividad conforme a lo mejor. Se requiere un gran esfuerzo y práctica continua de la virtud. En cambio, la consecución del bienestar está al alcance de más fortunas y no exige tanto esfuerzo. ¿No es de dioses llevar una vida contemplativa, mientras que el hombre palpa su imperfección? Esta apuesta por el bienestar es una renuncia real a lo más elevado del hombre.

Una tercera implicación de esto es que el placer es algo estrictamente individual experimentado por cada uno, con lo que desaparece toda dimensión social o comunitaria de búsqueda conjunta del bien o de la felicidad, aunque no se pierdan de vista las repercusiones sociales de la acción individual. La felicidad sólo tiene desde esta perspectiva una dimensión subjetiva. Y es más, presupone una incompatibilidad de bienes individuales, ya que cada uno es diferente y no tiene nada que ver con el del resto.

En último lugar, hay que apuntar que la identificación del bien con el placer puede resultar peligrosa, ya que cualquier medio será bueno –sea el que sea- siempre que conduzca al fin buscado: al placer. Este equívoco puede convertir en bienes placeres que sólo lo son en apariencia.

El segundo presupuesto es que *la Filosofía de base del Estado del Bienestar es el Utilitarismo*, con todas las implicaciones que esto lleva consigo. El predominio de la visión hedonista es ya una buena prueba de ello. Pero aún ha ejercido un influjo mayor, por lo que respecta al criterio de la utilidad. Tanto el bienestarismo –que sentó las bases de una economía específicamente bienestarista- como el consecuencialismo –que juzga como criterio de moralidad las consecuencias de las acciones y quita todo valor a la intención del agente- y el atomismo –que contempla la sociedad como un sinfín de islas aisladas que hay que mantener unidas de alguna manera- son tres características del moderno Estado del Bienestar. Su dominio actual hunde sus raíces en las teorías de los siglos XVI, XVII y XVIII, desde Maquiavelo, Hobbes o Spinoza hasta Bentham, Mill o Keynes y Beveridge.

Así es cómo la moral utilitarista impregnará las decisiones políticas y sociales. La pérdida de un bien sustantivo –acorde con la naturaleza- significa la pérdida de un criterio objetivo que discierna entre medios y fines y el inicio del camino relativista y subjetivista, que convierte las consecuencias y el juicio individual en criterio de moralidad. La política del control de la natalidad –entre otras- responde al predominio del criterio utilitarista.

En el fondo –tal como vimos- realiza una reducción de los fines a los medios. Mill situaba

medios y fines en el mismo nivel al decir de los medios que eran deseables por sí mismos y que eran también parte del fin, con lo que desaparece toda subordinación. A partir de aquí, es fácil obviar los fines para centrarse sólo en los medios. Sirviéndonos de Aristóteles, por un lado, y de John Dewey, por otro, hemos señalado el proceso y las consecuencias de esta reducción. Las implicaciones son claras: se pierde el horizonte último de la acción y de la vida toda para encuadrarla en el estrecho límite de lo que se puede obtener aquí y ahora. Las aspiraciones humanas –expresadas con la imagen de la ascensión a la vida buena y perfecta- se reducen de esta manera a la búsqueda del bienestar –en términos aristotélicos, al ‘mero vivir’ o, a lo sumo, a la vida política. Recordemos que “el buscar en todo la utilidad es lo que menos se adapta a las personas magnánimas y libres”.¹

Sin duda el axioma más aceptado es el que hace consistir la finalidad de la política en conseguir la mayor felicidad para el mayor número. De esta manera el Estado ideado por Helvecio no sólo fue justificado por los utilitaristas, sino que ha sido encarnado en el Estado del Bienestar. Al asumir este principio se quiere significar que el Estado no renuncia a hacer al hombre feliz –y lo hemos visto explícitamente afirmado en muchos autores- porque ha rebajado la felicidad al mero goce material y al sentimiento de seguridad física, que sí está al alcance de sus posibilidades. De aquí se desprende que, si, por un lado, la felicidad es personal y subjetiva, y, por otro, que el Estado pretende proporcionarla a la mayoría, quedará necesariamente un grupo –más o menos numeroso- sin atender, entre lo cuales pueden situarse los parados, enfermos, pobres y otras minorías. De ahí que el principio hable del mayor número, no de todos. Si, a esto se añade que no hay ningún bien común a todos, es lógico –desde el planteamiento utilitarista- que haya que sacrificar el de una minoría.

El tercer presupuesto revela que *la antropología del Estado del Bienestar es el individualismo*. Es una consecuencia lógica después de aceptar las dos anteriores y de bucear en los antecedentes del Estado moderno. El hombre que constituye el Estado moderno es antisocial y sólo se agrupa con sus semejantes para evitar un mal mayor: la guerra. No hay más que recordar que el mismo término con el que se le designa es el de individuo, que acentúa su condición de aislamiento. La asociación entre ellos pierde el carácter orgánico para convertirse en un modelo atomista.

El individualismo es punto de partida –hombre egoísta, malo, que no tiene ningún interés común con el resto más que el de evitar la guerra- y a la vez punto de llegada. Esta afirmación podemos extraerla después de haber hecho un seguimiento de la instauración, crisis y causas del Estado del Bienestar: tal Estado promueve un tipo de hombre individualista, desgajado de sus dependencias y raíces sociales, incapaz de solidaridad. La razón de esto se encuentra en la dinámica de afianzamiento del Estado moderno. Frente al riesgo que entraña el Estado de

¹ ARISTÓTELES, *Política*; 1338b 3-4.

Naturaleza, el individuo exige al Estado seguridad y reducción de incertidumbre. Está solo y el único recurso es el Estado. Por su parte, el Estado adquiere una justificación de sí mismo como garante y protector del individuo y de sus derechos y le interesa mantener ese papel haciendo que el individuo se apoye sólo en él y en la seguridad que le ofrece. Es decir, el individuo necesita del Estado para sobrevivir y a su vez el Estado encuentra su razón de ser en un individuo que recurra a él. En esta dinámica el individuo tiende a hacerse cada vez más autónomo de la sociedad y de sus semejantes, pero, por contra, más dependiente del Estado.

Este individualismo hace imposible una vida en sociedad según unas coordenadas naturales y teleológicas. El individuo que desconfía de los demás y que no quiere vincularse ni comprometerse con ellos no practicará la solidaridad. Es incompatible con la búsqueda del bien común. La política que se asienta en tal base se limitará a conjugar los intereses individuales con el fin de lograr el mayor bienestar para el mayor número.

Otra consecuencia de este presupuesto es el reconocimiento de los derechos individuales, cuyos primeros pasos estuvieron marcados por la consideración del derecho a la vida y a la propiedad, que el hombre, en tanto que individuo, reclamaba al Estado. Esta tradición se amplió a lo largo de los siglos haciendo que a los derechos civiles les siguieran los derechos políticos y, por último, los derechos sociales.

Todo lo anterior nos conduce al cuarto supuesto: en el Estado del Bienestar se produce la *pérdida del bien común y su sustitución por el bienestar*. El Estado protector moderno perdía paulatinamente la referencia al bien común –tal como vimos- hasta llegar a obviarlo totalmente en el Estado contemporáneo.

Esta pérdida es consecuencia de la concepción de la no sociabilidad natural del hombre, de su búsqueda egoísta del propio interés por encima de cualquier cosa, de la reducción de la felicidad al placer o bienestar individual. Se pierde la idea de un bien común, anterior y superior a los bienes particulares de los ciudadanos que los aglutine a todos. De nuevo la razón de esta pérdida es el pesimismo antropológico imperante en los autores modernos y en sus continuadores. En el momento en que el móvil primario del hombre es el egoísmo, es radicalmente imposible que su fin coincida con el de los otros, puesto que cada uno tiene el suyo, opuesto al del resto. Es entonces cuando se recurre al Leviatán para poner orden en esa lucha, prometiendo el bienestar a cambio de la entrega de la soberanía personal. La sociedad que se crea es precaria, sus relaciones responden a un contrato comercial donde priman los intereses individuales y no la amistad.

Ante una sociedad concebida como pacto social, cuyos bienes pueden reducirse a los individuales, a lo máximo que se puede aspirar es a considerar los intereses particulares y a conjugarlos para “contentar” a la mayoría. La solución que Mandeville ofrecía a una sociedad así

venía por parte del gobernante que tenía en sus manos la posibilidad de modular y encauzar las pasiones de sus ciudadanos, ensalzando y exaltando las que quisiera promover. Ésta era la única manera de conjugar los intereses particulares enfrentados entre sí.

