

fundada en algo más profundo que un cálculo instrumental de las condiciones de nuestra supervivencia (aunque éste debería bastar para alarmarnos). Puede ser la base de una ecología «profunda».

Tal como ya dije, podemos pensar las demandas del lenguaje también como demandas que las cosas nos ponen para que las desocultemos de un modo determinado. Lo cual equivale a afirmar que exigen que las reconozcamos como teniendo determinado significado. Y este modo de desocultación puede ser, en casos cruciales, incompatible con una actitud puramente instrumental hacia ellas. Tomemos, por ejemplo, la tierra virgen. Exige ser desocultada como «tierra», como lo otro de «mundo». Esto es compatible con una postura de indagación desde la que identificamos especies y formas geológicas, por ejemplo, mientras retenemos un sentido de la necesaria inagotabilidad de tierra virgen que les cerca. Pero una actitud puramente tecnológica, en la que vemos los selvas tropicales sólo como posible reserva de madera, no deja espacio para este significado. Considerar que esta actitud «aniquila» la tierra virgen en su auténtico significado—incluso antes de que intervinamos y talemus todos los árboles—es paralela a la observación de Heidegger acerca de las cosas y de la bomba atómica.

Esta actitud violenta nuestra esencia como seres con lenguaje. Supone también una destrucción de nosotros, incluso si pudiéramos sustituir el oxígeno y compensar el efecto invernadero. Esta forma de plantearlo podría sonar como si la filosofía ecológica de Heidegger fuera, después de todo, poco profunda y basada en última instancia en propósitos humanos. Pero ya hemos visto que su concepción es una malinterpretación, ya que los propósitos en cuestión no son simplemente humanos. Nuestros fines están fijados por algo a lo cual estamos supeditados y esto deberíamos entenderlo. De modo que una auténtica comprensión de nuestros propósitos nos tiene que llevar más allá de nosotros mismos. En este sentido, acaso Heidegger ha superado la diferencia entre ecología profunda y superficial y sugiere una tercera posición. Como ya indiqué al principio, su posición es inclasificable en términos del tema que, en general, es el objeto del debate. Hace algo genuinamente nuevo.

Adecuadamente entendido, el «pastor del ser» no puede ser un adepto de la razón instrumental triunfalista. Por este motivo aprender a morar entre las cosas puede también equivaler a «rescatar la tierra». En este momento, cuando necesitamos toda la penetración que podamos reunir en nuestra relación con el cosmos para desviar nuestro desastroso curso, Heidegger puede haber abierto una nueva línea de pensamiento vitalmente importante.

CAPÍTULO 7

LA IRREDUCTIBILIDAD DE LOS BIENES SOCIALES

¿Hay bienes sociales irreductibles? Para algunas corrientes de pensamiento de nuestra cultura es obvio que los hay, pero para otra tradición, influyente en el pensamiento académico, es claro que no. El sentido común se siente escindido y confuso ante esta cuestión.

La línea de pensamiento que toma el lado negativo es dominante, entre otros lugares, en la economía. A menudo se considera como una verdad autoevidente en el conjunto de pensamientos, cálculos y reflexiones conocido como «economía del bienestar». Y es también la piedra de toque de una influyente corriente de pensamiento filosófico que, a lo largo de los tres últimos siglos, ha ocupado una gran parte del espacio intelectual en nuestra civilización y que podemos denominar toscamente «utilitaria».

Amartya Sen, en su conocido artículo «Utilitarismo y bienestarismo» ofreció una definición:

Bienestarismo: el juicio de la relativa bondad de los estados alternativos de cosas debe basarse exclusivamente en, y ser tomado como una función creciente de, el correspondiente conjunto de utilidades individuales en estos estados.¹

Hay tres supuestos filosóficos centrales incorporados en esta definición. El primero es el consecuencialismo: la idea de que nuestros juicios de valor deberían ponderar resultados y estados de cosas y no deberían preocuparse, como hacen otros modelos de pensamiento ético, de la cualidad moral intrínseca de los actos. Para una teoría tradicional, como la de Aristóteles, que convierte en central la noción de virtud, una consideración crucial puede ser si una acción es un acto de, digamos, cobardía o de coraje, lealtad o traición. Pero para los consecuencialistas lo que cuenta es el resultado, lo que se obtiene. De ahí que los juicios de valor puedan

1. Amartya Sen, «Utilitarianism and Welfarism», *Journal of Philosophy* 76.9 (1979), pág. 468.

ser hechos ponderando estados de cosas. Tal es el modo racional de evaluar.

El segundo supuesto es la utilidad. La filosofía de la utilidad puede ser considerada como una especie de consecuencialismo, que añade un paso más hacia lo que debe ser el procedimiento de evaluación racional. Los estados de cosas han de ser aprobados por su utilidad, esto es, por la felicidad o satisfacción que proporcionan a los agentes. Esta «felicidad» ha de ser entendida en su forma más cruda. Es decir, no debe incorporar deudas metafísicas, desde las cuales algunas fuentes de satisfacción son consideradas depravadas o más inferiores y, por tanto, como fuentes de falsa o poco auténtica felicidad. Lo que la gente encuentra satisfactorio es poco auténtica felicidad. Lo que califica como más satisfactorio debe ser juzgado como cuantitativamente superior, y así sucesivamente. No tiene que haber una segunda interpretación del agente en términos de una doctrina de la naturaleza humana o de la buena vida. De nuevo aquí podemos observar un agudo contraste con la teoría ética tradicional, incluido Aristóteles, para quien la felicidad estaba estrechamente ligada a una concepción de la buena vida.

Naturalmente la teoría utilitaria no está comprometida con la idea de que cada persona entenderá mejor sus propios intereses; un agente puede estar equivocado acerca de lo que producirán estados que encuentra satisfactorios. Puede ser lo bastante ignorante para pensar que beber alcohol metílico tiene las mismas consecuencias que beber vino, y, al mismo tiempo, saber que el estado inducido por el vino es altamente satisfactorio. De modo que cabe la posibilidad de que tenga que ser protegido de los resultados de su propia ignorancia. Pero está claro que la justificación para afirmar que necesita protección —las nocivas consecuencias de beber alcohol bruto— procede de sus propios gustos y satisfacciones: él mismo no encontraría la ceguera satisfactoria.

El tercer supuesto llega casi como un anticlímax. Es el atomismo: las utilidades ponderadas en los estados de cosas son las individuales. Esto parece un truismo, dado que la moderna filosofía del utilitarismo está comprometida, en sus mismos fundamentos, con el atomismo. Desde el interior de esta filosofía parece sencillamente autoevidente que todos los bienes son, en último análisis, los bienes individuales. Cuando se llega a este punto en la concepción del bienestar, el tercer supuesto casi parece del más banal sentido común.

Se destruye de un golpe el bienestarismo al mostrar la fragilidad de su supuesto utilitario. Quiero abordar el tercer supuesto, el

atomista, pero por estar tan bien incrustado en el apoyo filosófico de los otros dos, debo cavar un poco más profundamente para llegar a él. A medida que mi pala penetra en el terreno pantanoso bajo la construcción bienestarista, doy con otros dos puntales que deberían ser puestos al descubierto. Ambos contribuyen a hacer parecer autoevidente que los bienes en última instancia deben ser individuales.

