

---

---

EL ESTADO DE SERVICIOS: ANTECEDENTES  
E IMPLICACIONES\*

por José Arsenio TORRES\*\*

---

---

ME parece conveniente basar esta reflexión sobre el concepto del estado contemporáneo, que a veces se denomina estado providencia, a veces estado de bienestar, a veces estado de servicios públicos, con un breve trasfondo histórico sobre la manera en que se han venido relacionando, tanto al nivel de la teoría social como al de la existencia real de las personas y las sociedades, la persona humana con el estado. Si así lo hacemos, veremos que hay una transformación que viene de Grecia y Roma, pasando por la Edad Media hasta la Edad Moderna, y llega a la situación contemporánea misma, en cuanto a aquellos renglones de la vida humana que se consideran especialmente intervenidos por parte del estado y, por tanto, en cuanto a aquellos otros que se consideran como reclamos indispensables frente a él, en orden a la dignidad de los seres humanos en sociedad.

Durante la época clásica, digamos, del siglo VI al V antes de Cristo, en el momento del apogeo y de las luces de aquello que se llamó el milagro griego—que los *scholars* cada día investigan más y más y concluyen que no fue ningún milagro, pero donde hubo un momento de florecimiento cultural, donde si uno se guía por un discurso de un político griego a quien invitaron una vez a decir un duelo para estimular a los vivos a que pelearan con más entusiasmo durante

---

\* Conferencia dictada en el Cursillo sobre Adiestramiento de Mejoramiento Administrativo ofrecido a funcionarios del Negociado de Seguridad de Empleo del Departamento del Trabajo del Estado Libre Asociado de Puerto Rico el día 21 de febrero de 1964 en el Hotel Condado, San Juan, Puerto Rico.

El lector notará un tono conversacional en el estilo y argumento de este trabajo. La explicación es que no fue escrito para publicación, sino pronunciado de unas notas frente a un auditorio. En la corrección de la cinta magnetofónica he preferido mantener el tono familiar en que se originó, en vez de alterar todo el trabajo para darle rigor de escrito formal de revista (Nota del autor).

\*\* Catedrático de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Puerto Rico y Senador por el Distrito de Bayamón del Estado Libre Asociado de Puerto Rico.

el próximo año de la guerra del Peloponeso, veremos como Pericles decía allí que Atenas era la escuela de Grecia— se conciliaron en aquella pequeña ciudad, aunque por breve tiempo, la diferenciación y la riqueza de las expresiones individuales, y al mismo tiempo los deberes colectivos. A nadie se tenía en menos por ser al mismo tiempo político, ciudadano, militar, artista y trabajador en los asuntos de la sociedad. Ese ideal de expresión diversa y polifacética escondía tras de sí una realidad doble, tanto al nivel de teoría sobre la vida humana en sociedad, como al nivel real de existencia colectiva. Esa realidad era, según la expresan los filósofos Platón y Aristóteles, que la vida humana es posible, y se completa y se perfecciona, sólo en sociedad. El rasgo predominante de la persona humana es su sociabilidad, su necesidad de los otros, para mediante las artes del lenguaje, las artes de la política y las virtudes de la amistad completarse como tal ser humano. Decían ambos que una persona fuera de sociedad es un mero individuo. Pero individuo puede ser una piedra también. Una persona fuera de sociedad era o un idiota, o un animal, o un dios. De tal manera que el *locus*, la ubicación específicamente humana, es la ubicación social. En ese sentido el concepto de la *polis*, el concepto de la comunidad política era un concepto envolvente, un concepto en que no se predicaba conflicto alguno entre individuo y sociedad.

A un griego no se le hubiese ocurrido la Carta de Derechos de la Constitución Americana, porque esa Carta de Derechos, como vamos a ver luego, es un reclamo, producto de una experiencia de conflicto en la diferenciación histórica de los aspectos de la vida humana; de preservación de derechos que debieran ser resguardados inalienablemente frente a los compromisos con el estado, para definir con ellos la dignidad de la personalidad humana. En ese sentido la comunidad griega, la *polis*, era una unidad total de experiencias, una unidad de proyección ideal. Una unidad donde no podía enumerarse contra el estado, contra la sociedad, ninguna garantía previa de intocabilidad absoluta, como van a empezarse a enumerar en Occidente durante la "revolución democrática", de 1648 en adelante.

Dentro de lo que se llama el estado liberal democrático, el estado moderno, si algún derecho pudiéramos identificar como definitorio lo que el griego consideraba indispensable a su dignidad como ser social y como participante en la vida colectiva, éste sería el derecho de participación en la vida pública, el derecho a la ciudadanía. Ciudadanía y participación eran conceptos equivalentes en la teoría política griega. Y con ese derecho de participación comienza la revolución democrática moderna. Antes de la Edad Moderna son los filósofos e intelectuales los que dan origen, como profesores, a las universidades europeas, los que empiezan a acuñar en las universidades de París, de

Bolonia y otras, una serie de derechos contra la actitud omnipotente e involvente de la Iglesia. Todavía libertad no es participación. Esa noción griega se perdió con el mundo clásico. Se trata ahora sólo de libertad de pensamiento, que no de expresión ni tan siquiera.

