

Eficacia y equidad *Individuo y sociedad*

ALFONSO MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA

El tema central de la Economía Política es la consecución del bienestar general. Es evidente que ese bienestar tiene mucho que ver con el particular de cada miembro de la sociedad. Como no son realidades independientes e inconexas se plantea entonces el problema de armonizar los intereses particulares con el general.

Antes de nada es necesario establecer un criterio objetivo y universalmente aceptado que permita calificar una determinada asignación de recursos como la correspondiente a una situación de bienestar general.

El camino de acceso a ese criterio pasa necesariamente por la pregunta acerca de la sociedad.

Uno de los rasgos típicos del método ilustrado para el análisis de la sociedad es el concepto de individuo lo mismo un absolutista como Hobbes, que un liberal como Locke, o un filósofo de la liberación como Rousseau, hacen del individuo el elemento fundamental y preexistente para estudiar cualquier organización social.

La primacía de la razón supone la afirmación del individuo pensante como la primera realidad natural, y conduce a la artificialidad de la sociedad como opuesta a ese estado de naturaleza. Con la inevitabilidad de un proceso lógico, ese individuo pensante acabará por convertirse en el individuo colectivo, sea este la razón universal, —en la línea de la “voluntad general” roussonianiana—, o bien la misma sociedad.

Este método de análisis individualista de la realidad social recibe su inspiración y apoyo

en el método de las ciencias físico naturales que a lo largo del siglo xvii habían llegado a alcanzar una gran fama y prestigio. La seguridad del determinismo proyectivo basado en la razón calculadora sólo es posible reduciendo la complejidad de la realidad observada a representaciones abstractas, puntos determinados por parámetros, que una vez vueltos a componer, de acuerdo con los principios de la lógica deductiva, permite dotar de explicación científica de esa complejidad observada. Explicación científica que ya no quiere decir entender la realidad sino simplemente explicar su funcionamiento, es decir, abriendo así el camino de la manipulación. La frase del canciller Bacon “Saber es poder”, podría ser elegida como el lema de la época, y para que no quepa duda. Hobbes insiste en 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”.

Este entorno intelectual donde va a surgir las teorías contractualistas de la sociedad: toda organización social es consecuencia de un contrato fundacional entre individuos preexistentes.

Los tres representantes mas importantes de la corriente contractualista son: Thomas Hobbes, que publicó su “Leviathan” en 1651. John Locke que expuso sus ideas en “Dos tratados sobre el gobierno civil”, publicado en 1690, y Jean Jacques Rousseau que publica su famoso “Contrato social” en 1762. Comparten los tres que la instancia suprema de toda organización social es la decisión autónoma de la conciencia individual de suscribir o no el contra-

to constitutivo de esa organización. Difieren ampliamente en otros aspectos y maneras de entender el comportamiento humano.

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 sólo de su propia razón, por eso, a pesar de todo su poder, el del soberano es tan limitado como su capacidad de conocimiento.

Para Hobbes, el hombre no es un ser herido por el pecado —como asegura la tradición católica— sino, como aseguran los reformadores, un ser corrompido por el pecado. De modo que no queda más remedio que desconfiar del hombre y poner su salvación humana, al igual que la divina, en una fuerza que le supera: en 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; el hombre sólo 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 que consecuente con su individualismo pesimista, interprete la libertad “more geometrico” como la posibilidad de movimiento, o número de grados de libertad de acción que le queda a cada individuo cuando interacciona con los otros. Una manera de pensar lo social que no hace más que seguir el modelo cartesiano que reduce las ciencias a la concepción espacial y estática de la “res extensa” según el modelo de la nueva geometría.

Por su parte la antropología de Rousseau es tan optimista que puede parecer ingenua. El hombre es un ser naturalmente bueno y altruista, que si no se manifiesta como tal, es porque necesita ser liberado de estructuras y trabas que se lo impiden. Este es el fundamento último de su revolucionaria idea de la educación permisiva. El hombre “habiéndose 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 los principios absolutistas y de las instituciones que le oprimen. Es necesario volver a fundamentar la sociedad sobre un “contrato social” que eliminando todo tipo de imposiciones no individualistas, sea 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.

