

PERFECTIBILIDAD Y EQUIDAD. EL LUGAR DE LOS SERVICIOS PÚBLICOS EN EL MARCO DE LA DIGNIDAD HUMANA

Juan Pablo ARANDA¹

Me siento muy honrado de poder ofrecer una mirada a los servicios públicos desde la teoría política.

En esta intervención deseo invitarlos a dejar por un momento el microscopio, dejar la radiografía y el instrumental de precisión, y lanzarnos a mirar el cielo a través de la lente del telescopio. La mía es una invitación a preguntarnos por el lugar de los servicios públicos en el complejo drama humano. ¿Cuál es la relación entre la recolección de basura, el alcantarillado, los mercados y panteones, etcétera, en el desarrollo de aquello que llamamos “humanidad”? Y, si se me permite, clarificaré mi pregunta, acotándola: ¿Cómo integrar la idea de los servicios públicos en una discusión sobre el desarrollo humano? En la pregunta se asoma claramente la preocupación por la finalidad de la acción, por su *para qué*. Preguntar por la finalidad de una actividad es darle *sentido*, orientarla en función de un *telos*. Hallar el *fin* de nuestra actividad la previene de convertirse en pragmatismo o, incluso peor, en culto por el movimiento, en histeria del cambio que olvida que un tránsito ciego no implica dirección y que, sin ésta, el significado del término “progreso” queda extinto.²

¹ Licenciado y maestro en Ciencia política, por el ITAM y la Universidad de Toronto, respectivamente. En la UPAEP es coordinador de posgrados en ciencias sociales.

² Debo esta idea al pensamiento de Joseph Ratzinger: “El concepto de verdad ha sido prácticamente abandonado y sustituido por el de progreso. El progreso ‘es’ la verdad. Más con esta aparente elevación se desmiente y anula a sí mismo, pues cuando no hay dirección, la misma cosa puede ser tanto progreso como retroceso. La teoría de la relatividad formulada por Einstein concierne como tal al cosmos físico. Pero a mí me parece que también describe con acierto la situación del cosmos espiritual de nuestro tiempo. La teoría de la relatividad establece que no hay ningún sistema de referencia fijo”. Ver Ratzinger, J., “Si quieres la paz, respeta la conciencia de cada hombre”, en *Verdad, Valores, Poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Madrid, Rialp, 2005, p. 61.

La intuición que subyace a esta intervención es muy sencilla: los servicios públicos impactan positiva o negativamente en el perfeccionamiento humano y la equidad, pues su prestación remite —o debe hacerlo— a la dignidad humana, entendida ésta a partir de la idea kantiana del reino de los fines.

1. Comenzaré, pues, precisando los conceptos que guían mi reflexión, a saber, las ideas de “perfectibilidad”, “equidad” y “dignidad humana”. 2. Posteriormente discutiré cómo, del análisis de ambos conceptos, puede decirse de los servicios públicos que promueven o restringen la dignidad humana. 3. Finalmente discutiré las ideas de “perfectibilidad”, “equidad” y “dignidad” en el marco de los objetivos del milenio pactados por el PNUD, tratando de ofrecer una perspectiva sobre el principal reto de los servicios públicos, es decir, el enfoque humanista.

I. En la primera parte de su célebre tratado sobre la desigualdad, Jean-Jacques Rousseau ofrece al lector su visión antropológica, presentada a partir de la diferencia entre el hombre y el animal. Para Rousseau, el animal no es más que “una máquina ingeniosa, a la que la naturaleza ha dado sentidos para estimularse a sí misma, y para protegerse, hasta cierto punto, de cuanto tiende a destruirla o perturbarla”.³ Mientras las bestias operan movidas por el instinto, en el hombre existe una cualidad, además de la libertad,⁴ capaz de crear un abismo entre éste y todo lo que lo rodea. Cito al ginebrino:

Hay otra cualidad muy específica que [...] distingue [a los hombres de los animales] sobre la que no puede haber réplica: es la *facultad de perfeccionarse* [...]. ¿Por qué sólo el hombre está expuesto a volverse imbecil? ¿No es así como retorna a su estado primitivo y cómo, mientras la bestia, que nada ha adquirido y que tampoco tiene nada que perder, permanece siempre con su instinto, el hombre, volviendo a

³ ROUSSEAU, J.J., “Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres”, en *El contrato social*, Madrid, Alianza, 2000, p. 245. Tal parece que hay algo del “automatismo” animal cartesiano en la concepción de Rousseau. Cf. *Discurso del Método* (México: Colofón, 2001), Quinta parte, pp. 114-115, donde el francés considera al animal: “una máquina que, por ser hecha de las manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada”.