Es obvio que la expresión «en última instancia» implica un importante requisito. Naturalmente todas las escuelas de pensamiento reconocen bienes públicos. Sin duda, se dan medidas, instituciones, o estados de cosas que ofrecen satisfacciones a más de un individuo. Y en algunos casos los bienes no pueden, por la naturaleza de las cosas, ser producidos de tal modo que beneficien a un solo individuo, sino que benefician a muchos o a ninguno. A menudo se cita como ejemplo la defensa nacional. También podríamos pensar en un dique diseñado para detener en un arroyo el caudal en primavera. Aunque esto salva mi casa de campo, no puede ser diseñado para que salve la mía sin también salvar la tuya. Bentham proporcionó el concepto de un bien que sería público no en el sentido de beneficiar a todos los miembros de una colectividad sino de dirigir este bien a un cierto número de individuos que no podrían ser identificados de antemano. Si el municipio construye un pasamano en las escaleras que supuestamente quedarán cubiertas por el hielo en invierno, esto ayudará a cualquiera que las use después de una fuerte helada. De modo similar, colocar una farola hará más fácil y más seguro el tránsito para cualquiera que circule por la noche.

Pero, en todos estos casos, se puede sostener que lo bueno es un bien sólo porque beneficia a individuos. En ciertos casos puede haber muchos, de hecho, de tales beneficios que pueden abarcar a todos los miembros de una colectividad dada (por ejemplo todos los ciudadanos que son defendidos del enemigo o todos los habitantes que viven junto al arroyo). En otros casos puede no ser posible decir exactamente a quién beneficia. Pero al final, la medida o estado de cosas sólo es buena porque proporciona satisfacción a individuos.

Esta última frase capta la tesis central, los bienes públicos y sociales pueden necesariamente «descomponerse». Parece evidente a raíz de los dos puntales mencionados antes. El primero es un atomismo filosófico que descansa muy profundamente en la moderna tradición de la ciencia social. Se inspira en el atomismo, que fue fundacional en la moderna revolución científica, y su figura origi-

nadora probablemente es Hobbes. Las totalidades han de ser entendidas en términos de las partes que las componen —y las sociedades están hechas de los individuos—. Los eventos y estados que son objeto de estudio en la sociedad están en última instancia formados por eventos y estados de los componentes individuales. En último término sólo los individuos actúan y eligen; pensar que la sociedad consiste en algo más, por encima de estas elecciones y acciones individuales, es invocar alguna extraña y mística entidad, un espíritu fantasmal de la comunidad con el que ninguna ciencia austera y respetable puede tener tratos. Significa adentrarse en las brumas hegelianas, donde todos los viajeros acaban perdidos para siempre en la razón y la ciencia.

Con frecuencia este atomismo se hace visible a través de un alegato en favor de lo que se denomina «individualismo metodológico», el cual nos conmina a tratar las colectividades como compuestas por individuos. Para los defensores de las ideas expresadas en el párrafo anterior esto es de elemental sentido común, advertencia que se ignora a propio riesgo. Y entonces la tesis de que los bienes sociales necesariamente pueden descomponerse se presenta como una obvia aplicación de un principio mucho más general e inalterable. Éste es uno de los puntales de apoyo que mi pala ha dejado al descubierto y que pronto tendré que abordar.

Pero antes de agarrar la sierra (o como la agresión sube, el hacha) quiero exponer el segundo puntal. Denominémoslo «subjetivismo». Está implícito en la concepción utilitaria de la felicidad, que como hemos visto es deliberadamente acrítica. La felicidad y, por tanto, el bien es medido en términos de lo que hace que la gente se sienta feliz. Nos vemos remitidos a sentimientos o satisfacciones subjetivos; o, si utilizamos los términos de una versión más actualizada del utilitarismo, a preferencias. El bien o los objetos de valor están determinados en última instancia por lo que se desarrolla en la mente de las personas o por sus sentimientos. Y entonces la comprensión atomista parece la más apropiada, ya que nadie supone que haya un *locus* para el pensamiento o para los sentimientos que no sean las mentes de los individuos. A menos que nos refugiamos en algún extraño tipo de mente del grupo, parece sencillamente evidente que el bien así entendido debe poder descomponerse en último término en estados de los individuos. El subjetivismo añade fuerza al atomismo al contribuir a la inquebrantable fuerza de esta tesis.

Deseo ahora volver al primer puntal, el atomismo. ¿Qué es lo que hace parecer al individualismo metodológico tan autoevidente para tanta gente? Sencillamente, la consideración de que, en algún

sentido obvio, las sociedades no consisten en nada más que en seres humanos. Por supuesto, una vez estamos viviendo en una sociedad o incluso estudiando cómo funciona, hay que tomar en cuenta toda una serie de cosas que no son simplemente personas o concatenaciones de personas: roles, oficios, estatutos, reglas, leyes, costumbres. Todas ellas pueden aturdirnos fácilmente, pero si nos detenemos y reflexionamos un minuto, nos damos cuenta de que todo lo que verdaderamente hay en ellas es un puñado de organismos humanos interactuando. Eliminémoslos y no quedará nada. Su interacción puede implicar el hecho de que tengan pensamientos cuyos contenidos impliquen roles, oficios, etc., pero son, en último término, predicados de los componentes individuales.

Reflexiones de este tipo subyacen al individualismo metodológico. Podemos reconocer la influencia de una rama no absurda de naturalismo en nuestra cultura científica. Pero del mismo modo que este razonamiento es tan plausible, es completamente erróneo. Naturalmente en cierta medida es cierto que el hecho de que haya cosas tales como roles, oficios, leyes, estatutos, etc., depende de que haya seres humanos capaces de pensamiento; esto es, nunca podríamos atribuir a seres incapaces de pensar alguna de estas características que son esenciales para la comprensión de nuestra vida social. Incluso es dudoso que tenga sentido hablar de «jerarquía» en un grupo de mandriles, como solemos hacer. Es verdad que un macho fuerte puede mantener a los otros acorralados e intimidados, mientras él controla a las hembras. Pero si reflexionamos acerca de las condiciones en las que usamos un término como «rango», se torna evidente que su aplicación supone atribuir algo en la vida de los mandriles que no tenemos razón alguna para suponer en ella. A alguien con un cierto rango se *le debe* reconocimiento y se comete una infracción cuando éste le es negado. El uso de este término implica que los sujetos a los que se les aplica hacen estas distinciones, lo cual quiere decir que son capaces de pensamientos de la siguiente gama: «Esto es desmedido» o «Esto es un insulto» o «Finalmente se está comportando».

De modo que los roles y las cosas similares requieren pensamientos. Y los pensamientos se dan como eventos en las mentes de los individuos. Esto es cierto, pero todavía no es suficiente como justificación del atomismo. Y ello se debe a la peculiar naturaleza de los pensamientos (y, por ende, de todas las cosas que requieren pensamiento para existir). Los pensamientos existen, por así decirlo, en la dimensión del significado y exigen un trasfondo de significados disponibles para ser los pensamientos que son.