En un término medio parece situarse la antropología de Locke para quien 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 está 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 optan por violarlos.

El Estado nace como garantía de que todos en todas las ocasiones trataran de respetar los derechos fundamentales. 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 altruísta ni insaciable egoísta.

Locke confía en el hombre gobernado -sometido al gobierno- pero desconfía del hombre que ejercita el gobierno. En 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.

Según parece en Locke hay un doble contrato: el de la sociedad mediante el cual los hombres salen del estado de naturaleza, y el gobierno, por el cual los hombres ya socializados otorgan derechos especiales a un grupo minoritario: el gobierno.

Socialismo y liberalismo

Así como Rousseau puede ser considerado uno de los iniciadores de la corriente socialista, no hay duda de que Locke es una figura señera en el desarrollo del liberalismo.

Ambos planteamientos son individualistas pero se apoyan en dos concepciones morales distintas; mientras Rousseau es hipermoral y plantea la sociedad como un proceso de liberación que conduce a un cielo de santos laicos sobre la tierra, Locke hace un planteamiento más realista; el hombre es como es y, la sociedad debe ayudarlo a conseguir sus objetivos sin que se estorben mutuamente.

Para Rousseau el hombre en el estado natural —en el sentido original— goza de una

bondad innata, luego lo importante es que los individuos a los que el sistema absolutista reprime y corrompe, se conviertan gracias al poder liberador del contrato social en ciudadanos que, por este mismo hecho, pasaran a ser altruístas benéficos y desinteresados.

Por eso al individuo hay que liberarlo, aún contra su voluntad. La "voluntad general" es, una vez más, otra expresión de la "ley natural" de los estoicos que una y otra vez vuelve a sumir en el pensamiento humano, de tal modo que el resultado predecible del voto popular es, para Rousseau, la unanimidad. Las elecciones son un medio para conseguir el estado de unanimidad, luego su utilidad es sólo 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 corregirlos y reprimirlos.

Mientras que Locke piensa que la mayoría de los hombres son egoístas o al menos no altruístas y sólo una minoría es capaz de acciones supererogatorias, Rousseau piensa que la mayoría de los hombres son, al menos potencialmente, altruístas y capaces de acciones supererogatorias, mientras sólo una minoría es incorregiblemente egoísta. De aquí que la visión revolucionaria de unos pocos "puros" como Robespierre y Saint Just guillotinando a miles de "corruptos" no repugna el pensamiento roussoniano.

El hipermoralismo optimista de Rousseau desemboca en el totalitarismo. Si la "voluntad general" se ha de interpretar como un orden cósmico inexorable, quienes la invoquen obtendrán un poder aplastante sobre la minoría que se empeñe en tener otros planeamientos 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".

Se produce 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.

El hiperoptimismo de la utopía socialista siempre conduce al totalitarismo de los que en nombre de la "voluntad general que emana de las virtudes del pueblo" gobiernan y manipulan a ese mismo pueblo. No hay régimen más intolerante que aquel que presume un cambio favorable en la naturaleza humana cuando ese cambio aún no se ha producido.

Rousseau pensaba que al establecer el contrato social, el ciudadano pierde su autonomía para recuperarla multiplicada al integrante en la "voluntad general", ya que en su planteamiento adherirse al contrato es identificarse con esa misma voluntad general; deja de ser un poder "privado" para convertirse en un poder "político".

Desde este punto de vista Rousseau entronca con el pensamiento político griego, donde el "privado" es el "idiota" —el que no participa en lo común— excluido del gobierno de las ciudades-estados. La original democracia griega es totalitaria, donde el omnimódo poder público es compensado por la participación directa de los ciudadanos en ese mismo poder. Rousseau, educado en la democracia de corte griego de su natal Ginebra, no concibe más democracia que la directa: la constituida por las asambleas de todos los ciudadanos, que sin intermediarios ni representantes de ningún tipo elaboran sus propias leyes.

