

"Individualismo Metodológico y Solidaridad"

Publicado en *Estudios sobre la encíclica "Sollicitudo rei socialis"*, AEDOS Unión Editorial, Madrid (1990)

Segunda versión para el libro colectivo sobre la Encíclica "Sollicitudo rei socialis" de su santidad Juan Pablo II.

Miguel Alfonso Martínez-Echevarría y Ortega.
Profesor ordinario de la Universidad de Navarra.
Catedrático de Economía Aplicada.
17 de Abril de 1990

INDIVIDUALISMO Y SOLIDARIDAD

La concepción racionalista de individuo

El desarrollo de los pueblos, eje del discurso de la Encíclica "Sollicitudo rei socialis", es tan antiguo como la misma economía. "The wealth of Nations", título del famoso libro de Smith, al tiempo que enuncia el programa de lo que sería la economía política, no puede ser mas revelador en ese aspecto. Por eso, no le falta razón a E. Phelps (Political Economy 1985), cuando afirma que todo el posterior desarrollo de la economía política se reduce a un diálogo con Adam Smith.

Basta asomarse al entorno cultural en el que se desarrolló A. Smith para tomar conciencia de la decisiva importancia que las ideas vigentes sobre el hombre, la sociedad, la política, la ciencia, etc., ejercieron sobre el programa que Adam Smith se trazó para investigar el origen y las causas del desarrollo de los pueblos.

Sin embargo, y contra la intención de Smith y de los mejores cultivadores de la economía que le han sucedido, el original concepto de desarrollo se ha ido reduciendo con el paso del tiempo a un problema exclusivamente técnico. La Encíclica Sollicitudo Rei Socialis ha venido a recordar algo tan obvio como olvidado, que "... el desarrollo para que sea auténtico, es decir conforme a la dignidad del hombre, no puede ser reducido solamente a un problema técnico..." (SRS 41).

En el presente trabajo hemos tratado de poner de manifiesto que las causas de esta progresiva reducción radican en la misma estrechez de las bases antropológicas del proyecto ilustrado, del cual la economía formó importante nervadura.

Si la economía política trata de estudiar aquel aspecto de la conducta humana que hace frente a la escasez, debe entonces enfrentarse con un aspecto esencial de la acción humana: ¿cómo conjugar la libertad de iniciativa con la solidaridad? Desde los inicios de la reflexión económica se ha buscado el modo de compatibilizar el principio de acción humana, que es particular, con las consecuencias de esa acción que permanecen en la sociedad y en la historia.

El mundo intelectual de Adam Smith y de la mayoría de los primeros economistas parte de unos supuestos sobre la naturaleza del hombre y su acción, imprescindibles para fundamentar la economía política. Estos supuestos están notablemente influidos por el iusnaturalismo racionalista que en el ambiente de la antropología protestante elaboraron Hugo Grocio (1583-1645), Samuel Pufendorf (1622-94) o el mismo Francis Hutcheson (1694-1746) que fue maestro de Smith.

Grocio, que fue el primero en aplicar la navaja de Ockam al estudio de la sociedad y el derecho, estableció que "la ley natural es un dictado de la razón que indica que una acción, de acuerdo a que sea o no conforme a la naturaleza racional, tiene su fundamento o necesidad moral; y que, en consecuencia, esa acción es autorizada o prohibida por el autor de la naturaleza, Dios." Como puede comprobarse, la referencia a Dios no deja de ser puro fideísmo y trasluce las raíces iluministas de su pensamiento.

En ese sistema, todavía rige la idea de armonía de la tradición greco-cristiana, pero su fundamentación se realiza de un modo muy diferente. Esa diferencia se aprecia de modo patente en la teoría contractual de la sociedad, que es decisiva para entender la evolución del concepto de solidaridad en el pensamiento económico.

El contractualismo sociológico se fundamenta sobre el concepto de individuo, tal como lo entendieron los racionalistas. Esta manera de entender el hombre constituye uno de los rasgos definitorios del proyecto ilustrado. Lo mismo un absolutista como Hobbes, que un liberal como Locke, o un filósofo de la liberación como Rousseau, hacen del individualismo el elemento fundamental de cualquier organización social.

Este concepto de individuo surge como consecuencia del incesante proceso de emancipaciones disgregadoras desencadenado por una inicial emancipación de la razón. Si en el plano teórico, la duda presenta al individuo como autopensante, en el plano de la práctica, lo presenta como autorrealizante, es decir, como pura conciencia de necesidad.

El individuo, cerrado sobre sí mismo, se manifiesta como una vaciedad, una necesidad que hay que satisfacer. La sociedad se configura entonces como pura artificialidad, el medio por excelencia para satisfacer las necesidades del individuo, al tiempo que lugar de oposición e incompatibilidad de los individuos. Surge así la figura de un individuo presocial en un hipotético estado natural que es el constructor de sociedad.

Este análisis individualista de la sociedad, va a ser reforzado por el hecho de mantener un cierto paralelismo con el método de las ciencias físico naturales y más concretamente con el cálculo, que a lo largo del siglo XVII había llegado a alcanzar gran fama y prestigio.

El cálculo requiere descomponer la complejidad en elementos simples, que una vez vueltos a componer, de acuerdo con los principios de la lógica deductiva, permite alcanzar explicación científica de la complejidad de las realidades observadas.

En este momento histórico, explicación científica es sinónimo de predicción, es decir, de manipulación. Después de una larga época en la que el mundo había sido considerado como impredecible, por fin, el cálculo había abierto el camino hacía la predictibilidad y, lo que era más importante, la realidad sería

controlable por el hombre, si este era capaz de formular las ecuaciones o reglas adecuadas y disponía de la suficiente capacidad de cálculo.

La conocida frase del canciller Bacon "Saber es poder" es reveladora del espíritu de la época, pero todavía lo es más la poco conocida frase de T. Hobbes de que "el fin del conocimiento es el poder..., el objeto de toda especulación es la ejecución de alguna acción o de alguna cosa que haya de hacerse".

Los tres grandes teóricos del contractualismo, Thomas Hobbes con su "Leviathan" publicado en 1651, John Locke con su "Dos tratados sobre el gobierno civil", publicado en 1690, y Jean Jacques Rousseau con su famoso "Contrato social" publicado en 1762, comparten que la instancia suprema de toda organización social es la decisión autónoma de la conciencia individual de suscribir o no el contrato fundacional de esa organización. Este tipo de solidaridad agregativa de estilo espacial o geométrico es el único planteable entre individuos racionalistas, pero conlleva una contradicción interna que no dejará de manifestarse cualquiera que sean los matices antropológicos de sus autores.

Hobbes parte de un pesimismo antropológico según el cual los hombres son seres intemperantes pero racionales, insaciables en sus pretensiones y despreciadores de los derechos de los demás, al tiempo que advierten el caos que resulta de la generalización de dicha intemperancia. Capaz de los peores excesos -"el hombre es un lobo para el hombre"-, también es capaz de refrenarlos a través del contrato fundacional que da origen a la despiadada disciplina de la "tiranía de uno", del Leviathan, monstruoso dios mortal de la Biblia que Hobbes identifica con el Estado, preferible a la anarquía o "tiranía de todos".

