

FUNDACIÓN 1 DE MAYO

# Informes

101 · JULIO 2014



**GRANDEZA Y MISERIA  
DEL ESTADO SOCIAL**

[WWW.1MAYO.CCOO.ES](http://WWW.1MAYO.CCOO.ES)

## **GRANDEZA Y MISERIA DEL ESTADO SOCIAL**

FUNDACIÓN 1º DE MAYO  
C/ Longares, 6. 28022 Madrid  
Tel.: 91 364 06 01  
1mayo@1mayo.ccoo.es  
www.1mayo.ccoo.es

COLECCIÓN INFORMES, NÚM: 101  
ISSN: 1989-4473

© Madrid, Julio 2014

GRANDEZA Y MISERIA  
DEL ESTADO SOCIAL

ALAIN SUPIOT  
JURISTA FRANCÉS EXPERTO EN DERECHO SOCIAL

**D**e 1612 a 1919 el derecho no dejó de ser enseñado en el Collège de France. Tras una interrupción de setenta años esta enseñanza fue retomada con la cátedra de Derecho Internacional, ocupada por René-Jean Dupuy, aquella que después Mireille Delmas-Marty consagró a los Estudios jurídicos comparativos y a la internacionalización del derecho. La continuación de esta larga tradición es lo que la Asamblea de profesores ha decidido confiarme. No sabría muy bien cómo expresar, estimados colegas, mi gratitud por la confianza que habéis depositado en mí a la vez que mi sorda inquietud por esta pesada responsabilidad. “En la cumbre de la montaña comienza la ascensión” me repite al oído Khalil Gibran. Esta advertencia del poeta la tomo tanto más en serio por cuanto la cátedra que inauguramos esta noche no recae sobre ninguna de las tres grandes materias jurídicas que se han enseñado en el Collège de France desde su creación. Aunque puedan establecerse lazos con esas diferentes disciplinas, su objeto propio no es ni el derecho canónico, ni el derecho internacional, ni el derecho comparado, sino eso que con una denominación muy elástica llamamos “derecho social”, una espesa selva de reglas dispares que creció con la revolución industrial y cuyo inexorable agostamiento hoy anuncian algunos. ¿Se equivocan? Ciertamente no, si quieren decir que el Estado social solo es un momento en la larga historia de las solidaridades humanas y que sus formas, a pesar de la diversidad que haya podido ir presentando, no son ni fijas ni definitivas. Pero se equivocan ciertamente si piensan que la justicia social es un asunto ya superado. El decano Carbonnier, que guio mis primeros pasos de investigador, pudo escribir al respecto que “el único derecho absolutamente indispensable es el derecho del trabajo, o sea, el derecho social en el sentido general del término.

Como demostró François Ewald de manera convincente, el Estado social nació, en el paso del siglo XIX al XX, con la adopción en todos los países occidentales de un nuevo régimen de responsabilidad en los accidentes laborales. Uno de los testigos más desconocidos y más perspicaces de este giro jurídico fue Franz Kafka, que consagró toda su vida profesional a la puesta en marcha de la ley sobre accidentes laborales que Austria-Hungría había adoptado desde 1887. Sus estudios de derecho le habían dejado un recuerdo contradictorio: “Me he alimentado espiritualmente — escribe a su padre— de serrín, que para colmo millares de bocas habían ya masticado para mí. Pero en cierto sentido, era justamente lo que me apetecía.” Dos años después de haber defendido su tesis doctoral, Kafka entró en 1908 al servicio de “Seguros obreros contra accidentes del reino de Bohemia”. Visitando fábricas, tratando con hombres mutilados por accidentes de trabajo, luchando contra una burocracia que se las ingeniaba para no indemnizarlos, adquirió una constante experiencia de la injusticia. Esta experiencia no solo lo condujo a defender en sus escritos jurídicos una interpretación amplia del campo de aplicación de la ley de 1887; también empañó intensamente su obra literaria. Su amigo Max Brod cuenta que Kafka “se sentía profundamente afectado en sus sentimientos de solidaridad social cuando veía las mutilaciones que los obreros habían sufrido a causa de la carencia de aparatos de seguridad. *Qué humildes son esos hombres —le confió un día, fija la mirada—. En lugar de tomar la casa al asalto y saquearlo todo, vienen a suplicarnos*”.

Esta observación dice mucho sobre la lucidez de Kafka en lo que se refiere a los límites de los nacientes seguros sociales. La indemnización de los accidentes de trabajo era el precio que tenían que pagar para el tratamiento de residuos humanos de la empresa industrial, precio calculado al mínimo posible: tan grande es la resignación de los débiles en presencia de los fuertes como arraigada la sumisión de la gente de la aldea ante los señores del Castillo. También dice mucho sobre los objetivos del derecho social, sobre la necesidad de las barreras que levanta para evitar que demasiada injusticia abra las compuertas de un deseo ciego de “saquearlo todo”. Las masacres dementes de la primera mitad del siglo XIX demostraron lo que ocurre cuando un empobreci-

miento masivo es imputado a chivos expiatorios y alimenta el odio hacia el otro: odio nacional o racial, odio de clase u odio religioso. En dos ocasiones, al final de la Primera y después de la Segunda Guerra Mundial, en el primer caso con la Constitución de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1919, en el segundo con la Declaración de Filadelfia en 1944, la comunidad internacional se esforzó por aprender la lección de sus experiencias, al afirmar solemnemente que “no hay paz duradera sin justicia social”.

Que la injusticia es el fermento de la violencia es un hecho fácil de admitir. Pero precisamente aquí empiezan las dificultades. Son de dos tipos —teórico y político— que Aristóteles distinguía y ya jerarquizaba cuidadosamente: “En lo que se refiere a la igualdad y a la justicia —escribe en su *Política*—, aunque sea difícil descubrir la verdad al respecto, sin embargo, resulta más cómodo alcanzarla que persuadir a aquellos que tienen el poder de quedarse con la parte del león: pues siempre son los más débiles los que buscan la igualdad y la justicia, mientras que a la clase dominante no le preocupa en absoluto.” Incluso suponiendo que sea eliminado este obstáculo político, la sola observación de los hechos sería incapaz de descubrir las reglas de un justo reparto de bienes y de puestos. Pues contrariamente a una metáfora biológica tan antigua como falaz, la regulación no tiene el mismo sentido cuando se trata de un organismo vivo o de una sociedad humana. En medicina, tal como observó Georges Canguilhem, se establece sin problemas un acuerdo sobre qué es el bien —es la salud—, y es el mal el que plantea el problema: la identificación de las enfermedades y sus causas. Al contrario, en la sociedad se establece un acuerdo con bastante facilidad sobre los males que hay que conjurar —la miseria, la mentira o la violencia— pero la definición de un orden ideal no es tan evidente. En tanto que la norma de funcionamiento del organismo se identifica con su propia existencia, una sociedad debe, para existir y perdurar, poner esta norma fuera de sí misma. Hans Kelsen percibió perfectamente esta exterioridad de la norma fundamental, pero esto lo condujo a los callejones sin salida de una teoría puramente formalista del derecho, ciega antes los valores que lo animan y ante los hechos que rige. ¿Cómo escapar a este callejón sin caer en el de un cientifismo que pretendía encontrar en la observación del ser la respuesta a la pregunta del deber ser?

Por diferentes que sean, esos dos callejones proceden de un mismo rechazo positivista, que la obra de Pierre Legendre ha sacado a la luz del día: el rechazo por la modernidad occidental de sus propias bases dogmáticas. Esta obra marca en el pensamiento jurídico un punto de inflexión cuya importancia solo se revelará con el paso del tiempo, pues nos hará falta tiempo para admitir que en Occidente, como en otras partes, la institución del hombre y de la sociedad reposa sobre unas premisas indemostrables que dependen de la confianza y no del cálculo. Nos hará falta tiempo también para sacar todo el provecho heurístico del concepto de espacios dogmáticos industriales sin el que no se puede acceder a los fundamentos institucionales de la globalización. Estos descubrimientos decisivos, dados los lazos de amistad filial trabados con su autor, han marcado mi itinerario universitario. Mi deuda hacia su persona, estimado Pierre Legendre, es demasiado grande para poder pagarla un día, pero es de justicia reconocerla públicamente en este foro.