El riesgo de este planteamiento es obvio: donde no hay un bien común a todos que jerarquice el resto, es muy fácil que se enseñoree un interés particular disfrazado de interés por el ciudadano. El sistema de votos de nuestras democracias encuentra un buen aliado en las promesas de los políticos de una vida mejor, de un mayor bienestar para todos, que puede no coincidir con la finalidad última de los gobernantes.

Este vacío teórico se descubre palmariamente en los actuales Estado, en donde prima la búsqueda del bienestar. Es el bien que está en las miras de todos. Si hay bienestar puede decirse que el gobierno ha conseguido su objetivo, si no, que ha fallado. Los programas electorales y los discursos políticos responden a este mismo esquema.

El Estado protector y asistencial moderno se levanta frente al individuo en la forma de un estatismo radical. Si el agente político es un individuo que busca su propio interés, sin referencia al bien común y sin lazos de dependencia con la sociedad, el Estado aparece como el salvador, como la única institución que puede asegurar la vida del hombre, su propiedad, su paz y su bienestar. Este fenómeno, que se conoce como el enfrentamiento del individualismo frente al estatismo, genera unos vínculos necesarios entre el desarrollo del individuo y el del Estado. El primero gozará de mayor seguridad si y sólo si las funciones y las competencias del Estado crecen hasta abarcar todos los aspectos de la vida de sus ciudadanos para protegerlos. De esta manera crecen la responsabilidad estatal y la política asumiendo nuevas funciones. Hemos visto ejemplos suficientes que corroboran esta afirmación. Bástenos con recordar la intervención total del Estado sueco en la vida de sus ciudadanos, no sólo en la economía, tal como reconocía Esping-Andersen.

Todos los autores están de acuerdo en que la intervención del Estado es imprescindible, aunque cada uno la justifique desde premisas diferentes. La tradición liberal se alía con la socialista en este sentido. La consecuencia inmediata de este estatismo es el debilitamiento del sentido de responsabilidad social en los ciudadanos y el de los vínculos con las sociedades intermedias. La confianza en el Estado cree poder superar esas otras dependencias, que, sin embargo, son estrictamente necesarias.

Por medio de los seguros, especialmente los de aplicación universal postulados por Beveridge, el Estado intentó cambiar la incertidumbre del Estado de Naturaleza –que en el momento presente se podría describir como una vida miserable llena de necesidades y deseos insatisfechos- por la seguridad cierta de los servicios estatales de bienestar. El eje vertebrador del aumento de las tareas sociales y asistenciales es el principio hegeliano de la primacía del Estado

sobre la acción individual. Titmuss alegaba para ello razones de tipo humanitario y de justicia social: había que subsanar las carencias de personas y familias originadas por el desarrollo técnico e industrial y que el Estado llegara donde no ellas no llegaban. Con esto se cambiaba la dependencia de la incertidumbre –y de las instituciones sociales- por la de los servicios sociales. Esta dinámica ha dado lugar a la aparición de la denominada “cultura del subsidio”.

El sexto presupuesto de los Estado del Bienestar es la consideración del *Estado como la institución moral por excelencia*. Esta rasgo se desarrolla en dos ámbitos, uno legal -que dictamina y regula lo bueno y lo malo- y otro educativo.

El papel moral del Estado aparece justificado de varias maneras en los autores modernos: o porque el Estado de Naturaleza es por definición amoral, sin normas ni leyes de ningún tipo, y la sociedad es la que formula las leyes y normas y trae así la moralidad; o porque las leyes políticas son la manifestación de la ley perfecta de la “naturaleza”; o porque se asigna directamente al Estado el papel de juez que dirime entre el bien y el mal, entre lo útil y lo inútil. Esta actuación moral fue perdiendo la subordinación originaria a un orden natural anterior, hasta llegar a adquirir todo su relieve y autonomía al situar en la voluntad humana el origen de toda ley. Y puesto que el legislador es el creador de esa ley, “la ley”, y a él le corresponde dictaminar lo bueno y lo malo, entonces la opinión pública poco a poco irá identificando al Estado o a la autoridad pública con el árbitro y juez moral de quien procede toda ley. Ya decía Hobbes que “la ley es la conciencia pública.”² Schmoller y Heller defienden esta caracterización moral del Estado que adquiere un rango mayor puesto que, ante el relativismo moral imperante, es la única instancia –se dice- capaz de establecer normas, de llegar a acuerdos.

Este Estado tiene el poder de dictaminar lo bueno y lo malo, de juzgar las acciones de sus ciudadanos, de reconocer derechos, y a él se puede apelar –tal como señalaba Locke- cuando no cumpla su función aseguradora. La necesidad de seguridad se plasma en derechos concretos. En principio es una seguridad civil que progresivamente irá ampliando su ámbito al comprometerse a asegurar los derechos propugnados por Locke. En el siglo XIX se empieza a hablar de una seguridad política que respete el derecho a la participación en la ordenación de la vida política instaurada en las democracias. Aún habrá una ampliación más del campo que debe asegurar el Estado al considerar la realidad de un nuevo tipo de derechos promulgados en el Estado del Bienestar: los derechos sociales. Este triple escalón, en el que se incluye la promoción de la justicia y de la igualdad social, es característico de los Estados del Bienestar.

Un segundo aspecto del carácter moral del Estado es su papel de modelador, de educador de los ciudadanos. Esta tarea encuentra parte de justificación en la necesidad de armonizar los intereses particulares, ante la pérdida del bien común. La obediencia a las normas provenientes

² HOBBS, T., *Leviatán; op.cit.*, cap. 29, p.259.

del Estado era para Spinoza exigida sólo en lo exterior, dejando el interior de cada uno a la libre elección personal. Pero la política ideal era aquella en que los ciudadanos actuaran según las leyes estatales -las más útiles. Así, respetando exteriormente la libertad, la política se acercará más a su fin en la medida en que consiga imprimir en los hombres la necesidad de obedecer al Estado. “Es preciso manejar a los hombres de tal modo que no crean que son manejados, sino que viven de acuerdo con su libre decisión y su propia voluntad”³. La forma más eficaz de conseguirlo es sirviéndose de una educación que –a juicio de Rousseau y siguiendo los precedentes sentados por Spinoza- debía ser ejercida por el legislador, representante de la voluntad general. El mejor soporte de la constitución política era labrar en cada ciudadano una naturaleza educada de acuerdo con las “costumbres, hábitos y opiniones” que se esperan de las leyes civiles; lo cual, para Rousseau era “cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana”⁴: expropiándola de sus fuerzas particulares, parciales y disgregadoras, e insertándole otras, perfectas e independientes, al servicio de la institución social. El Estado se serviría así de la educación para, si pudiera, cambiar la misma naturaleza humana y ponerla a su servicio.

Mandeville otorgaba al gobernante la capacidad de modular o educar los gustos y pasiones de sus ciudadanos con vistas a conseguir un equilibrio entre los intereses privados y los públicos, antes enfrentados. Esta faceta de la ‘educación’ tiene que ver más con la actual configuración de la opinión pública por los mass-media que con la labor educativa realizada en los primeros años de la vida. Sin embargo, esta última también puede ponerse al servicio de la concordia entre público-privado (o más bien “manejo” por parte de lo público de la opinión privada).

Es en el Estado del Bienestar cuando, por primera vez en toda la historia, se crea un sistema de enseñanza obligatorio para todos, impulsado y dirigido desde el poder estatal. Esta propuesta de que el Estado se encargue de la educación en todos los niveles ¿no puede considerarse como un argumento a favor de esa función explícitamente sugerida por Rousseau del cambio de naturaleza? Mediante esta labor pueden penetrar en los ciudadanos una serie de hábitos, de ideas y de concepciones de la vida que los pongan al servicio de una visión política o de un cierto tipo de hombre que le interesa al legislador (léase aquí, al Estado, o a los creadores de cultura o de moda); ese tipo de hombre será consumista, materialista, dependiente del Estado, incluso se ha constatado la pretensión de erradicar de su vida toda necesidad y dependencia social -en esto consistiría el cambio de la naturaleza humana propugnada por Rousseau- y que tanto Roosevelt como Beveridge hicieron suya. Este tipo de hombre recibe “la vida como don incondicional del Estado”⁵, que se convierte así en el “papá- Estado” y hace de sus ciudadanos

³ SPINOZA, B., *Tratado Político; op.cit.*, cap. X.8, p. 411.