En la visión de Hobbes, los hombres son lobos racionales que por su propio interés, racionalmente calculado, en un momento de lucidez, pactan ceder su poder natural a uno solo, el Estado o suprema autoridad que les garantice su vida y sus bienes imponiendo la paz en esa continua guerra que cada hombre sostiene contra todos los demás. A esa autoridad se entrega todo el poder, pero no la razón, cosa imposible. El soberano dispone del poder de todos, pero exclusivamente de su razón particular, por eso, a pesar de todo, si conocer es poder, el del soberano es tan limitado como su capacidad de conocimiento.

La antropología de Hobbes hunde sus raíces en la herejía protestante: el hombre no es un ser herido por el pecado -como asegura la tradición católica- sino es un ser corrompido por el pecado, por eso Hobbes desconfía del hombre y ve su salvación humana en una fuerza que le supera: el Estado. De algún modo Hobbes renuncia a todo tipo de comportamiento moral como base de la sociedad. Esta amoralidad social proviene de la conjunción de los aspectos contradictorios de racionalidad e irrazonabilidad que conlleva la naturaleza humana; del hombre solo cabe esperar que, en un instante de lucidez, se someta voluntariamente a las durísimas condiciones de una paz social que acabe con la anarquía de una guerra de todos contra todos. Pero ese acto de lucidez tampoco es una actitud moral sino un miedo racional al desenfreno del egoísmo irracional.

No deja de ser significativo que sea Hobbes el primero en despreciar formalmente el pensamiento clásico: "hay que olvidar a Aristóteles, ese bufón que ha confundido a la Iglesia", y el primero que interprete la libertad unilateralmente "more geometrico" como la posibilidad de movimiento, en un curioso paralelismo con los términos de las nascentes ciencias de la naturaleza planteadas por Descartes como ciencias del espacio o "res extensa" sometidas al modelo estático de la geometría.

Por su parte, el optimismo antropológico de Rousseau sostiene que el hombre como individuo, en estado natural, es bueno y altruista, que si no aparece como tal, es porque debe ser liberado de estructuras y limitaciones que le impiden

manifestar esa bondad natural que en él subyace. Éste es el fundamento último de su revolucionaria idea de la educación permisiva. El hombre "habiendo nacido libre -un buen salvaje- se halla entre cadenas", es necesario educarlo de tal modo que libere su intimidad. Los males no provienen de la naturaleza humana sino de los regímenes y principios absolutistas que le oprimen. Es necesario volver a fundamentar la sociedad sobre un "contrato social" que eliminando los absolutismos, y todo tipo de imposiciones no individualistas, de lugar a la manifestación de la "voluntad general", expresión de la común bondad natural, único modo de que vuelva a surgir el hombre nuevo de ese "ángel prisionero" que es el hombre en la jaula del absolutismo y la tiranía.

La antropología de Locke se sitúa en un pragmático término medio. El hombre no es ni un egoísta ni un altruista, sino un ser racional y razonable, es decir, que discierne y persigue sus propios fines al tiempo que reconoce y esta dispuesto a respetar los derechos de los demás; que vive bajo el imperio de la ley natural, que le otorga no sólo los derechos fundamentales a la vida, la libertad, la propiedad y la seguridad, sino también la facultad instrumental de proteger aquellos derechos contra eventuales transgresiones. La mayoría de los hombres en la mayoría de las ocasiones comprenden y cumplen los dictados de la ley natural; pero otras veces opta por violarlos. El Estado nace como garantía de que todos en todas las ocasiones trataran de respetar los derechos individuales. El Estado se convierte en el agente encargado de disciplinar a la minoría díscola que se aparta de la racionalidad razonable de la mayoría, de la "normalidad" de una conducta, que no es ni heroicamente altruista ni insaciablemente egoísta.

Locke confía en el hombre gobernado -sometido al gobierno- pero desconfía del hombre que ejercita el gobierno. El contrato fundante según Locke es doble: el de sociedad, mediante el cual los hombres salen del estado de naturaleza, y el de gobierno por el cual los individuos socializados ceden al Estado que crean, un grupo minoritario, no todos sus derechos sino parte de ellos, reservándose los derechos que consideran fundamentales, a la vida, la libertad, la propiedad y la seguridad, siendo la función principal del Estado proteger los derechos fundamentales de los individuos a través de la sanción, la ejecución y la aplicación de las leyes. El individuo después del contrato sigue siendo el protagonista ya que retiene el poder de controlar y moderar al Estado.

Individualismo y colectivismo

La sociedad entendida como agregación de individuos carece de entidad y degenera en una dualidad irresoluble: sólo hay individuos y la sociedad es pura ficción, o la sociedad es el Individuo, reduciendo la individualidad concreta a una simple abstracción. En otras palabras, o existen individuos insolidarios, o la solidaridad, reducida a un Individuo, se hace insolidaria.

Rousseau y Locke representan los dos extremos entre los que continuamente bascula la solidaridad contractualista.

La antropología optimista de Rousseau desemboca en un hipermoralismo totalitario. La "voluntad general" interpretada como un orden cósmico inexorable, constituye para quien la invoque un poder absoluto y aplastante sobre la minoría que se empeñe en tener otros planteamientos sociales. El Estado se convierte entonces en un órgano de educación de los

ciudadanos, no se trata, como en el caso del poder autocrático de Hobbes, de imponerse a unos súbditos díscolos y perversos, sino de convencerlos: no se trata de gobernar, sino de impartir una educación liberadora y permisiva que transforma a los individuos en santos laicos, en ciudadanos, hasta llegar a la sociedad en la que diría Marx, cada uno "rinda según su capacidad y reciba según su necesidad".

Al individuo hay que emanciparlo aún contra su voluntad. La "voluntad general" explica que para Rousseau, las elecciones son un medio para conseguir el estado de unanimidad, luego su utilidad es solo temporal ya que el resultado es obvio. Si todavía no se alcanza esa unanimidad es consecuencia de una minoría corrupta y deformada que debe ser convenientemente liberada o educada. A menos que se den cuenta de su error y vuelvan al redil de la unanimidad, la minoría en Rousseau queda en la misma situación que los delincuentes en Locke, o que la totalidad en Hobbes: no cabe otra alternativa que corregirles y reprimirles. La visión revolucionaria de unos pocos "puros" como Robespierre y Saint Just guillotinando a miles de "corruptos" no repugna al pensamiento roussoniano. Se produce así la paradoja de la libertad de Rousseau, según la cual el estado ideal de libertad será aquel que se puede considerar a sí mismo tan perfecto como para obligar a ser libre al disidente.

Para Locke la mayoría de los hombres son egoístas o al menos no altruistas y sólo una minoría es capaz de acciones supererogatorias. La libertad no debe ser entendida como un proceso de liberación, sino como una condición permanente de la acción humana que debe ser resguardada por la ley, el objetivo es que el hombre pueda vivir la libertad que como ser racional y razonable ya tiene, con el fin de que alcance su felicidad propia en medio de un clima de respeto y cooperación con los demás.