Una metáfora antigua representa a la Justicia como la madre de las leyes. Es el origen cuya existencia reclama nuestra huérfana humanidad sin posibilidad alguna de volver nunca atrás. Por decirlo en los términos del guardián de la primera puerta de la Ley, en el único pasaje de *El proceso* que Kafka publicó en vida, no es posible *entrar* en la Ley, acceder a lo que sería su razón última. Por mucho que franqueáramos esta primera puerta, una infinidad de otras continuarían separándonos de aquella, lo mismo que una serie indefinida de axiomas, sumados unos a otros, no sería capaz de establecer un sistema formal con una parte irreductible por lo incalculable.

Está claro que sabemos desde Montesquieu que el espíritu de las leyes está ligado a las características del medio en que se inscribe cada sociedad, y que difiere, por tanto, necesariamente de un lugar y un momento a otros. Pero no se trata de ninguna manera de una relación de causalidad mecánica, en tanto que un mismo medio puede ver germinar representaciones diferentes del deber. La ciencia es incapaz de fundar un orden jurídico. Los principios sobre los que descansa un orden tal son afirmados y celebrados pero no demostrados ni demostrables.

Se entiende, por consiguiente, por qué los fundamentos han sido, durante tanto tiempo y en tan gran número de países, de naturaleza religiosa. Esta permanece o vuelve a aparecer en algunos de esos países cuyo legislador se reviste de lo que la actual Constitución iraní llama “la Revelación divina y su papel fundamental en el enunciado de las leyes”. E incluso allí donde la fuente de las leyes ya no se imputa a la voluntad inescrutable de un Dios único, están tentados de leer en el Gran Libro de la Naturaleza lo que ya no se busca en los libros sagrados. Las leyes de la biología, las leyes de la historia, las leyes de la economía han sido y continúan siendo invocadas, a la vez como explicación última del funcionamiento de las sociedades humanas y como prescripción suprema que se impone al derecho positivo. En numerosos países —en América y en Europa del Norte— las legislaciones eugenésicas o raciales de la misma manera fueron adoptadas en nombre de la biología antes de la Segunda Guerra Mundial. Hoy en día, al pario de las bodas del comunismo y del capitalismo, es más bien la ciencia económica la que se encuentra amenazada con erigirse en madre de las leyes. Y recientemente, algunos han creído de buena fe haber encontrado en el Gran Libro del genoma la prueba del principio de igualdad, olvidando que la igualitaria dignidad de los hombres proclamada al salir de esa guerra no fue suspendida en las representaciones sucesivas de la verdad biológica.

Demasiado riguroso en su trabajo de investigación para pensar la economía de este modo dogmático, Roger Guesnerie subrayaba en su lección inaugural que la comprensión de la dimensión social de los objetivos económicos necesita la mirada cruzada de todas las ciencias del hombre, y debe guardarse bien tanto de “la reflexión esotérica sobre mundos imaginarios” como del “tratamiento irreflexivo de los datos”. Nunca podría agradecerle suficientemente el tiempo que ha dedicado a esto, sin contar el empleado en la presentación de esta nueva cátedra. Grande es también mi gratitud a los miembros del Collège de France que me han animado a unirme a ellos. Las puertas de esta ilustre casa no son de esas que yo habría previsto franquear, si no me hubieran prestado unos talentos en los que no consigo reconocerme siempre. Debo rendir un homenaje muy particular a Mireille Delmas-Marty, cuya generosa personalidad y tranquila determinación he descubierto en esta ocasión. Mi reconocimiento por su aliento y prudentes consejos se suma a la deuda intelectual que comparto con todos los lectores de sus trabajos pioneros sobre la internacionalización del derecho. Mis agradecimientos van también a Roger Chartier y a Jean-Noël Robert, cuyo amistoso apoyo resultó un potente viático para mí, así como a Anne Cheng, Pierre-Étienne Will, Marc Fontecave y Philippe Kourilsky, por el vivo interés que demostraron en la creación de esta nueva cátedra.

El presente título —“Estado social y mundialización: análisis jurídico de las solidaridades”— designa a la vez un objeto y un método. Si es un poco largo, es porque este objeto no se deja encerrar en las fronteras seguras y reconocidas de una “rama” del derecho, y porque su comprensión supone considerar a este último como una herramienta de análisis de las sociedades, y no solamente como un sistema establecido de reglas. Lo que el Estado social nos deja ver es, a la vez, el armazón de las solidaridades, que en un siglo han transformado profundamente nuestras maneras de vivir en común, y el juego de fuerzas poderosas que sacuden este edificio institucional y amenazan con derribarlo. Se tratará de intentar comprender esas fuerzas así como su previsible

impacto. Pero antes de llegar a la miseria que abrumba hoy en día al Estado social, hay que comenzar por exponer la medida de su grandeza histórica e institucional.

\* \* \*

Comencemos entonces por esta grandeza. No sabríamos dar su medida exacta limitándonos solo al “derecho social”, con el nombre de esta rama del derecho que, en Francia al menos, engloba el derecho del trabajo, el derecho de la seguridad social y el derecho de la ayuda social. En este sentido técnico, no contiene más que una parte de las reglas que atañen a una idea comprensiva del derecho social avanzada por Georges Gurvitch en su tesis de 1932. Y él excluye numerosos dispositivos que participan del Estado social pero que se enmarcan técnicamente en el derecho público, tales como el derecho fiscal, el derecho a la educación o el de la vivienda.

La noción de Estado social, en cambio, designa una cualidad constitutiva del Estado contemporáneo y no solo un simple compartimento del derecho positivo. Francia se define así en el artículo primero de su Constitución como “una República indivisible, laica, democrática *y social*”; la República Federal de Alemania como un “Estado federal democrático *y social*”; la Federación de Rusia como un “*Estado social* cuya política aspira a establecer las condiciones que aseguren una vida digna y un libre desarrollo del hombre”; la República de Turquía como un “Estado de derecho democrático, laico *y social*”; la República argelina como un Estado fundamentado en los principios de organización democrática *y de justicia social*”. Otros textos constitucionales – por ejemplo en la India, Brasil o África del Sur- hacen de la justicia social uno de los primeros o el primer fundamento del orden jurídico nacional. No definir el Estado como “social” o por referencia al principio de justicia social es así pues en el mundo más la excepción que la regla.

¿Cómo situar este Estado social en la historia del Estado? Sabemos, especialmente gracias a los trabajos de Ernst Kantorowicz, de Harold Berman y de Pierre Legendre, que el Estado no es una forma institucional intemporal y universal sino una invención de los juristas pontificios de los siglos XI al XIII. Esos trabajos destruyeron una leyenda, que todavía persiste, que sitúa la modernidad en filiación directa de la Antigüedad grecorromana, y escamotea el crisol medieval del que han nacido. La idea de un Estado inmortal encuentra sus orígenes en la del cuerpo místico. Inventado sobre el modelo de los ángeles, que tienen principio pero no fin, este Ser inmortal ha conocido desde su nacimiento tres metamorfosis. La primera data de la Reforma protestante, que dio a luz los poderes soberanos, emancipados del Papa pero no de toda referencia espiritual. La segunda –inaugurada en Francia por la Revolución de 1789– vio desaparecer ese equilibrio entre poder temporal y autoridad espiritual, confiriendo al Estado un poder absoluto que se intentó contener a través de la separación de poderes. La tercera metamorfosis respondió a la crisis de legitimidad que golpeó a ese Ser todopoderoso cuando con el desarrollo del capitalismo industrial y del positivismo científico se comenzó a ver en él un simple instrumento de administración o de dominación. Esta crisis es precisamente la que dio a luz al Estado social.