⁴ ROUSSEAU, J.J., *Contrato Social; op.cit.*, II, cap 7, p. 72.

⁵ *Ibid*, II, cap. 5, p. 66.

niños dependientes.

El séptimo presupuesto consiste en que el Estado del Bienestar *se propone acabar con la necesidad humana*, lo cual es un objetivo utópico e ilimitado. Este propósito estaba presente ya en las primeras elaboraciones del Estado moderno; no es otro el objetivo que se impone el gobierno al asegurar al individuo frente a cualquier incertidumbre. Más tarde, Roosevelt habló de la liberación de la necesidad como el cuarto tipo de las libertades esenciales a la humanidad, y Beveridge de la erradicación de los cinco males que aquejaban a la sociedad británica, la Indigencia, las Enfermedades, la Ignorancia, la Suciedad y la Ociosidad. Los riesgos y vicisitudes de la vida debían ser absolutamente controlados para lograr una seguridad total. La primera definición de salud de la OMS aspiraba a lo mismo: a lograr un bienestar total y perfecto –que implicaba la ausencia total de enfermedad y deficiencias. De igual manera, el presupuesto ideado por Beveridge para la sanidad confiaba en esta erradicación progresiva de la enfermedad gracias a los cuidados médicos y a los servicios preventivos.

Este supuesto lleva en sí un germen de contradicción. Ya Hobbes había hablado de una felicidad insaciable, entendida como un “continuo progreso en el deseo, un continuo pasar de un objeto a otro”⁶ que nunca se satisfacía. Esta es una característica de la posesión de bienes materiales, que siempre piden una satisfacción mayor, nunca sacian a su poseedor sino que le mueven a aspirar a otros mejores, mayores o, simplemente, diferentes. Aplicado este razonamiento a la necesidad que el Estado del Bienestar quiere extirpar de la vida humana, se descubre que actúa según el mismo esquema, con los consiguientes efectos en la política, que verá incrementar su tamaño y sus funciones a medida que crezcan las necesidades de las que se haga cargo –es decir, se incrementará el aparato burocrático. Y como esta necesidad que busca ser satisfecha es inagotable, el objeto final del Estado del Bienestar se convierte en algo inalcanzable y utópico. Aquí está la paradoja de este Estado que pone su acento en acabar con la necesidad y la incertidumbre.⁷

Este mismo esquema aplicado a la medicina revela también una exigencia de mejora continua para atender al enfermo cada vez mejor y prevenir la enfermedad cada vez con más eficacia, lo cual genera una medicalización indefinida. Si a esto se añade el derecho reconocido a la salud que, mal entendido, hace creer que el médico tiene que curar siempre al enfermo cuando en realidad sólo se cura el que es susceptible de curación –todavía no existen los ‘milagros’ en medicina, aunque se exijan sus efectos–, se entra en la dinámica de una indemnización también

⁶ HOBBS, T, *Leviatán; op.cit*, cap. 11, p. 86.

⁷ Apoyamos nuestra tesis con esta constatación de un estudioso de los Estados del Bienestar. “El carácter asistencial del Estado social tiende a hacerlo inherentemente deficitario en su intento de satisfacer unas demandas sociales siempre a la espera de mejoras cuantitativas y cualitativas de la intervención pública.” (REQUEJO COLL, F., *Las democracias (Democracia antigua, democracia liberal y Estado del Bienestar); op.cit*, p. 95-6.

creciente. La promesa de una curación o una prevención total –como extensión de la promesa de acabar con la necesidad- genera expectativas que piden –y no siempre pueden- ser satisfechas.

La consecuencia legal de esta dinámica es que el reconocimiento de los derechos está ligado a la satisfacción de necesidades que los servicios sociales reconocen como importantes. Pero como los cambios en la sociedad influyen en las condiciones de vida también se alteran las necesidades, y lo que en un primer momento era considerado un capricho puede llegar a ser contemplado como una necesidad que el Estado se ve en la obligación de socorrer y proveer. ¿Dónde puede trazarse el límite entre necesidades y caprichos? La respuesta se complica si se tiene en cuenta que la sociedad occidental contemporánea se caracteriza por un elevado consumo que busca el enriquecimiento y el crecimiento económico, explotando el deseo del potencial consumidor hasta hacérselo ver como una necesidad. Un criterio para evitar excesos en este ámbito podría atender a la diferenciación entre derechos de primer y segundo orden.

El Estado del Bienestar *asume la intención* –que anima el objetivo anterior- *de sustituir la incertidumbre religiosa por la providencia estatal*. Frente a la inseguridad de la ayuda voluntaria de los particulares y de las instituciones religiosas se sitúa la seguridad de la ayuda estatal que quiere actuar como la nueva providencia. Ejemplos de esta intención son la garantía de un mínimo nacional y de unas leyes laborales, las promesas de acabar con la pobreza o de lograr pleno empleo y una prevención total en la sanidad.

Vimos cómo varios autores descalificaban sin ambages la caridad privada, tachándola de ineficaz e incierta a la hora de satisfacer las necesidades de los individuos. Esta idea la recogen directamente los defensores del Estado de Bienestar amparándose en la incapacidad individual o familiar y justificándola por las circunstancias especiales en tiempos de precariedad. En Hobbes era de esperar esta solución, ya que de unos individuos egoístas por naturaleza, no cabe esperar comportamientos de ayuda desinteresada, ni, por tanto, de caridad. Spinoza la reviste de una justificación religiosa que, sin embargo, esconde un deseo de reconducir todo al dominio del Estado. El trasfondo de la “acción inteligente y universal del Estado”⁸ que se haga cargo de la caridad, propuesta por Hegel, es desprestigiar lo particular en este punto para resaltar el dominio del Estado, en lo social y en lo moral. Parece que esta premonición se cumple más en nuestra época que en la de estos autores y que, gracias a las leyes emanadas del Estado del Bienestar, se ha hecho realidad. Cabe preguntarse aquí, cuál es la verdadera intención del Estado al normativizar la caridad y hacerse así cargo de la seguridad de los individuos por medio de los servicios públicos y pretendiendo abolir la acción de sociedades privadas. La pretensión de Rousseau de que el Estado es el garante de la vida acentúa el estatalismo del que ya hemos hecho mención.

⁸ HEGEL, C.W.F., *Fenomenología del espíritu*; *op.cit.*, p. 249.

Pero hay otro aspecto a considerar a la luz de esta cuestión: la referencia directa a la noción de providencia. Los autores de los siglos XVII y XVIII aún eran, en su mayoría, creyentes o deístas, y hubieran considerado muy osado asignar al orden político un atributo divino. No dicen abiertamente que el Estado sea la nueva providencia, pero sí que esperan de él la protección y la seguridad de sus propiedades y lo ven como el salvador de la incertidumbre y del riesgo físicos. A pesar de estas precauciones de léxico, esta esperanza política secular, llegará a sustituir la esperanza cristiana en la providencia divina hasta tal punto que al Estado se le denomina “Estado Providencia”. Una vez que el proceso secularizador que opera a lo largo de los siglos XIX y XX adquiera carta de ciudadanía, el Estado, emancipado de toda referencia religiosa pasará a ocupar su lugar y a asumir sus rasgos. Con la diferencia de que la ayuda estatal es, ante sus ojos confiados, segura y eficaz.

Se creó así una situación en la que las súplicas y las miradas se dirigían al Estado esperando el cumplimiento de una función que antes había desempeñado la religión. Cuando la solución a los problemas podía venir de hombres iguales a los demás, de su organización estatal, de sus leyes y de sus avances técnicos, ya no se veía la necesidad de recurrir a un Dios todopoderoso y lejano. De esta manera el Estado asumió una función religiosa, de esperanza y de compensación, de ofrecer una solución a los problemas y a los sufrimientos de la vida. En vez de elevar una oración a Dios, muchos adquirieron la práctica de rellenar una instancia para recibir subvenciones. Así es cómo la denominación de Estado Providencia empezó a ser efectiva y usual en política. Esta visión fue, además, impulsada por el movimiento de secularización que, en la política, sustituyó el consenso religioso por un sentimiento de comunidad basado en la consideración del Estado-nación.