Las malas novelas históricas constantemente nos lo recuerdan. Si un personaje en una novela situada en la Edad Media rechaza un curso de acción porque no le resulta «satisfactorio» o un hombre que figura en un relato acerca de un pueblo neolítico piensa en su amante como «sofisticada», nuestra sensibilidad es sacudida por la incongruencia. Ésta se parece, pero es también destacablemente distinta, a la incongruencia que supondría su uso de tecnología del siglo xx. En ambos ejemplos sabemos que «no podían» estar diciendo/pensando/haciendo lo que se describe. Pero en el caso del pensamiento o del habla incongruentes no se trata sólo de la ausencia de ciertos artefactos en su entorno, no es algo que pudiera remediarse con una curvatura temporal que permitiera entregarles ciertos aparatos. Más bien, la imposibilidad radica en el hecho de que toda esta gama de significados no existía para ellos; el modo de clasificar las cosas como «satisfactorias» o «sofisticadas» y sus diversos opuestos y alternativas, no formaba parte de su trasfondo de descripciones posibles. Su lenguaje carecía de estos recursos.

Esto ilustra lo que, en ciertos aspectos, es un truismo de la existencia humana: el modo en que los pensamientos presuponen y requieren un trasfondo de significados para poder ser el tipo particular de pensamiento que son. Pero los términos de esta última frase, tales como «presuponen» y «requieren», apuntan a una relación particularmente fuerte. No es una relación contingentemente causal, que hasta cierto punto podríamos imaginar del tipo que invocamos cuando decimos que las aldeas neolíticas no podían construir pirámides porque esto requiere y presupone una vasta fuerza de trabajo. Siempre podemos imaginar una constelación de circunstancias, quizás muy alejadas del verdadero curso de las cosas y, sin embargo, no absurda como suposición, a partir la cual esta exigencia pudiera ser burlada: supongamos que una raza de gente con una gran fuerza física habitara estos pueblos. Pero en el caso de los pensamientos y de las palabras una suposición de este tipo carecería de sentido. Nada de lo que esta gente dijera podría *equivaler* a describir algo como «satisfactorio» o «sofisticado» en tanto tuvieran su particular trasfondo lingüístico.

Aquí la imposibilidad es más fuerte porque estamos en el dominio del significado, dominio en el que «equivaler a» y «validez» desempeñan un papel esencial. Tener el pensamiento descriptivo «Ésta es una vida satisfactoria» o «Hay una muchacha sofisticada» es estar haciendo una afirmación sobre estos objetos. La forma general de la afirmación en estos casos puede ser resumida como la

afirmación de que éstos son los términos correctos que se deben aplicar aquí. A este respecto, hay analogías entre pensar y hacer un movimiento en alguna actividad humana regida por reglas en la que las cuestiones de validez o invalidez emergen —como, por ejemplo, un juego—. Ésta era la base del conocido uso wittgensteiniano de la imagen del juego en sus discusiones en torno al lenguaje y al pensamiento. Sean cuales fueren las debilidades que surgen cuando esta imagen es sobreaplicada, este núcleo tiene justificación: nos encontramos en el dominio de la validez.

Y entonces, fácilmente podemos ver por qué en un sentido fuerte ciertos pensamientos son imposibles en determinadas circunstancias. Nada podría equivaler a afirmar «ella es sofisticada» entre los agricultores neolíticos en la alta Siria (si nuestras conjeturas son correctas acerca de su cultura), del mismo modo que nada podría equivaler a hacer la táctica de la reina en el juego de damas. El movimiento presupone un trasfondo de reglas o, en el caso del lenguaje, de condiciones de validez; y en estos dos casos el trasfondo no está.

Invoqué el nombre de Wittgenstein e indudablemente es el más conocido de todos los que han impelido a la filosofía contemporánea a aceptar esta característica central del pensamiento y del lenguaje. Un *item* lingüístico dado tiene el significado que tiene sólo a partir del trasfondo de todo un lenguaje. El uso de un término particular, separado de este trasfondo, es impensable. La suposición de que, a través de la invención del saber, se podría pensar en un término singular como éste no tiene sentido. Wittgenstein usa esta idea con gran eficacia cuando argumenta en contra de la posibilidad de un lenguaje privado, como cuando nos pide que imaginemos el caso de alguien que quiere dar un nombre a una sensación interna sin referencia al resto del lenguaje.² Para saber lo que estoy diciendo, debería situar esta entidad en alguna parte, debería decir como mínimo que lo que estoy nombrando es una *sensación*. Wittgenstein confía en esta misma idea para poner de relieve los límites de la definición ostensiva. Para que los otros entiendan qué quiero decir cuando explico el significado de una palabra al señalar alguna cosa, han de captar el tipo de cosa a que se alude. Señalar un objeto y digo «marrón». Pero, ¿quiero decir el tipo de objeto, la distancia de mí, la forma o el color? Sólo si sabes que es el color me interpretas correctamente.

2. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, 1953), § 258 y sigs. [Trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988].

Una vez disponemos de la idea wittgensteiniana, dirigimos con asombro la mirada atrás, hacia las teorías del significado no sofisticadas (*nosotros* podemos usar este término), que dominaron la temprana filosofía moderna, de Hobbes, Locke y Condillac.³ Esta última da una explicación del origen del lenguaje que presenta a sus inventores aprendiendo a usar primero una palabra, luego dos, luego tres, luego más. Se suponía, pues, que podía haber algo semejante a un léxico de una sola palabra, algo que no parece haber sido cuestionado en el período clásico, pero cuya total absurdidad fue revelada por Wittgenstein.⁴

¿Qué subyace a esta concepción ingenua? El pensamiento y el uso del lenguaje son asimilados a tipos ordinarios de eventos que no requieren un trasfondo de significado. En mi discusión acerca de los dos tipos de imposibilidad, ejemplificados respectivamente por la incapacidad de pensar «sofisticada» en la aldea neolítica y la incapacidad de construir una pirámide, emerge una distinción entre dos tipos de eventos, los que presuponen un trasfondo de significado que asienta las condiciones de validez y los que no lo presuponen. Denominémoslos «eventos significativos» y «eventos simples». Las primeras teorías del lenguaje consideraron que pensar un pensamiento e introducir una palabra eran eventos simples. Había una idea en la mente, un sonido en la cercanía y el pensador individual simplemente debía establecer una conexión entre las dos. Estas teorías ignoraron totalmente la existencia de eventos significativos e imaginaron que se podía tratar todo como un simple evento. Pues bien, este error es exactamente lo que subyace al moderno atomismo y a su vástago, el individualismo metodológico.

Una vez establecido que todos los pensamientos se dan en mentes individuales, podríamos pensar razonablemente que los argumentos en favor del individualismo metodológico son suficientes. Pero esto basta sólo si los tratamos como eventos simples. De un modo paralelo, Locke sostiene que la conexión entre la idea y la palabra tiene que ser establecida en la mente de alguien, de modo

3. Véase Hobbes, *Leviathan*, capítulos 4 y 5 [trad. cast.: *Leviatán*, Barcelona, Altaya, 1994]; Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, libro tercero [trad. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Barcelona, Orbis, 1985]; Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* [trad. cast.: *Ensayo sobre los conocimientos humanos*, Barcelona, Orbis, 1992], segunda parte.