⁴ “[N]o es, pues, tanto el entendimiento lo que constituye, entre los animales, la distinción específica del hombre como su cualidad de *agente libre*. La naturaleza da una orden a todo animal, y la bestia obedece. El hombre experimenta la misma impresión, pero se reconoce libre de asentir, o de resistir; y es sobre todo en la conciencia de esta libertad donde se muestra la espiritualidad de su alma”. Rousseau, *op.cit.*, p. 246.

perder por la vejez u otros accidentes, todo cuanto su *perfectibilidad* le había hecho adquirir, vuelve a caer más bajo que la bestia misma?⁵

La perfectibilidad implica, en primer lugar, la no sujeción a la potestad de lo *natural* o, al menos, no estarlo en el mismo sentido en que sucede con el animal. El ser humano *trasciende* la esfera del instinto y, con ella, rompe la dinámica de la repetición de patrones seguida por el animal. La regularidad es al animal lo que la creatividad y la consecuente heterogeneidad son al ser humano. Por otro lado, el ser humano, no avanza linealmente y de una vez por todas; siempre existe la capacidad de retrocesos, reveses, equivocaciones. Los senderos del hombre se bifurcan y multiplican, ofreciendo a veces ascensos, otras veces caídas. La perfectibilidad es una potencia que habita el espíritu humano, no un destino ineluctable; es una promesa, no una ley.

Para Rousseau, la perfección plenamente humana ocurre sólo en sociedad. Ahora bien, la sociedad que tiene en mente dista mucho de nuestra corrompida sociedad.⁶ En algún momento de la historia, nos dirá, ocurrió algo que hirió a la humanidad, postrándola de rodillas y esclavizándola: “el primero que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir *esto es mío* y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil”.⁷ No es relevante aquí detallar la crítica rusioniana a la propiedad civil, ni siquiera describir su proyecto político como tal, sino únicamente destacar un aspecto de la *nueva* sociedad que propone fundar en *El Contrato Social*. En el capítulo séptimo del segundo libro, Rousseau hace una compleja declaración: “quien se lanza a la empresa de instituir un pueblo debe sentirse en condiciones de cambiar, por así decirlo, la naturaleza humana”.⁸ Para el filósofo, la institución de un orden político justo que se imponga como objetivo el bien común, implica la difícil tarea de cambiar la naturaleza egoísta de los hombres, dotándoles,

⁵ *Ibidem*, p. 246-247.

⁶ Para ROUSSEAU, el hombre nace virtuoso, limpio, inmaculado. El libro primero del *Emilio* se inaugura con una trágica verdad: “todo está bien al salir de las manos del autor de la naturaleza; todo degenera en manos del hombre”. Y, como es imposible regresar al estado primigenio de bondad natural, *El Contrato Social* pretende ser un programa para la instauración de un régimen político justo.

⁷ *Ibidem*, p. 276. La reacción de Rousseau está dirigida contra la tradición liberal, encabezada por John Locke. La justificación de la propiedad privada que hace Locke en el capítulo quinto de su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* puede considerarse la defensa clásica liberal de la propiedad privada. Para algunas aplicaciones modernas véase NOZICK, R., *Anarchy, State and Utopia*, Estados Unidos, Basic Books, 1974, particularmente el capítulo 7.

⁸ *Ibidem*, p. 65.

La equidad, tal como la entiendo, parte de la propiedad privada como *derecho*,¹² como realidad necesaria de la existencia humana comprobable, por ejemplo, en los terribles experimentos comunistas¹³ de mediados del siglo pasado.¹⁴ No se trata, pues, de “parchar” las diferencias entre las capas sociales a través de subsidios con vocación de eternidad, que en ocasiones fungen como incentivos a la inmovilidad y perpetúan paternalismos que asfixian la madurez¹⁵ de los seres humanos. Tampoco hablamos, por supuesto, de la subordinación de lo político frente a un sistema económico intocable, el cual muestra su cara más terrible en la inmensa pobreza africana, la supeditación de las necesidades éticas y su sometimiento a la inhumana lógica del *profit*, así como en la profundización de las desigualdades entre hemisferios, países, ciudades, familias e individuos. Así pues, no hablamos de socialismo ni de capitalismo, sino de un humanismo basado en los derechos humanos. Se trata pues, de poner al Estado, la cultura, las instituciones, en fin, la maquinaria social completa, al servicio

¹² La afirmación implica desestimar *en parte* únicamente la crítica marxista a la propiedad privada. Si bien considero que la supresión general de la propiedad privada —y la consiguiente implantación del programa política socialista—, son políticas contrarias a todo humanismo basado en derechos humanos, no niego que la crítica marxista al capitalismo sigue siendo una de las más potentes y mejor acabadas, y que a través de ella es posible comprender mejor las patologías del sistema de libre mercado. Por otro lado, implica adoptar la perspectiva lockeana, que deriva la existencia *natural* de la propiedad privada del trabajo humano. Cf. LOCKE, J., *Two Treatises on Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, revisar particularmente el capítulo 5 del segundo tratado.

¹³ Véase, por ejemplo, SOLZHENITSYN, Alexandr, *Archipiélago Gulag*. Tres volúmenes, España: Tusquets, 2005, 2005 y 2007, respectivamente.

¹⁴ Para una brillante crítica del marxismo a partir de los terrores del Gulag, véase: HENRI-LEVI, Bernard, *Barbarianism with human face*, Nueva York, Harper & Row, 1979). HENRI-LEVI declaró al diario español *El País*, el jueves 19 de enero de 1978, a propósito de la publicación de su libro: “El marxismo no es el pensamiento rebelión que pretende ser; hoy en día es una de las formas más acabadas de un pensamiento de orden y de una policía de almas”. Más adelante, declara: “Estoy convencido de que *sin una referencia a la ética no será posible mañana resistir a la barbarie*. Lo que protege a los hombres de la tentación de la barbarie es algo como una ley de Antígona, de la cual nos hablan los disidentes del Este y que hay que reforzar. Hay una ley moral que no se confunde con la ley de los príncipes. En contra de los dictámenes de la razón política hay que reinventar los imperativos de la ética, en el concepto de Kant”. Este documento adopta plenamente el llamado de Henri-Levi a un redescubrimiento ético.