Este Estado asegurador cumplirá el papel que antes desempeñaba la divinidad y pretenderá hacer dioses a sus miembros, pues un hombre sin necesidades y sin riesgos deja de ser hombre. La condición física y temporal es de por sí finita, limitada e imperfecta, aunque susceptible de continua superación. Por eso pretender cambiarla es una utopía que va en contra de la naturaleza humana. Esta pretensión subyace como presupuesto inequívoco configurador del Estado del Bienestar y no debe olvidarse que fue explícitamente afirmada por Rousseau y estaba en la intención de muchos políticos contemporáneos. Ese “cambiar la naturaleza humana, si pudiera” es materialización del anhelo de perfección humana, por un lado, y de la pretensión de “jugar a ser Dios”, por otro.

La consecuencia de esta nueva función del Estado es patente y constituye uno de los núcleos de la crisis: el debilitamiento de la responsabilidad social en la conciencia de los ciudadanos que obliga al Estado, a su vez, a una intervención mayor.

El último presupuesto que extraemos de nuestra análisis –aunque quizás podrían

concluirse otros- es que *la sociedad sobre la que se levanta el Estado del Bienestar es concebida como un mercado en el que la economía ocupa el lugar central*. El dominio del liberalismo económico fue la expresión de esta realidad y al mismo tiempo preparó el terreno a la implantación del capitalismo del bienestar. La propuesta keynesiana expresa a la perfección esta doble tesis: la sociedad ha de funcionar como un mercado que controla el Estado –esta es la gran diferencia con el liberalismo clásico- y del individuo se espera un comportamiento económico, de ‘mercader’. Esta fuerza que adquiere la economía, es de nuevo fruto de una concepción utilitarista que busca el provecho y la ganancia, pero responde también a la responsabilidad que asume el Estado de asegurar un salario proporcional al bienestar.

Que la economía pase a ocupar el primer puesto dentro de la acción estatal, inaugura una época en que la política se debe enteramente a la economía. Por otra parte, revela otro fenómeno, que es la pérdida de las relaciones orgánicas en el interior de la sociedad y su sustitución por otras funcionales. Las funciones no responden ya a un orden más o menos espontáneo sino a la visión establecida y programada del gobierno que abarca desde el seguro de atención médica para los enfermos, institucionalizando la caridad o la solidaridad, hasta el tipo de ayuda que debe recibir una madre soltera.

Otro aspecto de la economía política que Keynes –precedido por Mandeville- puso de relieve, fue el de la necesidad de un elevado consumo como único requisito de un crecimiento económico sostenido y del éxito del capitalismo. Este fenómeno caracterizó no sólo los años de auge del Estado del Bienestar, cuando la economía era totalmente favorable, sino también los posteriores, a pesar del estancamiento e inflación económicos. Es difícil cambiar los hábitos de la población, sobre todo cuando son un eslabón de la cadena entre necesidad, satisfacción, nueva necesidad, y así sucesivamente. La consecuencia más inmediata de este fenómeno ha sido el considerar al ciudadano como consumidor y potencial comprador. El segundo efecto de este exigente requisito económico fue la crisis fiscal señalada por O'Connor y el desencanto entre los ciudadanos.

De lo visto hasta aquí y de lo estudiado en los últimos capítulos se puede concluir que *el fermento de la crisis puede detectarse en un estudio atento de los presupuestos del Estado del Bienestar*. Algunas de las manifestaciones de la crisis las detectábamos ya al enumerar los presupuestos. Al asumir la seguridad total del ciudadano y prometerle el bienestar y la liberación de toda necesidad, el Estado se cargaba de funciones, cada vez más numerosas y complejas, que han aumentado el aparato gubernamental de una manera llamativa. Igual que los movimientos de un mastodonte son lentos y no siempre coordinados, lo mismo puede decirse del gobierno de los Estados del Bienestar. Pero no sólo que sus movimientos son lentos, sino que, al abarcar cosas que escapan a su incumbencia, no las trata convenientemente, lo cual genera efectos negativos.

Algunos de esos efectos negativos son la creciente dependencia que crea en los ciudadanos, la pérdida de la conciencia de responsabilidad social y, en consecuencia, del deber de solidaridad de unos con otros o un refuerzo de la pasividad del individuo, de los grupos y de las asociaciones. La dinámica interna del Estado protector que está en la base del Estado del Bienestar hacía al individuo más individuo y al Estado más Estado; es decir, al primero le desarraigaba de los lazos sociales aislándolo paulatinamente –no sólo en lo social sino también en el ámbito moral-, mientras que el segundo se fortalecía en sus funciones y en su importancia de cara a todos los ámbitos vitales. De esta manera se produjo una pérdida del tejido social –no total, pero sí fuertemente sentida en las modernas civilizaciones. Las instituciones claves para el funcionamiento de toda sociedad han sido fuertemente dañadas –familia, Iglesia, comunidades varias, etc- siguiendo las pautas dadas por Rousseau de eliminar todas las sociedades parciales que debilitaran el poder central del gobierno y de la voluntad popular. Este debilitamiento se debe a una doble acción por parte del Estado, una directa y otra indirecta. La directa la ha realizado sirviéndose de una educación –de forma secreta- orientada a crear hombres libres, sin vínculos, inmersos en una cultura de consumo y de bienestar o calidad de vida. La indirecta ha sido causada por los efectos ‘no buscados’ de los servicios sociales de bienestar. Incluso el aspecto económico de la crisis se dejaba intuir con las palabras de Keynes: debe tener un éxito enorme, casi ‘religioso’.

Estos efectos ‘no buscados’ del Estado del Bienestar que Glazer apuntaba, refuerzan –tal como señalaba Rosanvallon- el individualismo provocado por esta pérdida del tejido social y sustentan una crisis ideológica. Respecto a la crisis de la solidaridad, sus causas son las mismas, con el agravante de que no puede ser mecánica –estatal- pues no se puede imponer algo que de por sí es voluntario y nace de la responsabilidad social.

El proceso de compensación y de indemnización en el que ha entrado el Estado del Bienestar se remonta al carácter asistencial del Estado que asegura contra todo riesgo y necesidad. Esta situación de “cultura del subsidio” crea dependencia del Estado y por definición no tiene fin. Esta es una de las mayores paradojas del Estado del Bienestar. Por su parte, la pérdida del bien común y su sustitución por el bienestar favorece la ascensión al poder de intereses particularistas y el predominio del relativismo moral.

Otra de las conclusiones es el *aspecto histórico coyuntural de la gestación del Estado del Bienestar*. No ha sido casualidad que fuera en medio de situaciones de inestabilidad política, social y económica donde se pusieran las bases teóricas y se abogara por un Estado interventor y asistencial a favor de los derechos y de la vida de los ciudadanos. Las revoluciones inglesa y americana significaron un avance teórico de la defensa de los derechos y las libertades ciudadanas. Y la revolución industrial fue la primera piedra de toque que removió las bases

sociales de la sociedad liberal clásica. Ante esta situación, fueron las reclamaciones de mejoras en el trabajo y en los salarios exigidas por pensadores sociales influyentes, lo que produjo un influjo mayor en las medidas políticas. Los Socialistas de cátedra alemanes son buen ejemplo de ello. Pero esta situación se vio agravada por las guerras que asolaron todo el Occidente. Los países vivieron entonces momentos de gran dificultad que pedían medidas urgentes para lograr una mayor cohesión social. La experiencia de pleno empleo y de trabajo en equipo que se vivía durante la confrontación bélica impulsaba a exigir la intervención de la “solidaridad” estatal en el período de posguerra en campos muy variados, desde el económico -apuntalado por Keynes- al social, jurídico, educativo, familiar, laboral, sanitario. Sin estas conmociones ¿tendríamos ahora un Estado del Bienestar?

En último lugar, y como conclusión final, sostenemos la propuesta -compartida por muchos- de la necesidad de revitalizar lo social. Sin embargo, es obvio que no puede hacerse a base de actos de poder estatales, no puede imponerse. Aquí proponemos que esta solución debe dirigirse por un doble cauce. El primero atiende a la *recuperación del verdadero hombre*, y el segundo a la puesta de *la política al servicio del hombre y del bien común*.

En la visión política moderna se han introducido varios errores acerca de la concepción del hombre y de la sociedad. De la constatación cierta de que cada hombre es un ser imperfecto y con unas necesidades vitales que imprimen en él el ‘instinto de supervivencia’ que le lleva a buscar su satisfacción, no tiene por qué extraerse la conclusión de que la búsqueda de satisfacción degenera en lucha con otros seres semejantes, es decir, que el hombre sea egoísta y su condición propia natural sea la lucha con los demás. Esta afirmación es falsa. El hombre, por el contrario, es un ser social por naturaleza.