4. Por supuesto Wittgenstein no fue el primero en destacar esta cuestión. Fue crucial en las teorías del lenguaje de la época romántica; Herder ya había atacado a Condillac en su *Ursprung der Sprache* (1772). Véase el capítulo 5.

que los *lexica* son siempre de individuos.⁵ Cuando nos damos cuenta de que tratamos con eventos significativos, la historia se torna más complicada y ya no podemos centrarnos solamente en el evento que ocurre, hemos de tener también en cuenta el trasfondo que le concede su significado. Pero este trasfondo no es un evento ni tampoco puede ser localizado en los individuos. Es un lenguaje y localizarlo no es un asunto simple. Desde un cierto punto de vista, no puede ser totalmente localizado, puede ser considerado como una entidad ideal, como el teorema de Pitágoras o la regla del *modus ponens*. Pero si queremos ver cuán incrustado está en la vida humana, entonces debemos decir algo semejante a lo siguiente: un lenguaje es creado y sostenido en los continuos intercambios que tienen lugar en una determinada comunidad lingüística. Esta última es su *locus* y esto es lo que, en última instancia, excluye el individualismo metodológico.

Los eventos significativos existen en una suerte de espacio bidimensional. Son eventos particulares, pero sólo en relación con un trasfondo de significado. Esta es la base de la distinción saussuriana entre *langue* y *parole*.⁶ Saussure sostiene que el lenguaje no puede ser entendido a menos que hagamos esta distinción. Hay un código (*langue*), y este código es usado en cada acto particular de habla (*parole*). *Langue* y *parole* se encuentran en una característica relación circular. Todos los actos de *parole* presuponen la existencia de la *langue* y ésta es constantemente recreada en los actos de *parole*. En cualquier momento el lenguaje puede considerarse sincrónicamente como un sistema ideal, pero a lo largo del tiempo o diacrónicamente cambia y evoluciona y lo hace bajo el impacto de la *parole* —la gente habla mal o innova deliberadamente y el uso desviado gradualmente se convierte en norma.

Digamos ahora que cada acto de *parole* puede ser atribuido a un individuo o (al descomponerlo) a individuos (no estoy seguro de querer conceder esto, a la larga, pero ciertamente parece un supuesto del sentido común). Pero de ahí no se sigue todavía que podamos dar una explicación atomista del lenguaje. Hacer esto sería colapsar la otra dimensión, la de la *langue*, que no es un asunto individual sino la práctica normativa de una comunidad. Tampoco ayuda apuntar al hecho de que a lo largo del tiempo la *langue* ha

5. Locke, *Essay*, 3.2.8 [trad. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Barcelona, Orbis, 1985].

6. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (Paris, 1978), capítulo 4 [trad. cast.: *Curso de lingüística general*, Madrid, Alianza, 1993].

adquirido la forma que tiene a través de los actos de *parole*. Sin embargo, esto no la convierte en susceptible de descomponerse, porque los actos que la forman son actos solamente a partir del trasfondo de la *langue* de su tiempo. Las dos dimensiones no pueden reducirse a una.

Pero el individualismo metodológico intenta un tipo de reducción ya que se basa en la creencia de que el trasfondo puede ser ignorado (tratando los actos de *parole* como eventos simples) o bien puede, de un modo u otro, ser reducido o descompuesto en estos actos. En cualquiera de sus variantes se trata de un error fundamental.

Y entonces emerge la muy profunda intrincación de dos temas en nuestra historia cultural e intelectual: atomismo *versus* perspectiva social, por un lado, y la negación *versus* el reconocimiento de la dimensión del significado, por otro. Cuando se reduce la dimensión del significado, se ignora el papel independiente de la *langue* y ya no hay eventos significativos sino que todos son simples; sencillamente no parece problemático concluir el atomismo en política, como fue la norma en física, sobre la base de fundamentos naturalistas comúnmente aceptados. En esta teoría del lenguaje y, en la medida en que todo es explicado en términos de *parole* y en que todos los actos de *parole* son los individuales, parece que también el lenguaje debe ser, en última instancia, un asunto individual y el acoplamiento entre el sonido y la idea debe ocurrir en los individuos; como los teóricos clásicos pensaron. Lo que trastorna esta línea de pensamiento no es alguna suerte de conciencia colectiva misteriosa sino la naturaleza de los eventos significativos. Reconocer el lugar independiente de la dimensión de la *langue* significa aceptar algo en la propia ontología social que no puede ser descompuesto en ocurrencias individuales. Éste es el paso crucial que nos aleja del atomismo.⁷

En los últimos párrafos he estado hablando del lenguaje. Pero la discusión empezó con aquellas características centrales de la vida social como los roles, las leyes, las oficinas y los estatutos. Llegamos al lenguaje porque éstas se hallan claramente conectadas con nuestro tener ciertos pensamientos y éstos están condiciona-

7. Ésta es también la razón por la que no es accidental que la tesis del último Wittgenstein, del lenguaje como el trasfondo de significado [*meaning background*] de los términos individuales, sirva como parte de la prueba de la imposibilidad del lenguaje privado. En el punto en que para las teorías clásicas el lenguaje público era sólo una convergencia del léxico privado, Wittgenstein muestra la condición de parásitos del lenguaje público de los significados inventados privadamente.

dos por nuestro lenguaje. Y ahora debería estar claro que, en virtud de estas conexiones, estas características tienen algo de la naturaleza bidimensional descrita en términos saussurianos. Supongamos que, en este momento, estoy desempeñando un determinado rol, de padre o de profesor. Evidentemente esto no es un estado simple, sino un estado significativo.⁸ Sólo puedo desempeñar este rol porque existen las condiciones de validez definidas en un conjunto de prácticas e instituciones que moldean la vida de mi sociedad. El modo en que yo y otros desempeñamos estos roles, o no alcanzamos el nivel previsto al hacerlo, puede producir cambios diacrónicos en este conjunto de condiciones del trasfondo; finalmente, las prácticas y las instituciones se mantienen en la forma concreta que tienen sólo a través de los continuos intercambios en nuestra vida social. Cada representación individual de un rol es un acto de *parole* que presupone un trasfondo de *langue*; y ésta a su vez es sostenida a través de actos constantemente renovados. El círculo saussuriano también se aplica aquí y no es posible reducirlo sin convertirnos a nosotros mismos en incapaces de comprender cómo funcionan las sociedades.

Las explicaciones de los procesos sociales del individualismo metodológico tienen que fracasar porque no pueden enfrentarse a este hecho. En este sentido, quizás es cierto que todos los actos y elecciones son individuales, pero los actos y elecciones son lo que son sólo a partir del trasfondo de prácticas y comprensiones. Y es la *langue* no puede ser reducida a un conjunto de actos, elecciones o incluso a otros predicados de individuos. Su lugar es una sociedad. Tal es el núcleo que no puede descomponerse, en contra del cual el atomismo debe romperse los dientes.