Puede argumentarse que aunque esas son indudablemente las consecuencias que se siguen del pensamiento roussoniano, no fue así realmente el comportamiento de Rousseau como hombre que externamente vivió una especie de santidad civil. Podría argumentarse que precisamente eso es una prueba de que a largo plazo el pensar y el obrar no pueden mantenerse separados y, que "los sueños de la razón siempre acaban generando monstruos".

Locke considera que la libertad no debe ser entendida como un proceso de liberación, si-

no 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 de Locke se corresponde con la democracia moderna. Los ciudadanos no gobiernan directamente sino por medio de representantes, de tal modo que para impedir el totalitarismo de los gobernantes mediadores, los ciudadanos se reservan amplios derechos. El régimen político que surge de este planteamiento es la democracia constitucional representativa, esencialmente diferente a las democracias totalitarias de corte jacobino o comunista.

La eficacia del individualismo

En este marco de exaltación intelectual del individualismo, la aparición de la Economía Política pretende introducir un enfoque de rigor científico. Si el individuo es el núcleo de la sociedad, es insoslayable elaborar una nueva ciencia que siguiendo los cánones del cálculo científico sea capaz de establecer una conexión lógica entre las preferencias de los individuos y el bienestar de la sociedad.

Los filósofos utilitaristas de los siglos XVIII y XIX, Jeremy Bentham (1748-1832), James Mill (1733-1836) y, el hijo de éste, John Stuart Mill (1806-1873) fueron quienes mejor entendieron el espíritu de la época y se aprestaron a elaborar las bases conceptuales de este cálculo del bienestar. Una tarea emprendida con verdadera pasión reformadora y con la seguridad de alcanzar el poder invocado por Bacon y Hobbes, necesario para alcanzar el viejo sueño ilustrado de diseñar la sociedad de acuerdo con los dictados de la razón.

El ímpetu reformador de Jeremy Bentham se fundamentaba en la firme convicción 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" (Princi-

ples of moral and legislation. Oxford, Wilfried Harrison, 1948 cap. 3 secc. 1)

Los planteamientos utilitaristas buscan tender un puente sobre la profunda grieta abierta por la concepción individualista de Locke y Smith entre los intereses individuales y colectivo. Para un reformador como Bentham, la concepción smithiana de un orden natural inexorable, una "mano invisible", que respeta el "statu quo", resultaba intolerable.

El utilitarismo, tratará de superar el egoísmo individualista de los primeros liberales invocando el principio de "la máxima felicidad para el máximo número de individuos" como el norte de toda su actuación. El meritorio esfuerzo resultará a la larga estéril, pero servirá para poner de manifiesto una y otra vez la radical incompatibilidad entre los conceptos de individuo y sociedad que subyacen en el seno del planteamiento individualista. Como alguien acertadamente ha dicho, el utilitarismo no es más que un individualismo disfrazado de altruismo, o más brevemente: un hedonismo altruista.

Bentham es el primero en plantear el problema central de este nuevo cálculo social: "la comunidad es un cuerpo ficticio compuesto de personas individuales que forman sus distintos miembros. ¿cuál es, pues, el interés de la comunidad?" y también el primero en responder. "La suma de los intereses de los distintos miembros que la componen".

En la pregunta y contestación de Bentham están en germen dos concepciones inseparables de cooperación social que desarrollarían otros autores y que, hoy día, podríamos designar como el modelo de mercado en competencia perfecta, o cooperación individualista no consciente, y la organización política democrática o corrección consciente del individualismo.

Comencemos exponiendo los modelos de competencia perfecta. Aunque no es sencillo hacer un resumen de 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 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.