Santo Tomás de Aquino en París, y otros filósofos notables en el resto de las universidades europeas, son los que van acuñando una serie de resistencias espirituales contra la intervención del poder eclesiástico en el contenido de las doctrinas filosóficas sobre la relación del hombre y el otro hombre, del hombre y el mundo y en última instancia del hombre y Dios. Era tan ubicua, era tan opresiva para los individuos que pensaban más allá de la experiencia cotidiana esta gravitación masiva de la doctrina cristiana contra la independencia de la vida intelectual, que durante la Edad Media, si algún sentido hay en que pueda denominarse como una edad libertaria es en el sentido de libertades intelectuales, de libertades de conciencia. Libertades de conciencia que andando el tiempo van a parar al concepto del libre examen de la Reforma Protestante de Lutero, y a la Primera Enmienda a la Constitución Americana, vía la experiencia religiosa de las sectas protestantes.

Ahora bien, la ruptura de lo que se llamó la unidad medieval, que no fue unidad sino en un sentido ideológico, porque la verdad es que los reyes nacionales no le hacían mucho caso al Emperador y los señores locales no le hacían mucho caso al Rey, en verdad produjo una proliferación, una pluralidad política, donde unos señores se proveían su propia defensa, su propia caballería; donde la relación de latifundio entre señor y siervo aseguraba la autosuficiencia de las unidades económicas. En esta ruptura que hay de ese mundo medieval, de su unidad teórica, de su unidad eclesiástica, se van creando los estados nacionales modernos: Francia, Inglaterra, España, luego Italia y Alemania, aunque muy paulatinamente, primero en forma de principados y luego de naciones, ya avanzado el siglo diecinueve.

La culminación de este proceso ocurre, para tomar una fecha, en la Guerra Civil Británica Inglesa de 1648 donde al Rey Carlos I, los ingleses, que son gente tan compuesta y de tan buenos modales, le separaron la parte superior del cuerpo de la parte inferior. Eso era insólito en esa fecha, visto que después se enojaron muchísimo cuando los franceses hicieron lo propio con Luis XVI. Es la Revolución de 1648 la que por primera vez plantea, a raíz de una pugna directa entre Rey y Parlamento, el problema de la distribución del poder que antes era de los reyes, en una serie de esferas, de áreas que en última instancia van a parar al concepto del derecho natural de las personas, o sea, a ciertos derechos inalienables que son nada más ni nada menos que su propia personalidad, su propia dignidad de criaturas de Dios,

tomados uno a uno como individuos, fuera del grupo social, en abstracción del grupo social. Entonces es que se inventan en Europa todas las teorías históricas del contrato social que conocemos. Contrato social que no se puede demostrar históricamente que sucediera, pero que es una manera de explicar la relación de mando y de obediencia entre gobernantes y gobernados. Sólo a base de un contrato se asegura que se hagan las cosas políticas de cierta manera; que se reserven los derechos de los individuos de cierta manera; que existan una serie de garantías no sólo de participación, que era la herencia griega y la herencia romana, o no sólo de libertad espiritual y de conciencia y de pensamiento, que es la herencia medieval, sino que ahora se exige una tabla de derechos, enumerados por escrito, para que nadie se extralimite y para que sea ajusticiable su violación en cortes de índole independiente. Por ejemplo, un incidente en el debate de la ratificación norteamericana de la Constitución de 1787 ilustra la importancia de esa enumeración literal.

Uno de los tres caballeros que sirvieron de teóricos, de exégetas y de defensores de esa Constitución —Madison, Hamilton y Jay. Hamilton, fue a su estado de Nueva York a pedirle a sus constituyentes, a la asamblea estatal, que confirmaran la Constitución. En Nueva York le preguntaban: ¿qué ocurrió con las libertades personales?, ¿qué ocurrió con la lista de derechos por los que venimos peleando y muriendo desde 1648 en Inglaterra?, ¿qué ocurrió con lo que antes se conocía como *the birthrights of the Englishman*, tomados de toda la tradición medieval? Hamilton les decía: están ahí, en la Constitución, no los hemos enumerado porque nos parecen tan obvios que ningún americano sensato en la presidencia nacional o en el Congreso va a vulnerarlos. Y los neoyorquinos le escuchaban y después que terminaba le decían: si son tan obvios, apúntelos ahí para tenerlos en claro, pues a alguien se le pueden olvidar que son tan obvios y nosotros queremos que estén asegurados. Eso originó el compromiso de los padres de la Constitución de incluir una Carta de Derechos, que son las primeras diez Enmiendas a la Constitución, de tal manera que todo el mundo supiera qué se reservaba a las personas y qué se reservaba a los estados frente al Gobierno Federal, y las áreas que este último no podía intervenir.

Más tarde, por una interpretación un poco torturada de ese mismo documento, se pelea una guerra civil a base de los derechos de los estados. Pero por lo menos los derechos de las personas en los momentos más cruciales de la lucha racial estaban allí garantizados. El problema es cómo se realizan socialmente en un sistema social que estaba viciado de desigualdad en la cuestión racial. Como vemos, no se trata ya de derechos de participación, que se dan por descontados,

ni de derechos de libertad de conciencia, que también se dan por descontados. Se reclaman ahora derechos políticos y personales, de que dejen a uno en paz en una serie de renglones de su vida social. Así, por ejemplo, la libertad de prensa y de palabra, la libertad de culto religioso, la libertad de asociación, la libertad de petición al gobierno, la posibilidad misma de que la vida social se componga de dos tipos de esferas de acción, una en que la persona está comprometida como ciudadano públicamente y está obligado a las determinaciones que toma el estado a nombre de la comunidad, y la otra, donde se trata de unas relaciones sociales y morales entre los individuos que para nada el estado tiene que intervenir, que para nada tiene que regular, que son la vida espiritual autónoma de la comunidad y que representan la expresión moral de la personalidad de las personas como personas, y no necesariamente como miembros del estado. Dentro de esta teoría nueva del estado nacional moderno, después de la revolución democrática en Inglaterra, en Francia, en los Estados Unidos, existen ahora derechos contra el estado, que el estado no puede vulnerar. Se completa así el cuadro de los derechos tradicionales de participación, de pensamiento y de conciencia, con un inventario de derechos políticos y civiles que el estado no puede violentar.