He estado aserrando y golpeando aquel pilar de la tesis según la

8. En una de las lecturas, ser padre es, por supuesto, simplemente un hecho biológico. Pero aquí hablo del rol social, reconocido en las diferentes sociedades con diversos significados y obligaciones y con un significado emocional variable. En nuestra sociedad está incrustado en una determinada idea de la familia nuclear. Éste es un excelente ejemplo del modo en que el lenguaje cambia a lo largo del tiempo a través de los actos de *parole*. Nuestra comprensión de lo que es una familia y de cómo debería funcionar se amplía y cambia por medio de los diversos tipos de uniones en que la gente vive en la actualidad. Y todos estos nuevos sintagmas conducen a veces a un cierto perplejidad en nuestro «vocabulario» existente del amor y de la responsabilidad familiar. Recientemente en Vancouver una de los miembros de una pareja lesbiana solicitó a la otra una pensión de manutención para su hijo, ya que había tenido el hijo (por inseminación artificial) durante el tiempo de convivencia con su compañera, la cual posteriormente la dejó por otra mujer. El confuso juez desestimó el caso. Pero tales cosas pueden ser la tendencia futura.

cual los bienes pueden descomponerse, que he denominado atomismo. Espero que todo el mundo estará de acuerdo en que ahora ha quedado derribado y ha fracasado. Es el momento de conectar todo esto a la cuestión principal. Además de eliminar uno de los motivos más fuertes para creer que todos los bienes deben ser individuales, ¿el hecho de comprender la sociedad en términos del círculo saussuriano nos dice algo directamente acerca de los bienes sociales? Acaso he eliminado una de las principales razones para creer *a priori* que los bienes sociales han de poder descomponerse, pero, ¿he arrojado alguna luz sobre a qué debería asemejarse un bien social no susceptible de descomponerse?

Creo que sí. De hecho, quiero sugerir que hay dos modos mediante los que se puede identificar un bien como irreductiblemente social y además que una comprensión de las dimensiones *langue-parole* de la acción social ayuda a clarificarlos.

El primer modo emerge directamente de la discusión anterior. Si llamamos al trasfondo de prácticas, instituciones y comprensiones que forman un análogo *langue* para nuestra acción en un sociedad dada, nuestra «cultura» (hago un uso posible de este término excesivamente usado), entonces parece claro que la cultura puede ser el lugar de los bienes.

Un forma obvia en que esto puede presentarse de modo convincente es el siguiente: como individuos valoramos ciertas cosas, nos parecen bien ciertas realizaciones, ciertas experiencias satisfactorias, ciertos resultados positivos. Pero estas cosas sólo pueden ser satisfactorias, positivas o bienes de un determinado estilo, a raíz de la comprensión del trasfondo desarrollada en nuestra cultura. Así, puedo valorar la satisfacción que proviene de la auténtica autoexpresión o la experiencia que emerge de ciertas obras de arte o de las prácticas en las que la gente está una junto a otra en relaciones de franqueza e igualdad. Pero todo ello sólo es posible a partir del trasfondo de una cierta cultura. No toda cultura humana tiene un lugar para la auténtica autoexpresión. De hecho, del mismo modo que «satisfactorio» y «sofisticada», el lenguaje de la autoexpresión no era comprensible en una época antigua. Las obras de arte que originan la experiencia que yo valoro pueden ser las de una época determinada y, por tanto, de nuevo presuponen una cierta cultura. Las relaciones de franqueza e igualdad que considero valiosas pueden parecer incomprensibles o incluso representables a gente de una cultura distinta «en sociedades jerárquicas como, por ejemplo, el Japón medieval». De haber algunas relaciones análogas en aquella sociedad, éstas sólo se mantendrían en víncu-

los de estrecha amistad, entre grupos muy restringidos y nunca para las relaciones generalmente aceptadas en público entre la mayoría de los ciudadanos.

Si estas cosas son bienes, en igualdad de circunstancias, entonces es la cultura la que las hace posibles y, si desco maximizar estos bienes, entonces debo querer preservar y fortalecer esta cultura. Pero la cultura como un bien o, más cautamente, como el *locus* de ciertos bienes (ya que en ella puede haber también mucho de reprochable) no es un bien individual. Pero, entonces, alguien podría decir muy bien que se trata de un bien público en la categoría identificada, tal como lo era antes la defensa nacional o el dique construido río arriba para proteger nuestras casas. Al igual que estos bienes, es «público» puesto que no se puede procurar para una sola persona sin garantizarlo para todo un grupo. Pero los bienes que produce son ciertamente los de los individuos: la satisfacción de X, la experiencia de Y, las relaciones de los individuos en este grupo.

Sin embargo es en este punto donde la analogía se torna tensa. Incluso dejando aparte el caso de las relaciones francas e igualitarias, al que volveré más adelante, aquí hay algo completamente distinto. El dique y la armada están en una relación causal con los bienes que producen. Estos bienes podrían ser producidos por otros medios, aunque sea empíricamente poco probable. Pero una cultura está relacionada con los actos y experiencias que hace inteligible de un modo menos externo. La idea de que la cultura sólo es valiosa instrumentalmente en este tipo de caso descansa en una confusión. Confusión que es esencial a la comprensión ordinaria que en el bienestarismo se tiene acerca del modo en que los bienes públicos son susceptibles de descomponerse. Frente a la objeción que alguien podría plantear a esta tesis —después de todo el dique es una entidad particular y ayuda a mucha gente, de ahí que sea un bien social—, la respuesta es clara: el dique es una sola entidad y los bienes son todos individuales —la casa de X es preservada de la corriente, la casa de Y es preservada y así sucesivamente—. El dique que no es por sí mismo un bien, sólo lo son sus efectos. Solamente es instrumentalmente valioso.

Este tipo de respuesta no cabe con respecto a la cultura, ya que no es un mero instrumento de los bienes individuales. No puede ser distinguida de ellos como su mera condición contingente, algo sin lo cual podrían en principio existir. Esto no tiene sentido. La cultura está esencialmente vinculada a lo que hemos identificado como bien; por consiguiente, es difícil ver cómo podríamos negar-

le el título de bien y no sólo en un sentido débil o instrumental, como en el caso del dique, sino como intrínsecamente buena. Decir que un cierto tipo de heroísmo desinteresado o que una cierta cualidad de experiencia estética son buenos, es juzgar como buenas aquellas culturas en las que este tipo de heroísmo o de experiencia son opciones concebibles. Si es importante cultivar tal virtud y experiencia, entonces las culturas han de fomentarlas no como instrumentos contingentes, sino por sí mismas.

Además, en segundo lugar y a diferencia del dique, la cultura valiosa es una característica *irreductible de la sociedad como un todo*. El dique, sólo en tanto que un instrumento, no es en absoluto una característica de la sociedad. Esto descubre otra desanalogía crucial. Un bien es público en el sentido ordinario de la teoría bienestarista, como vimos, cuando su provisión para uno requiere su ser sostenido para todos. Pero esto también, en el caso ordinario, es una restricción contingente. De hecho, con la tecnología disponible y tomando en cuenta los factores de riesgo, la única solución para mi problema de inundación es un dique, que también os protegerá a todos. Pero con una gama diferente de tecnologías posibles o si yo tuviera muchos más recursos podría haber otra solución: encierro mi propiedad en algún campo de fuertes que sólo funciona contra la presión del agua desde el exterior; y entonces, muy pagado de mí mismo, os miro a todos vosotros mientras os apresuráis a evacuar en vuestros botes. Pero esta posibilidad no tiene sentido en el caso cultural. Este bien es inherentemente social.

Ésta es una manera de poder identificar los bienes irreductiblemente sociales. Pero hay otra que hace resaltar una clase parcialmente coincidente de tales bienes: De nuevo, podemos ver cómo es si partimos de la comprensión bienestarista de un bien público. Éste, como hemos visto, era considerado susceptible de descomponerse puesto que podemos identificar su ser bueno con su ser bueno individualmente para A, para B, para C, etc.