A riesgo de incurrir en simplificación excesiva podemos establecer un estrecho paralelismo entre el modelo de competencia perfecta y la mecánica newtoniana, según el cual, los individuos se corresponden con las partículas y su racionalidad egoísta con el campo gravitacional. De este modo se lograba el viejo ideal metodológico de la ilustración de convertir la Economía en una verdadera ciencia, es decir, en una mecánica social.

La racionalidad egoísta de los individuos es el elemento clave para el cálculo utilitarista. Se fundamenta en dos rasgos esenciales: a) Cada individuo es especialista en sí mismo, es decir, tiene perfecto conocimiento de sus preferencias individuales y, en consecuencia busca la máxima potenciación de su utilidad. b) Cada individuo debe atenerse exclusivamente a las consecuencias que para él tienen sus propias decisiones.

La dinámica de pugna entre intereses de muchos individuos racionalmente egoístas no impide que surjan comportamientos sociales. Este es el llamado supuesto competitivo que da lugar a varias interpretaciones.

En el seno de la tradición liberal lockiana, Adam Smith había utilizado este modelo de competencia perfecta para proclamar su firme convicción de que la libertad de cada individuo para potenciar al máximo sus propios intereses, le conduce —como guiado por una mano invisible— a un fin que no formaba parte de su intención: una mayor riqueza para todos.

Efectivamente, más que una demostración lógica, se trataba de una convicción que Smith supo exponer brillante y convincentemente.

Jeremy Bentham, y con él todo el utilitarismo reformista, recurrirán al mismo modelo de competencia perfecta entre individuos egoístas, para tratar de establecer las más apropiadas leyes e instituciones que potencien al máximo la suma de las utilidades o preferencias de los individuos, y con ello de toda la sociedad.

Mientras Smith no veía conexión entre el modelo y el marco legal que lo sostenía, la

mayor perspicacia social de Bentham le hacía considerar que la verdadera ventaja de aquel modelo era permitir establecer el sentido racional de las leyes.

La ilusionada esperanza de los primeros utilitaristas se quebró en las manos del Vilfredo Pareto (1848-1923), quien con toda claridad supo diagnosticar el carácter no intersubjetivo de las preferencias individuales, lo que impide su comparación, ni mucho menos su agregación para posteriormente hallar su máximo. Pero sería el mismo Pareto el encargado de volver a desatascar, al menos en apariencia, el carro de las ilusiones utilitaristas, al establecer un nuevo criterio para medir el bienestar social que no requiere ningún tipo de referencias a las preferencias individuales.

Según Pareto, una situación social es eficiente u óptima, 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.

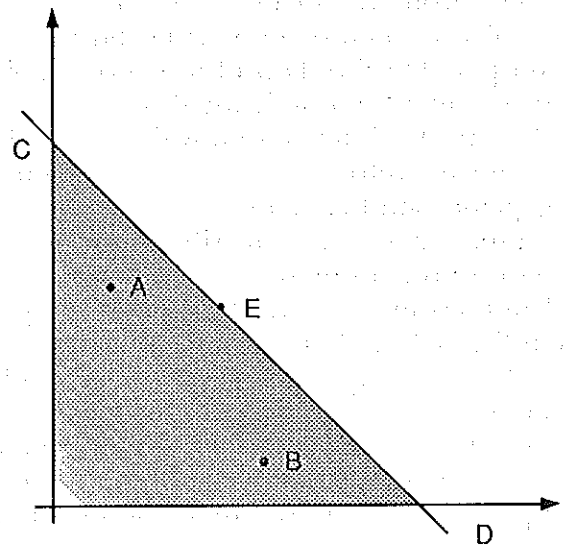
No hay duda de que este criterio establece un óptimo, ya que en esa situación no hay posibilidad viable de mejora, o lo que es lo mismo, todas las posibles ventajas de intercambio entre los individuos han sido agotadas.

La eficiencia paretiana se corresponde con un concepto cuantitativo y estático de bienestar, entendido como un juego de suma cero, en el que la mejora de uno es a costa de la pérdida de otro.