Hace falta, para comprender este momento fundador, desviarse por la antropología física. Como mostró André Leroi-Gourhan, el uso de herramientas o el acceso al lenguaje precipitaron a los primates que somos a un universo simbólico, que hay que poner de acuerdo con las condiciones físicas de nuestra existencia. Pero mientras que el lenguaje es un elemento estable de la condición humana, no ocurre lo mismo con las herramientas, que no han dejado de ampliar lo que Augustin Berque llama nuestro “cuerpo medial”: aquel que se exterioriza en la técnica y transforma nuestras condiciones de vida. El hombre también debe enfrentarse a la creciente separación entre la esta-

bilidad de su cuerpo biológico, cuya transformación se sitúa con los tiempos geológicos y la evolución de sus instrumentos, ligada al ritmo de las generaciones sucesivas. Según Leroi-Gourhan, “Era indispensable una acomodación para que la especie sobreviviera, acomodación que no solo incumbe a los hábitos técnicos, sino a lo que, en cada mutación, entraña la puesta al día de las leyes de agrupamiento de individuos [...]. La humanidad —concluye— cambia un poco de especie cada vez que cambia a un mismo tiempo de herramientas y de instituciones.”

El Estado social nace de una mutación de este tipo. La revolución industrial, en el transcurso de un siglo, había sometido el trabajo humano a unas transformaciones de una amplitud desconocida durante los tiempos históricos. Transformación técnica por una parte, con la capacidad multiplicada por diez de las máquinas de vapor, que exponían a nuevos riesgos físicos al ejército de obreros que se necesitaban para su funcionamiento. Transformación jurídica por otra parte, con el desarrollo del alquiler de servicios, que trataba el trabajo como algo libremente negociable, separado de la persona humana. La combinación de esos dos factores se reveló mortífera para las nuevas clases trabajadoras, hasta el punto de poner en peligro la reproducción de la población obrera de los países industrializados. El derecho social apareció para conjurar ese peligro, como técnica de humanización de la técnica. El hecho de proteger la salud y la seguridad física y económica durante el largo tiempo de la vida humana sirvió para domesticar las máquinas, ponerlas al servicio del bienestar de los hombres en lugar de poner sus vidas en peligro. Y de camino, hizo económica y políticamente sostenible la explotación del trabajo como una mercancía.

Su desarrollo se vio acompañado de un cuestionamiento más general de la concepción del Estado. Los regímenes totalitarios proyectaron sobre el Estado el modelo de la máquina, para hacer de él un simple instrumento en manos de un partido único que actuaba en nombre de leyes pretendidamente científicas de la vida en sociedad. La respuesta de los países democráticos consistió, por el contrario, en restaurar su legitimidad sobre nuevas bases. En lugar de encargarse solo del gobierno de los hombres, lo que encarna un poder que los domina, el Estado se convirtió en servidor de su bienestar, tomando el aspecto de lo que se ha llamado, según los contextos, *État providence*, *Welfare State*, *Sozialstaat* o *Republique sociale*. Todas estas formulaciones se inscriben en la noción genérica de Estado social. Si nos permitimos ver en él la gran invención institucional del siglo XX, es porque ha modificado el orden jurídico liberal en dos aspectos esenciales.

El primero ha consistido en insertar en la mecánica de alta precisión que es el derecho de las obligaciones, la toma en consideración de las dimensiones física y generacional de la vida humana. El trabajo es inseparable de quien trabaja y por ello, hasta la llegada del capitalismo, su régimen jurídico había dependido siempre del estatus personal de este último. Para que el trabajo, y no su producto, pudiera ser tratado como objeto de un contrato, o dicho de otra forma, para establecer un mercado de trabajo, hay que separar el par *psyché/soma* para introducir en él una relación de propiedad del hombre sobre su propio cuerpo. John Locke veía en esta propiedad de sí mismo el fundamento natural, biológico, del derecho de propiedad sobre las cosas. Tal separación se corresponde en el orden jurídico con la que interviene en el orden científico, cuando el espíritu del sabio mira el cuerpo humano como un simple objeto. Maurice Merleau-Ponty mostró los límites de esta objetivación, que desustancia la experiencia que cada uno tiene de su propio cuerpo. Esta experiencia es la de un mensaje para uno mismo, que destaca el hecho de serlo y no de tenerlo. De ahí el avisado consejo de Ludwig Wittgenstein: “A quien dice “tengo un cuerpo”, hay que preguntarle “¿quién habla por esa boca?”.

En la realidad del trabajo, la separación del sujeto y del objeto es pues materialmente impracticable. Tampoco se puede hacer del trabajo el objeto de un contrato si no se recurre a ficciones jurídicas. La esclavitud es una de ellas, que consiste en hacer *como si* el trabajador no fuera un sujeto sino



un objeto para alquilar o vender. El alquiler de servicios es otra ficción, que consiste en hacer *como si* el trabajador fuera a la vez sujeto *y* objeto del contrato. El usuario del trabajo está liberado entonces de la carga de mantenimiento del trabajador a lo largo de toda su vida. Por ello esta ficción es necesaria para el capitalismo, al que le es propio, como ha demostrado Karl Polanyi, tratar el trabajo, la tierra y la moneda como productos mercantiles. Para hacer soportable esta ficción, hubo que incluir en el envoltorio contractual del alquiler de servicios un estatuto que protegiera la supervivencia física y económica de los obreros, dando así lugar al contrato de trabajo. El desarrollo de ese estatuto salarial condujo a un resurgimiento jurídico de las formas no contractuales del intercambio, tales como las solidaridades intergeneracionales establecidas por los regímenes de jubilación, que instituyen una deuda de por vida respecto a la generación anterior. En general, el derecho social estuvo en el origen de la consagración, al día siguiente de acabar la II Guerra Mundial, del principio de dignidad humana, que precisamente tuvo por objeto reintegrar nuestras necesidades físicas en el orbe de los derechos del hombre.

La segunda aportación capital del Estado social fue añadir al orden jurídico una nueva dimensión —la de la autodeterminación colectiva— que no se confunde ni con la dimensión horizontal de los contenidos del derecho privado ni con la dimensión vertical de los contenidos del derecho público. El reconocimiento de esta dimensión colectiva permite hacer derivar la regla de derecho de la libre asociación de los individuos, de los conflictos de intereses que los oponen y de los compromisos a los que llegan. En lugar de contentarse con fijar, él mismo, las reglas del juego social, el Estado permite así a los jugadores modificar algunas de esas reglas, a lo largo de una partida cuyo objetivo es acercarse lo más posible a un justo reparto de riquezas. La Justicia no aparece ya como un ideal suspendido en el mundo de las ideas que ha de justificar una distribución estable de bienes y empleos, sino como un horizonte para la acción, como el objetivo asignado a eso que una fórmula famosa del Digesto llamaba ya la “voluntad constante y perpetua de dar a cada uno lo que se le debe” y que la Declaración de Filadelfia declara que es el “fin fundamental de toda política nacional e internacional”. Para mantener ese movimiento perpetuo, el Estado social concede a los ciudadanos un derecho a la impugnación del derecho y deja lugar a mecanismos de representación y de negociación colectiva, que convierten en nuevas reglas la energía puesta en los conflictos. El lugar asignado así a las libertades colectivas en la elaboración del derecho es el rasgo más distintivo del Estado social mientras que el rechazo de esas libertades es, al contrario, el rasgo común del Estado policial de factura liberal y de los Estados dictatoriales de tipo comunista, fascista o corporativista.