Consideremos ahora con más detalle el tercer ejemplo de bienes culturalmente condicionados, el caso de las relaciones francas e iguales. Sólo hice una advertencia al tratarlo como un bien de individuos y ahora quiero explicar por qué. La cuestión crucial es que el hecho de que nuestras relaciones sean de este tipo es, en sí mismo, un hecho irreductiblemente social. Que nuestras relaciones sean de un cierto tipo no es sólo la combinación de un hecho acerca de mí, supongamos mi disposición, y un hecho acerca de tí. Lo que esta descomposición deja fuera es el factor crucial, que no

estamos sólo bien o mal dispuestos hacia los demás, sino que tenemos una cierta comprensión común acerca de ello. Y es fútil y perversamente equivocado intentar definir la comprensión común o mutua como un compuesto de estados individuales. El hecho de tener una comprensión común acerca de algo es distinto de la comprensión que yo tengo de ello más tu comprensión más, quizás, mi conocimiento de que tú comprendes, y el tuyo de que yo entiendo; tampoco ayuda añadir más niveles: por ejemplo, que yo sé que tu sabes que yo entiendo. Esta suerte de situación de circunvalación algunas veces existe en las relaciones humanas más delicadas y tensas, o en el nivel diplomático entre Estados, pero es reconociblemente distinta del caso en que hay algo fuera entre nosotros y que llegamos a una comprensión común.

Encontramos aquí otra distinción esencial, junto a la que se da entre eventos significativos y eventos simples, que ha sido totalmente ignorada por la tradición empirico-utilitarista, pero que es de la mayor importancia humana. Es decir, la diferencia entre lo convergente y lo genuinamente común. Un asunto convergente es aquel que tiene el mismo significado para mucha gente, pero que no es reconocido entre ellos o en el espacio público. Algo es común cuando no sólo existe para mí y para ti, sino reconocido común tal por *nosotros*. Una buena parte de la vida humana es totalmente ininteligible si ignoramos esta distinción. En primer lugar, no podríamos entender jamás por qué la gente se esfuerza en mantener el tipo circunvalado de relaciones mencionadas más arriba. Tampoco podríamos captar en qué consiste la amistad y el amor y por qué les es esencial descansar en un alto grado en comprensiones comunes.⁹

Las comprensiones comunes no se pueden descomponer y ello se debe, como acabo de decir, al hecho de que es esencial para ser lo que son que no sean sólo para mí o para ti, sino para nosotros. Que nosotros poseamos una comprensión común presupone que hemos formado una unidad, un «*nosotros*» que comprende conjuntamente y que por definición no se puede descomponer analíticamente. Si lo fuera, la comprensión no sería genuinamente común. Una relación de amistad es un ejemplo de una de las que descansan en una comprensión común y, por tanto, no es susceptible de un análisis atomista.

Pero habitualmente una amistad es juzgada como un bien. Y

9: Analizo esta diferencia más extensamente en mi «Theories of Meaning», *Human Agency and Language* (Cambridge, Inglaterra, 1985), págs. 248-292.

allí donde una relación no descomponible es un bien, entonces generalmente contiene alguna condición más fuerte: es esencial para su ser una buena relación el hecho de que la comprensión común englobe su bondad. La amistad no sólo presupone comprensión mutua, sino comprensión en torno al hecho de que nuestra amistad es valiosa. El reconocimiento mutuo en el amor siempre incluye alguna idea común de lo que éste significa para nosotros. Cuando esto se pone en duda, cuando parece como si ya no lo valoráramos del mismo modo, el amor está amenazado.

Aquí hay otro modo, entonces, en el que un bien puede ser social de una forma irreductible, cuando para ser un bien es esencial que su bondad sea objeto de una comprensión común. No hallamos solamente estos bienes en la vida íntima —como el amor o la amistad—. Mi ejemplo social de las relaciones de franqueza e igualdad también es de este tipo. De hecho no estamos en tales relaciones con los otros a menos que haya alguna comprensión común de ello. Y no podemos mantener la relación a menos que la comprensión común englobe la corrección de esta posición. La posición no existe si no hay alguna idea común de que nosotros *somos* iguales, de que merecemos un trato igual, de que éste es el modo apropiado de relacionarnos unos con otros. Algo que no se pueda descomponer es esencial a este conjunto de relaciones como un bien.

Así, vemos dos modos de definir bienes irreductiblemente comunes: 1) los bienes de una cultura que hace concebibles acciones, sentimientos, formas de vida valiosos, y 2) bienes que incorporan esencialmente comprensiones comunes de su valor. Es obvio que hay un solapamiento sustancial entre los dos, en el hecho de que un bien cultural puede existir también sólo en tanto es comúnmente apreciado. Efectivamente, el último ejemplo parece tener un pie en ambas categorías: el hecho de que nuestra cultura ofrece la posibilidad de relaciones públicas de franqueza e igualdad oculta nuestra verdadera actitud en tales relaciones. Acaso ninguna de las dos pueda sobrevivir mucho a la desaparición de la otra.

¿Y qué? Quizás estoy en lo cierto desde el punto de vista del análisis filosófico, pero nos gustaría poder preguntar: ¿qué se sigue de todo ello para nuestra vida social y política, o acaso se trata de una mera disputa académica?

La respuesta ya debería ser transparente y puede extraerse de los ejemplos que he usado: la concepción de los bienes sociales irreductibles está conectada a algunas corrientes de la política mo-

terna. Así, al articular esta clase de bien estoy explicando muy detalladamente las presuposiciones filosóficas de posturas políticas ampliamente sostenidas.

El primer ejemplo de ellas que se me ocurre es la lingüística moderna o el nacionalismo cultural. Y acaso esto aparezca en primer lugar en mi mente porque vivo en Montreal y he estado tratando de dar sentido a lo que ha ocurrido aquí en la última mitad de siglo. Está claro que, en esta cultura, todas las franjas del sentimiento nacionalista de estas provincias concurren en considerar la cultura de Quebec —que en la práctica es lo mismo que la lengua francesa—, la presuposición de la vida que valoran, al menos como un bien común en el sentido 1 y a veces también como un bien en el sentido 2. Lo que ha emergido es una política de defensa del lenguaje como un bien común, considerado un objetivo lo suficientemente importante como para tener prioridad en algunos casos, frente a objetivos individuales; prioridad que, de otro modo, habría sido considerada como fuera de la regulación legal. Así se han dado restricciones sobre donde los padres podían enviar sus hijos a escuelas estatales (las escuelas totalmente privadas no están reguladas); esto es, sobre la lengua que podían elegir para la escolarización para sus hijos. En respuesta a la defensa de la libertad de elección de los padres como un derecho, los teóricos nacionalistas han desarrollado teorías de los derechos «colectivos» que, en ciertos casos, pretenden tener prioridad por encima de los derechos individuales.

No fomulo aquí un juicio, tan sólo doy cuenta de una parte de la política contemporánea basada en conceptos que deberían ser explicados filosóficamente de modo semejante al que he subrayado. Pero permítaseme dirigirme hacia otro ejemplo, quizás menos dudoso moralmente (para algunos de ustedes).