No es muy difícil poner de manifiesto que una misma situación socialmente eficiente, en el sentido de Pareto, puede corresponderse con varias distribuciones de renta entre los individuos que componen la sociedad.

Supongamos por ejemplo el caso de una hipotética sociedad compuesta por dos individuos. El conjunto de las posibles distribuciones de ingresos entre ambos individuos se correspondería con el representado por el área rayada de la figura.

Cualquier punto, como el A o el B dentro de esa área, representa situaciones no eficientes en el sentido de Pareto, ya que siempre es posible alcanzar otros puntos del área donde ambos individuos están en mejor situación. Sin embargo cualquiera de los puntos situados sobre la frontera CD representa un óptimo paretiano. Los puntos más allá de esa rec-



ta representan situaciones sociales inalcanzables.

En consecuencia, no hay una sola asignación de recursos que sea "eficiente en el sentido de Pareto", sino más bien un conjunto de asignaciones que son todas ellas eficientes en el sentido paretiano. Al conjunto de esas posibles asignaciones se le llama "núcleo" de bienestar de la economía. En este conjunto hay diversidad de distribuciones, tanto una distribución igualitaria, como la que correspondería al punto E, como otra en la que un solo individuo dispone de todo, como serían los puntos C y D, que por este motivo son llamadas "soluciones esquina".

El criterio paretiano de eficiencia, iba a permitir que la teoría económica fuese capaz de establecer y demostrar 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 una distribución de rentas que se corresponda 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 la renta, un punto en el borde del triángulo que representa el núcleo de bienestar de la economía. Es decir, por primera vez la teoría económica fue capaz de demostrar rigurosamente algo que Smith había intuído, y que por este motivo, ahora recibía el nombre de "teorema de la mano invisible".

En este sentido es muy peligroso afirmar, sin entender su sentido, que esta demostrado que el sistema de mercado en competencia perfecta determina resultados socialmente óptimos. Debe siempre advertirse de que se trata de una demostración bajo hipótesis muy restrictivas y alejadas de la realidad, y que son óptimos sólo en un sentido muy restringido: el de Pareto.

Gracias al restringidísimo criterio de Pareto, la teoría económica parecería haber demostrado la superior eficacia del espíritu individualista que subyace en el modelo de competencia perfecta. Quedaba todavía por dilucidar si ese mismo individualismo sería capaz de establecer un criterio universalmente aceptado para determinar cuál de las posibles asignaciones que componen el núcleo de bienestar es la mejor. En otras palabras, si también era superior en equidad.

Criterios de elección social

Una vez resuelto el problema de conseguir un óptimo de eficiencia, cada vez que siguiendo las propuestas reformista que se fijara Bentham, se modifiquen las leyes e instituciones que configuran el marco legal del modelo, se iría a parar a una u otra situación, aunque siempre en un óptimo de eficiencia, es decir, a una u otra distribución del óptimo de renta alcanzable, entre los individuos que componen la sociedad. Pero ¿hay entonces algún criterio para establecer cuál de esas posibles distribuciones es la preferida por el conjunto de esos individuos?

La pretensión utilitarista de máximo rigor científico, exige que cada individuo se considere a sí mismo como uno más, indiferente 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 otra 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 cal-

cular 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 actuaran como "espectadores imparciales"? Para Bentham sólo 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: el igual derecho de todos a la felicidad.

Como puede comprenderse el planteamiento Benthamita no deja de tener sus contradicciones y sus puntos débiles. Mientras que para Locke el recurso al método democrático no pasa de ser mas que un expediente práctico, para Bentham, el voto de la mayoría viene a ser aunque 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 todos los racionalistas de considerar la sociedad como un "individuo ficticio", un "individuo pensante" 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 la ética utilitarista, 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 el 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: 1 No sirve para decidir entre distribuciones que pertenecen al "núcleo", ya que lo que unos ganan, lo pierden los otros, con lo cual nunca es posible alcanzar la unanimidad. 2 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 "Welfare propositions in economics and interpersonal comparison of utility" *Econ Jour.* 49 pp 549-552. 1939 y H. Hcks.