La libertad en Locke es un atributo del individuo que se corresponde con su capacidad de autorrealización. La misión del Gobierno es respetar las condiciones de esa individualidad. Como también haría Smith, pensaba que la función principal del gobierno era proteger la propiedad. El ciudadano es soberano absoluto de sí mismo y debido a su condición de individuo nadie conoce sus intereses mejores que el mismo. La principal misión de los individuos es entonces impedir el totalitarismo de los gobernantes, reservándose amplios derechos con esta finalidad. La sociedad es entonces un pacto de intereses y el gobierno un Leviathan encadenado.

Una solidaridad mecanicista

En este marco de exaltación intelectual y metodológico del individualismo, la aparición de la economía política pretende introducir un enfoque de rigor científico. La finalidad es elaborar una nueva ciencia que a partir del concepto racionalista de individuo y siguiendo los cánones del cálculo científico fuese capaz de establecer una conexión lógica entre las preferencias de los individuos y el bienestar de la sociedad.

El prestigio que adquiriría la "mano invisible" de Smith, procede de que vino a ser la encargada de manejar la "navaja de Ockam" para cortar el lazo entre economía y moral, pasando desde la inoperancia de la moral hacia una nueva ciencia dotada del poder invocado por Bacon y Hobbes.

McCulloch, uno de los adamitas más convencidos, viene a confirmar esta opinión cuando escribió que "la *Wealth of Nations* era una obra que ha hecho por la economía política lo que el tratado de Grocio *De Jure Belli ac Pacis* hizo por el derecho público".

La mecánica newtoniana era el paradigma metodológico de esta nueva ciencia. Pero su aplicación a la conducta humana incurrió en reducciones no tolerables.

El método de Newton, como el de Tolomeo o Kepler, tiene más que ver con la orientación teleológica de la tradición cristiana, que con el proyecto del iluminismo racionalista. Requiere una fe conquistadora en que bajo el aparente caos de la observación directa subyace una sencilla y escondida armonía del universo. Como acertadamente escribe Ivar Ekeland, "hay un profundo deseo de teoría, una certeza de que el cosmos posee una armonía, que Dios creó al mundo con sabiduría, y que esta armonía o esta sabiduría se expresan de manera sencilla, aunque disimulada" (*Le calcul, l'imprévu. Les figures du temps de Kepler à Thom.* 1984 Seuil. Paris)

El mérito de Newton es haber configurado ese principio de ordenación en lo que llamaba ley universal de gravitación. Supo reducir los cuerpos a puntos representados por parámetros, posición, velocidad, masa, aceleración, etc., que se corresponden con el reflejo en cada uno de ellos de esa ley universal. Luego, mediante un proceso lógico relativamente sencillo de interacciones mutuas, dos a dos, se logra una justificación muy aceptable de las meticulosas observaciones astronómicas de Tycho Brahe (1546-1601) y las suposiciones teóricas de Kepler.

Smith y con él la mayoría de los economistas clásicos, formado en la poderosa tradición de las universidades británicas, donde todavía se mantenía una visión clásica o teleológica del universo, aunque con fundamentación racionalista, mantiene la fe en la existencia de una teoría armónica, en un orden benéfico que de algún modo tiene que manifestarse en la forma en que interactúan los individuos.

Hay sin embargo una íntima contradicción en su planteamiento que no deja de manifestarse en sus escritos. Mientras en "Moral sentiments", hace una explícita y continua referencia a la guía de la providencia, en "Wealth of Nations", está más preocupado por insistir en que esa armonía es producto de la ley, o mejor dicho, de la persecución racional del interés individual en un marco de leyes y costumbres.

En Smith, al contrario que en Newton, el interés de cada individuo no es deducido de un principio universal de armonía, sino que es un principio universal de armonía -"la mano invisible"- se sigue del interés racional de cada individuo.

Para explicar como de una pugna entre individuos puede surgir una armonía, introduce, muy en conformidad con la tradición del individualismo liberal de Locke, el concepto de competencia, no en el sentido de perfecta, como luego explicaremos, sino en su aspecto de atomística: lo importante es que existan muchos individuos en pugna. No deja de ser revelador la importancia que lo cuantitativo va a desempeñar en las configuraciones individualistas de la solidaridad.

Más que una demostración científica parangonable con la de Newton, Smith trató de exponer brillante y convincentemente, su intuición de que respetando la libertad de cada individuo para potenciar al máximo sus propios intereses, se le conduce -como guiado por una mano invisible- a un fin que no formaba parte de su intención: una mayor riqueza para todos.

La incoherencia metodológica no sólo se manifiesta en la debilidad deductiva para exponer la naturaleza de la mano invisible, sino lo que es más fundamental, deja sin explicar el concepto smithiano de justicia.

Los filósofos utilitaristas, Jeremy Bentham (1748-1832), James Mill (1733-1836) y, el hijo de éste, John Stuart Mill (1806-1873) se proponen abiertamente diseñar la sociedad de acuerdo con los dictados de la razón. Una tarea emprendida con verdadera pasión reformadora y con la seguridad de convertir la sociología, la economía, y la política, en una nueva ciencia consistente en el cálculo del bienestar.

Los utilitaristas en una búsqueda de fundamento y consistencia para el individualismo, rechazan la concepción iusnaturalista de la "mano invisible". Como reformadores sociales no aceptan ese estoicismo determinista que posibilita un respeto no justificado del "statu quo" social. Siguiendo un característico proceso de las antropologías incompletas, el estoicismo racionalista va ser sustituido por un hedonismo ilustrado.

El principio fundamental es la idea de que "la felicidad de los individuos que componen la sociedad o, lo que es igual, su placer y seguridad, constituye el fin, el único fin que debe perseguir el legislador, el único patrón al que cada individuo, si cuenta con el legislador, debe acomodar su conducta" (Principles of moral and legislation. Oxford, Wilfried Harrison, 1948)

La tendencia a la insolidaridad y al aislamiento del hedonismo pretende ser contrarrestada con el principio altruista de "la máxima felicidad para el máximo número de individuos". Una vez más lo cuantitativo pasa a ser dimensión esencial de la solidaridad.

A la larga este meritorio esfuerzo resultará estéril. No va a ser posible tender un puente entre los conceptos racionalistas de individuo y sociedad que permanecen en su seno. Como alguien acertadamente ha dicho, el utilitarismo no es más que un individualismo disfrazado de altruismo, o más brevemente aun: un hedonismo altruista.

El problema central de este nuevo cálculo hedónico social lo plantea Bentham en los siguientes términos: si "la comunidad es un cuerpo ficticio compuesto de personas individuales que forman sus distintos miembros. ¿cuál es, pues, el interés de la comunidad?". La respuesta, una vez más, geométrica, es inmediata: "La suma de los intereses de los distintos miembros que la componen".

En este planteamiento están implicadas dos concepciones inseparables de solidaridad que con el tiempo, y las aportaciones de muchos otros autores, darán lugar al modelo de mercado en competencia perfecta, prototipo de la solidaridad individualista no consciente, y el modelo de organización política democrática, prototipo de la corrección consciente de la insolidaridad individualista.