El advenimiento de la situación contemporánea, cuyo comienzo pudiéramos ubicar por allá por 1890, representa la adición del último jalón en la petición de derechos o en la afirmación de derechos de las personas con relación a la sociedad. Aceptados todos los otros derechos que se reclamaban históricamente, la situación contemporánea implica el reclamo al estado o la instrumentación a través del estado, de una serie de derechos que no son ahora de conciencia meramente, de participación meramente, ni de autonomía personal y civil meramente, sino que son derechos económicos y sociales, de servicios a las personas, a través de la utilización de los medios económicos que el estado a nombre de todos regula. Esta es la semilla del Estado de Servicios que es nuestra principal preocupación hoy.

Hablando ahora de derechos que amplían el marco de lo político porque se realizan a través del estado, de derechos principalmente económicos y sociales, ¿cuál es el criterio de estas épocas que he mencionado sobre ellos? En Grecia no había economía centralizada del estado para servirle a los individuos. La economía de que hablan Aristóteles y Platón es economía doméstica o familiar. La traducción al inglés de la economía griega era *household economy*. El dueño de casa tiene que ser experto en procurarse las cosas que se necesitan para la subsistencia. ¿Cuál es el criterio durante la Edad Media? Hay un criterio universal de justicia: lo que es el justo precio de la mercancía. Hay un criterio universal contra la usura, por lo menos oficialmente aunque

no universalmente practicado, ni por la misma Iglesia. Hay una teoría de cómo deben ser las relaciones económicas. Estas deben ser justas y deben aplicarse a base del Evangelio. Las mercancías deben venderse a un poco más de lo que realmente valen, con tal de estimular a la gente para que siga produciéndolas. Hay un criterio socialista donde la sociedad es la unidad de reflexión y de acción y de valoración en las relaciones económicas. Que no se aplicara mucho, que la Iglesia misma fuera latifundista, que hubiera trampas en el sistema, no quita para reconocerle a la formulación ideológica de la Edad Media, de sus teóricos y de sus ministros temporales inclusive, un criterio humanitario, humanista general sobre las relaciones económicas como medios al servicio de valores trascendentes, para heredar y para realizar en la tierra lo más posible, la experiencia del trasmundo.

¿Qué cuadro nos presenta la sociedad contemporánea? No tenemos que entrar en detalles históricos de lo que fue en Inglaterra la oscura época, la moralmente brutal época del industrialismo incipiente. En algún momento de su vida uno debiera resistir los enojos teóricos y los remilgos situacionales y leer unos documentos que escribió Frederick Engels sobre las verdaderas condiciones de los trabajadores durante la Revolución Industrial: cómo trabajaban los niños de diez y doce años, dieciséis y veinte horas al día, perdidos en el fondo de la tierra por unos oscuros canales con unas lamparitas que apenas les permitían ver. Cómo se sofocaban o se congelaban dependiendo a la estación del año.

Esa brutalidad humana que fue la situación de los trabajadores durante el siglo dieciocho y gran parte del diecinueve está documentada por escritores e investigadores independientes y representa la experiencia común que hay que tener en mente para pensar lo que fue el industrialismo: lo que hizo posible el gran florecimiento de la economía tecnificada, de la investigación científica, de la expansión universal de los mercados en el siglo diecinueve, en última instancia, del imperialismo inglés y luego de los otros imperialismos que le siguieron. La técnica de los siglos dieciocho y diecinueve representa uno de los más grandes logros del espíritu humano, pero se hizo a costa del trabajo más explotador y más inhumano que cabe reseñar también en la historia de la humanidad. Si a uno lo pusieran ahora a evaluar qué hubiese preferido, que no hubiere ocurrido la técnica para que no hubiese habido esa explotación, yo no sé, cada uno decidiría en forma distinta, pero ninguno de los dos fenómenos es reversible, ya ocurrieron, ya son lo que ha lanzado el mar de la historia a nuestras playas.

¿Cuáles fueron los supuestos sociales, intelectuales y valorativos de esta transformación económica, que se consagra en los libros como la teoría económica capitalista de *laissez faire*? La frase completa la

acuñó un francés de nombre Quesnay, y en castellano literal dice: "deje usted hacer, deje usted pasar, el mundo se guía él mismo". Nadie tiene que guiarlo, nadie tiene que empujarlo. ¿Cómo es que este mundo se guía él mismo? ¿Cómo aparece en los libros de economía y en los libros de política? El principal teórico de este mundo que se guía él mismo, en Inglaterra, fue un profesor de ética de nombre Adam Smith, que publica en 1776 el gran libro del capitalismo incipiente: *La Riqueza de las Naciones*, para acabar con el mercantilismo, el sistema económico del estado nacional moderno, cuyos reyes dirigían toda la política a un intercambio de metales preciosos, donde la riqueza de la nación consistía en amontonar lo más posible del oro y otros metales preciosos y gastar lo menos posible de ello en el comercio exterior.