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 lo en el fondo se está diciendo, 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 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 del 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 altruísta que constituye el centro de toda la filosofía ilustrada.

Hay que reconocer y elogiar la inexorabilidad de la lógica de Pareto. Si nuestra sociedad sólo admite los deseos subjetivos del individuo como la 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 desea alcanzarse sólo puede determinarse por acreditación de preferencias individuales. En tal caso, el determinante del bienestar es la eficacia de la agregación, luego, intuye Pareto, sólo 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 acerca de la agregación de preferencias individuales.

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. Una manera de explicar en qué consiste este teorema es un caso particular conocido como "la paradoja de Condorcet", véase "Essai sus l'application de l'analyse a la probabilité des décisions rendues a la pluralité de voix" Condorcet. Paris 1785.

Supóngase tres individuos, 1, 2, 3, que deben elegir entre tres alternativas A, B, C. Cada uno de ellos tiene su orden de preferencias, I, II, III, expresadas en columnas tal como sigue: individuos

	1	2	3
I	A	C	B
II	B	A	C
III	C	B	A

Cuál será la alternativa elegida si sólo se tienen en cuenta las preferencias de los individuos. Si se aplica la regla de la mayoría, cualquiera que sea la alternativa elegida, siempre habrá una mayoría que no preferirá esa. Si se elige la A, los individuos 2 y 3 preferirían la C antes que la A, si se elige la C, los individuos 1 y 3 preferirían la B antes que la C, y si se elige la B, los individuos 1 y 2 preferirían la A antes que la B.

Esta disyuntiva cíclica no sólo se plantea en sistemas de decisión por la mayoría, sino como demuestra Arrow, en todos los sistemas no dictatoriales.

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 existe un individuo.

En este sentido, la unanimidad paretiana no es más que la consecuencia de los supuestos de la filosofía individualista.

El concepto utilitarista de justicia

El mismo problema que Aristóteles detectó, de que sin acuerdo práctico acerca de lo que sea la justicia no es posible la comunidad política, es el que tiene planteado la cultura individualista: no es capaz de encontrar las bases sólidas que aseguren ese imprescindible acuerdo previo acerca de lo que es justo.

Para la tradición utilitarista la virtud de la justicia ha perdido su original sentido para convertirse en las consecuencias que tienen para cada individuo el acatamiento de ciertas reglas, en tal caso, el acuerdo sobre cuál sean esas reglas es requisito imprescindible para establecer la naturaleza y contenido de la justicia. Pero, por desgracia, ese previo acuerdo sobre las reglas es algo que la cultura individualista no es capaz de proporcionar. En una palabra, si un resultado social sólo se considera justo si todos piensan que lo es, la discusión sobre lo que sea la justicia se torna en un dilema cíclico del mismo tipo que el de Condorcet.

Los modernos neoutilitaristas, Hart, Dworkin, Rawls, Nozick, han creído encontrar una salida a este dilema, dotando de una nueva refundamentación al utilitarismo, al que presentan no como un consecuencialismo, sino como un principismo: no es la eficacia o cálculo hedónico la verdadera esencia del utilitarismo sino el principio igualitarista que lo fundamenta y hace posible. La igualdad y no la utilidad es para Ronald Dworkin el verdadero principio del utilitarismo.

El debate entre Rawls y Nozick sobre la esencia de la justicia pueden dar una idea de las posibilidades de este nuevo enfoque.

¿El convenio sobre lo justo debe constituirse sobre la imparcialidad de los individuos? ¿cómo lograr esa imparcialidad de una multitud de individuos indistinguibles pero situados en diversas posiciones de poder?. Bentham había creído encontrar la solución en el voto de la mayoría, Rawls va a corregir el igualitarismo ingenuo de Bentham, insistiendo en lo que él considera primordial, un principio de igualdad tanto respecto a la libertad, como a la necesidad, aunque siempre con una primacía de la primera con respecto a la segunda.