Aunque no es sencillo resumir la historia de los modelos, de mercados en competencia perfecta (véase por ejemplo G. Stigler "Perfect competition, historically contemplated" 1957), podemos decir que en esencia se trata de un sistema compuesto por un conjunto de individuos que en un ambiente de información perfecta interaccionan tratando de obtener la máxima felicidad individual. En palabras más técnicas, tratan de optimizar sus respectivas funciones de utilidad individual sometida al mínimo de restricciones posibles.

Los utilitaristas mantienen como elemento clave para el cálculo hedónico la idea smithiana de que la pugna de intereses de multitud de individuos racionalmente egoístas, no impide los comportamientos sociales.

La racionalidad egoísta de los individuos es elemento clave en el supuesto competitivo. Cada individuo es especialista en sí mismo, es decir, se le supone perfecto conocimiento de sus preferencias individuales y, en consecuencia, busca la máxima potenciación de su utilidad, ateniéndose

exclusivamente a las consecuencias que para el tienen sus propias decisiones. El cerramiento del individuo alcanza la saturación.

Mientras Smith mantuvo el concepto de justicia fuera de su modelo, la mayor perspicacia social de Bentham le llevó a considerar que la verdadera ventaja del nuevo modelo era establecer el sentido racional de leyes e instituciones. En otras palabras, sólo son racionales aquellas leyes e instituciones que potencien al máximo la suma de las utilidades individuales, y con ello, de toda la sociedad.

El punto débil del utilitarismo era, como lo supo ver el joven Mill, la dificultad para establecer un concepto coherente de felicidad.

Esta dificultad va a estar siempre presente en la historia posterior del utilitarismo. Henry Sidgwick, una de las figuras más destacada del Cambridge victoriano, constituye un paradigma de las contradicciones que planteaba el utilitarismo.

Sidgwick fracasó en su intento de dar a la ética una base científica, en el sentido, entonces en vigor, de independizarla de la Revelación. Seguía creyendo que el problema ético esencial era "¿Qué actos son buenos en sí mismos?". Esa era la tradición latina, la tradición de los santos; la santidad personal tiene prioridad respecto a la virtud social.

Sidgwick se dio cuenta de que uno de los problemas fundamentales del utilitarismo era establecer una conexión racional entre la conducta pública y la privada. Pensaba que la gente debía de comportarse de modo que contribuyeran a la felicidad de todos. Pero, ¿qué justificación había para sacrificar la propia felicidad en aras de la felicidad común? ¿Cómo era posible convertir a lo social en juez de tantas cosas que instintivamente llamamos buenas con independencia de la felicidad colectiva?

Según Sidgwick el problema fundamental de la ética era establecer una relación entre el egoísmo racional o búsqueda de la propia felicidad y la benevolencia racional o tendencia a la felicidad universal. Pensaba que se debía de actuar de acuerdo con la segunda, pero no era capaz de explicar porqué esa conducta haría feliz al que la siguiese: "No se puede demostrar de forma definitiva -decía- y con fundamentos empíricos que existe una conexión inseparable entre el deber utilitarista y la felicidad del individuo que actúa guiado por ese deber".

En su opinión, la principal dificultad radicaba en la imposibilidad de demostrar empíricamente la existencia de Dios, ya que -según él- para conjugar egoísmo y altruismo era imprescindible la existencia de Dios. Sólo las sanciones divinas "serían suficientes para que todos estuviéramos interesados en fomentar la felicidad universal hasta el límite de nuestras capacidades". Con gran perspicacia Sidgwick se dio cuenta que si se quiere elaborar una moral prescindiendo de Dios, no queda mas remedio que sustituir las consecuencias agradables a Dios por las que son agradables a los hombres, y esto, para un hombre de honrado rigor intelectual, era simplemente incoherente.

Nunca dejó de afirmar la necesidad "sociológica" del cristianismo. "Aunque no consigo descubrir una base racional adecuada para la esperanza cristiana de una inmortalidad feliz, creo que si la generalidad de los comunes seres humanos, tal como suelen ser la mayoría, perdieran esa esperanza, se produciría un desastre de tal magnitud que no soy capaz de predecir. No me atrevería a afirmar que, como consecuencia, desaparecería el orden social existente, pero creo que aumentaría seriamente el peligro de que tal cosa sucediera y que el daño producido sería ciertamente muy grande."

En 1906 Maynard Keynes resumió con perversa exactitud el drama intelectual de aquel hombre: "Nunca hizo otra cosa que no fuera preguntarse si el cristianismo era verdadero, probar que no lo era y confiar que lo fuera".

Sidgwick necesitaba descubrir un modo de reconciliar de forma coherente y racional todas esas cosas, y una y otra vez comprobaba que para ello necesitaba aquel cristianismo que había visto desmoronarse ante sus ojos. La generación de Sidgwick había perdido la fe, al comprobar que los sentimientos religiosos en los que habían sido educados no se correspondían con una sólida reflexión teológica. La capacidad y penetración de su inteligencia se negaba a vender su razón por un "plato de potaje místico", como en frase despectiva, juzgaba la baja calidad de la Teología universitaria de su tiempo, pero por otro lado tampoco dejó de reconocer la necesidad de ese algo que le faltaba; por esto siempre fue, en sus propias palabras, "un intelectual mutilado".

A pesar de sus intenciones y quizá contra su deseo, Sidgwick contribuyó decisivamente a hacer benthamita a la especulación social de Cambridge. Tal vez este resultado no fuese consecuencia de su labor, sino el inevitable resultado de una Universidad intelectualmente presidida por una facultad de Teología que había tratado de paliar su decadencia, formando en una primera fase clérigos especialista en lenguas clásicas, para finalmente tratar de formar clérigos expertos en matemáticas. En este ambiente era casi irremediable llegar a la conclusión de que solo una filosofía basada en el cálculo hedónico podía suministrar razonamientos rigurosos en materias sociales.

Aunque Sidgwick fue un buen economista siempre permaneció apegado a la especulación ética. De todas maneras su influencia en la economía se realizó principalmente a través de Alfred Marshall, que sin duda puede ser considerado un producto del Cambridge de Sidgwick.

Marshall, por su parte, e impulsado por su radical pragmatismo pensaba que era imposible hacer de la ética una disciplina científica, mientras que estaba convencido de que la teoría económica, a la que consideraba una rama de la ética aplicada, sí que disponía de las condiciones para convertirse en una verdadera disciplina científica. La principal de estas condiciones era el contexto utilitarista que suministraba a la reflexión ética, y que podía resumirse en la pregunta "¿Que es bueno para la sociedad?".

La creciente debilidad del proyecto utilitarista acabó por quebrarse en las manos de Wifredo Pareto, quien vio con toda claridad que las preferencias individuales o funciones de utilidad no son intersubjetivas, ni por tanto comparables, ni mucho menos sumables para posteriormente hallar su máximo.

El mismo Pareto sería el encargado de abrir una nueva vía metodológica hacia los modelos individualistas de solidaridad al establecer un criterio para medir el bienestar social que no requiere la molesta referencia a las preferencias individuales.

Una situación social es eficiente u óptima, en el sentido de Pareto, cuando no es posible encontrar otra situación en que alguien vea mejorada su posición, sin que para ello al menos otra persona vea empeorada la suya.

