

EL «GIRO HERMENÉUTICO» DEL LIBERALISMO POLÍTICO RAWLSIANO: EXPOSICIÓN Y CRÍTICA

Joan VERGÉS GIFRA
Universidad de Gerona

RESUMEN. Una de las áreas en las que el influjo de la obra de H.-G. Gadamer se ha notado con más fuerza es la filosofía política. Algunos teóricos se inspiran en ella a fin de articular un modo de hacer filosofía política alternativa al modo kantiano actualmente preponderante. Según algunos intérpretes, la concepción del liberalismo político de John Rawls sería una concepción eminentemente *hermenéutica*. En este artículo intentamos mostrar las razones que hacen verosímil tal interpretación. Sin embargo, a continuación exponemos las principales objeciones que, a nuestro juicio, pueden formularse contra una concepción hermenéutica de entender la tarea de la filosofía política. En la medida que Rawls fuese interpretable en términos hermenéuticos, debería hacer frente a tales objeciones.

1. Introducción: la herencia de Gadamer

La influencia de la obra de H.-G. Gadamer en la filosofía política contemporánea es una realidad difícil de obviar. A pesar de no abordar primariamente cuestiones de tipo político o social, algunas de las tesis que caracterizan su concepción hermenéutica han dejado una impronta notable en determinados sectores de la filosofía política. Tal impronta es particularmente apreciable en aquellos filósofos que critican la tradición kantiana que en la actualidad posee un gran peso en la comunidad de los teóricos políticos. Según estos críticos, el modo kantiano de abordar la tarea de la teoría política ha sido pernicioso en la medida en que se ha descarriado en vacuas abstracciones universalistas y además ha olvidado el carácter inevitablemente histórico, particular, contextual, socialmente car-

gado que poseerá cualquier intento relevante de determinar en qué consiste y qué nos reclama —a nosotros, hoy— la moralidad política. Frente a este modo kantiano de enfocar la teoría política, Georgia Warnke sugiere una teoría política explícitamente «hermenéutica».

Mientras que una teoría política kantiana sufre la negligencia de haber obviado su propia particularidad histórica y la rica vida moral de las comunidades en las que habita, el aspecto central de lo que llamo «teoría política hermenéutica» es justamente la cultura específica y el conjunto de tradiciones históricas a las que pertenece y a partir de la cual ha desarrollado su propio y «denso» (*thick*) vocabulario. En mi opinión, tal teoría política puede ser llamada «hermenéutica» porque considera que una cultura y el conjunto de las tradiciones históricas, prácticas y normas que la conforman han de entenderse análogamente a un texto.¹

Es en este punto que la influencia de la obra de Gadamer se hace más patente, puesto que los filósofos políticos hermenéuticos ven en ella la mejor explicación de lo que significa *comprender* un texto y, por consiguiente (según la analogía que traza Warnke), una cultura política. Con el objeto de identificar mejor el curso de la influencia gadameriana, será bueno que recordemos brevemente algunos puntos de esa explicación, teniendo en cuenta que, de acuerdo con Warnke, los políticos hermenéuticos proponen leer «cultura política» allí donde Gadamer dice «texto».

Según Gadamer, la comprensión de un texto empieza siempre con un proyectar «un sentido del todo» por parte del intérprete². Ahora bien, tal proyección deberá ser constantemente revisada «en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido». El intérprete ha de ser sensible a la «alteridad» del texto, al hecho de que el texto es un otro que le habla. Sin embargo, el hecho de la alteridad del texto no puede implicar jamás que el intérprete deba

¹ G. WARNKE, *Justice and Interpretation*, Cambridge, The MIT Press, 1993, p. 39.