Esa tendencia que está presente en todos los hombres encuentra un apoyo, más que un impedimento, en la necesidad que unos tienen de otros. Tal necesidad viene exigida por un fin común y conduce a un fin común. Esta dependencia de los hombres entre sí (no sólo en lo físico), es una manera negativa de expresar la realidad más positiva de la naturaleza social o política del hombre. La necesidad que tenemos de otros es producto de la imperfección o contingencia, -si es expresada en términos metafísicos- de nuestro ser. No querer reconocer esto puede inducir a la tentación de afirmar lo contrario –una autarquía total- y a juzgar negativamente toda dependencia que pueda menoscabarla; la búsqueda conjunta es vista como competencia y al otro se le considera ‘enemigo’ o adversario. En cambio, asumir esa “dependencia” recíproca que lleva inherente el desarrollo de la vida social debe llevar a trabajar conjuntamente con vistas a lograr el fin común, en el que encuentra sentido la búsqueda del bien particular. Bien común y bien particular son cosas distintas pero no incompatibles. Así, pues, esta sociabilidad no implica la negación de la búsqueda individual de intereses particulares, que no tiene por qué ser ilícita, sino

que más bien la presupone y la integra; a pesar de ello, se requiere un esfuerzo para que cada uno ocupe el lugar que le corresponde. Es otro error la valoración negativa de toda búsqueda de interés personal. No todo “amor a sí”, que busca el propio bien, es egoísta, sino sólo aquel que, por ser desordenado, convierte un bien relativo en bien absoluto y viceversa.

En tanto que ser individual, cada hombre es único, distinto de los demás –y en este sentido sí es individuo. Para lograr su fin necesita desarrollar una doble dimensión, social e individual, que le haga, por un lado, colaborar con los otros en la búsqueda de un bien general, común a todos; y por otro, como individuo con unas potencias personales que desarrollar y perfeccionar, debe atender a su propio bien como tarea específicamente suya. Desde este punto de vista, la afirmación de que cada individuo es el que mejor puede encargarse del cuidado de sí mismo y de sus cosas es cierta, siempre que al hacerlo respete a los demás.

Esta dimensión social de perfeccionamiento en cada hombre, que completa y facilita la individualidad, responde no sólo a la necesidad física sino también a un imperativo de su naturaleza racional que es capaz de compartir unos ideales comunes que creen la comunidad⁹. En la comunidad es posible satisfacer la triple necesidad material, cultural y moral de cada hombre respecto a sus semejantes que hace posible que todos converjan en torno a la misión común. En este sentido la sociedad posibilita tanto la prosperidad material, al hacer posible que los trabajos se complementen entre sí y haya cierta acumulación de bienes materiales, como la cultura y el perfeccionamiento moral. Recordemos el ideal aristotélico de vida buena que comprende estos tres aspectos como escalones sucesivos correspondientes a las tres clases de vida. Pues bien, al conjunto de estos bienes, que responden a la consecución del fin común de la comunidad, se le denomina bien común, pues redundan en el bien de todos y cada uno de sus miembros, que se perfeccionan al cooperar en la sociedad y obtienen los bienes exteriores requeridos para su perfección inmanente. Así pues, el bien común no se entiende correctamente más que desde la consideración de una finalidad común a todos los hombres que da sentido a la vida en sociedad y hace posible la misma perfección individual: “la implantación del bien común [es] la realización de aquel ideal de plenitud en la vida del hombre en sociedad”¹⁰.

Del reconocimiento de esta finalidad de los hombres unidos en comunidad se extraen varias ideas importantes respecto al papel que debe jugar el Estado. En primer lugar, ha de reconocerse que el bien común es anterior al Estado y lo que da sentido a su constitución. No es el Estado el que ‘decide’ cuál es el bien de la sociedad, sino que más bien aparece con vistas a

⁹ “Aristóteles no ve la inclinación social del hombre únicamente como instinto común de la especie, sino que la arraiga profundamente en el crecimiento personal, a partir del cual los mismos ideales e ideas fomentan la comunidad”. “La inclinación social es una predisposición natural hacia la formación de Estados. En la inclinación política por naturaleza, Aristóteles no ve más que la consecuencia de la razón humana de superar, mediante la cooperación en comunidad, la limitación física que padece el individuo aislado” (UTZ, A.F., *Ética Social I (Principios de la Doctrina Social)*; Barcelona, Herder, 1964 2ª, p. 141 y 139.)

¹⁰ FERRER ARELLANO, J., *Metafísica de la relación y de la alteridad*; Pamplona, EUNSA, 1998, p. 194.

facilitarlo; sirviéndose del poder legislativo del que goza, debe establecer con su ley el orden adecuado para el bien común. De este modo es evidente que la primera fuente del derecho es el bien común, no el Estado, y que a éste le corresponde la función de regular y ordenar el ámbito social con vistas a lograr el bien común. Las actividades desplegadas por el gobierno serán válidas si son dirigidas hacia el bien común, mientras que su dirección será errónea si se orienta a la promoción del interés de un particular (por ejemplo, el gobernante) o el de un grupo de individuos, por naturaleza diferente del bien común, dejando de lado el bien del resto y el de todos en conjunto.

Dentro de la subordinación del Estado y sus leyes al bien común se incluye el respeto por la autonomía y libertad individual. Cada individuo es responsable de sus actos y de ellos debe poder dar cuenta a la sociedad. Esta libertad personal lleva implícito el riesgo de un mal uso que impida o dificulte el bien personal de otros o el bien común. La solución que proponía Helvecio ante este riesgo no es compatible con nuestra tesis: no hay determinación social y, por tanto, el Estado no puede ser el último responsable de la vida social. Ordenarla no es determinarla. Por eso el Estado debe evitar el doble extremo de una despreocupación total o de un intervencionismo excesivo en la vida, personal o social, de sus ciudadanos.

El orden político que respete estas prioridades y ponga la política al servicio del hombre, no necesitará ‘decretos solidarios’, ni desmotivará al ciudadano a la hora de buscar un trabajo – cosa que suele suceder cuando cobra un cuantioso subsidio de paro-, ni tendrá esos efectos ‘no buscados’ porque su política atenderá simultáneamente a dos principios, al de solidaridad y al de subsidiariedad. Respecto al bienestar, le dará un lugar secundario, subordinado a la perfección integral del hombre. La educación que proporcione a cada uno deberá enfocarse a un desarrollo integral, sin olvidar el moral o el espiritual, como le ha ocurrido al Estado del Bienestar; sin olvidar los bienes que persigue cada uno pero sabiendo que son compatibles con el bien común.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*; Tr.J.Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1995 3ª reim.

ARISTÓTELES, *Política*; Tr.M.García Valdès, Madrid, Gredos, 1994.

ARISTÓTELES, *Metafísica*; Tr.T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994.

ARISTOTELIS OPERA, (Volumen Quintum Indez aristotelicis; Ed. Hermanus Bonitz), Berlín, Berolini apud W.de Gruyter et socios, 1961.

ARISTOTLE, *The complete Works of Aristotle*; revised Oxford translation, Ed. by J.Barnes, vol 2, Princenton University Press, 1985 2ª.

ARISTOTLE, *The Nicomachean Ethics of Aristotle*; Tr. F.H.Peters, London, Kegan Paul and Co, 1909 11ª.

ARISTOTE, *Les Belles Letres, Politique 4*; Tr. J. Aubonnet, París, Collection des Universitates de France, 1971.

ARISTOTEL, *L'Étique Nicomaque*; Tr. R.A.Gauthier, O.P., et J.Y Jolif, Tome I, Paris, Ed.Béatrice Nauwelaerts, 1958.

ARISTOTE, *Étique a Nicomaque*; Nouvelle Traduction par J.Tricot, Paris, Libraire Philosophique, Urin, 1967.

BENTHAM J., *Bentham (Texots cardinales)*; Ed. de J.M.Colomer, Barcelona, Península, 1991.

BENTHAM, J., *Escritos económicos*; Tr. F. Pimentel, México, Fondo de Cultura Económica, 1978 1ª reim.

BEVERIDGE, W.H., *Informe I: Seguridad Social y Servicios Afines*; Tr. C. López Alonso, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1989.

BEVERIDGE, W.H., *Informe II: El pleno empleo en una sociedad libre*; Tr. P. López Mañez, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1988.

BEVERIDGE, W.H., *Las bases de la Seguridad Social*; Tr. T. Ruiz, México, Fondo de Cultura Económica, 1946 2ª.