La invención del Estado social no ha sido solo asunto de los juristas, sino que debe mucho a unas ciencias sociales nacientes de las que se pensaba que iban a dotar directamente de una base sólida a una justa organización de la sociedad. El Collège de France ha contribuido a esta empresa durante la primera mitad del siglo XX mediante la creación de muchas cátedras consagradas a la historia del trabajo, a la previsión y asistencia sociales o a la enseñanza de la cooperación. En el plano jurídico, la edificación del Estado social ha bebido tanto de las tradiciones del *common law* como del derecho continental. Cada país ha contribuido con una parte, inspirándose en la experiencia de los otros para forjar su propio modelo nacional.

Alemania jugó un papel pionero por razones que se deben más a su cultura jurídica que a su fase de desarrollo industrial. Desde la Reforma, el jurista calvinista Althusius (1557-1638) había defendido una concepción social del sujeto de derecho, miembro de diversas comunidades —profesional, familiar, territorial— englobadas ellas mismas en la comunidad política encarnada por el Estado. Desarrolladas en el siglo XIX por Otto von Gierke, estas teorías inspiraron el modelo social alemán, que ha oscilado entre su interpretación paternalista y autoritaria y su interpretación

democrática. El paternalismo presidió la política de Bismarck, instaurando los primeros seguros sociales para cimentar la unidad de Alemania. Pero su interpretación democrática es la que condujo a Hugo Sinzheimer a poner desde 1910, en un artículo que se ha hecho famoso, las bases del derecho del trabajo moderno. Primer teórico de la autodeterminación colectiva, este gran jurista, que desde 1933 hasta su muerte vivió en los Países Bajos para escapar de los nazis, elaboró bajo la República de Weimar las bases conceptuales de un Estado garante de la democracia social, Estado que no vio verdaderamente la luz hasta después de la II Guerra Mundial y que permanece incluso hoy día como el primer factor de la prosperidad económica alemana.

Si el derecho del trabajo contemporáneo encuentra sus raíces doctrinales en Alemania es, por el contrario, en el Reino Unido donde fue concebido el segundo pilar del Estado social moderno: la instauración de un sistema universal de seguridad social. De la misma manera que los británicos se preocuparon poco de conceptualizar su derecho del trabajo (un alumno de Sinzheimer —Otto Kahn-Freund— emigrado a Gran Bretaña para huir también él del nazismo, fue el primero que se consagró a esa tarea), fueron los pioneros en materia de seguridad social. No hay en ello ninguna paradoja: puesto que pensaban que las “relaciones industriales” dependían de un mercado de trabajo autorregulado por los empleadores y los sindicatos, por ello los británicos siempre han desconfiado de la intervención del Estado en este dominio. Y es precisamente por la misma razón por la que han concebido un sistema universal de seguridad social, deslizado como un pavimento bajo la economía de mercado para facilitar su funcionamiento armonioso.

Pero ha sido en Francia donde se ha edificado la teoría de los servicios públicos, en la que podemos ver el tercer pilar del Estado social. Uno de sus principales artesanos fue Léon Duguit. Muy influenciado por Émile Durkheim, Duguit veía en la solidaridad social una norma objetiva que se imponía a los gobernantes y para la cual el Estado no era más que un modelo de realización. Concebido así, el Estado encontraba en el servicio público a la vez el fundamento de su legitimidad y el límite de sus prerrogativas. Tal concepción se inscribía en la tradición francesa de los grandes servidores del estado, de esa “nobleza de Estado”, sacada a la luz hace más de cuarenta años por Pierre Legendre en su *Historia de la administración*. Uno de los rasgos del modelo social francés ha sido su capacidad de poner las técnicas del derecho privado al servicio de las tareas de interés general. Esta hibridación de lo público y de lo privado no solo ha dado a luz a los servicios públicos industriales y comerciales. Se encuentra en la organización de la seguridad social, que reúne a los sindicatos de empleadores, de asalariados y de médicos. Y se vuelve a encontrar en derecho del trabajo, con los conceptos de orden público social y de ley negociada. Hibridación fecunda, pero reversible, pues también puede permitir la captación de recursos públicos por intereses privados.

No sabríamos entonces estudiar seriamente el estado social sin transgredir las barreras universitarias que separan el derecho privado, el derecho público y las ciencias humanas, y tal transgresión es la que intentaban realizar en 1938 los tres fundadores de la revista *Droit social*:

Pierre-Henri Teitgen, François de Menthon y Paul Durand. Mis trabajos de derecho positivo se han situado precisamente en esta filiación intelectual, y en la de los maestros de la siguiente generación. Estoy particularmente en deuda con dos de ellos: Gérard Lyon Caen, gran laboralista cuyo apoyo nunca me ha faltado y a cuya memoria quiero rendir aquí homenaje. Y Jean-Jacques Dupeyroux, que percibió el carácter revolucionario del derecho de la seguridad social y que ha contribuido poderosamente a dotarlo de las bases teóricas que le faltaban.

Esta pequeña historia jurídica de la construcción del Estado social da idea de su grandeza: grandeza de sus responsabilidades, grandeza de los considerables recursos que redistribuye, grandeza de las transformaciones que él ha desarrollado en nuestras formas de vivir juntos. Pero este soberano bonachón, que tolera la protesta y que responde del bienestar de sus sujetos, parece hoy día sacudido por la miseria. Expuesto por la apertura de sus fronteras comerciales a la competencia a la baja en lo social y lo fiscal, así como a riesgos financieros sistémicos, ve cómo se desmoronan sus recursos al mismo tiempo que aumentan sus cargas. Convertido en deudor universal, engendra un pueblo de acreedores que ya no se reconocen mutuamente solidarios y esperan de él el remedio a todos sus males. Inquietantes doctores se presentan ante su lecho. Algunos le recetan sangría tras sangría, mientras otros —a veces los mismos— redactan ya su acta de defunción.

Más que de esta medicina letal de lo que tenemos necesidad hoy día es de un diagnóstico preciso del Estado social. El análisis jurídico puede contribuir a establecerlo, al definir precisamente en qué consiste y qué se puede esperar de él. Como indica la etimología de la palabra *derecho*, éste señala la dirección que una sociedad se marca. Y como sugiere la metáfora medieval del *Sachsenspiegel* — el derecho como espejo—, es también la imagen ideal donde esa sociedad querría reconocerse. Pero ni esta dirección ni esta imagen son independientes de las realidades del mundo. La perdurabilidad de un sistema jurídico depende de su capacidad para relacionar las condiciones concretas de existencia de la sociedad que él regula con el imaginario normativo que especifica esta sociedad. Es decir, de su capacidad para relacionar su ser y su deber ser, y para canalizar la dinámica que mantienen mutuamente. En la textura del derecho se graban de esta manera al mismo tiempo aquello a lo que las sociedades hacen frente, lo que ellas sueñan y lo que temen. Dicho de otro modo, lo que las hace actuar.

Para ser fecundo, el análisis jurídico no debe por tanto encerrarse ni en el universo de los hechos, ni en el cielo de los valores, ni en el mundo de las formas. Dicho de otro modo, no debe confundir objetividad y autosuficiencia. «En el cuerpo del derecho se halla todo», ya escribía Accurse en el siglo XIII. Esta cerrazón disciplinaria, de la que los juristas fueron campeones, ha hecho escuela en ciertas ciencias sociales, que a su vez han pretendido contener todo en su seno. Todo, comprendido el derecho. Ello hace de la reducción sociológica del derecho un instrumento de poder, o su reducción económica un instrumento de distribución eficaz de recursos. Por supuesto que existen en todas las ramas del saber corrientes que no ceden a esta tentación hegemónica sino que se conforman con alcanzar, cada cual con sus propios métodos, una mayor comprensión del hombre y de la sociedad. El análisis jurídico debe ser orientado en la perspectiva epistemológica de aportar una contribución parcial a la comprensión de fenómenos sobre los que ninguna ciencia puede pretender tener todas las claves pero sobre la que todas tienen algo que aportar. De esta forma permite aclarar, más allá de la normatividad del derecho, aquello que se encuentra en la obra en las categorías de pensamiento a las que pertenecen y riegan, frecuentemente sin saberlo, todas las ciencias.