² «El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido sólo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado». H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1988, p. 333.

buscar la desaparición de su propio punto de vista y que deba aparecer en su lugar un punto de vista neutral y objetivo. Bien al contrario: el texto le habla porque el intérprete le pregunta cosas, del mismo modo que el intérprete puede decir que el texto le está interpelando e invitando a preguntarle cosas. «Pero esta receptividad no presupone ni “neutralidad” frente a las cosas ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas»³. El primer momento del proceso hermenéutico, por consiguiente, es el hallarse en una situación de precomprensión (*Vorverständnis*) determinada. Esta precomprensión consiste en la articulación de toda una serie de prejuicios (*Vorurteile*) que abren una perspectiva de sentido («horizonte») y proponen una primera interpretación o lectura del texto en cuestión. Desde esta precomprensión se puede esbozar una proyección de sentido de todo el texto, que a continuación se pone a prueba y se rectifica a medida que se profundiza en él. Y así continuamente en un proceso infinito —porque los prejuicios siempre cambian, porque la situación interpretativa también cambia, porque se adquieren nuevas perspectivas, nuevos sentidos, nuevos intereses, etcétera—. Esto comporta, además, que no hay una interpretación correcta en sí y que en lugar de hablar de interpretaciones cada vez más correctas deberíamos hablar de interpretaciones «distintas»⁴.

Desde esta perspectiva, Gadamer critica tanto a los ilustrados como a los románticos el hecho de no haber prestado atención a la historicidad del ser humano, la historicidad que muestra que no hay oposición entre razón y tradición, sino que gracias a la posición histórica y finita que ocupamos ya siempre —y que define una precomprensión del mundo— puede operar la razón⁵. En este sentido, Gadamer reclama que reconozcamos «el derecho al momento de la tradi-

³ *Verdad y método*, pp. 335-336.

⁴ *Ibid.*, p. 367.

⁵ «No creo [...] que entre tradición y razón haya que suponer una oposición tan incondicional e irreductible [...]. En realidad, la tradición es siempre también un momento de la libertad y de la historia. Aun la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada [...]. La conservación es un acto de la razón, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí». *Ibid.*, p. 349.

ción»⁶, puesto que como seres históricos que somos siempre nos hallamos, en relación con el pasado, confirmándolo y apropiándonoslo. La proyección de comprensión inicial se hace ya siempre desde la pertenencia a una tradición interpretativa determinada —con todos sus prejuicios y precomprensiones—. La comprensión hermenéutica es siempre resultado de una mediación de pasado y presente, es decir, tiene lugar en una tradición viva. Por esta razón Gadamer dice que la comprensión «se determina desde la comunidad que nos une [como intérpretes, se entiende] con la tradición» y que no es un «acto de la subjetividad» solamente.

Estas son algunas de las principales tesis gadamerianas que han proporcionado el punto de partida de los filósofos políticos que quieren autorreconocerse como «hermenéuticos». Desde tal punto de partida, estos filósofos se sienten capacitados para criticar la tradición kantiana de las teorías políticas dominantes e inaugurar un nuevo modo de abordar la tarea de la filosofía política.

En cualquier caso, lo que ahora nos interesa destacar es que, en coherencia con la noción de *comprensión* gadameriana que acabamos de ver, la filosofía política hermenéutica se propone el objetivo de «intentar destapar y articular los principios que ya se encuentran incorporados o que se derivan de las prácticas, instituciones y normas de acción de una comunidad. La teoría de la justicia deviene un intento de comprender qué significan las acciones, las prácticas, las normas de una sociedad; un intento de elucidar cuáles son las comprensiones compartidas de una cultura, a fin de poder acordar qué principios de justicia tienen sentido y están hechos para ella»⁷.

2. El «giro hermenéutico» de Rawls

Como es bien sabido, en la evolución del pensamiento político de John Rawls hay dos etapas. La primera de ellas se identifica con la publicación, en 1971, de *A Theory of Justice*. La segunda etapa corresponde a la obra de 1993, *Political Liberalism*. A menudo, para referirse a las innovaciones que supuso este segundo libro con respecto al primero, los especialistas hablan de «el giro político» que ha sufrido la concepción de la justicia como equidad. Sin embargo, algunos intér-

⁶ *Ibíd.*, p. 350.