Para cumplir este requisito es necesario que los individuos sean conducidos a una situación inicial en la que sus decisiones no estuviesen afectadas por su status personal, renta, ideología, etc., es decir, se les sitúe detrás de "un velo de ignorancia", donde no pueden conocer la posición que ocuparán en la sociedad, de tal modo que se consideran a sí mismo uno más, sin diferencia con el resto.

Una vez en esa situación los individuos serían capaces de concordar unas reglas de convivencia justas e imparciales, que en esencia se reducen a dos principios y un criterio de prioridad.

El primer principio, llamado de libertad, establece que "toda persona debe tener igual derecho al más amplio esquema de libertades básicas, compatibles con similar esquema de libertades para todos los demás".

El segundo principio, llamado de diferencia, establece que "las desigualdades sociales y económicas sólo son justificables si reportan la mayor ventaja a los más desfavorecidos, y si están vinculadas a oficios, profesiones, o grupos sociales al alcance de todos".

Y la regla de prioridad establece la primacía del primer principio sobre el segundo.

Una vez que se levante "el velo de ignorancia" los intereses egoístas de cada individuo facilitarán que el primer principio se adapte por unanimidad, sin embargo no queda tan claro porque han de aceptar el segundo.

Parece como si a Rawls lo que le preocupara fuera la imparcialidad de las reglas de convivencia, la inicial igualdad de oportunidades de todos los participantes, sin prestar especial atención a los resultados a que esas reglas conducen. Robert Nozick sostiene que si se desconoce todo el proceso que ha dado lugar a esos resultados, las reglas de justicia distributiva que lleva implícita el principio de diferencia, no se refieren a las reglas que gobiernan el proceso, sino a los resultados finales, con lo que el segundo principio contradice al primero.

Nozick propone una vuelta al principismo de Kant al afirmar que el individuo tiene unos derechos básicos e inalienables: la vida, la libertad y la propiedad, a partir de los cuales "si el mundo fuera completamente justo, la única gente con derecho a poseer algo, esto es apropiarse de ello para su uso como ellos y sólo ellos quisieran, sería aquella que ha adquirido justamente lo que tiene por medio de un acto justo de transferencia de algún otro que lo haya adquirido por un acto justo de adquisición original o por un acto justo de transferencia... y así sucesivamente".

Desde su punto de vista, las normas de con-

vivencia no han de resultar de un cálculo consecuencialista mas o menos imparcial, sino de un principio absoluto, de tal modo que "una distribución es justa cuando cada uno tiene derecho a tener lo que posee bajo esa distribución", con lo que viene a negar la existencia de la justicia distributiva.

El problema es que Nozick alcanza estas conclusiones a partir de una premisa sobre los derechos inalienables de los individuos, que él mismo es incapaz de justificar.

Rawls parte de la igualdad frente a las necesidades, Nozick parte de la igualdad frente al derecho. Mientras para Rawls es irrelevante como llegaron a esa situación los que ahora se hallan en grave necesidad, ya que la justicia es un asunto de modelos presentes de distribución, a la que nada dice el pasado, para Nozick es irrelevante la distribución presente de bienes, ya que la justicia sólo se refiere a la legitimidad de los títulos de quienes los poseen.

Las prioridades de Rawls y Nozick son incompatibles y no comensurables; cualquier intento de compaginar una postura que da prioridad a la igualdad de necesidades con otra que da prioridad a los derechos de propiedad conduce a un dilema circular.

Ni Rawls ni Nozick conceden lugar al mérito, para ambos una sociedad se compone de individuos, cada uno con sus intereses previos, que han de convivir estableciendo un pacto de algún modo voluntario. Desde este enfoque, los individuos son primordiales y la sociedad secundaria. En tal caso solo cabe un igualitarismo disfrazado de altruísmo para el que toda desigualdad es sospechosa y lo único razonablemente aceptable es mejorar la condición de los pobres y los marginados, lo cual sólo puede hacerse "more geometrico": elevando el nivel de riqueza de unos, para via impuestos y subvenciones, distribuirla igualitariamente. En este sentido el precio para que alguien obtenga justicia siempre lo paga otro. No hay criterio racional para decidir a favor de las pretensiones basadas en el legítimo derecho o de las basadas en la necesidad.