¹⁵ Vale recordar a este respecto el famoso tratado de Kant sobre la Ilustración, donde expone brillantemente las causas que dificultan a los hombres salir de la “minoría de edad”: “La pereza y la cobardía son las causas de por qué una gran parte de los hombres, luego de que la naturaleza los ha declarado libres, ya desde hace tiempo, de una dirección externa —*naturaliter maiorennis*—, no obstante permanecen a gusto como menores de edad toda su vida [...]. Si tengo un guía espiritual que tiene fe por mí, si tengo un médico que juzga por mí la dieta y así por el estilo, entonces no necesito esforzarme por mí mismo. No tengo necesidad de pensar, cuando puedo pagar. Otros asumirán la fastidiosa tarea por mí”. Cf. “An answer to the question: What is enlightenment?” en *Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

del hombre y no, como ocurre actualmente, al servicio de la parte¹⁶ o, peor aún, de un solo individuo. Al pensar en equidad pensamos en el diseño de políticas redistributivas creativas, capaces de dar respuesta a las acuciantes necesidades de inicios de milenio; pensamos en un sistema de derechos humanos *efectivos*, es decir, derechos que no se quedan en el papel sino que están respaldados institucionalmente;¹⁷ pensamos en una estructura de oportunidades abiertas a todos en igualdad de condiciones; pensamos en poner al ser humano, a la *persona* humana, en el centro del debate,¹⁸ tal como dijera el entonces Secretario General de la ONU, en su informe de marzo del año 2000:

Ningún cambio en la manera en que pensamos o actuamos podrá ser más decisivo que éste: *debemos poner a las personas en el centro de todo lo que hagamos*. No hay vocación más noble ni responsabilidad mayor que la de facilitar los medios a los hombres, mujeres y niños, en las ciudades y pueblos de todo el mundo, para que puedan vivir mejor. Sólo cuando esto ocurra sabremos que la mundialización está empezando de verdad, a incluir a todos para que todos compartan las oportunidades que ofrece.

Finalmente, debemos considerar brevemente el significado preciso que atribuimos al concepto de “dignidad humana”. En este caso me apego por completo a la idea kantiana, para quien el valor de las acciones morales está dado únicamente por su consonancia con la razón. En otras palabras, para Kant una acción deja de ser moral en el momento en que la realizamos por razones distintas a su valor intrínseco.¹⁹

¹⁶ De especial relevancia resulta, para nuestros fines, el profundo estudio sobre los efectos perniciosos que la regla de mayoría tiene en la democracia, de Alexis de Tocqueville, “La omnipotencia me parece en sí una cosa mala y peligrosa. Su ejercicio me parece superior a las fuerzas del hombre, cualquiera que sea, y no veo sino a Dios que pueda sin peligro ser todopoderoso, porque su sabiduría y su justicia son siempre iguales a su poder. No hay, pues, sobre la tierra autoridad tan responsable en sí misma, o revestida de un derecho tan sagrado, que yo quisiera dejar obrar sin control y dominar sin obstáculos. Cuando veo conceder el derecho y la facultad de hacerlo todo a un poder cualquiera, llámese pueblo o rey, democracia o aristocracia, digo: Aquí está el germen de la tiranía, y trato de ir a vivir bajo otras leyes”. Cf., TOCQUEVILLE, Alexis de, *Democracy in America*. Especialmente véase el capítulo 7, Parte Segunda del Primer Volumen.

¹⁷ Tomo la idea de los trabajos realizados por Juan Enrique Huerta Wong y Roberto Vélez Grajales, en Campos, R., Huerta, J., y Vélez, R. (eds.), *Movilidad Social en México: Constantes de la desigualdad*, México, CEEY, 2012, p. 31. Los autores toman la definición de “libertad efectiva” del trabajo de Amartya Sen, como “el conjunto de posibilidades de elección que son efectivamente realizables”. Ver SEN, A., *Commodities and Capabilities*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

¹⁸ Informe del Secretario General de la ONU A/54/2000, *Nosotros los pueblos. La función de las Naciones Unidas en el siglo XXI*, punto 16.

¹⁹ Una acción de deber tiene su valor moral *no en el propósito* que se quiere obtener con ella, sino en la máxima en base a la cual es realizada, y por lo tanto no depende de la realización del objeto de

Ahora bien, la idea de igualdad, para Kant, es, junto con la libertad y la independencia, un principio *a priori*. Los seres humanos son iguales *en tanto* sujetos, esto es, como participantes en una comunidad política: cada persona tiene el derecho de demandar a cada uno de los demás, que obedezca las leyes que gobiernan a cada uno.