⁷ WARNKE, p. 5.

pretes de la obra de Rawls —entre los cuales sobresalen la propia G. Warnke, R. Rorty, T. Kelly y, en buena medida, M. Walzer— consideran que tal «giro político» constituye en realidad un viraje hacia un modo eminentemente *hermenéutico* de hacer filosofía política. Según ellos, el «giro político» sería más bien un «giro hermenéutico». No tan sólo eso: en opinión de Georgia Warnke «el trabajo reciente de Rawls es el caso más claro de giro hermenéutico en teoría política»⁸.

A tenor de algunas tesis del liberalismo político rawlsiano no es extraño que algunos intérpretes consideren que Rawls se ha adherido al modo hermenéutico de entender la filosofía política que describe Warnke. En concreto, hay tres afirmaciones en el liberalismo político que son particularmente llamativas y celebradas por parte de los intérpretes de filiación hermenéutica:

1. En primer lugar, el liberalismo político rawlsiano limita el dominio de aplicación de su teoría a las sociedades occidentales modernas de hoy en día, democráticas y liberales —«las nuestras», como suele decirse—. La limitación del dominio es uno de los cambios más notables de *Political Liberalism* con respecto a *A Theory of Justice*. Esta restricción es bienvenida por los hermenéuticos porque ven en ella el reconocimiento de que la comprensión y la clarificación de las cuestiones normativas tan sólo puede realizarse en el interior de su propio contexto social, su propia historia, el momento actual y la tradición desde la que nos interpretamos continuamente y de la que no podemos escapar.
2. Un segundo elemento relacionado con la restricción del dominio refuerza todavía más las expectativas de los hermenéuticos. Se trata de la idea según la cual el único modo posible de justificar una concepción de la justicia a nuestros conciudadanos en circunstancias de radical pluralismo es hacerlo a partir de las ideas compartidas que ya están implícitas en nuestra cultura política pública. Una buena teoría, en este sentido, tiene que ayudar a explicitar los compromisos y las implicaciones de las ideas fundamentales que caracterizan la práctica de nuestra vida política. Si tiene éxito en tal empresa entonces obtendrá el apoyo de la gente y quedará justificada. Una buena teoría política ayuda a autoaclarnos en lo que ya

⁸ G. WARNKE, *Justice and Interpretation*, Cambridge, Polity Press, 1992, p. 39. Véase también la p. 5 de *ibíd.*: «Rawls [...] ha reorientado hermenéuticamente su propuesta».

creemos. Por esta razón los hermenéuticos se alegran tanto al ver que Rawls afirma que la posición original no es más que un «mecanismo de representación» de concepciones que ya se hallan en nuestra cultura política pública y que de algún modo ya aceptamos. La posición original es un recurso teórico que ayuda a captar más claramente lo que ya juzgamos normativamente vinculante. La posición original hace que «nos auto-comprendamos más profundamente»⁹. Según Rorty, Rawls es simplemente un «pensador idealista» que se limita a formular constructos ideales sobre la mejor forma de ordenar coherentemente las convicciones consolidadas de nuestra sociedad¹⁰.

3. Un tercer elemento de la teoría de Rawls que despierta el entusiasmo hermenéutico es la concepción coherentista de la justificación y la idea de equilibrio reflexivo asociada a ella. Según los hermenéuticos no hay interpretaciones más verdaderas que otras en un sentido *externo* a la misma interpretación; al fin y al cabo tan sólo hay interpretaciones. La idea de equilibrio reflexivo restringe la justificación a lo que ya creemos, al sistema de creencias que ya tenemos. La expansión de este sistema, en cualquier caso, se realiza siempre desde sí mismo. Por consiguiente, la autoridad epistemológica recae sobre *nosotros* mismos.