Se trata de una de las corrientes centrales de la moderna cultura democrática. Hablo de la política que toma la autorregulación participativa como un bien en sí mismo y no simplemente como algo instrumental para otros objetivos, como la justicia, la paz o la estabilidad, sino como algo valioso por sí mismo. Esta política tiene una larga historia en nuestra cultura, conecta con la tradición de pensamiento en el Occidente moderno que ha sido denominada «humanismo cívico» y que ha tomado como un modelo la antigua *polis* o la república. Entre sus grandes pensadores se cuentan Maquiavelo (un caso idiosincrásico, pero que partió de una corriente influyente en el Renacimiento), Montesquieu, Rousseau, Tocqueville y, en nuestros días, Arendt. Con posterioridad al Renacimiento

italiano, sus momentos de impacto político decisivo son el período de guerra civil en Inglaterra, la redacción de la Constitución y la Revolución americana y la Revolución francesa, después de los cuales se ha convertido en una corriente mayor en la autocomprensión de las democracias liberales occidentales.

Esta corriente considera la vida del ciudadano —una persona que no está simplemente sujeta al poder, sino que participa en su propia regulación— como un componente esencial de la dignidad humana. Y establece un *contraste entre la vida ciudadana, en la que el individuo dirige la mirada hacia las grandes cuestiones, donde el destino de los pueblos y culturas están en juego, y los estrechos límites de una vida centrada solamente en el autoenriquecimiento o los placeres privados*. El humanismo cívico, para describir esta condición política, acuña un sentido especial del término «libertad» (o lo toma prestado de los antiguos), distinto de la libertad «negativa» propia del sentido común. Tocqueville describió eloquentemente los atractivos de este tipo de libertad:

Ce qui, dans tous les temps lui a attaché si fortement le coeur de certains hommes, ce sont ses attraita mêmes, son charme propre, indépendant de ses bienfaits; c'est le plaisir de pouvoir parler, agir, respirer sans contrainte, sous le seul gouvernement de Dieu et des lois. Qui cherche dans la liberté autre chose qu'elle-même est fait pour servir. [Ille aquí que en todos los tiempos ella ha atado fuertemente el corazón de ciertos hombres, que son llamados por su encanto, independientemente de sus bienes; se trata del placer de poder hablar, actuar, respirar sin impedimentos, bajo el sólo gobierno de Dios y de las leyes. El que busca la libertad no se puede servir de otra cosa que de ella misma.]

Y Tocqueville finaliza imponentemente el pasaje diciendo que se puede comprender este gusto por la libertad o no: «On doit renoncer à le faire comprendre aux âmes médiocres qui ne l'ont jamais ressenti» [Debemos renunciar a hacérselo comprender a las almas mediocres que nunca lo han sentido].¹⁰

Aunque desprovistos de la sensibilidad aristocrática de Tocqueville, reconocemos en estos textos una aspiración y un valor político ampliamente extendidos en nuestro tiempo. Ahora bien, un régimen en el que la gente se gobierna a sí misma como ciudadanos

10. Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la révolution* (1856; reeditado en París, 1967), págs. 267-268 [trad. cast.: *El antiguo régimen y la revolución*, Madrid, Alianza, 1982].

iguales es un bien común en el sentido 2 antes mencionado. Un régimen no puede existir sin alguna comprensión común de que ésta es la base a partir de la cual nos relacionamos unos con otros y la comprensión común debe incluir la corrección de esta base. Por supuesto esta idea nos conduce hasta la tradición cívico-humanista de pensamiento en torno a la república, hasta los antiguos. Este tipo de régimen requiere absolutamente que compartamos un amor por las leyes, que Montesquieu definió como *vertu*.

Pero el punto de vista que describo aquí, siguiendo a Sen, como «bienestarista» no puede asimilar este tipo de bien, no permite una descripción no distorsionada de él. La política del nacionalismo o el gobierno republicano aparece en el lenguaje del bienestarismo como el cuidado de algún bien público instrumental. O también es entendido su estatuto como bienes de una forma puramente subjetivista: son bienes en la medida en que la gente los desea. Una cierta proporción de quebequeses tienen un «gusto» por la preservación de la lengua francesa y, por tanto, esto es un bien, del mismo modo que los helados de chocolate o los transistores.

Pero ambas concepciones distorsionan penosamente la naturaleza del bien perseguido, particularmente la última. Los portavoces del nacionalismo, o de la regla republicana, no ven su valor como contingente en relación a su popularidad. Piensan que son bienes tanto si los reconocemos como si no, son bienes que deberíamos reconocer. Esta postura a veces pasa desapercibida, ya que es hasta cierto punto moralmente reprobable: ¿qué derecho tiene esta gente a decirnos que deberíamos conceder una más alta prioridad en nuestras vidas a nuestra cultura nacional o que deberíamos participar en nuestro propio gobierno? ¿van a forzarnos a ser libres? Da la impresión de que hay algo no democrático en esta actitud.

Pero se trata de una confusión. La democracia tiene que ver con nuestros procedimientos de toma de decisión. Un defensor del nacionalismo o de un gobierno de la ciudadanía puede ser tan democrático como cualquiera, en el sentido de respetar estos procedimientos (y hay una paradoja en un defensor de la regla republicana que deje de respetarlos, como ha sido trágicamente ilustrado en reiteradas ocasiones en la historia moderna). Pero no debemos adaptar las opiniones acerca del bien a los gustos de la mayoría. Lo que un individuo *defiende* debe ciertamente ser independiente del gusto de la mayoría. La tentación de pensar de otro modo proviene del desenfrenado subjetivismo de buena parte de la filosofía moderna.

Ahora y en relación a los propósitos de esta discusión, no tomo partido a favor del nacionalismo y del gobierno de la ciudadanía.

En realidad, difícilmente podría hacerlo porque hay muchas corrientes del nacionalismo moderno, y algunas de ellas son visiblemente malas. Como una cuestión de hecho, he pasado buena parte de mi vida política combatiendo algunas de las que me disgustan. Confieso que soy un fuerte partidario del autogobierno ciudadano, pero es de suponer que esto no importa en relación al tema. Lo que aquí quiero mostrar es la forma en que la perspectiva del bienestarismo muestra de manera distorsionada un importante conjunto de cuestiones que figuran en la política moderna. Algunas alternativas no pueden ser formuladas sin distorsión de esta perspectiva. Si éstas fueran intelectualmente incoherentes, entonces sería enteramente mérito del bienestarismo el haberlas mostrado como tales. Pero desde el momento en que sostengo que este tipo de bienes comunes es perfectamente coherente, extraigo la conclusión opuesta. La concepción de que todos los bienes sociales pueden descomponerse es una concepción que debemos evitar y no sólo por razones de rigor intelectual, ya que no es correcta, sino también porque nos impide comprender adecuadamente aspectos importantes de la vida social y política moderna.

Pero todavía no he acabado mi ataque. El punto de vista del bienestarista no sólo distorsiona las aspiraciones políticas a los bienes comunes, sino que oculta en cierta medida la oposición a estas aspiraciones, porque esta filosofía no es neutral. La concepción utilitarista está alineada junto a uno de los contendientes en la moderna lucha por definir la democracia liberal.