Adam Smith y otro grupo de pensadores afirman ahora que ese es un criterio equivocado. La riqueza de la nación no es el dinero sino el trabajo y la producción que se acumulan, en relación con la población. Eso es lo que va a explicar el nivel de vida nacional. Por tanto, eliminemos a este estado que tiene la manía de controlar toda la economía, en esta actitud mercantil estrecha de acumulación de metales preciosos, y sustituyamos la iniciativa individual por ese mercantilismo, por esa especie de anticipación de la planificación central, al nivel nacional, pero hecho con otros supuestos y con otras consideraciones sobre lo que constituía la riqueza nacional.

Adam Smith nos presenta un esquema que todavía anda por ahí, tanto en los libros de economía de algunos economistas, como en los discursos de Barry Goldwater. Ese modelo consiste de una serie de supuestos intelectuales, supuestos sobre la conducta económica de las personas, que se podrían recoger en las siguientes palabras: 1) racionalismo —hay un concepto de la economía que es intercambiable, casi idéntico, con el de racionalidad. Una solución económica de un problema es una solución eficiente, racional, que resuelve ese problema con las menos variables posibles. Una solución económica es la que gasta menos en producir el resultado apetecido. Por tanto, es un asunto de máxima eficiencia y racionalidad. Uso eficiente de los recursos, esa es la primera nota; 2) egoísmo —egoísmo rampante, total y consciente sin esconderse. Nosotros decimos a una persona que es egoísta, y no lo estamos alabando, pero a Adam Smith si le dicen que es egoísta dice que así es, y así debe ser, que es bueno que así sea. El egoísmo quiere decir sencillamente la insistencia en la maximización de los ingresos de cualquier tipo, ya sea económicos o síquicos, y la minimización de lo que usted gasta para obtenerlos. La realidad es que todo el mundo anda en eso. Unos lo confiesan, otros no, pero todos andamos en eso, según este esquema. Si todos andamos, por tanto, haciendo un cálculo de placer y de dolor, y somos, además, aspirantes absolutos

a la racionalidad, todos tendremos, por tanto, como modelo mental de conducta, un cuadro transparente a la razón, de las posibilidades económicas de utilizar nuestros recursos. Si todo el mundo actúa así naturalmente, como cuestión de definición de la naturaleza humana, se van a producir ciertas consecuencias. Esas consecuencias, para Adam Smith, constituían la felicidad general. La felicidad de todos está compuesta por el egoísmo de cada uno. Hay una mano invisible que guía esta maximización de recursos y minimización de esfuerzos, hacia un cálculo positivo de placer y dolor. Como todo el mundo está buscando lo mismo, el consorcio sociológico produce una felicidad general por una especie de transubstanciación del egoísmo en bienestar general óptimo.

En Francia a esta teoría le dieron un nombre adicional. Se le llamó la teoría fisiócrata de las relaciones económicas. La fisiocracia era la física de la economía, de la sociedad. Newton, por allá por mediados del siglo diecisiete, había acuñado una física de la naturaleza, que con las teorías de Galileo constituían el patrimonio culto de las personas educadas. El sistema natural funciona por concepto de un juego de principios, de gravitación, de fuerza, de inercia, de *momentum*. Partículas en movimiento: esa es la realidad de la naturaleza. Pues partículas, individuos, átomos humanos en movimiento: eso constituye la sociedad. Lo que hay que hacer es dejar que la gente se exprese de acuerdo con sus mejores criterios de placer y de dolor y así se produce un gobierno automático y natural de las cosas sociales, de las económicas, al menos. Nadie tiene que intervenir haciendo política con eso. La política aparte. Esto, que empezó llamándose economía política —el libro de Smith se llama de Economía Política—, termina por eliminar la política de toda ingerencia posible en los asuntos económicos, como todavía lo quieren hacer los ideólogos del capitalismo del siglo diecinueve, pero que viven en el siglo veinte.

¿Cuáles son los supuestos que hacen posible que estos seres humanos como átomos en movimiento, no ya sólo físicos, sino psicológicos, también, en términos de sensaciones de placer y dolor, se entrelacen entre sí, de tal manera que produzcan esta felicidad social? Se postula que son iguales todos. Thomas Hobbes por ejemplo, que es uno de los precursores de este pensamiento, autor del libro *El Leviatán*, que era el estado todopoderoso, el estado nacional moderno absoluto, decía que todos los seres humanos son iguales. Si bien es cierto que unos son más grandes que otros, no es menos cierto que los pequeños se pueden conseguir unos amigos y enfrentarse con éxito a los grandes, o cogerlos dormidos. No es menos cierto que el pequeño puede ser más inteligente y más malicioso. De tal manera que en general y en la práctica se igualan esas diferencias y se puede decir en términos prácticos que:

virtualmente todos los individuos son iguales. Si son iguales, más o menos físicamente, porque se pueden igualar, y si en términos mentales sacando a los genios y a los científicos, que tienen unas ventajas especiales, la generalidad de la otra gente con más o menos la misma experiencia llegan a la misma prudencia —la prudencia no es nada más que en tiempo vivido y experiencia aprovechada— esta igualdad hace posible que todos estos átomos sociales tengan más o menos iguales oportunidades de productividad social. Además, se postula que nadie en el sistema está escondiendo información de nadie, que este es un mercado libre donde no va a haber los *trade secrets* que había en los gremios medievales ni las patentes registradas de nuestro tiempo. Todo el mundo va a saber los procesos mediante los cuales se hacen las cosas, si lo puede averiguar. Va a estar dentro de las posibilidades de cada uno el circular por el mercado y ver cuáles son las condiciones del mercado, cuál es el precio del mercado, cuál es la situación de los recursos naturales, los metales que se puedan sacar, el combustible que se pueda elaborar, etc. Todo el mundo va a estar para propósitos prácticos, en igualdad de condiciones. Todo el mundo puede moverse de una esquina a otra del país, de una industria a otra. La única limitación es la imaginación, la energía, la dedicación que ponga en el asunto. Contrario a la economía medieval, en que había toda una serie de prohibiciones provinciales e impuestos, que había que pagar de una esquina a otra del país, esta sociedad contempla una completa accesibilidad geográfica y una completa movilidad social, puesto que lo único que usted tiene que tener es recursos, imaginación, capacidad de trabajo y el mundo es potencialmente suyo.

¿Por qué es que se va a producir la felicidad social? Obviamente, cualquiera que documentase lo que de hecho pasaba en el sistema, iba a encontrar en el sistema un altísimo por ciento de pobres, un altísimo por ciento de enfermos y un altísimo por ciento de desvalidos físicos o mentales. Para éstos habría la teoría del demiurgo de la sociedad: la mano invisible que indirectamente y sin tocar a nadie guía los destinos de este intercambio social, que produce la máxima felicidad para todos, es la única explicación, con la ventaja de que se trata de una causa impersonal: no es culpa de nadie, a no ser del individuo mismo. El sistema económico es una especie de ruleta, una rueda, la rueda de la fortuna, se le llama en algunos textos. Si la gente invierte con conocimiento del mercado, con información sobre el mercado, con movilidad en el mercado, con libre información y libre acceso, la riqueza que se produce se irá filtrando a las clases más desvalidas. Es como una mesa llena, cuando uno está almorzando. Hay tantos platos que algunos se caen y los que están abajo, que son los animales, alcanzan algo.

La otra explicación postulaba que, lejos de compadecernos del hambre, e intentar trastocar el fino mecanismo de todo el sistema, lo que había que hacer era dejar que al hambriento el hambre le sirviera de aguijón, para que trabajara, para que se informara, para que se moviera. Si usted lo protegía ahí donde estaba, ahí se quedaría. Aquí es que nacen una serie de sátiras que se escribieron para esa época, y que constituyen la semilla de las acusaciones al estado de servicio moderno en el sentido de que cada vez que el estado acomete un servicio público está invirtiendo en la holgazanería de los beneficiados y que por lo tanto se convierte en un estado paternalista. Esos argumentos se usan para que el estado no haga nada, que deje las cosas como están, a cargo de los que están administrando. De tal manera que la mano invisible y la rueda de la fortuna, acompañadas de la racionalidad, de la libertad del mercado, del egoísmo en el uso de la razón, y del sistema natural de oferta y demanda, que son los que van decidiendo el mecanismo de los precios, que van diciendo si se deben abrir industrias o si deben cerrarse, si deben dejar de producir esto y producir lo otro, constituyen los elementos del sistema. Cada acción retumba en el resto del sistema, y como es una acción que no contempla monopolios, nadie puede controlar ni tan siquiera la mitad del uno por ciento de la oferta o la demanda del sistema, y por tanto la dirección del sistema va a depender de la fina sensibilidad racional y egoísta, que dice dónde se puede hacer una fracción más de centavo para mover allí nuestros recursos. Así, de la decisión egoísta individual nace la felicidad colectiva y el sistema resulta el mejor de todos los posibles, como este mundo era el mejor de todos los posibles para Leibniz.

Este sistema, que es el sistema de mercado libre, tiene tres premisas básicas. Una, que la satisfacción de los deseos humanos es un bien. En eso no está muy mal. Pudiera abusarse de algunos deseos. Cuando uno los satisface mucho se satura un poco y las cosas empiezan a gustar menos, pero en general la satisfacción de los deseos es un bien. Segundo, que cada persona sabe mejor que ninguna otra cuáles son las satisfacciones que le convienen. Que cada uno sabe mejor que nadie más de dónde aprieta el zapato. Que yo sé mejor que nadie lo que yo quiero. Eso de que me vengan a decir que "por tu bien", eso es mentira. Sicológicamente no tolera análisis. Es mejor resolver nuestros problemas contando con la individualidad, con la racionalidad y con la espontaneidad y el placer que le es placer a la persona que lo tiene y no mediante una autoridad extraña, superimpuesta. La tercera proposición general de este sistema es que esos problemas se resuelvan —los placeres y las necesidades y cómo satisfacerlos— mediante el mecanismo del mercado libre, sin intervención del estado.