3. Tres ventajas del giro hermenéutico

El giro hermenéutico presenta una serie de atractivos o ventajas nada menospreciables, de los cuales el liberalismo político rawlsiano —si tuviese que interpretarse en esta línea— podría beneficiarse. De estas ventajas ahora querríamos subrayar dos¹¹.

⁹ Véase J. RAWLS, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, p. 57.

¹⁰ Véase R. RORTY, «Idealizations, Foundations and Social Practices», en S. Benhabib (ed.), *Democracy and Difference*, New Jersey, Princeton UP, 1995. En este artículo Rorty traza una diferencia entre pensadores idealistas y pensadores fundacionalistas. Los primeros —entre los cuales cabe incluir a Rawls o Nozick— son pensadores que se plantean la pregunta «¿Qué debemos hacer para que nuestras prácticas actuales sean más coherentes?», ante la cual responden disminuyendo la importancia de algunas de nuestras prácticas y dando más importancia a otras (Rawls a lo que hacemos en los juzgados, Nozick a lo que hacemos en el mercado). Los fundacionalistas, en cambio, se preguntan si «deberíamos estar en absoluto comprometidos con nuestras prácticas actuales», cuestión que responden apelando a algo que existe con independencia de nuestras prácticas.

¹¹ En esta ocasión nos interesa centrarnos en las dos ventajas que exponemos a continuación. Sin embargo posiblemente habría más. Por ejemplo, una tercera ventaja de la interpretación her-

Según Thomas Scanlon una teoría moral adecuada tiene que poder responder dos cuestiones¹². (i) En primer lugar, ha de poder explicarnos de dónde proviene la fuerza normativa de los enunciados morales: ¿qué características presentan, que nos sentimos obligados a otorgarles tal fuerza? Podemos llamar esta primera cuestión la *cuestión de la normatividad* de los enunciados morales. (ii) En segundo lugar, una teoría moral tiene que intentar dar cuenta de la capacidad que poseen los enunciados morales para generar razones que nos mueven a actuar o a juzgar las acciones de un modo determinado u otro —lo que Scanlon llama la «reason-giving force»—. Tal cuestión suele recibir el nombre de *cuestión de la motivación*.

Fijémonos en que la teoría de la justicia como equidad de Rawls también tiene pendiente una respuesta a estas dos cuestiones. (i) ¿Por qué deberíamos reconocer fuerza normativa en las conclusiones que se derivan de las deliberaciones de las partes en la posición original? ¿Por qué deberíamos otorgarles peso en nuestro sistema de creencias? ¿Por qué tendríamos que creer que los dos principios de justicia son vinculantes? Rawls afirma que el diseño de la posición original se realiza a partir de unas concepciones sustantivas determinadas sobre la sociedad y la persona o el ciudadano. Parecería, pues, que la posición original ofrecerá conclusiones justificadamente vinculantes en la medida que tales concepciones sustantivas tengan fuerza vinculante y estén justificadas. En este sentido, Habermas tendría razón cuando afirma: «La cuestión decisiva en la justificación de los dos principios de justicia más altos no depende tanto de las deliberaciones en la posición original cuanto de las intuiciones y los conceptos básicos que guían el diseño de la propia posición original»¹³. Pero entonces la pregunta natural —que también se formula Habermas— es: ¿de dónde sacan la fuerza normativa tales concepciones? ¿Por qué tienen que ser justamente estas concepciones sustantivas y no otras? (ii) Sin embargo, respondiendo a estas preguntas parece que todavía no es suficiente. Aún debemos responder la cuestión de la motivación. ¿Por qué

menéutica del liberalismo político sería que permite dar más contenido a la afirmación de Rawls según la cual una de las principales funciones de la filosofía política es la reconciliación con nuestro mundo social (cf. J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, Harvard UP, 2001, §1.3). Esta reconciliación se entendería en relación con la tarea de «autoaclaramiento» que realiza en el fondo la posición original.