Ahora bien, el único criterio de juzgar lo peor y lo mejor, es lo objetivamente medible, la cantidad. Luego, si algo de humano quedaba en el individualismo utilitarista, es radicalmente eliminado por el materialismo radical de Pareto. El interés del individuo es tener más: un individuo está mejor si tiene más. Se abre así la justificación teórica al hiperconsumismo insaturable.

No hay duda de que desde el punto de vista del formalismo geométrico este criterio establece un óptimo, ya que en esa situación no hay posibilidad viable de mejora, -entregar es empeorar- o lo que es lo mismo, todas las posibles ventajas de intercambio entre los individuos se suponen agotadas. La unidimensionalidad antropológica alcanza también su óptimo.

La solidaridad paretiana degenera en pura eficiencia, lo importante es lograr: un concepto materialista, cuantitativo y estático de bienestar, que se plantea como un juego de suma nula, en el que la mejora de uno es pérdida de otro.

Pero el criterio se presenta como disgregativo, no hay un sólo óptimo sino todo un conjunto, el llamado "núcleo" de bienestar de la economía, compuesto por asignaciones igualmente eficientes en el sentido paretiano. En ese conjunto cabe una diversidad de distribuciones, tanto la igualitaria, como en la que un solo individuo dispone de todo, las que desde un revelador enfoque geométrico son llamadas "soluciones esquina".

A partir de esta extrema reducción que representa el criterio paretiano de eficiencia, la teoría económica ha sido capaz de establecer en forma rigurosa un conjunto de teoremas, llamados de la economía del bienestar, según los cuales, a partir de los supuestos del modelo de competencia perfecta, es posible alcanzar asignaciones que se correspondan con un óptimo de Pareto. En otras palabras, los supuestos de ese modelo garantizan la posibilidad de alcanzar, cualquiera que sea la distribución inicial de renta, un punto del núcleo de bienestar de la economía. Es decir, por primera vez se pudo deducir el resultado que Smith había intuido, por este motivo, esos teoremas recibían el nombre de "teorema de la mano invisible".

La pugna entre lo privado y lo público

La falta de adecuación a la realidad del modelo de mercado en competencia perfecta, generó una incesante acumulación de evidencias sobre los llamados "fallos" del mercado.

En un primer momento, se creó un antagonismo maniqueo entre los llamados procesos de mercado, guiados por criterios privados, y causantes de los "fallos" asignativos, y los procesos políticos, guiados por los criterios políticos de los gobernantes, a quienes se les supone déspotas omniscientes y benévolos, sólo preocupados por el interés común, y dotados de la capacidad de "corregir" aquellos "fallos".

Posteriormente, la confianza ciega en el Estado se empezó a resquebrajar, ante la innegable aparición de los "fallos del Estado" y poco a poco se va a configurar ese híbrido conocido como economía "mixta", de difícil justificación desde el punto de vista de la teoría económica neoclásica.

En el análisis clásico de Locke, Hume y Smith, el Estado no es más que un instrumento al servicio del desarrollo, entendido como fomento de la producción privada. Desde este enfoque, buscando que satisfaga al mínimo coste su función protectora del proceso productivo, el Estado debe ser en cada momento histórico la mayor asociación posible. En otras palabras, el Estado debe tener monopolio del poder coactivo, para así garantizar la seguridad jurídica, posibilitando que los ciudadanos se dediquen a las actividades productivas, en lugar de a defender sus intereses de la rapacidad de las conductas antisociales. Esta visión del Estado como corrector de la rapacidad del individuo puede rastrearse en el pensamiento moderno desde Hobbes hasta Max Weber (1864-1920) que acuña la conocida definición del Estado como "la agencia que reclama con éxito el monopolio de la coacción legal en un territorio determinado".

Este principio liberal de eficacia y éxito del Estado en la defensa de las libertades individuales va a recibir un muy duro golpe desde el planteamiento del individualismo materialista de Pareto.

Si se admite que es posible alcanzar un óptimo del núcleo paretiano de eficiencia, entonces, de acuerdo con las propuestas reformistas de Bentham, modificando las leyes e instituciones que configuran el marco legal del modelo en competencia perfecta, es posible pasar de uno u otro óptimo paretiano, es decir, de una a otra asignación óptima de recursos. Pero entonces resulta imprescindible disponer de algún criterio para establecer cuál de las posibles alternativas es la preferida por el conjunto de los individuos que integran la sociedad.

La pretensión utilitarista de máximo rigor y objetividad científica, exige que cada individuo se considere a sí mismo como uno más, indiferenciable dentro de un conjunto de todos los individuos. Como diría Mill "la felicidad de cualquier persona ha de ser medida con igual rasero a la de cualquier otra".

Esta concepción de una sociedad igualitaria compuesta de individuos indistinguibles e iguales, junto al principio democrático de un hombre, un voto; es la garantía de la razonabilidad del cálculo utilitarista de la felicidad colectiva. Si no fuera así, ¿quién podría hacerse cargo de la inmensa responsabilidad de calcular el balance neto de felicidad de toda la sociedad? ¿Cómo evitar que los responsables de ese cálculo dejen de considerarse a ellos mismos como un individuo más del conjunto?, ¿quién podría garantizar que esos calculadores actuasen como "espectadores imparciales"? Para Bentham solo la democracia es el mejor método para asegurar que el cálculo de la felicidad del mayor número no resulte distorsionado, ya que la democracia encarga a ese "mayor número" el cálculo de su propia felicidad.

En este sentido no deja de tener razón H. Spencer cuando afirma que el cálculo utilitarista presupone un principio de igualitarismo: igual derecho de todos a la felicidad.

La decisión de la mayoría viene a ser, aunque Bentham no lo pretenda ni lo desee, una nueva versión de la "ley natural" estoica: la mayoría de alguna manera siempre tiene razón, es la expresión de la verdad "científica" de la felicidad del mayor número.

Bentham había incurrido en el vértigo de los racionalistas: considerar la sociedad como un "individuo ficticio", un "individuo pesante" que bajo la aparente neutralidad de su razón engulle a todos los demás. Si cada individuo es indiferenciable de los demás, y siempre elige la opción que le proporciona mayor placer, que impide afirmar que la sociedad elige también lo que le es más placentera, ¿pero, es igual sopesar dos placeres para un mismo individuo, que comparar los placeres de individuos diferentes?

Pareto, que había rechazado la posibilidad de agregar funciones individuales de utilidad, consecuente con su individualismo materialista, vino a dar el paso que Bentham nunca se atrevió explícitamente a dar. Si el último dato del orden social son las preferencias individuales, y lo mejor para la sociedad sólo puede establecerse a partir de las opiniones de los individuos, entonces la unanimidad deberá ser el criterio decisivo para juzgar del bienestar de una sociedad.

Una asignación de recursos es mejor que otra si todos los individuos están de acuerdo en considerarlo así. Luego para Pareto, el grado de bienestar social es perfectamente medible si, convertido en estado de opinión, se utiliza la unanimidad como patrón de medida.