Por lo que se refiere al Estado social, tal análisis debe también adoptar un enfoque bastante amplio para situar este edificio institucional en la historia y geografía de las solidaridades humanas. Debería llamar la atención aquí el recurso al concepto de solidaridad en el título de la cátedra, en tanto que está vinculado a la historia francesa del Estado-providencia. Ya en 1927, en el curso que consagró a este tema en el Collège de France, Charles Gide se preguntaba si el uso de este concepto no se debía a su excesiva utilización anterior. Es cierto que debe una parte de su éxito a su incendiaria capacidad de transgredir la frontera que separa los hechos del derecho. Surgida del derecho romano y nacida en derecho civil, la noción de solidaridad ha conquistado una plaza central en la sociología, antes de regresar, cargada de nuevos sentidos, primero en derecho social y después y muy recientemente en la Carta europea de derechos fundamentales. Cuando aparece

en el vocabulario jurídico de finales del siglo XVII, *solidaridad* tuvo por un momento como sinónimo a la palabra *solidez*, empleada por Pothier en su *Tratado de las obligaciones* de 1761. De hecho, *solidaridad* en su sentido más amplio designa eso que solidifica a un grupo humano, sin prejuzgar la naturaleza y la composición del aglutinante que mantiene juntos a los miembros de ese grupo. Tiene así una generalidad y una neutralidad que no poseen ni la noción de caridad (y menos aún su avatar contemporáneo: el cuidado, *care*), ni la de fraternidad (que reclama un ancestro mítico). Esta es la razón por la que el concepto de solidaridad, a pesar de un empleo delicado, conserva un gran valor heurístico para estudiar la condición del Estado social en el contexto de lo que, con un término tan impreciso como omnipresente, se llama *globalización*.

Este nuevo contexto internacional es indudablemente la causa más evidente de la desestabilización del Estado social, aunque no sea la única. El término *globalización* mantiene sin embargo la confusión entre dos tipos de fenómenos que en la práctica se conjugan, pero son de naturaleza diferente. Por una parte los fenómenos estructurales, como la abolición de las distancias físicas en la circulación de los signos entre los hombres, o su común exposición a los riesgos sanitarios o ecológicos engendrados por el desarrollo técnico. Estos fenómenos son irreversibles y deben ser concebidos como tales en su impacto sobre las transformaciones en el trabajo y en los vínculos sociales. Por otra parte, la libre circulación de capitales y mercancías, que es un fenómeno coyuntural, que proviene de opciones políticas reversibles y va a la par con la sobreexplotación temporal de los recursos físicos no renovables. Es esta confusión de los dos fenómenos la que lleva a algunos a ver en la globalización la manifestación de una ley inmanente, que escaparía a todo control político o jurídico.

La lengua francesa ofrece, con la distinción autorizada entre *globalización* y *mundialización*, el medio de poner un poco de rigor en este debate. En el sentido primero de la palabra (donde *mundo* se opone a *inmundo*, como *cosmos* se opone a *caos*), mundializar consiste en hacer humanamente vivible un universo físico: hacer de nuestro planeta un lugar habitable. Dicho de otro modo, mundializar consiste en dominar las diferentes dimensiones del proceso de globalización. Dominar su dimensión tecnológica supone adaptar las formas jurídicas de la organización del trabajo heredadas del mundo industrial a los riesgos y oportunidades engendradas por la revolución informática. Dominar su dimensión comercial supone concebir un orden jurídico internacional que prohíba utilizar la apertura de fronteras comerciales para escapar a los deberes de solidaridad inherentes al reconocimiento de los derechos económicos y sociales.

¿Es el Estado social todavía capaz de asegurar este dominio o bien está condenado a ceder el sitio a otros mecanismos institucionales? Esta es la pregunta central que trataremos de aclarar teniendo en cuenta dos imperativos de método. El primero es que tal pregunta obliga a salir de la matriz jurídica occidental que ha engendrado el Estado social, para abrirse a otras formas de establecer las solidaridades humanas. Sobre este punto no haremos sino seguir la vía magistralmente abierta por los trabajos que Mireille Delmas-Marty y Pierre-Étienne Wil han desarrollado en el Collège de France acerca de la visión china de la institución, esforzándose en prolongarla hacia otros horizontes, especialmente los de la India, África y el mundo árabe. Tal apertura es indispensable para desprenderse de la ingenua fe según la cual nuestras categorías de pensamiento serían la razón escrita y tendrían vocación de imponerse por todas partes. Y es necesaria para distinguir esta otra cara del Estado social: no la de un monumento europeo en peligro sino la de un proyecto de futuro perseguido bajo formas diversas por todos los grandes países emergentes.

El segundo imperativo de método consiste en no ignorar los factores internos de desestabilización del Estado social. Éste es un hijo de la sociedad industrial. Ha crecido para servirla y ha heredado de ella rasgos que le limitan hoy severamente.

Su primer límite es haber reducido el perímetro de la justicia social a medidas cuantitativas, compensando con tiempo o dinero una cosificación del trabajo considerada necesaria por principio. Para comprender la suerte reservada de este modo al trabajo hay que tener en cuenta lo que Cornelius Castoriadis llamó «la institución imaginaria de la realidad». El derecho, la ciencia y el arte van al mismo paso en una civilización dada. Porque el hombre marcha tras imágenes que viven en él y el sentido de esas imágenes —comprendida la imagen científica del mundo— es indisociable del sentido de esa marcha. Representando al universo como una relojería completamente sometida a las leyes de la física clásica, el imaginario industrial ha metamorfoseado a los obreros en engranajes de una vasta máquina productiva. Siguiendo los preceptos de Taylor, han sido sometidos, tanto en tierra capitalista como en tierra comunista, a una organización llamada «científica» de su trabajo cuyo primer principio era el de prohibirles pensar. El mundo industrial ha instituido de este modo una división del trabajo entre aquellos a quienes se paga por pensar y aquellos que tienen prohibido pensar. Filósofos que han tenido la experiencia de la fábrica, como Simone Weil, o artistas como Charlie Chaplin o Fritz Lang, han denunciado en vano esta injusticia fundamental. Al ser considerada la deshumanización del trabajo como el precio del progreso, el derecho al empleo ha establecido el intercambio de la abdicación de la libertad del asalariado a cambio de un mínimo de seguridad física y económica. Devenido de esta forma ciego a las realidades del trabajo, el estado social es incapaz de hacer frente a sus transformaciones.

Su segunda limitación es haber concebido la propia solidaridad sobre el modelo de una vasta máquina anónima de redistribución de riquezas a nivel nacional. Es esto lo que le ha dado su fuerza. Liberando a los individuos de sus lazos de fidelidad personal y autorizando la movilización de considerables recursos y una gran agrupación de riesgos, la solidaridad nacional permitió hacer frente a la erosión de las solidaridades de vecindad o afinidad, provocadas por la urbanización y la industrialización. Pero es también esto lo que le confiere hoy parte de su debilidad puesto que ese anonimato aviva el individualismo sustituyendo la relación directa entre personas solidarias por una relación impersonal con una máquina burocrática. Según uno se coloque desde la perspectiva de sus prestaciones o de la de sus retenciones, veremos una suerte de maná celestial (un crédito sin auténtico deudor), o una especie de extorsión (una deuda sin auténtico acreedor). Al mantener al individuo en la ilusión de su autosuficiencia, el estado social menoscaba las diferentes formas de solidaridad civil de las que depende sin embargo su propia solidez, y parece así condenado a tener que conceder al mercado los servicios que él no ya es capaz de prestar.