Más importante todavía es su concepción de los seres humanos como fines. Para Kant, para ser capaces de vivir como personas iguales, debemos admitir que las personas no son medios, *sino fines*. Dice Kant: “actúa de forma tal que utilices a la humanidad, ya sea en tu propia persona o en la de los demás, siempre y al mismo tiempo como fines, y nunca simplemente como medios”.²⁰ Esto significa que no podemos comprender el principio de igualdad si creo, al mismo tiempo, que puedo relacionarme con los demás como *medios* para mis propios fines porque, evidentemente, si generalizamos el argumento, cada quien puede considerarse a sí mismo *por encima* de los demás, rompiendo por tanto la demanda recíproca de sometimiento mutuo a la ley.

Termino con la siguiente cita,

Este principio de humanidad [...] como un fin en sí mismo [...] no es tomado de la experiencia; primero, en vista de su universalidad, dado que aplica a todos los seres racionales como tales y ninguna experiencia es suficiente para determinar cualquier cosa acerca de ellos; segundo, porque en sí misma, la humanidad está representada no como un fin de los seres humanos (subjetivamente), esto es, no como un objeto del que hacemos nuestro fin, sino como un fin objetivo que, cualesquiera fines tengamos, debe constituir por ley la condición suprema que limite todos los fines subjetivos, de forma que el principio debe surgir de la razón pura.²¹

Sin la idea de los seres humanos como fines en sí mismos, ni la perfectibilidad, ni la equidad o la igualdad adquieren un sentido plenamente humanos. En el momento en el que prohibimos, bajo cualquier aspecto, la *utilización* de un ser humano por otro, entramos plenamente al humanismo, cuyo distintivo contemporáneo, como hemos dicho, son los derechos humanos inalienables y universales. Estos derechos humanos son la expresión del principio kantiano del ser humano como fin en sí mismo.

la acción sino simplemente del *principio de volición*, de acuerdo con el cual llevo a cabo la acción sin tomar en consideración cualquier otro objeto de deseo.

²⁰ KANT, I., “Groundwork of the metaphysics of morals” en *Practical philosophy*, ed. Mary J. Gregor, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 82, *Ver*, asimismo, Williams, *Kant's Political Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1983, p. 19.

²¹ KANT, *op. cit.*, p. 80.

II. Una vez que hemos definido con propiedad los conceptos que guían la presente reflexión, es momento de averiguar la relación de estos con la temática particular, a saber, con la prestación de los servicios públicos. A riesgo de repetir lo que otros, mucho más capacitados que yo, ya han dicho, me atreveré a hacer un par de apuntes sobre el significado de un servicio público.

Entenderé la política en dos niveles conceptuales distintos. En primer lugar, analizaré la visión antigua de la política.²² Para el pensamiento griego, por ejemplo, la cualidad de “ciudadano” dotaba a la persona de significado, de pertenencia y sentido de vida: servir a la patria se entendía como el oficio más excelso. *La República* de Platón nos ofrece un buen ejemplo de lo anterior. En la ciudad virtuosa, los individuos son divididos en tres clases:²³ la clase de oro de aquellos nacidos para mandar, la clase de plata para los auxiliares y la de hierro y bronce para campesinos y artesanos. A esta clase de oro, a la que Platón dedica gran parte del libro, se le da una educación particular y lleva una vida peculiar. Los guardianes de ambos sexos realizan, en general, las mismas actividades (454c), de la misma forma en que las mujeres, los hijos (449c) y, en general, toda clase de propiedades (375c), son tenidos en estricto comunismo (449d); su carácter debe ser áspero y agresivo con los extraños y con quienes amenazan la ciudad, y leal y bondadoso para con los ciudadanos a quienes protegen (375c). Más importante, para nuestros fines, es la respuesta que ofrece Sócrates a la pregunta de, si los guardianes no serán desdichados al verse privados de lo que el pueblo tiene garantizado: “no establecemos la ciudad mirando a que una clase de gente sea especialmente feliz, sino para que lo sea en el mayor grado posible la ciudad toda” (420b).

Con su descripción sobre la educación, carácter y forma de vida de los guardianes, Platón nos ofrece al mismo tiempo su visión de *lo político*. El guardián, es decir, el protector de la ciudad, debe perder su personalidad e intereses, es decir, todo aquello que le impide una identificación total

²² Entiendo visión “antigua” una cosmovisión anterior al nacimiento del *individuo* moderno, esto es, anterior a la filosofía cartesiana y sus posteriores desarrollos hasta la epistemología de Kant.

²³ El llamado “mito de los metales” (415a) es, como su nombre lo indica, una mentira (¿piadosa?), un dispositivo alegórico a través de la cual Platón pretende estructurar la ciudad. En el relato, Sócrates es explícito en el carácter artificial del relato: al término del mito (415c), pregunta a Glaucón por algún mecanismo para *persuadir* a los hombres a creer en dicho mito.

con la ciudad. En Platón, servicio y vocación se identifican a tal grado que persona y misión son inseparables.²⁴

La política democrática moderna rompe con esta identificación y hace de la división el núcleo explicativo del sistema todo. La democracia, dice Pierre Manent,²⁵ puede describirse como “la organización de las separaciones”: entre esfera privada y pública; entre ejecutivo, legislativo y judicial; entre Iglesia y Estado, etcétera.

El servidor público, desde esta perspectiva, no escapa esta característica de nuestras democracias: es un individuo al tiempo que ciudadano partícipe de la soberanía de su Estado; su cargo no es suyo, pues él *representa* el poder soberano durante un tiempo determinado, esto es, que él *es más que* su actividad y esta última es incapaz de definir a la totalidad lo que es él mismo.