De hecho hay ciertas corrientes de pensamiento y de aspiración política que han entrado en la construcción de las sociedades occidentales contemporáneas. La rama cívico-humanista es sólo una y acaso no es la más poderosa. Ha sido también de gran importancia la comprensión de la sociedad de sujetos detentadores de derechos y el retrato de la sociedad como una asociación de sujetos de intereses, sean grupos o individuos. La perspectiva de los derechos se remonta a las grandes teorías de los derechos naturales del siglo xvi; incluso más allá, si seguimos correctamente su pista.¹¹ El retrato de la sociedad como establecida para los intereses de sus miembros se remonta también a los escritores fundacionales en el siglo xvii. Locke es una figura importante para ambas ramas, pero el total desarrollo de la corriente del interés se da solamente en el siglo xviii, con

11. Véanse los interesantes trabajos de Richard Tuck, *Natural Rights Theories* (Cambridge, Inglaterra, 1979) y James Tully, *A Discourse on Property* (Cambridge, Inglaterra, 1980).

la Ilustración utilitaria. Hoy en día este retrato de la sociedad es un instrumento común para distintos grupos de intereses y es visible en, por ejemplo, las teorías del pluralismo de los intereses de grupo o la «económica» o las teorías de la élite de la democracia.¹²

Esta corriente del interés ha estado en tensión con la corriente republicana casi desde los inicios del moderno Estado representativo liberal. J.G. Pocock ha seguido el conflicto intelectual en la Inglaterra del siglo xviii.¹³ La tensión puede verse en la obra de los redactores de la constitución norteamericana. Y todavía es evidente hoy.

Actualmente conecta con nuestra actitud con respecto a la centralización y a la burocracia. Desde una perspectiva éstas pueden ser valoradas positivamente, ya que parecen ser las condiciones de una más efectiva producción de bienes que la gente (individualmente) quiere. Por otra parte, una mayor producción puede ser pensada como condición de una distribución más igualitaria, ya que es más fácil dar a aquellos que tienen menos si no hay que sacar de los que tienen más. El crecimiento rápido puede convertir la redistribución en menos que un juego de suma-cero. La equidad en la distribución ha sido siempre un asunto central en la perspectiva del interés.

Desde el otro lado, la concentración y la organización burocrática son consideradas como los mayores adversarios de la autorregulación, al enfriarla y convertirla gradualmente en irrelevante. Y, de este modo, ambas generan desesperación y cinismo en una época de gigantescas e irresponsables aglomeraciones de poder.

Una de estas corrientes de pensamiento quiere pensar en términos de bienes individuales; quiere ver la sociedad meramente en términos instrumentales. Quiere aclarar quién consigue qué bien, al ocuparse del «reparto de bienes» máximo y (habitualmente) también igualitario. Así, pues, adoptar la perspectiva bienestarista es bueno para la deliberación acerca de alternativas, una vez *garantizados los bienes en que se está interesado*. El bienestarismo resulta tan simpático a esta corriente de pensamiento como poco amistoso a la corriente republicana.

Sin embargo, si es retado a defenderse como una postura moral, todavía podría tener algo que decir ya que viene de una tradi-

12. Para más información sobre grupos de interés, véanse, por ejemplo, David B. Truman, *The Governmental Process* (Nueva York, 1951) y David Easton, *A Systems Analysis of Political Life* (Nueva York, 1965). Sobre teorías económicas, véanse, por ejemplo, Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (Nueva York, 1950) [trad. cast.: *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Grijalbo, 1988] y Robert Dahl, *Who Governs?* (New Haven, 1961).

13. J.G. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton, 1975), tercera parte.

ción moral de cierta profundidad. Hay una importante línea de pensamiento moral moderno que en otra parte he denominado «la afirmación de la vida ordinaria» que arranca con la Reforma y es secularizada en la Ilustración.¹⁴ Por «vida ordinaria» quiero decir la vida de producción y reproducción, del trabajo y de la familia. La idea central es que la buena vida para los seres humanos no debe buscarse en alguna actividad superior, más allá de la vida ordinaria—sea ésta la contemplación o el ascetismo religioso o incluso la regulación ciudadana—, sino en el mismo centro de la existencia cotidiana, en la adquisición a través de la labor de los medios para vivir y para la reproducción de la vida en la familia. Esta idea quizás empieza con el énfasis puritano en la «vocación», y luego cambia con la concepción ilustrada de la felicidad humana en una vida de acuerdo con la naturaleza. También Rousseau la convirtió en central, al tratar de combinarla, paradójicamente y quizás imposiblemente, con una ética del gobierno de los ciudadanos. Y también puede apreciarse en la exaltación del hombre productor en la obra de Marx.

Algunos pensadores de esta corriente han dirigido polémicamente sus ataques hacia lo que consideraban como el falso prestigio de los «más elevados» bienes, que con frecuencia han servido como tapadera para justificar el estatuto privilegiado de una clase «más alta» debidamente dedicada a estos bienes—sea ésta la de quienes tienen ocio para contemplar o la de aquellos que se han dedicado a la ascesis religiosa o la de los que buscan honor y fama en la vida pública—. En este contexto es importante recordar que la ética del gobierno de la república ha sido aristocrática, en el verdadero sentido del término, a lo largo de la historia humana. Incluso las antiguas democracias estaban lejos de ser comprensivas y existían sobre las espaldas de una clase baja de esclavos, por no mencionar la exclusión de los metecos y el inferior estatuto de las mujeres. La ética de la vida ordinaria siempre ha sido hostil a la del honor y de la fama.

Así los defensores del bienestarismo, una política de la razón instrumental dirigida a la producción de la felicidad individual, tienen una respuesta a la arrogante afirmación de Tocqueville. Pueden afirmar que no están interesados en la ilusión de asuntos supuestamente elevados—ya que demasiada felicidad humana ha sido sacrificada en sus altares—y que ellos persiguen un bienestar

14. Véase mi «Humanismus und moderne Identität», en Krzysztof Michalski, comp., *Der Mensch in den modernen Wissenschaften* (Stuttgart, 1985).

humano concreto y tangible. En definitiva, que la suya es la política de la verdadera filantropía, altruismo y preocupación por el bien humano.

Un argumento moral de gran alcance está a punto de desaparecer, argumento con cierta profundidad y pasión, y que podría iluminar nuestra presente dificultad si pasáramos cuentas. ¿Qué hay de malo en el bienestarismo? Que impide este argumento, ya que no sólo distorsiona la posición de su oponente, sino que oculta la propia. Mientras pensamos que todos los bienes deben ser individuales y que cualquier interpretación es incoherente, no podemos ver que aquí hay un argumento *moral*. La carga de la defensa [*advocacy*] de la actitud bienestarista hacia la política parece descansar enteramente en argumentos *lógicos*. Da la impresión de que aquí el tema es pensar correctamente más que actuar bien. El bienestarismo, como una doctrina acerca de la naturaleza del bien, ha de desvanecerse, antes de que el argumento verdaderamente interesante, entre el bienestarismo como una teoría de *qué cosas son buenas* y sus oponentes, pueda ser tratado.

Como doctrina filosófica, el bienestarismo actúa como una pantalla que nos impide ver nuestra efectiva situación moral y nos impide identificar las verdaderas alternativas. Aparenta una neutralidad de la que realmente no goza. El resultado es que distorsiona a su oponente y, quizás más decisivo todavía, oculta la rica perspectiva moral que lo motiva a sí mismo. Colocarla aparte es más que una exigencia de rigor, es también una exigencia de lucidez política y moral.

Por este motivo es importante mostrar a todos los bandos involucrados en el debate que, de hecho, hay bienes irreductibles.