¹² T. SCANLON, *What We Owe To Each Other*, Cambridge, Harvard UP, 1998, p. 1.

¹³ J. HABERMAS, «Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism», *Journal of Philosophy*, 92, 3, 1995, p. 119.

deberíamos tomarnos en serio los principios de justicia acordados en la posición original? ¿Por qué, una vez escogidos, deberíamos aplicarlos en nuestra práctica? Imaginemos que hemos sido una parte representante en la posición original y hemos participado en las deliberaciones que han llevado a escoger los dos principios de justicia. Imaginemos que una vez tales principios han sido seleccionados se levanta el velo de ignorancia y entonces nos enteramos de quiénes somos y qué lugar ocupamos en la sociedad. ¿Los principios que escogimos detrás del velo de ignorancia nos moverán a actuar de acuerdo con ellos?

Una de las grandes ventajas de la interpretación hermenéutica del liberalismo político es que aparentemente daría una respuesta sencilla y clara a este tipo de cuestiones.

- a) ¿Por qué tienen fuerza la descripción que Rawls hace de la posición original? ¿Por qué las conclusiones que se obtienen de ella las consideramos vinculantes? Pues porque los juicios y las concepciones sustantivas que configuran la posición original *ya son aceptadas* por nosotros como vinculantes, como adecuadas para resolver la cuestión de determinar los principios de justicia que deberían regular la convivencia social en nuestra sociedad. Como dice Kelly, Habermas tiene razón cuando sostiene que en la posición original hay incorporados unos componentes sustantivos, pero «los conceptos básicos de la posición original no necesitan justificación propia porque ya son aceptados por los ciudadanos»¹⁴. «Los conceptos “políticos” —matiza Kelly— no requieren de una defensa metafísica, sino tan sólo una defensa propia de una ciencia social»¹⁵. Por lo tanto, la reconstrucción racional que es la posición original sería tanto descriptiva como prescriptiva. El hecho de empezar la elaboración de una teoría de la justicia a partir de ideas implícitas —y, por consiguiente ya aceptadas— en nuestra cultura política pública permitiría dar cuenta de la fuerza normativa de las conclusiones que resulten de ella. La teoría, en realidad, tan sólo intentaría explicitar las consecuencias y las implicaciones de la aceptación de estas ideas ya consideradas vinculantes. Como dijo Walzer en *Spheres of Justice*, para saber cómo debemos distribuir adecuada-

¹⁴ T. KELLY, «Sociological Not Political: Rawls and Reconstructive Social Sciences», *Philosophy of the Social Sciences*, 31, 1, 2001, pp. 8-9.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 8.

mente unos bienes en una sociedad, antes tenemos que conocer el significado compartido de estos bienes en la sociedad en cuestión:

El problema más importante no es el particularismo de intereses [...]. El problema más grande tiene que ver con el particularismo de la historia, la cultura y la pertenencia. Incluso estando comprometidos con la imparcialidad, la cuestión que con toda probabilidad surgirá en las mentes de los miembros de una comunidad política no es: «¿Qué escogerían unos individuos racionales en condiciones universales de este o aquel tipo?». Sino más bien: «¿Qué escogerían individuos como nosotros, que ocupasen la misma situación que nosotros, que compartiesen una cultura y estuviesen decididos a seguir compartiéndola? Esta cuestión fácilmente se transforma en la siguiente: «¿Qué elecciones hemos realizado ya en el curso de nuestra vida común? ¿Qué comprensiones compartidos (realmente)?»¹⁶

Al elaborar la posición original Rawls habría contestado ya el segundo conjunto de preguntas y estaría intentando averiguar qué implicaciones resultan planteándose cuestiones del primer tipo. Estas implicaciones serían normativas porque procederían de nociones sustantivas ya aceptadas.