Vamos a examinar la realidad institucional del comportamiento de estas personas que tienen esta teoría, su conducta en los periódicos y en sus firmas. Vamos a ver si viven de acuerdo a esto. ¿Qué de falso y de malo hay detrás de toda esta argumentación? Pues lo único malo que tiene esta teoría, la del *laissez faire*, es que es falsa realmente. Es que las personas no son iguales nada, ni en recursos, ni en inteligencia ni en información o capacidad para obtenerla, ni en movilidad social. Tampoco es cierto lo de la igualdad de condiciones. Fijémonos en que el sistema contempla que todo el mundo sale en esta carrera en igualdad de condiciones. Si eso fuera cierto, podríamos usar la teoría, pero eso nunca es cierto. No es lo mismo un empresario buscando trabajadores, que el trabajador individual buscando trabajo. Este, o trabaja en tal o cual sitio o no trabaja. Por ahí, ayer casi, por los primeros cinco años de este siglo, se dio el caso famoso, en la Corte Suprema de los Estados Unidos, de un panadero de Nueva York de nombre Lockner, que tiene unos trabajadores trabajando dieciséis horas, y la Legislatura del estado de Nueva York pasó una ley limitando a diez horas el trabajo en la panadería. Es el primer caso donde aparece la sociología legal como recurso intelectual, y Brandeis, que fue después juez de la Corte Suprema, preparó un trabajo demostrando que el pan que se inhalaba, no en forma de pan salido de la panadería, sino en forma de polvo previo, era de tal naturaleza dañino a una persona que diez horas eran tolerable, pero doce o dieciséis eran demasiado. La Corte Suprema del estado de Nueva York encontró que el estatuto era razonable y Lockner, el dueño de la panadería, apeló a la Corte Suprema Federal. Esta decidió que el estatuto del estado de Nueva York, limitando a diez horas el trabajo de los panaderos, era una violación de la libertad de contrato de los trabajadores en la panadería. Los trabajadores pensarían ¡no nos defiendan así! ¡No nos protejan así nuestra libertad! Realmente se trataba de trabajar las dieciséis horas o morir de hambre.

Es decir, lo malo del sistema es que la gente no es igual nada. Que no tiene la misma información nada. Además, que no todo el mundo es egoísta en la misma forma, ni para los mismos objetos tampoco, y que una gente es poética, y otra gente es trabajadora técnica y tienen distintas habilidades y distintos placeres, y eso implica tal diversificación social que ponerlos a todos es un cubículo de igualdad para hacer una teoría simétrica es falsear la realidad sobre la cual se quiere hacer teoría. De la misma manera, el mercado no era libre tampoco, y tampoco había tal movilidad ideal. Es decir, con este sistema de axiomas se puede hacer una teoría económica precisa desde el punto de vista matemático. Hay infinidad de libros de economía que juegan con estas variables y son una fascinación. El problema es

que esas variables le convienen muy de lejos a la realidad de verdad, en la cual vive la gente. Edward Carr, quien mejor ha logrado una historia social sencilla y aguda de cómo se ha transformado la vieja sociedad de esos supuestos en la "nueva sociedad", bromea un poco con los dueños de empresas que se acuestan de noche y sueñan o se desvelan pensando no en cómo estimular la competencia, sino en cómo evitarla.

El sistema está montado, como hemos visto, en la posibilidad constante y operacional y automática de la competencia. Pero si algo hacen todos los empresarios es buscar medios de cómo evitar la competencia del otro. Eso es una negación psicológica, socialmente organizada, de las bases formales del sistema. Este empresario tampoco es un átomo aislado. Tiene su firma de publicidad. Sus ideas y reacciones llegan a los periódicos y se convierten en ideología a través de los medios de comunicación. A eso siguen las combinaciones con otros empresarios para subir el precio, para bajar el precio, para hacer fracasar a los otros. Así la sociología del capitalismo hace de estos supuestos una especie de folklore teórico de cosas que nunca existieron en la realidad.

La mejor demostración está en la propia vida inglesa. Del 1868 en adelante empiezan a aprobarse en Inglaterra una serie de *Reform Bills*. El de 1832 fue el primero, pero era de índole política. El de 1868 ya es de índole económica, y empieza a encargarse de la serie de consecuencias sociales que produce este sistema competitivo. Pero para 1890 empezaron los obreros a ver que ellos también se podían organizar, que no tenían que competir unos contra otros, que podían hacer uniones para defenderse de la muralla que les presentaban los empresarios, porque éstos siempre han estado organizados, desde siempre estuvieron organizados para proteger sus intereses. A las primeras uniones en Inglaterra se les llamó, casi hasta el 1900, conspiraciones para limitar la producción, o conspiraciones para subirle el precio a la mercancía, y por tanto, contra la sociedad.

En Estados Unidos no llegó esta legislación social hasta después de bien entrado el Nuevo Trato. Esta legislación social de salarios mínimos, de Junta Nacional de Relaciones del Trabajo, de formas colectivas de proteger los derechos de grupos que tenían intereses en común, y que eran los *punching bags* del sistema capitalista, llegó a los Estados Unidos después de 1932: después de un siglo de agitación en Inglaterra, después de su adopción en Escandinavia, y después que Bismark, el canciller de hierro, ya había introducido en la Alemania de 1870-90 algunas de estas leyes. De tal manera que andamos en esta parte del mundo todavía bastante retrasados. La situación actual nuestra es tal que la lectura de los periódicos norteamericanos, de las revistas norteamericanas, de lo que hace el Congreso norteamericano,

realmente le recuerda a uno debates y situaciones que en Inglaterra ya tienen un siglo de viejas y por lo menos medio siglo de resueltas.

¿Cuáles son los argumentos que en el momento actual se dan en contra del reconocimiento de que este sistema de supuestos era artificial, que nunca ocurrió en la realidad, que el estado no puede ser un estado policía, en abstracción de lo que ocurre en las relaciones económicas, que tiene que ser primero un estado regulador y luego un estado interventor? Un estado regulador en el sentido de que obstaculice a los obstáculos que hay, para que la vida económica florezca, y luego interventor en favor de la justicia de grupos desvalidos en términos de poder económico para alcanzar algunas de las riquezas, algunos de los beneficios, algunas de las migajas de lo que se produce en la totalidad de la sociedad.