El criterio de unanimidad de Pareto, que podría interpretarse como una regla objetiva de democracia para decidir entre distribuciones alternativas de

riqueza, tiene sin embargo dos importantes limitaciones: No sirve para decidir entre distribuciones que pertenecen al "núcleo", ya que lo que unos ganan, lo pierden otros, con lo cual nunca es posible alcanzar la unanimidad. Tampoco sería muy aplicable en el supuesto bastante verosímil de que en cualquier caso no exista unanimidad entre los miembros de la sociedad.

Economistas posteriores a Pareto intentaron superar esta ausencia de aspectos distributivos del criterio paretiano, introduciendo una variante conocida como "criterio de las compensaciones sociales", que en su versión actualmente más conocida por "eficiencia potencial", es debida a N. Kaldor y H. Hicks ("Welfare propositions in economics and interpersonal comparison of utility" Econ.Jour. 49 pp 549-552. 1939).

Una situación social es considerada potencialmente superior a otra, si aquellos que salen ganando con el cambio, son capaces de compensar - "comprar"- a los que resultan perdedores; y aun así quedar en mejor situación.

Si se examina con más atención el nuevo criterio, se llega a la conclusión que no es más que una huida hacia adelante del criterio de Pareto, es decir, reconocer que la única posibilidad de aumentar el bienestar de la sociedad, es incrementando el volumen total de recursos disponibles, ya que potencialmente se conseguiría una mejor situación para todos. Con lo que se viene a confirmar y reforzar el enfoque materialista y cuantitativista de juego de suma cero que subyace en el criterio paretiano.

Por otro lado, desde el punto de vista de coherencia lógica, el nuevo criterio es inferior al de Pareto, ya que el aumento global de recursos es condición necesaria pero no suficiente para alcanzar una mejora de bienestar. Por ejemplo, si la producción total de un país aumenta, pero al mismo tiempo crece el desempleo; siguiendo el "criterio de las compensaciones sociales", habrá que dedicar mayores recursos a subsidios y ayudas, para "comprar" a los que salen perjudicados por este aumento teórico de bienestar. Esto no necesariamente implica una mejora del bienestar. El desempleo, aún subsidiado, puede, como de hecho ocurre, fomentar la disolución de costumbres y aumentar la delincuencia. En tal caso, aplicando el mismo criterio, hay que dedicar recursos adicionales, pero ahora no para compensar a los perjudicados, sino para mantener el orden público.

El núcleo del planteamiento de la unanimidad paretiana, por muy inoperante que resulte desde el punto de vista práctico, es absolutamente coherente con los supuestos de la competencia perfecta y, en un plano más hondo con el radical igualitarismo altruista que constituye el centro de toda la filosofía ilustrada.

Hay que reconocer la inexorabilidad de la lógica de Pareto. Si nuestra sociedad solo admite los deseos subjetivos del individuo como única fuente de derechos y deberes, y hemos sido capaces de demostrar que esos mismos deseos nos conducen a una situación de máxima eficiencia, el concreto bienestar social que se desea alcanzar solo puede determinarse por agregación de preferencias individuales. En tal caso, el determinante del bienestar es la eficacia de la agregación, luego, intuye Pareto, solo será posible un óptimo de bienestar cuando se alcance la unanimidad absoluta.

En 1963 Kenneth Arrow, (véase "Social Choice and individual values"), vino a demostrar de forma rigurosa un llamado "teorema de la imposibilidad" que no es más que una versión refinada de lo que ya había intuido Pareto. Según este teorema, las decisiones sociales basadas exclusivamente en preferencias individuales no son racionales, ya que por lo general no se dispone de un mecanismo suficientemente fiable como para traducir las preferencias individuales

en preferencias sociales. En otras palabras, no existe sistema perfecto para agregar las preferencias de los individuos y hallar la preferencia social.

Si lo que determina la bondad del resultado asignativo es la pura eficiencia del proceso agregativo de los deseos individuales, la lógica de Arrow se limita a poner en evidencia lo que estaba implícito: sólo es racional la unanimidad un resultado que ya había previsto Rosseau.

Los sistemas políticos de raíz individualista, al confundir el ejercicio de la libertad y la participación de los ciudadanos, con la tiranía de los mecanismos de formación de mayorías por agregación de preferencias individuales, han provocado un fuerte debilitamiento del Estado, que al quedar reducido a un puro instrumento de adquisición de poder, está sufriendo un proceso muy parecido al de los bienes comunales. Un empleo abusivo y particularista del Estado conduce al empobrecimiento general.

La aparición de la llamada escuela de la "elección pública" lleva hasta sus últimas consecuencias el análisis individualista de la solidaridad. El núcleo doctrinal de esta escuela, en continuidad con el pensamiento de Bentham y Pareto, considera la toma de decisión política como un proceso complejo de agregación de preferencias individuales que debe estudiarse con arreglo a los mismos criterios con los que se estudia el comportamiento humano frente a la escasez, mas en concreto, con los supuestos de conducta del modelo neoclásico de análisis económico.

Se trata de analizar los procedimientos políticos de asignación, bajo el supuesto de que la política surge en el seno de una estructura institucional altamente compleja, realizada por individuos que se mueven por los mismos intereses cuando actúan en el mercado, como cuando atienden a los negocios políticos.

La escuela de la "elección pública" rechaza la existencia de dos tipos diferentes de individuos. Los agentes económicos privados, egoístas y miopes, que deben ser corregidos por una instancia colectiva que personaliza el interés general, y los políticos y funcionarios públicos, altruistas y universales, que no tienen otra motivación que la búsqueda de un interés común, que les es manifiesto y directamente cognoscible.

Sin exponer toda la interesante aportación de esta escuela, de la que puede obtenerse referencia consultando, por ejemplo, el excelente estudio introductorio de José Casas Pardo a "El Análisis económico de lo político" (de J. Buchanan y otros. Madrid 1982), la principal conclusión es que no es posible seguir estudiando economía fuera del ámbito de la política.

Se vuelve así a los planteamientos iniciales de la economía política, que era considerada una rama de la filosofía moral y sus cultivadores consideraban que sus esfuerzos encajaban naturalmente dentro de los límites del discurso filosófico. La nueva "economía constitucional" comparte idéntica convicción y vuelve a plantearse el problema central de la ética social: ¿cómo pueden las personas convivir en libertad, paz y prosperidad?

Desgraciadamente, y a pesar del prometedor planteamiento, es probable, que si no se cambian los supuestos individualistas de partida, el nuevo camino conduzca al mismo lugar de donde se parte.

Buchanan, figura central de la escuela de la "elección pública", expone así esos supuestos: "Sólo los individuos toman decisiones y actúan. Los colectivos, como tales, ni adoptan decisiones ni actúan y el análisis que se desarrolla como si lo hicieran no se encuentra dentro de los cánones científicos". Los agregados sociales son considerados sólo como los resultados de las decisiones y acciones de los individuos. El énfasis en la explicación de resultados agregados no intencionados derivados de la interacción individual se ha venido

desarrollando desde las primeras reflexiones de los filósofos morales escoceses. Un resultado agregado que es observado pero que, de alguna manera, no puede ser explicado por las opciones de los individuos se mantiene como un reto para el científico, más que como una demostración de la existencia de una unidad orgánica no individualista.