- b) La respuesta hermenéutica a la cuestión de la motivación seguiría el mismo cauce. ¿Por qué las conclusiones de la posición original habrían de motivarnos? ¿Por qué seremos sensibles a las exigencias de las razones de los principios de justicia que salgan de ella? Pues porque ya somos sensibles a las exigencias de las concepciones morales sustantivas y concretas que la posición original idealiza. Los hermenéuticos han destacado siempre que el lenguaje moral que realmente nos mueve es el vocabulario que utiliza términos densos (*thick*) asociados a prácticas concretas, particulares, locales. Los hermenéuticos han denigrado siempre el elevado grado de abstracción que han cultivado algunos teóricos de la justicia. Las personas no responden ante proclamas abstractas y universales sino ante prácticas concretas, propias de la vida en común que llevan con otras personas.

Walzer cuenta una historia «familiar» con el objeto de ilustrar este hecho. Imaginemos, dice, que un grupo de viajeros de países con culturas bien distintas se halla en una zona neutral como por ejemplo el espa-

¹⁶ M. WALZER, *Spheres of Justice*, Nueva York, Basic Books, 1983, p. 5.

cio exterior. Estas personas tienen que cooperar a fin de llevar a cabo su misión, pero para que esto sea posible tienen que poder llegar a un acuerdo sobre los principios que gobernarán la cooperación.

En consecuencia les negamos el conocimiento de los valores que suscriben y las prácticas que tienen; y dado que el conocimiento no es personal sino social, les quitamos de la memoria los recuerdos lingüísticos y les pedimos que piensen y hablen en una lengua común producida a propósito a partir de todas las lenguas naturales —un *esperanto* perfeccionado—. ¿Qué principios de cooperación adoptarían? [...]. Un procedimiento de estas características parece útil para el propósito que nos hemos marcado. Lo que parece menos plausible es que los viajeros, cuando vuelvan a casa, deban aplicar en ella los mismos principios que han adoptado en el espacio exterior¹⁷.

En casa no nos motivan los mismos principios ni los mismos valores que aceptamos fuera de casa. Cuando no estamos en casa (por ejemplo, si somos refugiados o inmigrantes) nos conformamos con alojarnos en un campamento o, idealmente, en un hotel donde las normas que regulan la convivencia son mínimas y aceptables para cualquier persona, sea cual fuere su origen. Estas normas válidas para todo el mundo forman parte de una moralidad tenue (*thin*) que en ocasiones es sumamente necesaria¹⁸. Sin embargo no desearemos estar en el hotel o campamento para siempre. Querremos volver a casa en cuanto sea posible y vivir de acuerdo con aquellas prácticas que nos son propias y consideramos buenas. Es este tipo de vida densa, particular, robusta, resonante la que nos motiva en verdad y la que guía nuestra conducta.

Rawls ha dejado bien claro en *El liberalismo político* que su concepción de la justicia está pensada para sociedades democráticas y liberales como «las nuestras». En este sentido, su propósito es elaborar una concepción de la justicia «válida en casa». Por lo tanto —y de acuerdo con la lectura hermenéutica—, las conclusiones de la posición original nos motivarán porque en ellas reverberarán las prácticas y los vocabularios particulares y densos de la vida en común de la sociedad a la que pertenecemos.

¹⁷ WALZER, *Interpretation and Social Criticism*, p. 14.

¹⁸ Walzer aborda con más detalle la diferencia entre moralidad tenue y moralidad densa en *Thick and Thin: Morality at Home and Abroad*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1994.