Si se analizan en estos momentos los debates en el Congreso de los Estados Unidos contra la ayuda a la educación, la ayuda médica a los ancianos, la legislación en favor de un sistema funcional de renovación urbana, un departamento que quiso crear el presidente Kennedy y no lo dejaron; si se analizan los argumentos, por ejemplo, del senador Barry Goldwater, sobre por qué hay tantas gentes en las listas del seguro social (dice Goldwater que es porque son vagos o brutos y que eso nadie lo puede remediar), ¿qué debemos concluir de las premisas ideológicas de nuestra vida colectiva? ¿Qué es lo que está en el fondo de esta ideología? Lo que está en el fondo pudiera ser inclusive una falta de racionalismo económico en beneficio de la propia empresa capitalista, pues después de todo lo que hizo en Estados Unidos el presidente Roosevelt, y trataron de continuar los presidentes Truman, Kennedy y Johnson, es fortalecer el sistema capitalista desde adentro, con soluciones y tesis no marxistas, de tal manera que nadie tenga que apelar al marxismo como última solución desesperada.

Tomemos la educación. Durante el siglo diecinueve se suponía que el problema principal del progreso económico era la falta de capital, que no había fondos en los bancos, que no había dinero para invertir. Pero ya hay tal cantidad de capital, de productividad reemplazable en los bancos internacionales, públicos y privados, que el problema de las sociedades avanzadas ha dejado de ser uno de escasez de capital; ahora es de destrezas y de ideas. Las sociedades subdesarrolladas están en una situación especial hoy, y su ventaja consiste en que no tienen que pasar por la etapa de Adam Smith y del capitalismo para llegar a darse cuenta de los compromisos y las responsabilidades sociales del estado. A estas sociedades subdesarrolladas les llega ya lograda la democracia social, adoptada de Occidente y de las formas más avanzadas dentro de Occidente, excepto que los líderes de los países nuevos quieren hacer esto en diez años y hay algunas cosas que no se

pueden hacer en diez años. Pero el problema para ellos no es ideológico, es en parte de recursos capitales y en mucho de destrezas. Hoy día los economistas, y hay economistas que han hecho la contabilidad estadística de este acerto, entre ellos Schultz, un profesor de la Universidad de Chicago, y Arthur Lewis, que era presidente del Colegio de las Islas Occidentales Británicas aquí cerca, en Jamaica, sostienen que el principal factor de productividad y creatividad, y por tanto en última instancia de posibilidad de justicia en el mundo contemporáneo, es la inversión en la gente, la inversión en la educación principalmente. Esos ideólogos del capitalismo ritual, que se oponen a la ayuda a las escuelas secundarias y a los colegios en los Estados Unidos, son las mismas personas que se benefician de que el estado prepare toda una muchedumbre de muchachos y muchachas que van a llenar las funciones productivas en la industria privada. La verdad es que frente a la industria privada el por ciento de empleos en el gobierno es risiblemente microscópico. Realmente lo que está haciendo el estado con fondos públicos es educar el personal a las agencias privadas del sistema capitalista. ¿Qué ocurre en el campo de la salud, cuando se expanden los servicios médicos? Mantener a la gente en situaciones de máxima productividad. ¿Qué se hace cuando se planean ciudades en que se pueda vivir, donde la gente pueda ir de un sitio a otro? Facilitar la comunicación para la producción.

Las ciudades hay que planeárselas y hacerlas con criterios de que funcionen para la gente que las vive. ¿Quién está a cargo de esto? ¿Es el interés individual, personal, de un empresario individual de que esto salga bien? ¿O está el empresario individual más pendiente del *rate of profit*? Está más pendiente del *rate of profit* y está bien que así sea. Nadie se puede echar la sociedad a costas individualmente. Pero alguien tiene que estar pendiente del factor público, del factor de la vida común, del factor que nos incluye a todos. La sociedad contemporánea en su teoría política y en su teoría ética ha abandonado los criterios de los últimos tres siglos sobre los derechos naturales de las personas. Ya se sabe que las personas no nacen con ningunos derechos naturales nada, pues el problema de los derechos naturales es que cuando uno se pone a hacer la lista ningunas dos personas se ponen de acuerdo sobre cuáles son naturales y cuáles son sociales. La verdad es que de lo único que se puede hablar es de derechos morales de la persona humana, como un ser inteligente y moral, y éste no es un problema de iniciativa individual ni de ganancia individual. De tal manera que los contenidos que vayan obteniendo esos derechos según anda el tiempo, son contenidos distintos y variables que le permitan al individuo, en sociedad, vivir la vida a un nivel de ple-

nitud. Ese es el problema del público democrático, y ningún capitalismo de siglo diecinueve lo resuelve.

El requisito democrático, humanitario y cristiano de la actualidad social, por lo menos a nombre de un Juan XXIII o de un Pablo VI, es que esa vida contemporánea no puede ser predicada sobre la base de derechos privativos absolutos, porque eso conlleva la adoración de la sociedad adquisitiva. La sociedad donde lo único que tiene la gente en el frontón de su cabeza es adquirir más cosas y amontonar más cosas, está abocada a la situación de un caso que me contaron recientemente, de un hombre que tenía doce millones de dólares y le dio un *nervous breakdown* debido a la inseguridad económica de perderlos. Las cosas no le resuelven los problemas básicos a las personas. Las cosas son necesarias, pero necesarias para vivir con ellas, para usarlas. No hay cosas que sean de por sí materiales y otras cosas que sean espirituales. Las mismas cosas materiales son espirituales dependiendo cómo se usen y dependiendo de las actitudes.