Ahora bien, una vez que se ha operado esta distinción entre el cargo y la persona, no podemos dejar de preguntar: ¿dónde está la virtud política si el poder ya no le corresponde a nadie y si el lugar del poder de la democracia está *vacío*,²⁶ es decir, si las sociedades democráticas modernas se comprenden a sí mismas como sociedades sin determinaciones positivas, es decir, sin una *idea rectora* que ofrezca sentido?

²⁴ Esta idea surge y es deudora de la reflexión a partir de la obra fundamental de Joseph Ratzinger: “[L]a fe cristológica afirma decididamente la experiencia de la identidad existencia-misión en la unión inseparable Jesús-Cristo. En este sentido se puede hablar de una cristología ‘funcional’: todo el ser de Jesús está en función del ‘para-nosotros’, pero por eso mismo su función es también y totalmente ser”. Ver *Introducción al Cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 174. El paralelismo entre ambas ideas no es, por supuesto, accidental, sino que nos introduce a la compleja interrelación entre cristianismo y pensamiento griego, tal como el propio Benedicto XVI —en su calidad de pontífice— hizo patente en su discurso *Fe, razón y universidad* en la Universidad de Ratisbona, el 12 de septiembre de 2006. Para una reflexión sobre la relación del cristianismo y el pensamiento occidental desde la perspectiva de un agnóstico, ver FERRY, L., *El Hombre-Dios o el sentido de la vida*, España, Tusquets, 1997.

²⁵ MANENT, P., *Curso de filosofía política*, Buenos Aires, FCE, 2003.

²⁶ Desde hace tiempo hemos prestado atención a esta singularidad de la democracia moderna: de todos los regímenes que conocemos, es el único en que se establece una representación del poder que lo confirma como un *lugar vacío*... [No] hay que confundir la idea de que el poder no pertenece a nadie con la idea de que designe un lugar vacío. La primera puede ser formulada por actores políticos, la otra no. De hecho, la formulación supone la representación de que los actores mismos se deniegan entre sí el derecho a apoderarse del poder [...] Por el contrario, la referencia a un lugar vacío escapa a la palabra en la medida en que no es presupuesta una comunidad, cuyos miembros se encontraran en posición de sujetos por el hecho mismo de ser miembros. [...] Mientras que la indicación de un lugar vacío va aparejada con la de una sociedad sin determinación positiva, irrepresentable con la figura de una comunidad. En la democracia moderna, por la misma razón que la división del poder y de la sociedad no remite a un *afuera* asignable a los dioses, a la ciudad y a la tierra sagrada, tampoco remite a un *adentro* asignable a la sustancia de la comunidad”. LEFORT, C., *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político* Barcelona, Anthropos, 2004, pp. 66-67.

Precisamente, la operación democrática sobre los presupuestos de representatividad y vaciedad del lugar de poder que hemos estado describiendo descubre, por así decirlo, a través de un proceso dialéctico de mostración-ocultamiento, el corazón de la virtud democrática, que no es más que la construcción del bienestar público a partir de instituciones *ciegas* esto es, no comprometidas *a priori* con una idea sustantiva del bien o lo bueno²⁷ y, por otro lado, no representativas de ninguna *parte* o *facción*. En este sentido, las políticas no pueden definirse como propiedad de individuos con nombre y apellido, sino como productos institucionales operados por un cuerpo de profesionales que se renueva periódicamente. La virtud en las democracias modernas se define, me parece, por al menos dos elementos: (i) por la primacía de la institución sobre el funcionario, que genera políticas y servicios que trascienden las contingencias individuales y se *perfeccionan* como productos colectivos; y (ii) por el carácter *inaprensible* de los servicios, es decir, su resistencia a ser pensados como propiedad de un grupo de “benefactores”, ni como prerrogativa de un grupo de destinatarios.

De lo anteriormente dicho podemos concluir que, contrario a lo que sucedía en el pensamiento griego, en nuestras democracias modernas la institución y, por ende, el *servicio* como tal, cobran una importancia central. Con esto hemos llegado, me parece, a unir los primeros dos aspectos de esta participación, en los siguientes términos:

- Contra la idea antigua que subordina a la persona frente a su servicio —propia del pensamiento antiguo—, la política moderna *instrumentaliza* al servidor público, liberándolo y despreocupándose de su perfeccionamiento individual —es decir, relegando esta tarea a la esfera privada del mismo— y ocupándose, más bien, de perfeccionar la institución y el servicio público.
- Más aún, este perfeccionamiento se opera a la luz de la exigencia de equidad, es decir, del derecho que tiene todo individuo, por el

²⁷ Para RAWLS, el hecho del pluralismo en las sociedades democráticas —hecho que presupone la libertad (negativa, en sentido berlineano), de todo ser humano para construir su propio sistema de valores—, obliga al Estado y sus instituciones a renunciar a abanderar cualquier doctrina comprensiva. Lo contrario significaría el fin de la democracia moderna. Si bien son muchos quienes cuestionan, con argumentos muy convincentes, la *posibilidad* misma de una política “neutral” por parte de un Estado, subsiste hasta nuestros días la idea normativa de que dicha neutralidad es un síntoma de salud de la democracia. En todo caso, esta parte del trabajo se enfoca en “teoría ideal”, por lo cual parece suficientemente justificado el uso de estas ideas.