El futuro está abierto y nadie sabe si el Estado social llegará, y mediante qué metamorfosis, a superar estas limitaciones. Un análisis jurídico riguroso puede sin embargo ayudarnos a identificar y aclarar las cuestiones no resueltas que hoy se le plantean. Me referiré rápidamente a tres, que van a ocupar mi trabajo durante los próximos años.

La primera concierne a la crisis del gobierno mediante las leyes. Con la revolución informática un nuevo imaginario domina nuestras sociedades. El objeto fetiche, sobre cuyo modelo se concibe el mundo, no es ya el reloj y su juego de fuerzas mecánicas sino el ordenador y su potencia de cálculo. Tal mundo está poblado no ya por seres subordinados a fuerzas que dictan sus movimientos sino por seres programados, capaces de reaccionar a los impulsos que reciben. La voluntad de ampliar la organización «científica» del trabajo a la sociedad entera estaba ya presente en Lenin. Aunque tiene ya como modelo los algoritmos de la informática y ya no las leyes de la física clásica. Y no está ya limitada a los ejecutantes sino que se extiende a los dirigentes e incluso a los mismos investigadores, cuyas condiciones de trabajo no se habían visto afectadas por el taylorismo.

La revolución informática lleva aparejada la que se observa en materia jurídica, donde el ideal de

una gobernanza por las cifras tiende a suplantar al del gobierno por las leyes. La última expresión de ese sueño cibernético de pilotar los asuntos humanos de forma automática es el *Tratado de Estabilidad, Coordinación y Gobernanza en la Unión Económica y Monetaria* en proceso de ratificación en la zona euro. El artículo 3 de este tratado insta «un mecanismo corrector [que] se activará automáticamente» en el caso de que se observen desviaciones significativas del objetivo cifrado de equilibrio presupuestario. No se espera ya de los gobiernos que estos *actúen* en el respeto de las leyes europeas, sino que *reaccionen* en tiempo real a las señales cifradas. En todas las escalas de la organización del trabajo —las del individuo, la empresa, la nación— se plantea de esta forma la cuestión de la domesticación por los hombres de las nuevas tecnologías inmateriales, que pueden contribuir tanto a liberar como a aplastar sus capacidades de creación. Los asalariados, las empresas y los Estados están enfrentados a un mismo proceso de cosificación que, siendo humanamente insostenible, suscitará necesariamente nuevas respuestas jurídicas.

La segunda cuestión no resuelta concierne al auge de las solidaridades civiles. Este auge está favorecido por la insuficiencia o agotamiento del Estado social. La Historia muestra que las épocas de crisis económica y política hacen resurgir pactos de amistad inspirados en el modelo familiar, como aquellas *frères* observadas en el Languedoc del siglo XV por Emmanuel Le Roy Ladurie, que explica su auge por la incapacidad de las instituciones públicas de proporcionar al individuo la protección material y moral que tiene derecho a recibir. La pérdida de fe en la autoridad tutelar del Estado y su capacidad protectora es un terreno favorable a la eclosión de las más diversas formas de solidaridad, en primer lugar las familiares o territoriales, de las que el análisis económico nos muestra el papel crucial que siguen desempeñando. Esta eclosión está animada por el Estado mismo cuando subcontrata sus funciones sociales a organizaciones religiosas o caritativas, siguiendo un modelo hoy día teorizado y practicado en los Estados Unidos. Se manifiesta también en todos los países donde las solidaridades religiosas se movilizan para hacer frente a las insuficiencias o al abandono social del Estado. Sin embargo, las afinidades comunitarias no son los únicos factores de solidaridad civil. Esta puede igualmente proceder de una libre asociación frente a los riesgos o para apoyar proyectos individuales o colectivos. Es el caso especialmente de la tradición mutualista, tan importante en la génesis del modelo social francés. Su existencia misma está amenazada por el derecho europeo, que extiende la noción de actividad económica a las instituciones con fines no lucrativos y le cuesta reconocer que pueda existir entre el Estado y el mercado formas de asociación susceptibles de escapar al derecho de la competencia. El impacto de este auge de solidaridades civiles frente al estado social es una cuestión no resuelta. Este auge puede aliviar la solidaridad nacional y contribuir a restaurar su fuerza y su legitimidad. Pero al mismo tiempo puede socavar sus bases y precipitar un movimiento general de repliegue comunitario.

Terminaré con la tercera cuestión, que concierne a las transformaciones de la idea de justicia social. Al día siguiente de cada una de las dos guerras mundiales, la idea que prevaleció era la de una justa redistribución de la riqueza. Desde los años 70 del pasado siglo, este objetivo ha sido sometido a la crítica feroz de los defensores de un orden espontáneo del mercado. De este modo, según Friedrich Hayek, la justicia social es un «espejismo», dado que «los únicos lazos que mantienen el conjunto de una Gran Sociedad son los puramente económicos [...], son las redes de dinero que sueldan la Gran Sociedad». La justicia redistributiva ha sido también sometida a la crítica de aquellos que la han acusado de ignorar las discriminaciones basadas en la identidad de las personas. Esta identidad se construye en un juego de espejos con el otro y supone el ser reconocido para existir plenamente. Como mostró Paul Ricoeur, no es suficiente con atender las necesidades materiales del ser humano para respetar su dignidad, hay que satisfacer también esa necesidad de reconocimiento. Pero ¿qué implica este justo reconocimiento? Para algunos, como

Charles Taylor o Axel Honneth, implica un derecho a la diferencia para las «minorías» culturales en una sociedad dada. Para otros, como Nancy Fraser, implica por el contrario una desestabilización de todas las identidades constituidas, desestabilización se entiende para permitir que el individuo sea libre de definirse a sí mismo en todo momento. Heredera de la crítica postmoderna de la identidad, esta última interpretación significa purgar al estado civil de toda traza de heteronomía para conseguir que se produzca «un campo de diferencias múltiples, despolarizadas, fluidas y cambiantes». Esta desestabilización del estado civil de las personas se conjuga con la de su estado profesional, como se fomenta desde hace treinta años en derecho del trabajo. Tomando la razón humana como un logro, y no como una construcción siempre frágil, esta empresa de desinstitucionalización hoy en día llega con mucha facilidad al legislador, que tiene dificultades para asegurar una justa distribución de la riqueza. Ello sin embargo no puede llevar sino a la violencia, con la certeza de que, como observaba Castoriadis, «la institución de la sociedad, que es indisociablemente también la institución del individuo social, es imposición a la psique de una organización que le es esencialmente heterogénea».

La cerrazón de la justicia social en los registros de la redistribución de bienes o del reconocimiento de las personas es por tanto una trampa de la que habría que intentar salir. La escena jurídica no se deja reducir a esta dicotomía de personas y cosas sino que deja también sitio a la acción, y por tanto al trabajo, que inscribe a las personas en el universo de las cosas. Para no ser rebajado a la condición de animales o máquinas, el trabajo no es solamente el medio de crear riqueza, es también el lugar donde el ser humano, enfrentado a las realidades del mundo, hace el aprendizaje de la razón. La justicia social implica ofrecer a cada uno la posibilidad de darse cuenta de lo que él es en lo que él hace, de forjar su persona en la prueba del trabajo. Una de las características del Estado social moderno es haber excluido la división del trabajo del ámbito de la justicia, y su futuro dependerá de su capacidad para reintegrarla.