El individualismo metodológico, resumido arriba, es casi universalmente aceptado por los economistas que trabajan dentro de la corriente general de las tradiciones no marxistas. Un complemento filosófico de esta posición que asume un papel central en la economía constitucional es mucho menos aceptado e incluso a menudo explícitamente rechazado. Debe establecerse una distinción entre el individualismo metodológico que se fundamenta en las opciones individuales como la unidad básica del análisis y una segunda hipótesis que ubica las fuentes últimas del valor exclusivamente en los individuos.

La primera de esta hipótesis sin la segunda deja relativamente poco margen para derivar estructuras constitucionales a partir de las preferencias individuales. No existe conceptualmente ningún puente normativo entre aquellos intereses y valores que los individuos pudieran desear promover y aquellos valores no individuales que se presumen para ser utilizados como criterios normativos últimos. Todo el ejercicio constitucional pierde la mayor parte si no la totalidad de la razón de ser en tal escenario. Si los valores últimos a los que se alude para informar las elecciones entre diferentes instituciones no son individualistas, entonces, en el mejor de los casos, existe sólo un argumento instrumental para la utilización de las preferencias individualmente expresadas en el proceso de descubrir tales valores.

Por otra parte, si la segunda hipótesis concerniente a la ubicación de la fuente primigenia de valor es aceptada, no existe ningún otro medio para derivar la 'lógica de las normas' que la utilización de intereses individualmente expresados" (Economía Política Constitucional Valladolid 1988).

Buchanan precisa aun mas el motivo último de su individualismo metodológico al citar la siguiente frase de D. Hume: "A la hora de constreñir cualquier sistema de gobierno, y de fijar los diferentes frenos y controles en la constitución, debería suponerse que cada hombre es un bribón y que no tiene otro objetivo en todas sus actuaciones que el interés particular" (On the Interdependency of Parliament Essays, Moral, Political and Literary. London 1963.págs 117-118).

Teniendo en cuenta esta insistencia en los mismos planteamientos metodológicos que ya hizo la economía política clásica, nos tememos que la economía constitucional se encuentre en un callejón sin salida.

Estamos de acuerdo con Fustfeld en afirmar que "Cualquier teoría social que interprete los acontecimientos como el resultado de un proceso social de comportamiento individual racional que lleva a un óptimo social, claramente no explica los acontecimientos de nuestro tiempo. En algunos aspectos el problema más importante de la filosofía social de este siglo es el de porqué y en qué medida el comportamiento humano intencionado y presumiblemente racional puede llevar a resultados masivamente irracionales" (The conceptual framework of modern economics .Journal of Economic Issues. volXIV. n°1.March 1980.págs 26-27).

La complejidad de la situación presente podría resumirse así. El Estado tal como había previsto Hobbes se ha convertido en un ser monstruoso, engendrado sin código genético, que pretende devorar un mercado que según el modelo al uso se muestra muy eficiente en satisfacer las necesidades de unos individuos insaturables.

En búsqueda de un nuevo método

El rasgo más característico de la llamada "ciencia moderna" es el cálculo, es decir, la posibilidad de dividir y cuantificar el objeto de conocimiento. Ahora bien, en el plano teórico la medición y cálculo sólo son posibles si hay determinismo.

Cuando se pretende aplicar ese paradigma al comportamiento humano, como es el caso de la Economía, la principal dificultad proviene de la indivisibilidad de la acción humana. El acto humano sólo adquiere su plenitud cuando se le considera como categoría moral, y entonces es íntegro, imprevisible, y no admite división ni cálculo.

La limitación fundamental del método individualista es el forzamiento excesivo al que hay que someter la acción humana para permitir el cálculo de la felicidad colectiva. Esto implica reducir la libertad a la unidimensionalidad de un juego de restricciones geométricas, para permitir así un determinismo radical, que comienza bajo la apariencia de estoicismo para degenerar, tras una fase hedonista, en puro materialismo.

Esta supuesta objetivación de la acción humana implica un cerramiento de las acciones sobre sí mismas, lo que es coherente con el supuesto de información cerrada del modelo de competencia perfecta. Viene a representar la idea de que un individuo aislado e incommunicable sólo puede actuar si se le supone algún tipo de omnisciencia sobre las consecuencias de sus acciones.

Por otro lado, esta supuesta aplicación de la navaja de Ockam no produce como se pretendía la supresión del juicio moral, lo cual en cierto sentido simplificaría el problema, sino que lo subjetiviza desconectándolo de la realidad. La moral queda entonces fuera del modelo, desaparece la dimensión interpersonal, y cada individuo queda cerrado e incommunicable, sometido al imperio de la preferencia o el capricho de cada uno de los otros individuos.

La complejidad y gravedad de la situación presente requiere oír esa palabra que la Iglesia tiene que decir "sobre la naturaleza, condiciones, exigencias y finalidad del verdadero desarrollo y sobre los obstáculos que se oponen a él" (SRS 41). El núcleo de ese mensaje es huir de toda simplificación excesiva de la persona humana. "El verdadero desarrollo no puede consistir en una mera acumulación de riqueza o en la mayor disponibilidad de los bienes y de los servicios" (SRS 9). "Somos invitados a revisar el concepto de desarrollo, que no coincide ciertamente con el que se limita a satisfacer los deseos materiales mediante el crecimiento de los bienes, sin prestar atención al sufrimiento de tantos y haciendo del egoísmo de las personas y de las naciones la principal razón" (SRS 10).

La Iglesia señala la ideologización que, como ya hemos expuesto, existe bajo la aparente neutralidad de los sistemas de asignación. "En Occidente existe, en efecto, un sistema inspirado históricamente en el capitalismo liberal, tal como se desarrolló en el siglo pasado; en Oriente se da un sistema inspirado en el colectivismo marxista, que nació de la interpretación de la condición de la clase proletaria, realizada a la luz de una peculiar lectura de la historia. Cada una de estas dos ideologías, al hacer referencia a dos visiones tan diversas del hombre, de su libertad y de su cometido social, ha propuesto y promueve, bajo el aspecto económico, unas formas antitéticas de organización del trabajo y de estructuras

de la propiedad, especialmente en lo referente a los llamados medios de producción" (SRS 20).

"La doctrina social de la Iglesia asume una actitud crítica tanto al capitalismo liberal como ante el colectivismo marxista. En efecto, desde el punto de vista del desarrollo surge espontánea la pregunta: ¿De qué manera o en que medida estos dos sistemas son susceptibles de transformaciones y capaces de ponerse al día de modo que favorezcan o promuevan un desarrollo verdadero e integral del hombre y de los pueblos en la sociedad actual?"

Este es el reto que la Iglesia plantea a todos los hombres de buena voluntad, al tiempo que se ofrece a "guiar de este modo a los hombres para que ellos mismos den una respuesta, con la ayuda también de la razón y de las ciencias humanas, a su vocación de constructores responsables de la sociedad terrena" (SRS 1).

No se trata de rechazar la valiosísima aportación realizada por la ciencia económica en los dos últimos siglos, también en los métodos de cálculo y econometría, sino de descubrir su verdadera potencialidad y sentido. No se trata de renunciar a la razón, ni al método de análisis científico, sino situarlo en sus términos exactos. La razón no se minusvalora, sino todo lo contrario, se potencia, cuando se la ilumina con la luz de la fe. "Nos gobernamos con la razón iluminada por la fe que obra por la caridad" (Galat V.6).