4. Objeciones a la interpretación hermenéutica

A pesar de las ventajas que aparentemente conlleva entender el liberalismo político desde una clave hermenéutica, tal interpretación no está exenta de crítica. La primera observación con carga crítica que uno podría realizar en contra de ella es que Rawls no realiza ningún trabajo empírico serio destinado a «aclarar» qué ideas de la cultura política pública realmente compartimos. En esto coinciden tanto los mismos intérpretes hermenéuticos —Walzer¹⁹ o Kelly²⁰, por ejemplo— como algunos autores críticos con el giro hermenéutico, como por ejemplo Bruce Ackerman:

En realidad, si Rawls se hubiese tomado en serio su propia apelación a la cultura política existente habría escrito un libro muy distinto del que ha escrito [...]. El liberalismo político habría empezado con reflexiones sobre los principales sucesos políticos considerados la fundación histórica de las políticas liberales modernas —desde la firma de la Carta Magna pasando por la Reforma Protestante, la Revolución Inglesa, las Revoluciones Americana y Francesa, las Grandes Reformas Liberales del siglo XIX, la Reconstrucción Americana, el Estado del Bienestar Inglés y el *New Deal* americano—²¹.

Con todo, también de debe ser cierto que este problema no es tan terrible para la interpretación hermenéutica —y para Rawls mismo, si tal interpretación es correcta— como lo parecería de entrada. Porque, como señala Kelly, «Rawls seguramente estaría dispuesto a apostar que, si investigamos más [empíricamente, se entiende], los principales textos de la democracia liberal revelarán que un gran número de intuiciones comunes han quedado capturadas en las idealizaciones reconstruidas»²². No tan sólo eso: Rawls podría argüir que también quedará demostrado que las intuiciones que captura su posición original identifican

¹⁹ Uno de los propósitos de *Spheres of Justice* fue justamente realizar un trabajo eminentemente sociológico o empírico que ayudase a aclarar las «comprensiones compartidas» de la sociedad norteamericana sobre una serie de bienes y la forma en que deberían distribuirse en sus esferas respectivas.

²⁰ «Una preocupación inicial [en la obra de Rawls] es que Rawls no actúa de acuerdo con su propia metodología [...]. Su trabajo, por ejemplo, a penas contiene un poco de investigación científica social que realmente pretenda identificar las intuiciones incorporadas en la práctica democrática» (KELLY, p. 9).

²¹ B. ACKERMAN, «Political Liberalisms», *The Journal of Philosophy*, 91, 7, 1994, p. 376.

²² KELLY, p. 10.

los elementos más importantes de la práctica democrática de las sociedades liberales modernas y, por consiguiente, el hecho de que algunos individuos no la acepten ahora mismo no constituye una crítica devastadora.

Una objeción más directa contra la interpretación hermenéutica aparece en el momento que entendemos de un modo estricto la tesis hermenéutica o «pos-moderna» según la cual la racionalidad individual está condicionada por el contexto social; es decir, que el conocimiento de un individuo, como dice Z. Bauman, «no puede ser juzgado fuera del contexto de la cultura, tradición, juego del lenguaje, etc. que lo hace posible y le confiere significado»²³. Si entendemos que esto significa que el contexto social e histórico determina en un sentido fuerte el pensamiento del individuo entonces parece que el hermenéutico tiene que hacer frente a las importantes objeciones que se han levantado contra el determinismo social o historicista.

Algunas de las objeciones más contundentes contra el determinismo se deben a I. Berlin. Son particularmente relevantes dos de ellas —o una que consiste en dos partes—. (i) La primera consiste en conceder de entrada que, efectivamente, el determinismo social podría ser una doctrina verdadera. El problema es que...

... si es verdadera y empezamos a tomárnosla en serio los cambios que se producirán en nuestra lengua, en nuestra terminología moral, en nuestras actitudes recíprocas y en nuestras ideas sobre la historia, la sociedad y todo lo demás, serán tan profundos que no podemos ni imaginarlo²⁴.

(ii) Sin embargo, el determinista podría replicar simplemente que este abandono de nuestras formas de pensar es el precio que tenemos que pagar si queremos hacer honor a la verdad. Ante esta respuesta, Berlin sugiere que los cambios conceptuales que la verdad del determinismo comportaría concernirían no tan sólo la forma que tenemos de estudiar los fenómenos humanos e históricos sino que también nos obligarían a adoptar una opción moral determinada muy cuestionable.