En el mundo contemporáneo, de interdependencia social al nivel interno de una sociedad y al nivel internacional, el criterio definitorio de la posibilidad de la vida buena tiene que ser el criterio de la experiencia compartida, de la responsabilidad común. Esa responsabilidad común tiene que ejercerse, principalmente, al nivel de los servicios a los que se quedan fuera de la participación del gran bizcocho de la productividad social; y tiene que ejercerse por el estado.

Sobre esas acusaciones que se oyen por ahí de *big government* y del gobierno como ese monstruo que se queda con todo, preguntemos: ¿si el gobierno no realiza esas tareas residuales, porque a nadie más le interesan esos servicios, quién está a cargo del sector público? De que haya parques; de que se puedan transitar las calles; de que haya educación para facilitar la carrera personal y la que la sociedad necesita; que la gente esté saludable para ese mismo sistema productivo y para disfrutar de su propia vida. ¿Quién, si no el gobierno? ¿Le conviene económicamente eso a la industria privada? Le conviene andando el tiempo. Pero el que se mete a producir para ganar no está buscando el *long run*. Está pensando en el *short run*. Esa gente lo que dice del *long run* es que "*in the long run we will all be dead*", como decía Keynes. El *long run* no es el negocio de ellos. El *long run* es el negocio del estado, que tiene que pensar en el bien común, no para hoy o para mañana, eso no se produce en dos días, sino andando el tiempo. En ese sentido no hay gran problema ya en las sociedades occidentales. Hablar ya de *capitalismo* o de *individualismo* es hablar metafóricamente de algo que en el siglo diecinueve era mala teoría social y en el veinte es mala poesía.

El cuadro del siglo veinte, a mitad de camino, es de suyo muy diverso. En unos casos tenemos un capitalismo de estado. Si le sacamos a la economía norteamericana la participación del gobierno se queda en unos zancos que no funcionan. Porque esos que están en contra del *big government* no gastan en carreteras, no gastan en servicios públicos, no les preocupa individualmente si en las ciudades se puede vivir o no, o si se puede respirar el aire, aunque exigen todo eso del gobierno. No les importa si hay monopolio o si no lo hay. Individualmente tratan de que lo haya, socialmente están en contra de él, teóricamente, en los periódicos. ¿Quién si no es la unidad colectiva, que está allí a nombre de las energías y del porvenir de la comunidad? *Ese es el estado de servicios*. En ese sentido no hay diferencia entre un gobierno socialista escandinavo y un gobierno capitalista americano, excepto que los escandinavos estaban resignados a que eso había que hacerlo y lo hicieron más temprano. En esos países hay una ideología de servicio social engranada en el sistema valorativo. Claro, hay una racionalidad también, un respeto a lo que queda libre en la economía. No hay conflicto ideológico en la sociedad porque después de todo si analizamos al señor Goldwater (fósil del siglo diecinueve en el 1965) resulta, después de todo, un marxista, que no sabe que lo es. Un marxista es uno que cree que la economía lo determina todo, exactamente igual que Goldwater. Lo único que el señor Goldwater saca la conclusión errónea: que el gobierno no debe meterse para nada en la economía. Que el *business* es el que va a determinar la felicidad de la nación. Todo lo demás es más o menos musarañas. Eso es un marxismo invertido, inconsciente.

Por otro lado, tenemos al "marxista" Johnson, que cree que los pobres tienen unos problemas que no se los van a poder resolver ellos y que no se los va a poder resolver la asociación americana de manufactureros. Que va a tener alguien que intervenir en facilitar una serie de servicios mínimos a ese 17% de pobres del país. ¿Cuál es la otra solución? ¿La sociedad adquisitiva se salve el que pueda? Ya es un poco tarde para eso.

Queda la acusación de paternalismo. De que cuando el estado interviene más y más en la economía la gente se aplatana, la gente se vuelve pasiva e idiótica y pierden las iniciativas, pierden la espontaneidad, pierden un poco las ganas de vivir y de producir. Eso es mala poesía, otra vez. Es poesía, porque lo que sucede es lo contrario, tanto en la industria privada como en el gobierno; lo que se ha demostrado es que cuando se le mejoran las condiciones de trabajo a la gente, se produce más. Los experimentos de psicología industrial de los años treinta indicaban que con la pura presencia del dueño o el presidente de la corporación, dándose una vuelta por las tiendas donde traba-

aban las mujeres, o prendiendo una luz más, o poniendo unos carpinteros por allí, haciendo aguaje de que estaban ocupándose de ellas, la gente se sentía mejor y producía más.

Igual acontece con el gobierno. Más salud, más educación, mejores vías de comunicación, ciudades que se puedan vivir, ciudades bonitas, además, no meros arrabales de cemento, parques públicos a donde se puedan llevar los niños, arte y cultura: si nadie los produce, porque montar una obra cuesta mucho, que haya una institución nacional que las produzca, para que la gente tenga acceso a otras cosas que no sean ciertos programas de televisión y cierta prensa comercial y amarilla. Que se produzcan, ¿y quién los va a producir? Aquella institución que tiene a su cargo establecer las condiciones del bien común, que no es el bien de nadie en particular, pero que es el bien de todos, porque es el que le da carácter saludable a la sociedad. Ese es el principio del *Estado de Servicios*.