solo hecho de pertenecer a la raza humana, de gozar de un set de libertades, oportunidades y bienes necesarios para llevar a cabo una vida digna.²⁸

- La teoría de los derechos humanos opera al mismo tiempo como catalizador de políticas, que aseguren que los seres humanos tengan una vida digna (lo que podemos llamar el *eje de perfeccionamiento*) y, por otro lado, como barrera contra el uso faccioso o diferenciado de dichos servicios (esto es, el *eje de la equidad*).²⁹

El servicio, finalmente, debe revestirse de ciertas características mínimas que lo hagan auténtico y plenamente democrático. Es *universal* por naturaleza, si bien debemos admitir la existencia de servicios focalizados que, no obstante, no dejan nunca de buscar una *nivelación* o normalización de las clases sociales, esto es, que en última instancia persiguen un universalismo de orden más elevado; es *público*, en tanto que el disfrute de uno no afecta el disfrute de los demás; y, finalmente, debe ser *políticamente incondicionado*, es decir, que su goce no debe implicar, bajo ninguna circunstancia, un compromiso electoral o político de cualquier naturaleza de parte del ciudadano. Me parece claro que cualquier violación a estas condiciones afectan profundamente a la democracia.

Una violación al principio de universalidad introduce, es evidente, una condición de jerarquía que vulnera la radical igualdad defendida por la democracia, igualdad que es evidente, por ejemplo, en el principio de “una persona, un voto” que aplica para los derechos electorales de los ciudadanos. Hablar de publicidad del servicio es remitir el mismo al ámbito político y, como tal, eximir cualquier consideración de tipo privado, ya sea religiosa, ideológica, o de otra índole. Finalmente, la incondicionalidad en la

²⁸ Sigo aquí la definición de *bien común* que ofrece la encíclica *Gaudium Spes*, según la cual el bien común es “el conjunto de aquellas condiciones de la vida social que permiten a los grupos y a cada uno de sus miembros conseguir más plena y fácilmente su propia perfección”. (GS 26, 1; cf GS 74, 1).

²⁹ Soy consciente de que, para muchos, apelar a los derechos humanos como el suelo común de la democracia —como un fundamento incuestionable de la democracia— significa una violación, precisamente, del principio de neutralidad o no-compromiso son doctrinas comprehensivas fijado por Rawls. Que los derechos humanos son un producto occidental y que implican una noción sustantiva del bien es una idea que no discutiré aquí, contentándome simplemente con decir que, si bien la neutralidad perfecta es imposible en el reino de las ideas humanas, los derechos humanos representan uno de los esfuerzos más acabados de arribar a una doctrina con carácter universal. En este sentido, no sólo no se viola el principio rawlsiano, sino que el propio Rawls reconoce en sus principios de justicia la necesidad de garantizar ciertas libertades básicas, que no pueden sino comprenderse en el marco de la tradición de los derechos humanos.

prestación del servicio inhibe la utilización de dichos servicios con un fin político. Esta característica, me parece, merece un comentario adicional.

En México, por lo general, son los programas de seguridad social los mayoritariamente utilizados con fines electorales. Sin embargo, no es raro encontrarnos con funcionarios que condicionan servicios públicos a cambio de favores electorales o, más sutilmente pero igualmente perversos, quienes modulan la aplicación del servicio público dependiendo del calendario electoral, maximizando la eficiencia de los mismos en tiempos electorales, y relajando su prestación pasado el tiempo electoral, es decir, cuando el valor del ciudadano relativo a su poder de sufragio disminuye. Esta maniobra es igualmente perversa y despreciable, pues contamina y desvirtúa el sentido original del servicio, convirtiéndolo, como hemos dicho, en herramienta estratégica, en mercancía intercambiable, en monedas de plata con que se compra la pureza de la democracia.

III. Nos resta, finalmente, reflexionar sobre la importancia de los servicios públicos en el marco general de la dignidad humana. Antes de entrar en materia, me parece prudente hacer una brevísima reformulación de lo hasta ahora dicho.

Al introducir los conceptos de perfectibilidad y equidad quisimos trazar dos grandes ejes, que nos permitieran dimensionar la importancia de los servicios públicos como elementos básicos en la construcción de toda democracia. Igualmente, introdujimos el concepto de los seres humanos como fines en sí mismos, como condición sin la cual es imposible adentrarnos en una reflexión humanista de pleno derecho. Nuestra concepción de los servicios públicos reconoció las ideas de representación y del poder como lugar vacío, como elementos por medio de los cuales es posible dimensionar los servicios públicos, dentro del marco de las democracias occidentales contemporáneas, caracterizadas por la instrumentación de un espacio simbólico en el cual el funcionario pierde rostro y el servicio en cuanto tal adquiere primacía. Finalmente, definimos la universalidad, la publicidad y la no-condicionalidad como elementos distintivos de la prestación de servicios en sociedades democráticas. Nos resta, pues, la pregunta por la relación entre servicios públicos y el desarrollo humano, a la que me abocaré a continuación.