\* \* \*

El Estado, según el sentido más primitivo de la palabra *status*, es lo que mantiene y hace mantener en pie a una sociedad humana. Por ello hemos terminado por creerlo inmortal. En otras civilizaciones, y en algunas instituciones entre ellas la nuestra, son los ritos los que nunca mueren y sostienen la sucesión de generaciones. El estudio de los hechos, que es incapaz de saciar la necesidad que tienen los hombres de dotar a su vida y a su muerte de una significación común, hace que esas cuestiones estén abocadas a quedar sin respuesta científica. Nuestras instituciones son pues como el puente descrito por Kafka: una construcción anclada en el suelo de los hechos pero extendida por encima de este vacío de sentido. Este puente dota a la andadura humana de cimientos. Portadoras de sentido, las instituciones no son reflexivas. El puente, dándose la vuelta sobre sí mismo, arrastra al abismo al hombre cuya carga llevaba. De este modo se podría explicar que, en la Roma antigua se haya dado el nombre de *pontífices* —ingenieros de puentes diríamos hoy— a los guardianes del templo sagrado de las leyes. Y explicar también la irritante tendencia de los juristas a pontificar. A Hugues Guijon que, hace exactamente 400 años, inauguró la primera cátedra de derecho del Collège de France, le fue reprochado «extender demasiado la autoridad de los papas, sin dar ninguna prueba de sus aseveraciones». Se trata felizmente de un defecto en el que el estudio del Estado social expone menos que otros; tan evidente es hoy la fragilidad de este edificio. ♦

(Traducción de Pedro A. Jiménez Manzorro y Javier Aristu Mondragón)

## NOTAS

<sup>1</sup> Les **frères del Languedoc** eran sociedades puramente tácitas en su origen que prolongaban la cohabitación de los hermanos tras la muerte del padre. En la Edad Media existía la **frèreche** que era una forma de acoger al amigo en la estructura familiar, sin tener lazos de sangre, pero que le permitía heredar [NdT]

## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *La Politique*, VI, 3, 6 (1318b) ; trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1982, 595 p. [Hay diversas ediciones en español]
- Berman Harold, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, 1983, 657 p. ; *Droit et Révolution*, trad. de l'anglais par R. Audouin, préf. C. Atias, Librairie de l'université d'Aix-en-Provence, 2002, 684 p. [*La formación de la tradición jurídica de Occidente* [traducción de Mónica Utrilla de Neira. México Fondo de Cultura Económica, 1996]
- Berman Harold, *Law and Revolution II. The Impact of the Protestant Reformation on the Western Legal System*, Harvard University Press, 2003, 522 p. ; *Droit et Révolution. L'impact des réformes protestantes sur la tradition juridique occidentale*, trad. de l'anglais par A. Wijffels, Paris, Fayard, 2010, 804 p.
- Berque Augustin, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000, 271 p.
- Berque Augustin, « La mondialisation a-t-elle une base ? », in Guy Mercier, *Les Territoires de la mondialisation*, Québec, Presses de l'université Laval, 2004, p. 73-92.
- Beveridge William, *Social Insurance and Allied Services*, rapport présenté au Parlement, Londres, nov. 1942 ; *Rapport Beveridge*, trad. de l'anglais par M. Bessières, préf. F. Hollande, prés. J. Harris, Paris, Perrin, 2012, 242 p. [*Seguro social y servicios afines : informe de Lord Beveridge*, Madrid : Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1989]
- Brod Max, *Franz Kafka. Souvenirs et documents*, trad. de l'allemand par H. Zylberberg, Paris, Gallimard, 1945 ; rééd. coll. « Idées », 1969, 375 p. [en español *Kafka*, Madrid, Alianza, 1982, 2ªed.]
- Canguilhem Georges, « Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société », *Cahiers de l'Alliance israélite universelle*, septembre-octobre 1955, n° 92, p. 64-73 ; repris in : *Écrits sur la médecine*, Paris, Seuil, 2002, p. 10-125.
- Carbonnier Jean, « Le droit au non-droit », in O. Abel, *Paul Ricœur, Jacques Ellul, Jean Carbonnier, Pierre Chaunu*, Genève, Labor & Fides, 2012, p. 75-97.
- Castoriadis Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, 538 p. [*La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets 1989]
- Delmas-Marty Mireille, *Les Forces imaginantes du droit*, t. IV : *Vers une communauté de valeurs ?*, Paris, Seuil, 2011, 432 p.
- Delmas-Marty Mireille et Will Pierre-Étienne (dir.), *La Chine et la démocratie*, Paris, Fayard, 2007, 894 p.
- Duguit Léon, *L'État, le droit objectif et la loi positive*, Paris, Fontemoing, 1901 ; réimpression (avec une préface de F. Moderne), Paris, Dalloz, 2003, 623 p.
- Ewald François, *L'État-providence*, Paris, Grasset, 1986, 608 p.
- Fraser Nancy, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, trad. Francesa de un conjunto de artículos en inglés, recopilados y presentado por E. Ferrarese, Paris, La Découverte, 2005, 179 p.
- Gibran Khalil, *The Prophet* [1923] ; *Le Prophète*, trad. de l'anglais par G. Villeneuve, Paris, Mille et une nuits, 1994, 95 p. [*El profeta* versión de José Villalba Pinyana, Madrid, Visor 1985]
- Gide Charles, *La Solidarité. Cours au Collège de France 1927-1928*, PUF, 1932, 214 p. ; rééd. in : *Œuvres de Charles Gide*, vol. XI : *Solidarité*, texte présenté et annoté par P. Devillers, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 153-265.
- Gierke Otto, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 4 tomes, 1868, 1873, 1881, 1913. Un fragmento de esta obra monumental fue objeto en 1914 de una traducción francesa recientemente reimpressa con el título *Les Théories politiques du Moyen Âge*, préf. J. Halpérin, Paris, 2008, 291 p. Il se trata de un pasaje del tomo III anteriormente traducido al inglés por F.W. Maitland con el título *Political Theories*