BOORSTIN, D.J., (compilador), *Compendio histórico de los Estados Unidos (Un recorrido por sus documentos fundamentales)*; Tr. C. Avila Flores, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

COMMAGER, H.S., (ed), *Documents of American History*; New York, F.S.Crofts & Co, 1944 3ª 9ª reim.

CONDORCET, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano I y II*; Tr. D.Barnés, Madrid, Calpe, 1921.

DEWEY, J., *La busca de la certeza (Un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción)*; Tr. E. Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1952.

ENCÍCLICAS Y DOCUMENTOS, Colección de, editado por Acción Católica Española, Tomo I; Tr. M.P.Galindo, Madrid, Publicaciones de la Junta Nacional, 1976 7ª.

EPICURO, *Ética de Epicuro. La génesis de una moral*; Tr. C.García Gual, Barcelona, Barral, 1974.

HEGEL, C.W.F., *Fenomenología del espíritu*; Tr. W.Roces, México, Fondo de cultura Económica, 1979 1ª reim.

HELLER, H., *Escritos políticos*; Tr. S.Gómez de Arteche, Madrid, Alianza, 1985.

HELLER, H., *Teoría del Estado*; Tr. L. Tobio, ed. y prólogo. G. Niemeyer, México, Fondo de Cultura Económica, 1992 4ª.

HELVETIUS, C-A., *Del Espíritu*; Tr. J.M.Bermudo, Madrid, Editora Nacional, 1984.

HOBBS, T., *Antología*; Ed. E.Lynch, Tr. Varios, Barcelona, Península, 1987.

HOBBS, T., *English Works 3*; Germany, Scientia, Verlag Aalen, 1966 2ª

HOBBS, T., *Leviatán*; Tr. C. Mellizo, Madrid, Alianza, 1995 3ª.

Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, “Die Eisenacher Versammlung zur Besprechund der sozialen Frage uns Schmoller’s Eröffnungsrede”, Band 20, 1873, p. 2-12.

JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*; Ed.de P.Forentino del Valle, S.J., Burgos, Círculo Católico de Obreros de Burgos, 1991.

KEYNES, J.M., *Ensayos sobre intervencionismo y liberalismo*; Tr. J. Pascual, Orbis, 1986 2ª.

KEYNES, J.M., *Las consecuencias económicas de la paz*; Tr. J. Uría, Barcelona, Crítica (Grijalbo), 1991 2ª.

KEYNES, J.M., *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*; Tr. E. Hornedo, México, Fondo de Cultura Económica, 1970 2ª.

LOCKE, J., *Carta sobre la tolerancia*; Ed. de P. Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 1994 3ª.

LOCKE, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil (Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil)*; Tr. C. Mellizo, Barcelona, Altaya, 1994.

MANDEVILLE, B., *La fábula de las abejas (o los vicios privados hacen la prosperidad pública)*; Tr. J. Ferrater Mora, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

- MAQUIAVELO, N., *El príncipe*; Tr. F.J.Alcántara, Barcelona, Planeta, 1983.
- MARSHALL, T.H. y BOTTOMORE, T., *Ciudadanía y clase social*; Tr. P.Linares, Madrid, Alianza, 1998.
- MARSHALL, T.H., *The right to welfare (and other essays)*; London, Heinemann Educational Books Ltd, 1981.
- MILL, J.S., *Collected Works, X, Essays on Ethics, Religion and Society*; London, Routledge, 1996.
- MILL, J.S., *El Utilitarismo*; Tr. E.Guisán, Barcelona, Altaya, 1994.
- MILL, J.S., *Sobre la libertad*; Tr.P.de Azcárate, Madrid, Alianza, 1997.
- MILL, J.S., *Del gobierno representativo*; Tr. M.C.C.de Iturbe, Madrid, Tecnos, 1985.
- Ocho grandes mensajes*; ed. preparada por J. Iribarren y J.L. Gutiérrez García, Madrid, BAC, 1973 4ª
- ROUSSEAU, J.J., *Contrato Social*; Tr. F. de los Ríos, Prólogo M.Tuñón de Lara, Madrid, Austral, 1993 7ª.
- ROUSSEAU, J.J., *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*; Ed. de J.Bertrán; Madrid, Alhambra, 1985.
- SCHMOLLER, G.v., *Zu Bismarcks Gedächtnis*; Leipzig, Verlag von Duncker und Humblot, 1899.
- SMITH, A., *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*; Tr. J.A.Ortiz, Barcelona, España Bancaria-Librería Bosch, 1933 (3 vols.); y Tr. G.Franco, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- SMITH, A., *La Teoría de los sentimientos morales*; Tr. C. Rodríguez Braun, Madrid, Alianza, 1997.
- SPINOZA, B., *Ética (demostrada según el orden geométrico)*; Int. y tr. V.Peña, Madrid, Editora Nacional, 1980 3ª.
- SPINOZA, B., *Obras completas de Spinoza II*; Tr. J.de Vargas y A.Zozava, Argentina, Acervo Cultural, 1977.
- SPINOZA, B., *Tratado político*; Tr. A.Domínguez, Madrid, Alianza, 1986.
- TITMUS, R.M., *Essays on 'the Welfare State'*; London, Unwin University Books, 1966 2ª 6ª reim.
- TITMUS, R.M., *The Philosophy of Welfare (Selected Writings of R.M.Titmuss)*; Ed. by B.Abel-Smith, R.Titmuss, London, Allen & Unwin, 1987,
- TOCQUEVILLE, A.de, *La democracia en América I y II*; Tr.D.Sánchez de Aleu, Madrid, Alianza, 1993 3ª y 1994 3ª.

VATICANO II, *Documentos del Vaticano II. (Constituciones, Decretos, Declaraciones)*; Tr. Varios, Biblioteca de Autores Cristianos, 1975 29ª.

WILHELM DES GROSEN, Keiser, *Briefe, Reden und Schriften, II Band (1861-1888)*; Ed. por E. Berner, Berlin, Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1906 3ª.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ALVARADO PÉREZ, E., (coord.), *Retos del Estado del Bienestar en España a finales de los noventa*; Madrid, Tecnos, 1998.

ÁLVAREZ, J.R., *La dinámica del gasto público*; Madrid, Ministerio de Hacienda, 1974.

ANATRELLA, T., *Contra la sociedad depresiva*; Tr. J.García-Abril, Santander, Sal Terrae, 1994.

ARANGUREN, J.L., *Propuestas morales*; Madrid, Tecnos, 1984, 2ª.

ARTOLA, M., *Los derechos del hombre*; Madrid, Alianza, 1986.

ASHFORD, D., *La aparición de los Estados de Bienestar*; Tr. B.Gimeno, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1989.

BACKHAUS, J., (ed), *Essays on Social Security and Taxation (Gustav von Schmoller and Adolf Wagner reconsidered)*; Marburg, Metropoli, 1997.

BARRAYCOA, J., *La ruptura demográfica (Un análisis de los cambios demográficos)*; Barcelona, Balmes, 1998.

BERMUDO, J.M., *Eficacia y justicia (Posibilidad de un utilitarismo moral)*; Barcelona, Horsori (Cuadernos para el análisis), 1992.

—, *La Filosofía moderna y su proyección contemporánea (Introducción a la cultura filosófica)*; Barcelona, Barcanova, 1983.

BEUCHOT, M., *Los principios de la Filosofía social de Sto. Tomás*; México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1989.

CAPPENBERGER GESPRÄCHE 18, *Der Wohlfahrtsstaat aus dem Prüfstand. (Was kann noch Politik leisten?)*; Bonn, 1982.

CASAS TORRES, J.M., *Población, desarrollo y calidad de vida*; Madrid, Rialp, 1982.