Ciertamente que esta apertura a la totalidad de la acción humana complica notablemente el estudio del comportamiento económico, ya que en este entorno la razón calculadora pasa a ser sólo una faceta muy reducida de la racionalidad requerida. Pero es necesario reconocer y admitir las consecuencias de un dominio limitado "El dominio confiado al hombre por el Creador no es un poder absoluto, ni se puede hablar de libertad de 'usar y abusar', o de disponer de las cosas como mejor parezca. La limitación impuesta por el mismo Creador desde el principio, y expresada simbólicamente con la prohibición de 'comer del fruto del árbol', muestra claramente que, ante la naturaleza visible, estamos sometidos a leyes no sólo biológicas sino también morales, cuya transgresión no queda impune". (SRS 34)

El mejor homenaje a la razón es reconocer su implícita limitación. Por eso creemos que no es suficiente con reconocer las innegables limitaciones de los planteamientos formales o metodológicos de la economía del bienestar. No basta con la honradez científica de advertir que cuando se afirma que el sistema de mercado en competencia perfecta determina resultados socialmente óptimos, se trata de una demostración bajo hipótesis muy restrictivas y alejadas de la realidad, ya que son óptimos sólo en un sentido muy restringido: el de Pareto. Es necesario superar el planteamiento materialista e incompleto que se esconde bajo la aparente neutralidad de un supuesto cálculo del bienestar.

Tampoco parece adecuado confiar en la progresiva complicación del modelo hasta que se parezca mas a las condiciones de la realidad, sería tanto como negar la teoría y hacer vano el método. Sería una lástima incurrir de nuevo en la ingenuidad de algunos astrónomos del siglo XIX que invocaban la longitud de los cálculos para justificar el fracaso de sus predicciones, sería como atribuir a la naturaleza la responsabilidad de la insuficiencia del método.

Como decía H. Poincaré ("Méthodes nouvelles de la mécanique céleste" 1899), refiriéndose a su modelo matemático, mucho mas ambicioso y riguroso que el newtoniano, en el que lo no calculable ocupa un dominio inalcanzable. "La matemática continua mientras los cálculos se detienen". El límite de lo cuantificable no señala la frontera de la matemática, y mucho menos de la razón. Los nuevos métodos cualitativos a los que tanto contribuyó el propio Poincaré permiten hacerse una idea general de lo posible más que hacer previsiones exactas de un dominio particular.

Si esto ha sucedido en el mundo relativamente sencillo de la mecánica corpuscular, con cuanta más cautela se debe proceder cuando se trata de un aspecto del comportamiento humano. Podría suceder que en algunos sectores de las ciencias sociales se repitiera una situación muy parecida a la de la física del siglo XIX, en la que algunos, confiando en la potencia del cálculo, creían saber todo, incluso el porvenir de la humanidad y el de su propia ciencia. Como dice Ivar Ekeland (ob. cit.). "En este universo sofocante, donde todo se suponía conocido de antemano, vivió el siglo XIX. En esta atmósfera se desarrolló la filosofía del siglo de las luces y nacieron varias doctrinas políticas, económicas y sociales que nos agobian en la actualidad. En fin, en esta época adquirimos el hábito de explicar sin comprender".

El fondo del problema es que la solidaridad no es algo estático, un resultado determinista que se hace explícito en el cálculo, sino una virtud que vive cada hombre: "la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común, es decir, por el bien de todos y cada uno, para que seamos verdaderamente responsables de todos" (SRS 38).

Es necesario abrir el cauce a un nuevo enfoque que amplíe el cerramiento estático y de información constante del cálculo, para abrirse al planteamiento dinámico de las virtudes. "El hombre no ha sido creado, por así decir, inmóvil y estático. La primera presentación que de él ofrece la Biblia lo describe, ciertamente, como criatura y como imagen, determinada en su realidad profunda por el origen y el parentesco que le constituye. Pero esto mismo pone en el ser humano, hombre y mujer, el germen y la exigencia de una tarea originaria a realizar, cada uno por separado y también como pareja. La tarea es dominar las demás criaturas, cultivar el jardín; pero hay que hacerlo en el marco de obediencia a la ley divina y, por consiguiente, en el respeto de la imagen recibida, fundamento claro del poder de dominio, concebido en orden a su perfeccionamiento" (SRS 30).

Es interesante destacar que la reducción metodológica del racionalismo individualista, no sólo suprime la posibilidad de modelar el comportamiento virtuoso, o posición dinámica del agente económico, sino que implica la destrucción de la subjetividad. La Encíclica expone breve pero magistralmente las consecuencias prácticas que se corresponden con esa metodología. "Es menester indicar que en el mundo actual, entre otros derechos, es reprimido a menudo el derecho de iniciativa económica. No obstante se trata de un derecho importante no sólo para el individuo en particular, sino, además, para el bien común. La experiencia nos demuestra que la negación de tal derecho o su limitación en nombre de una pretendida "igualdad" de todos en la sociedad reduce, o sin más destruye de hecho el espíritu de iniciativa, es decir, la subjetividad creativa del ciudadano. En consecuencia surge, de este modo, no sólo una verdadera igualdad, sino una 'nivelación descendente'. En lugar de la iniciativa creadora, nace la pasividad, la dependencia y la sumisión al aparato burocrático que, como único órgano que 'dispone' y 'decide' -aunque no sea 'poseedor'- de la totalidad de los bienes y medios de producción, pone a todos en una disposición de dependencia casi absoluta, similar a la tradicional dependencia del obrero-proletario en el sistema capitalista." (SRS 15).

Se vuelve a realizar una comparación o similitud entre las dos posiciones extremas entre las que siempre bascula el individualismo. Juan Pablo II no se cansa de insistir a lo largo de toda su enseñanza social en lo empobrecedor que resulta para el hombre y para toda la humanidad, dejarse llevar por el pecado intelectual de considerar al hombre por debajo de su dignidad de hijo de Dios.

No hay motivo para la desesperanza, como afirmaba el fundador de la universidad de Navarra, "Dios nos llama también a través de los grandes

problemas, conflictos y tareas que definen cada época histórica, atrayendo esfuerzos e ilusiones de gran parte de la humanidad.

Se comprende muy bien la impaciencia, la angustia, los deseos inquietos de quienes, con un alma naturalmente cristiana, no se resignan ante la injusticia personal y social que puede crear el corazón humano. Tantos siglos de convivencia entre los hombres y, todavía, tanto odio, tanta destrucción, tanto fanatismo acumulado en ojos que no quieren ver y en corazones que no quieren amar.

Los bienes de la tierra, repartidos entre unos pocos; los bienes de la cultura, encerrados en cenáculos. Y, fuera, hambre de paz y de sabiduría, vidas humanas que son santas, porque vienen de Dios, tratadas como simples cosas, como números de una estadística. Comprendo y comparto esa impaciencia, que me impulsa a mirar a Cristo, que continúa invitándonos a que pongamos en práctica ese mandamiento nuevo del amor" (José María Escrivá de Balaguer "Es Cristo que pasa" Rialp Madrid 1973).