- of the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1900, 197 p. Fragmentos del tomo IV han sido traducidos e introducidos por E. Barker con el título *Natural Law and the Theory of Society*, Cambridge University Press, 2<sup>o</sup> éd. 1950, 423 p. ; después fragmentos del tomo I por M. Fischer con el título *Community in Historical Perspective*, éd. par A. Black, Cambridge University Press, 2002, 267 p. [*Teorías políticas de la Edad Media*; edición de F.W. Maitland ; estudio preliminar de Benigno Pendás ; traducción del alemán y del inglés de Piedad García-Escudero, Madrid : Centro de Estudios Constitucionales, 1995]
- Guesnerie Roger, *Théorie économique et organisation sociale*, leçon inaugurale n° 155, Paris, Collège de France, 2001 ; rééd. sous le titre « *L'État et le marché : constructions savantes et pensée spontanée* », *Revue d'économie politique*, 2001/6, vol. 111, p. 797-814.
- Gurvitch Georges, *L'Idée du droit social. Notion et système du droit social. Histoire doctrinale depuis le xvii<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin du xix<sup>e</sup> siècle*, préf. Louis Lefur, Paris, Sirey, 1932, 710 p. ; reprint Aalen, Scientia Verlag, 1972, 710 p. [*La idea del derecho social: noción y sistema del derecho social : historia doctrinal desde el siglo XVII hasta el fin del siglo XIX*; edición, traducción y estudio preliminar de José Luis Monereo Pérez, Antonio Márquez Prieto, Granada, Comares, 2005]
- Hayek Friedrich, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2 : *The Mirage of Social Justice*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1976 ; *Droit, législation et liberté. Une nouvelle formulation des principes de justice et d'économie politique*, vol. 2 : *Le mirage de la justice sociale*, trad. de l'anglais par R. Audouin, PUF, 1981, 221 p. [*Derecho, legislación y libertad : una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política*, Madrid, Unión Editorial, 1979]
- Honneth Axel, *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, 1<sup>re</sup> éd. 1992 ; 2<sup>o</sup> éd. 2003 ; *La Lutte pour la reconnaissance*, trad. de l'allemand par P. Rush, Paris, Cerf, 2000, 240 p. [Hay ed. En español *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, traducción de Manuel Ballesteros ; revisión de Gerard Vilar, Barcelona, Crítica, Grijalbo Mondadori, 1997]
- Kafka Franz, *Amtliche Schriften*, édités par Klaus Hermsdorf et Benno Wagner, Francfort-sur-le-Main, S. Fischer Verlag, 2004, 1024 p. Dos de esos textos profesionales han sido traducidos al francés por Claude David, en F. Kafka, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », tome IV, 1989, p. 1151-1194 : « Extension de l'obligation d'assurance dans les professions du bâtiment et les professions annexes », Prague, 1908 ; et « L'assurance contre les accidents du travail et les entrepreneurs », *Teteschen-Bodenacher Zeitung*, 4 novembre 1911.
- Kafka Franz, « Vor dem Gesetz », *Selbstwehr. Unabhängige jüdische Wochenschrift*, 1915, n° 34 ; trad. de l'allemand par A. Vialatte, in chap. ix du *Procès*, Paris, Gallimard, 1933, p. 281-282 [en *Obras completas I*, Edición dirigida por Jordi Llovet, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2000 págs. 634ss]
- Kafka Franz, *Die Brücke*, trad. de l'allemand par A. Vialatte : *Le pont*, in F. Kafka, *La muraille de Chine et autres récits*, Paris, Gallimard, 1950, p. 149-150 [en *Obras completas III*, Edición dirigida por Jordi Llovet, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2000 págs. 515-516]
- Kafka Franz, *Brief an den Vater*, trad. de l'allemand par Marthe Robert : *Lettre au père*, in F. Kafka, *Préparatifs de noce à la campagne*, Paris, Gallimard, 1957, p. 159-207. [*Carta al padre*, en *Obras completas II*, *Preparativos de boda en el campo*, en *Obras completas III*. Edición dirigida por Jordi Llovet, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2000]
- Kahn-Freund Otto, *Labour and the Law*, Londres, Stevens & Sons, 2<sup>o</sup> éd. 1977, 296 p. [*Trabajo y derecho*, traducción y nota preliminar de Jesús M. Galiana Moreno, Madrid, Centro de Publicaciones, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1987]
- Kantorowicz Ernst, *The King's Two Bodies: a Study in Medieval Political Theory*, Princeton, 1957 ; *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, trad. de l'anglais par J.-P. et N. Genet, Paris, Gallimard, 1989, 634 p. [*Los dos cuerpos del rey : un estudio de teología política medieval*, traducción de Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy ; prólogo de William Chester Jordan ; estudio preliminar de José Manuel Nieto Soria, Madrid : Akal, 2012]
- Kelsen Hans, *Reine Rechtstheorie* [1934, 2<sup>o</sup> éd. 1960] ; *Théorie pure du droit*, trad. fr. de la 2<sup>o</sup> éd. par C. Eisenmann, Paris, Dalloz, 1962, 469 p. [Varias ediciones en español, entre otras *Teoría pura del derecho*, México, Porrúa, 2000]
- Kelsen Hans, *Allgemeine Theorie der Normen* [1979] ; *Théorie générale des normes*, trad. de l'allemand par O. Beaud et F. Malkani, Paris, PUF, 1996, 604 p. [: *Teoría general de las normas*; traductor: Hugo Carlos Delory Jacobs, México, Trillas, 1994]

- Legendre Pierre, *Histoire de l'administration de 1750 à nos jours*, Paris, PUF (Thémis), 1968, 580 p. ; nouvelle édition augmentée : *Trésor historique de l'État en France. L'administration classique*, Paris, Fayard, 1992, 638 p.
- Legendre Pierre, *L'Empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels*, Paris, Fayard, 1983, 253 p.
- Legendre Pierre, *Les Enfants du texte. Essai sur la fonction parentale des États*, Paris, Fayard, 1992, 471 p.
- Leroi-Gourhan André, *Le Geste et la Parole*, t. II : *La Mémoire et les Rythmes*, Paris, Albin Michel, 1964, 285 p. [*El gesto y la palabra*; traducción, Felipe Carrera D., Caracas, Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela, 1971]
- Le Roy Ladurie Emmanuel, *Les Paysans du Languedoc*, Paris, 1966 ; 2<sup>e</sup> éd. Flammarion, 1969, 384 p.
- Locke John, *Two Treatises of Government* [1689] ; *Traité du gouvernement civil*, trad. de l'anglais par D. Mazel, introduction et notes de S. Goyard-Fabre, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, 381 p. [Diversas ediciones en español. Destacamos *Segundo tratado sobre el gobierno civil : un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*; traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo ; estudio preliminar de Peter Laslett; estudio de contextualización de Víctor Méndez Baiges, Madrid, Tecnos, 2010]
- Merleau-Ponty Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 ; rééd. in : *Œuvres*, éd. établie et préfacée par Claude Lefort, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2010, p. 657-1167. [*Fenomenología de la percepción*, Altaya, 1999]
- Michaud Louis Gabriel (dir.), *Biographie universelle ancienne et moderne*, nouvelle édition augmentée, t. XVIII, Paris, C. Desplaces, 1857, v<sup>o</sup> Guijon.
- Montesquieu, *De l'esprit des lois* [1748], in : *Œuvres*, édition établie et annotée par Roger Caillois, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », t. II, 1951. [Diversas ediciones en español. Entre otras, *Del espíritu de las leyes* ; introducción Enrique Tierno Galván Madrid Tecnos, 1995]
- Polanyi Karl, *The Great Transformation. The Political and Economic Origin of our Time*, Boston, Beacon Press, 1944 ; *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, trad. de l'anglais par C. Malamoud et M. Angeno, préf. Louis Dumont, Paris, Gallimard, 1983, 419 p. [Diversas ediciones en español. La más reciente *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo* prólogo de Joseph Stiglitz ; introducción de Fred Block ; traducción de Eduardo L. Suárez. México FCE 2003]
- Pothier Robert-Joseph, *Traité des obligations* [1761], préface J.-L. Halpérin, Paris, Dalloz-Sirey, 2011, 470 p. [Hay ediciones en español de 1839, 1878 y 1961]
- Ricoeur Paul, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004, 368 p. [*Caminos del reconocimiento: tres estudios*, traducción de Agustín Neira, Madrid, Trotta, 2005]
- Sinzheimer Hugo, « Die Fortentwicklung des Arbeitsrechts und die Aufgabe der Rechtslehre », *Soziale Praxis*, 1911, vol. 20, p. 1237 sq.
- Taylor Charles, *Multiculturalism and the Politics of recognition*, Princeton University Press, 1992 ; *Multiculturalisme : différence et démocratie*, trad. de l'anglais par D. A. Canal, avec les commentaires d'A. Gutmann, S. Rockfeller, M. Walzer et Susan Wolf, Paris, Aubier, 1994 et Flammarion, 2009. [*El multiculturalismo y la política del reconocimiento*], México Fondo de Cultura Económica, 1993]
- Weil Simone, *La Condition ouvrière*, avant-propos d'A. Thévenon, Paris, Gallimard, 1951, 276 p. ; nouvelle édition, avec introduction et notes de R. Chenavier, 2002, 528 p. [*La condición obrera*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010]
- Weil Simone, *Sur la science*, Paris, Gallimard, 1966, 284 p. [*Sobre la ciencia*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2006]
- Wittgenstein Ludwig, *Über Gewißheit*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1984 ; *De la certitude*, trad. de l'allemand par J. Fauve, Paris, Gallimard, 1976, 152 p. [*Sobre la certeza*, compilado por G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright ; traducido por Josep Lluís Prades y Vicent Raga, Barcelona, Gedisa, 2000]