- CASILDA BÉJAR, R. y TORTOSA, J.M., (eds), *Pros y contras del Estado del Bienestar*; Madrid, Tecnos, 1996.
- CASTIÑEIRA, A., *Societat civil i Estat del benestar*; Barcelona, Pòrtic, 1990.
- CHAUNU, P., *Historia y población, un futuro sin porvenir*; Tr.O.Barahona y U.Doyhamboure, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- COLER, C., *Diccionario por fechas de Historia Universal*; Barcelona, Juventud, 1975.
- COLOMER, J., *El Utilitarismo. Una Teoría de la elección racional*; Barcelona, Montesinos, 1987.
- COMMIRE, A., (ed), *Historic World Leaders, 2 Europe*; Londres, Gale Research Ind, 1994.
- CONKIN, P.K., *The New Deal*; London, Routledge and Kegan Paul Ltd, 1968.
- COSTA CUBERTA, M., *La "ley" de Wagner y el comportamiento del gasto público*; (Tesina), Facultad Ciencias Económicas, Universidad de Barcelona, septiembre 1978.
- CROSSMAN, R.H.S., *Biografía del Estado moderno*; Tr. J.A. Fernández de Castro y C.Villegas, México, Fondo de Cultura Económica, 1965 2ª.
- DAHRENDORF, R., *Oportunidades vitales. (Notas para una teoría social y política)*; Tr. R.García Cotarelo, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.
- , *Reflexiones sobre la revolución en Europa. (Carta pensada para un caballero de Varsovia)*; Tr. A.Bixio, Barcelona, Emecé, 1991.
- DÍAZ, C., *Eudaimonía*; Madrid, Encuentro, 1987.
- Diccionario de Historia*; Madrid, Anaya, 1986.
- ENCUENTRO DE POLÍTICOS Y LEGISLADORES DE EUROPA II, *Sobre los derechos humanos y derechos de la familia*; Madrid, Mundo Cristiano, 1998.
- ESPING-ANDERSEN, G., *Los tres mundos del Estado del Bienestar*; Tr. B.Arregui Luco, Valencia, Ed. Alfons el Magnánim-IVEI, 1993.
- ESTRUCH MANJÓN, A., *Ciudadanía, libertad y pluralismo: hacia una nueva redefinición del Estado de Bienestar*; Oviedo, Fundación Asturias-Caja de Asturias, 1996.
- FERRER ARELLANO, J., *Metafísica de la relación y de la alteridad (Persona y relación)*; Pamplona, Eunsa, 1998.
- FRIEDMAN, M.y R., *Libertad de elegir*; Tr. C.Rocha Pujol, Barcelona, Grijalbo, 1980.

GARCÍA COTARELO, R., *Del Estado del Bienestar al Estado del malestar. (La crisis del Estado Social y el problema de la legitimidad)*; Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986.

GARMENDIA DE CAMUSSO, G. y SCHNAITH, N., *Thomas Hobbes y los orígenes del Estado burgués*; Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

GARZARO, R., *Del Socialismo ideológico al Socialismo técnico*; Puerto Rico, Cultura Popular, 1968.

GILBERT, N., *Capitalism and the Welfare State. (Dilemmas of Social Benevolence)*; New Haven and London, Yale University Press, 1983.

GLAZER, N., *Los límites de la política social*; Tr. C.López Alonso, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1992.

GRACIA, D., *Fundamentos de Bioética*; Madrid, EUEDEMA, 1989.

GRAHAM, G., *Living the good Life (An Introduction to Moral Philosophy)*; New York, Paragon House, 1990.

GUÉHENNO, J-M., *El fin de la democracia. (La crisis política y las nuevas reglas del juego)*; Tr. A.López Ruiz, Barcelona, Paidós, 1995.

GUILLEN, P., *Historia de Alemania 2, El Imperio alemán 1871/1918*; Tr. M.Llop Remedios, Barcelona, Vicens Vives, 1973.

HARRIS, D., *La justificación del Estado del Bienestar (La nueva Derecha versus la vieja Izquierda)*; Tr. J.F.Cainzos, Madrid, Ministerio de Economía y Hacienda, 1990.

HAZARD, P., *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*; Tr. J.Marías, Madrid, Alianza, 1998.

———, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*; Tr. J.Marías, Madrid, Pegaso, 1952 2ª.

HIRSCHBERGER, J., *Historia de la Filosofía 1 y 2*; Tr. L.Martínez Gómez, Barcelona, Herder, 1975 2ª.

Historia del Mundo Moderno XI. (El progreso material y los problemas mundiales. 1870-1898); Cambridge University Press, Tr. Varios, Barcelona, Sopena, 1979.

HUXLEY, A., *Un mundo feliz*; Tr. R.Hernández, Barcelona, Plaza Janés, 1998 4ª.

INBAD, *Historia de la Filosofía*; Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1992.

JACQUARD, A., *La explosión demográfica*; Madrid, Debate, 1994.

JOHNSON, N., *El Estado de Bienestar en transición (La Teoría y la práctica del pluralismo del bienestar)*; Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1990.

KOSCHNICK, *Standardwörterbuch für die Sozialwissenschaften, Band 2*; München London, K.G.Saur, 1993.

LANGER, W.L., *Enciclopedia de Historia Universal*; Tr. Varios, Madrid, Alianza Dictionarios, 1980.

LICHTHEIM, G., *Los orígenes del Socialismo*; Tr. C.Piera, Barcelona, Anagrama, 1970.

LUHMANN, N., *Teoría política en el Estado del Bienestar*; Tr. F.Vallespín, Madrid, Alianza, 1994.

LLANO, A., *Humanismo cívico*; Barcelona, Ariel Filosofía, 1999.

MACINTYRE, A., *Historia de la Ética*; Tr. R.J. Walton, Barcelona, Paidós, 1994 5ª.

——, *Tras la virtud*; Tr. A.Valcárcel, Barcelona, Crítica, 1987.

MARÍAS, J., *La felicidad humana*; Madrid, Alianza, 1989 2ª reim.

MARITAIN, J., *Tres reformadores (Lutero, Descartes, Rousseau)*; Argentina, Difusión, 1968 2ª.

MARTÍN LÓPEZ, E., *Sociología general*; Tomo I, Barcelona, 1969.

MAURI, M., *Bien humano y moralidad*; Barcelona, PPU, 1989.

MEADOWS, D.H., MEADOWS, D.L., RANDERS, W.W., BEHRENS III, *Los límites del crecimiento (Informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad)*; Tr. M.S.Loeza de Graue, México, Fondo de Cultura Económica, 1973 1ª reim.

MEADOWS, D.H., MEADOWS, D.L., RANDERS, J., *Más allá de los límites del crecimiento*; Tr. A.Schuartz, Madrid, Buenos Aires, El País-Aguilar, 1993 2ª.

MIDGLEY, E.B.F., *Hobbes. Leviatán*; Madrid, Magisterio Español, 1987.

MIRALLES, J., *El debate del Estado del Bienestar*; Barcelona, Cristianisme i Justicia, 1992.

MISHRA, R, *El Estado de Bienestar en crisis (Pensamiento y cambio social)*; Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1992.

——, *El Estado de Bienestar en la sociedad capitalista (Políticas de desmantelamiento y conservación en Europa, América del Norte y Australia)*; Madrid, Ministerio de Asuntos Sociales, 1993.

MOMMSEN, W., (ed), *Die Entstehung des Wohlfahrtsstaates in Großbritannien und Deutschland 1850-1950*; Stuttgart, Klett Cotta, 1982.

MUÑOZ DEL BUSTILLO, R., *Crisis y futuro del Estado del Bienestar*; Madrid, Alianza, 1989.

NEGRO PAVÓN, D., *Liberalismo y socialismo (La encrucijada intelectual de Stuart Mill)*; Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1975.

NOZICK, R., *Anarquía, Estado y Utopía*; Tr. R.Tamayo, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, 1ª reim.

OCHANDO CLARAMUNT, C., *El Estado del Bienestar. Objetivos, modelos y teorías explicativas*; Barcelona, Ariel, 1999.

O'CONNOR, J., *La crisis fiscal del Estado*; Tr. Varios, Barcelona, Península, 1981.

OFFE, C., *Contradicciones en el Estado del Bienestar*; ed.J.Keane, Tr. A.Escohotado, Madrid, Alianza, 1998.

PICÓ, J., *Teorías sobre el Estado del Bienestar*; Madrid, Siglo XXI, 1987.

QUINTON, A., *Filosofía política*; Tr. E.L.Suárez, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1974.

RATZINGER, J., *Verdad, valores, poder. (Piedras de toque de la sociedad pluralista)*; Tr. J.L. del Barco, Madrid, Rialp, 1995.

REQUEJO COLL, F., *El liberalisme i els seus crítics*; Barcelona, Proa, 1996.

—, *Las democracias (Democracia antigua, democracia liberal y Estado de Bienestar)*; Barcelona, Ariel, 1994.

—, *Teoría crítica y Estado social (Neokantismo y Socialdemocracia en J.Habermas)*; Barcelona, Anthropos, 1991.

ROBSON, W.A., *Welfare State and Welfare Society (Illusion and Reality)*; Londres, George Allen & Unwin Ltd, 1974.