“Desarrollo”, como es bien sabido, se distingue claramente de “crecimiento”. La idea del crecimiento hace abstracción del ser humano, para

enfocarse a las unidades económicas macro. Ambos elementos, economía y visión macro son, a mi parecer, característicos del crecimiento visto a la luz de su distinción respecto del “desarrollo”. En cambio, cuando hablamos de desarrollo hacemos centro en el ser humano, en la persona, de forma tal que la senda del desarrollo puede no coincidir con aquella del crecimiento. El desarrollo se nutre y asciende a partir de una visión humanista robusta, mientras que el crecimiento puede perfectamente aceptar incrementos en utilidades, competitividades y stocks al precio, por ejemplo, de un ensanchamiento de la brecha entre ricos y pobres, de una multiplicación de aquéllos que subsisten con algo más que un dólar al día, etcétera.

En el *Informe sobre desarrollo humano 2013*, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), establece que “la población pobre no sufre sólo la falta de ingresos. La pobreza tiene múltiples dimensiones, que incluyen déficits en salud y educación, entre otros”.³⁰ Más aún, dice el Informe, “la inversión en las capacidades de las personas (a través de servicios de salud y educación y servicios públicos de otro tipo), no es un apéndice del proceso de crecimiento, sino más bien una parte integral del mismo”.³¹

En el caso particular de nuestro país, el Informe lo coloca en el sitio sesenta y uno de la clasificación (de un total de 189 países estudiados), en el grupo de países con desarrollo humano alto, con un valor de 0.775 sobre 1. Relativo a América Latina, nuestro país se encuentra por debajo de países como Panamá, Cuba, Uruguay, Argentina y Chile, y por encima de Venezuela, Perú, Brasil, Belice y El Salvador, entre otros. Haití es el país latinoamericano con más bajo índice, 0.456, en el lugar 161. Chile, por su parte, es el país latinoamericano mejor colocado en la clasificación, en el lugar cuarenta de la tabla, dentro de los países con desarrollo humano muy alto, y con un índice de 0.819.³²

³⁰ PNUD, *Informe sobre desarrollo humano. El ascenso del sur: progreso humano en un mundo diverso*, Nueva York, PNUD, 2013, p. 26.

³¹ *Ibidem*, p. 4.

³² El promedio mundial del índice (IDH) es de 0.694; la esperanza de vida es de 70.1, años promedio de escolaridad 7.5; años esperados de escolaridad 11.6; ingreso nacional bruto (INB) per cápita de 10,184; y el IDH no referido a ingresos es de 0.690. En México estos resultados fueron, respectivamente, 0.775, 77.1, 8.5, 13.7, 12.947 y 0.805.

Revisemos ahora, brevemente, los *Objetivos de Desarrollo del Milenio*³³ fijados por el PNUD. Los ocho objetivos, a saber: (i) erradicar la pobreza extrema y el hambre; (ii) lograr la enseñanza primaria universal; (iii) promover la igualdad entre los sexos y el empoderamiento de la mujer; (iv) reducir la mortalidad de los niños menores de 5 años; (v) mejorar la salud materna; (vi) combatir el VIH, la malaria y otras enfermedades; (vii) garantizar la sustentabilidad del medio ambiente; y (viii) fomentar una alianza mundial para el desarrollo. Estos objetivos muestran claramente el ideal humanista mundial que guía las acciones de desarrollo en el mundo entero. Traslucen, asimismo, los ideales de perfectibilidad, equidad y persona como fin en sí mismo que nos fijamos como elementos rectores en esta charla. Cada uno de estos objetivos pretende eliminar un obstáculo, limpiar el camino por el que los seres humanos son capaces de elevarse por encima, de una condición de miseria y perseguir unos fines y un grado de perfeccionamiento fijado libremente y con la única restricción, como hemos dicho, de considerar la propia libertad dentro de un sistema general de libertad humana.

La pobreza, el hambre y la ignorancia son los grandes enemigos del potencial humano y su interrelación es abrumadora: el pobre no come ni se educa adecuadamente. Esto es, que cuando la existencia muta en supervivencia, cuando el goce de la vida se ahoga en el mar inmenso de la lucha por conseguir salir al paso, día a día, ahí no hay espacio para el desarrollo, para el cultivo de las cualidades humanas elevadas. Ahí, en el desierto de la hambruna y la ignorancia, sólo hay espacio para la inmediatez de las necesidades naturales, del instinto, es decir, la animalidad más plana.

Es aquí donde la pregunta por los servicios públicos cobra importancia y relevancia. Los servicios públicos emergen de su conceptualización puramente positiva —tal como la encontramos en la redacción del artículo 115 de la Constitución mexicana— y revelan su carácter humanista, como elementos indispensables para una existencia digna. Es aquí donde los objetivos planetarios de desarrollo humano recogen a los servicios públicos,

³³ El 13 de septiembre de 2000, la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la *Declaración del Milenio*, que debía servir de columna vertebral a los esfuerzos encaminados a lograr la paz mundial, el desarrollo y la erradicación de la pobreza, la protección del entorno, fomentar los derechos humanos, la democracia y el buen gobierno, la protección de personas vulnerables, el cuidado particular de África y el fortalecimiento de las Naciones Unidas. En dicho documento, se fijaron como principios rectores los de libertad, igualdad, tolerancia, respeto de la naturaleza y responsabilidad común. A/RES/55/2, aprobada el en quincuagésimo quinto periodo de sesiones por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 13 de septiembre de 2000. En <http://www.un.org/spanish/milenio/ares552.pdf>.

como parte de la infraestructura necesaria para la vida digna, plenamente realizada. Aquí comprendemos la profundidad de efecto que algo como un servicio eficiente de drenaje puede tener en el desarrollo de las personas, al crear lugares públicos higiénicos, funcionales y, no menos importante, agradables estéticamente. Bajo esta perspectiva se comprende ya, en toda su amplitud, la relevancia de contar con parques, mercados y panteones limpios, funcionales y estéticos. No sólo por su función inmediata —es decir, la recreación, el comercio y la disposición de los muertos, respectivamente—, sino por ulterior contribución al desarrollo de la civilización.