Lo que ha venido a suceder es que el dualismo se sitúa en el centro del pensamiento social individualista, hay que ser utilitarista consecuencialista siguiendo a Bentham, Mill y

Sidgwick, que ha demostrado superior eficacia en la actividad económica, y volver otra vez al principismo de Locke para la organización política.

Dualismo que ya era patente en el pensamiento de Mill cuando al escribir "Sobre la libertad", venía a sostener que en tanto la libertad no es económica es sagrada, por provenir de un principio, mientras la libertad económica resulta de una conveniencia: la superior eficacia del mercado.

Como acertadamente diagnosticaría lord Acton "la época ha preferido el reino del intelecto al reino de la libertad". Se trataba de sustituir la autoridad basada en la tradición por una autoridad racionalmente legitimada, que no tuviese que apelar a ninguna instancia divina, a ninguna revelación, con la esperanza de que una vez adecuada la colectividad, tampoco a la fuerza.

Bibliografía

- Fernandez de Castro Juan y Tugores Ques Juan. "Fundamentos de Microeconomía" McGraw Hill España Madrid 1987.
- Grondona Mariano. "Bajo el imperio de las ideas morales" Ed. Sudamericana. Buenos Aires 1987.
- Hirshleifer Jack "Price Theory and Applications" tercera ed. Prentice-Hall 1984.
- Edición española PIIII. Méjico 1988.
- Macintyre Alasdair. "After virtue. University of Notra Dame press. Indiana 1984.
- Edición española. ed. Crítica Barcelona 1987.
- Negro Pavón Dalmacio. "Liberalismo y socialismo". Instituto de estudios políticos. Madrid 1975.
- Nozick Robert. "Anarchy, State and Utopia" New York basic book 1974.
- Pastor Santos. "Sistema Jurídico y Economía" Tecnos, Madrid 1989.
- Rawls John. "Theory of Justice" Cambridge univ. press. Mass. 1971.
- Schotter Andrew. "Free Market Economics", St Martin's press Inc. 1987. Edición española ed. Ariel Barcelona 1987.
- Hal R. Varian, "Intermediate Microeconomics", el autor 1987. Edición española ed. Bosch Barcelona 1987.



UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

CARRERA DE MAGISTER EN SOCIOLOGIA

para profesionales universitarios

(abogados, arquitectos, Ingenieros, médicos, licenciados en Sociología,
Ciencias Económicas, C. Políticas, Historia, Antropología, etc.)

PROFESORES:

Pbro. Guillermo ALAS	Lic. Luis GONZALEZ ESTEVEZ
Lic. Roberto ARAS	Lic. Ana GRISANTI
Pbro. Carlos ACAPUTO	Dr. José Luis de IMAZ
Lic. Beatriz BALIAN	Arq. Angélica LLEONART
Dr. Virgilio DEL TRAK	Lic. Susana MAGARZA
Lic. Marita CARBALLO	Prof. Roberto MARCENARO BOUTELL
Lic. Lidia de la TORRE	Lic. María Inés PASSANANTE
Lic. Marcelo DI GRILLO	Lic. Guillermo ROMEO
Lic. Héctor FERNANDEZ SAAVEDRA	Lic. Abelardo SONEIRA
Lic. Alicia FELGUERAS	Lic. Alicia UBEIRA
Lic. Alejandro FRIGERIO	Dr. Ovidio VENTURA

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y ECONOMICAS

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

Informes e Inscripción lunes, martes y jueves de 17 a 20
Reconquista 269 P.B. oficina 66 - Capital Federal
Teléfonos: 30-4257 34-2020 331-8391/92