RODRÍGUEZ CABRERO, G. (comp), *Estado, privatización y bienestar (Un debate de la Europa actual)*; Barcelona, Icaria; Madrid, Fuhem, 1991.

ROSANVALLON, P., *La crisis del Estado Providencia*; Tr. A. Estruch Manjón, Madrid, Civitas, 1995.

—, *La nueva cuestión social (repensar el Estado providencia)*; Manantial, Buenos Aires, 1995.

ROTHSTEIN, B., *Just Institutions matter. (The moral and political logic of the universal Welfare State)*; Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

ROWE, C., *Introducción a la Ética griega*; México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

SABINE, G.H., *Historia de la Teoría política*; Tr. V.Herrero, México-Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981 11ª.

SÁNCHEZ MOLINERO, J.M. y de SANTIAGO HERNANDO, R., *Utilidad y bienestar. (Una historia de las ideas sobre utilidad y bienestar social)*; Madrid, Síntesis, 1998.

SANGUINETTI, J.J., *Comte. Curso de Filosofía positiva*; Madrid, Magisterio, Col. Crítica, 1987 2ª.

SARASA, S. y MORENO, L. (comp.), *El Estado del Bienestar en la Europa del sur*; Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas, MAS, 1995.

SAUVY, A., *¿Crecimiento cero?*; Tr. R. Mazo, Barcelona, Dopesa, 1973.

SCHOTTLAND, C.I., (ed), *The Welfare State (Selected Essays)*; New York, Evanson; London, Harper and Row Publishers, 1967.

SCHULZE, M-S. (ed), *Western Europe (Economic and Social Changes since 1945)*; London and New York, Longman, 1999.

SCHULZE SCHNEIDER, I., *La Alemania de Bismarck*; Madrid, Arco, Cuadernos de Historia 23, 1996.

SCHUMPETER, J.A., *Diez grandes economistas (De Marx a Keynes)*; Tr. F.Estapé, Barcelona, José Mª Bosch Ed., 1955.

———, *Historia del análisis económico*; Tr. M.Sacristán, Barcelona, Ariel, 1994 3ª

SEN, A.K., “Utilitarianism and Welfarism”, *The Journal of Philosophy*; 19(1979), p.463-488.

———, *Bienestar, justicia y mercado*; Int. y tr. D.Salcedo, Barcelona, Paidós, 1997.

SEN, A. y WILLIAMS, B., *Utilitarianism and beyond*; Paris, Maison des Sciences de l’Homme y Cambridge University Press, 1982-1994 6ª. (Introduction: “Utilitarianism and beyond”, TAYLOR, C., “The diversity of goods”.)

SHERMAN, N., *The Fabric of Character (Aristotle’s Theory of virtue)*; Oxford, Clarendon Press, 1991.

SILLS, D. L. (ed), *International Encyclopedia of the Social Sciences. Vol. 16*; USA, The Macmillan Company & The Free Press, 1968.

SKIDELSKY, R. *Keynes*; Tr. C.Rodríguez Braun, Madrid, Alianza, 1998.

SPAEMANN, R., *Cuestiones fundamentales*; Tr. J.M.Yanguas, Pamplona, EUNSA, 1998 2ª.

STEPHEN, L., *History of English Thought in the eighteenth Century, vol. 2*; Bristol, Thoemmes, 1991.

——, *The English Utilitarians*; New York, Peter Smith, 1950, in three vols.

STIGLITZ, J.E. et al., *El papel económico del Estado*; Ed. A.HEERTJE, Tr. P. Encuentra, Madrid, Ministerio de Economía y Hacienda, IEF, 1993.

STRAUSS L. y CROPSEY, J., *Historia de la Filosofía política*; Tr. L.García Urriza y otros, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

TAYLOR, C., *Argumentos filosóficos (Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad)*; Tr. F.Birulés, Barcelona, Paidós, 1997, p. 175-197.

THEOTONIO, V. y PRIETO, F., (dir), *Los derechos económico-sociales y la crisis del Estado del Bienestar*; Córdoba, ETEA, 1996.

TOMASSON, R. (ed.), *Comparative social Research. The Welfare State, 1883-1983 (Vol.6)*; Greenwich, Jai Press mc, 1983.

TÖNNIES, F., *Hobbes. Vida y doctrina*; Tr. E.Imaz, Madrid, Alianza, 1988.

TOUCHARD, J., *Historia de las ideas políticas*; Tr. J.Pradera, Madrid, Tecnos, 1977 5ª.

UTZ, A.F., *Ética Social I (Principios de la Doctrina Social)*; Tr. C. Latorre Marín, Barcelona, Herder, 1964 2ª.

VVAA, *Dilemas del Estado de Bienestar*; Madrid, Fundación Argentaria-Visor, 1996.

VVAA, *L'Estat del Benestar*; Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de la Presidència, 1996.

VVAA, *Perspectivas demográfico-sociales, urbanísticas y territoriales en el umbral del S.XXI*; Pamplona, EUNSA, 1995.

ARTÍCULOS DE REVISTAS

BRIGGS, A., The Welfare State in historical Perspective; *Archives européennes de Sociologie*, 2(1961), pp. 221-258.

CAPARRÓS, R., La crisis del modelo de crecimiento de la posguerra y su repercusión en la vitalidad del modelo social europeo; *Revista de Estudios Políticos*, 105(1999)jul-sep, pp.97-146.

CORTINA, A., Del Estado de Bienestar al Estado de Justicia; *Claves de razón práctica*, 41(1994)Abril, pp.12-20.

- DONNISON, D., Ideologies and Policies; *Journal of Social Policy*, 1(1972), pp.97-117.
- GILBERT, N., Welfare for profit: moral, empirical and theoretical perspectives; *Journal of Social Policy*, 13(1984)1, pp.63-73.
- GOODIN, R.F., Freedom and Welfare Fundaments; *Journal of Social Policy*, 11(1982)2, pp.149-176.
- KELLY, S.J., Neutralidad. Seguridad y desgobierno: el liberalismo político de Bentham; *Telos*, VI(1997)1, pp.35-55.
- KING, A., Overload: problems of Governing in the 1970s; *Political Studies*, vol.XXIII, 23(1975)2-3, pp.284-296.
- LESSENICH, S., España y los regímenes de Estado del Bienestar; *Revista Internacional de Sociología*, 13(1996)enero-abril, pp.147-161.
- LOWI, T.J., The Welfare State: ethical Foundations and constitutional remedies; *Political Science Quarterly*, New York, 101(1986)2, pp.197-220.
- LUND, W.R., Politics, Citizens and the Good Life: Assessing Two Versions of Ethical Liberalism; *Political Research Quarterly*, 49(1996)3, pp.479-504.
- MACDONALD, H., The Ideology of Family Preservation; *The Public Interest*, 115(1994)Spring, pp.45-60.
- MARSHALL, T.H., Value Problems of Welfare Capitalism; *Journal of Social Policy*, 1(1972), pp. 15-32.
- MILANO, M., Il 'Welfare State'; *Voci per un "Dizionario del pensiero forte"*. Cristianità; Piacenza, 1997, pp. 257-262.
- MORENO LUZÓN, J., El clientelismo político: Historia de un concepto multidisciplinar; *Revista de Estudios Políticos*, 105(1999)jul-sep, pp.73-95.
- MORRIS, R., The Future Challenge to the Past: The Case of American Welfare State; *Journal of Social Policy*, 13(1984)4, pp.383-395.
- MYRDAL, G., The Place of Values in Social Policy; *Journal of Social Policy*, 1(1972), pp.1-14.
- MURRAY, C., Does Welfare Bring more Babies?; *The Public Interest*, 115(1994)Spring, pp-17-30.
- NISSEL, M., The Family and the Welfare State; *New Society*, 53(1980), pp.259-262.
- PRIBYL, H., Ethik in der Politik; *Gesellschaft & Politik*; 33(1997)4, pp.41-47.
- , Soziale Werte in Europa; *Gesellschaft & Politik*, 32(1996)1.

SEN, A.K., Utilitarianism and Welfarism; *The Journal of Philosophy*, 76(1979)9, pp.463-489.

SOLOZÁBAL ECHAVARRÍA, J.J., Los derechos fundamentales en la Constitución española; *Revista de Estudios Políticos*, 105(1999)jul-sep, pp.9-28.

STIGLER, G.J., Director's Law of Public Income Distribution; *Journal of Law and Economics*, 13(1970)abril, pp.3-10.