Otro aspecto fundamental de los servicios públicos es que ellos aparecen como lugar de oposición a la lógica individualista. Vimos anteriormente que, para el pensamiento antiguo y, particularmente, griego, el individuo como tal no existe. Lo que existe es el ciudadano, el hombre que pertenece a una comunidad, que de ella toma su cosmovisión y que a ella se debe. La importancia del espacio público, del *Ágora*, es evidente; en ella se congrega la ciudad, en ella respira la *polis*. Ahora bien, debemos preguntarnos: ¿qué sucede en las sociedades modernas, caracterizadas por la separación de las esferas pública y privada? ¿Qué valor conservan, si acaso alguno, los espacios públicos una vez que hemos constatado la victoria posmoderna del culto a lo privado? Precisamente, insistimos, el espacio público aparece como lugar que resiste la lógica individualista de las sociedades contemporáneas. El parque público y el mercado recuerdan, una y otra vez, al ser humano su condición social, la inescapable necesidad de los hombres de confluír, interactuar, comunicarse y construir juntos la comunidad. En los panteones confluyen las doctrinas metafísicas de los seres humanos, así como la universal pregunta por la finitud humana. El acondicionamiento, cuidado y promoción de estos espacios implica, a su vez, la promoción del espíritu comunitario de las personas. Frente a los clubes y deportivos privados que no hacen sino multiplicar, una y otra vez, la misma lógica aristocrática de las clases acomodadas —es decir, la separación entre *nosotros* y *ellos* operada en el grosero nivel del *estatus*—, el parque se yergue como sitio democrático, nivelador, donde los seres humanos pueden convivir como iguales.

Me permitiré hacer un comentario final, buscando hilar los varios elementos que me he permitido exponer en este espacio. Creo que podemos hacer lo anterior a través de la siguiente idea: *los servicios públicos presentan una interrelación dual con la idea de desarrollo humano; primero, comprendiendo el desarrollo desde una perspectiva pragmática, los servicios públicos son elementos indispensables de la infraestructura necesaria*

para el pleno despliegue de las potencialidades humanas; segundo, desde una perspectiva humanista, los servicios públicos funcionan en las democracias modernas como frenos al impulso individualista, así como propulsores de ciudadanía, civismo y participación comunitaria.

Quienquiera que desempeña una función pública dentro de los aparatos administrativos del gobierno, puede comprender los servicios públicos ya como una obligación marcada constitucionalmente que puede incluso, en el más cínico de los casos, conjuntarse estratégicamente en los esfuerzos por hacerse apoyo electoral aprovechándose de las necesidades de los ciudadanos, o bien, como un elemento civilizador, socializador y promotor del desarrollo humano, entendido desde una perspectiva más bien humanista y metafísica, es decir, desde la peculiar visión kantiana de que cada niño, cada mujer, cada anciano, cada ser humano que respira en nuestro planeta es un fin en sí mismo, un proyecto precioso que hay que defender incluso cuando sus potencialidades terminen orientándose hacia costas que no sean las nuestras, un pergamino descifrable únicamente por cada uno de nosotros. El gran objetivo, desde mi perspectiva, es la alineación de los diversos esfuerzos humanos por lograr, en lo metafísico, un humanismo de pleno derecho,³⁴ en lo moral, el respeto universal a los derechos humanos, y en lo político, una democracia sólida.³⁵ Estas ideas son los pilares: los servicios públicos son el piso sobre el que se erige este ideal.

Muchas gracias

³⁴ El problema del humanismo es una de las grandes tareas de nuestra generación. Esta tarea no puede siquiera comenzar si no contamos con una antropología filosófica sólida. Buber es particularmente sensible de esta situación: "Como se desprende de la conocida carta de 1793 [Kant] fue el primero que vio en la respuesta a la cuarta pregunta [¿qué es el hombre?] una tarea que se propuso a sí mismo y cuya solución seguiría a las tres primeras cuestiones [¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar?]; realmente no se dio a ella, pero la planteó con tal claridad y urgencia que las generaciones siguientes no lo han podido olvidar, y la nuestra parece, finalmente, dispuesta a resolverla". Buber, M., *¿Qué es el hombre?* México, FCE, 1990, p. 40.

³⁵ Comparto plenamente la hermosa visión de Robert Michels sobre la democracia: "La democracia es un tesoro que nadie descubrirá jamás por la búsqueda deliberada; pero si continuamos nuestra búsqueda, al trabajar infatigablemente para descubrir lo indescubrible, realizaremos una obra que tendrá fértiles resultados en el sentido democrático. Ver MICHELS, R., *Los partidos políticos*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.