²³ Citado en D. BEGGS, «Rawls's Political Liberalism», *Continental Philosophy Review*, 32, 1999, pp. 125-126.

²⁴ I. BERLIN, «La inevitabilidad histórica», en I. Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1998, p. 209.

Las objeciones de Berlin son poderosas. Pero el hermenéutico también puede estar de acuerdo en que se trata de críticas importantes. Es decir, el hermenéutico puede afirmar que cuando habla de la dependencia del pensamiento con respecto al contexto social no defiende un determinismo historicista como el que critica Berlin. Simplemente sostiene que el pensamiento social, también el pensamiento social crítico, no puede darse en el aire, abstractamente, independientemente del contexto de significados compartidos. En este sentido, pues, parece que si existe algún elemento interesante a conservar de la objeción de determinismo este tendrá alguna cosa que ver con la duda de que un hermenéutico pueda explicar la capacidad de crítica social que normalmente atribuimos a los individuos. Por lo tanto, la objeción que realmente nos interesa plantear al hermenéutico es la objeción de conservadurismo.

Llegamos al mismo sitio —a la necesidad de tratar la objeción de conservadurismo— si consideramos la crítica que sostiene que una concepción de la justicia hermenéutica sería insoportablemente *contextualista*; es decir, tan sólo valdría en determinadas condiciones sociales e históricas. Más concretamente, la acusación afirma que el liberalismo político rawlsiano, como mucho, tan sólo podría aplicarse a los EE.UU. No podría decir nada interesante al resto de países o sociedades. En este sentido, el liberalismo político perdería el carácter de doctrina «revolucionaria» que siempre ha tenido el liberalismo y que Ackerman, por ejemplo, considera esencial preservar²⁵.

No obstante, para muchos hermenéuticos, expuesta de este modo la acusación de contextualismo, apenas tiene interés, porque creer que podemos hacer valer una concepción de la justicia «resonante» para todas las sociedades del mundo es creer en una quimera. De ahí que Richard Rorty se considere un etnocentrista. Y recordemos que para Walzer lo máximo que podemos pedir de una justicia internacional es la exigencia del respeto a la moralidad tenue (*thin*) que regula la convivencia entre personas de distintas culturas en circunstancias excepcionales. La acusación de contextualismo, pues, dañaría a la interpretación hermenéutica si lo que quisiera decir en realidad es que el hermeneuta es alguien sin capacidad de efectuar una crítica de su propia sociedad, o alguien que si puede articular una crítica contra ella tan sólo pondrá de manifiesto sus propias y arbi-

²⁵ ACKERMAN, p. 377.

trarias opiniones personales. Por consiguiente, el hermenéutico tendrá interés en considerar estas dos objeciones —las de conservadurismo y arbitrariedad o subjetivismo—. Veamos primero la de conservadurismo.

5. La objeción de conservadurismo

La objeción de *conservadurismo* consiste en acusar a la concepción hermenéutica —y en la medida en que Rawls formaría parte de ella, también a Rawls— de ser incapaz de criticar la situación social actual. Si entendemos que el objetivo de una teoría de la justicia es sobre todo describir o dilucidar o explicitar las implicaciones normativas de lo que ya creemos, entonces parece que los principios resultantes no realizarán una función crítica de la sociedad sino tan sólo una función auxiliadora de la situación social presente. «Una filosofía que tan sólo aclarase hermenéuticamente lo que hay perdería toda su fuerza crítica»²⁶, sostiene Habermas. Ackerman insiste en el mismo punto: el objetivo de la filosofía política —y del liberalismo político en particular— tendría que ser «criticar la cultura política, no racionalizarla»²⁷. Esta es una vieja crítica contra los hermenéuticos. Posiblemente quien ha insistido más en ella últimamente es R. Dworkin. Dworkin, en el famoso intercambio de críticas que mantuvo con Walzer en *The New York Review of Books* cuando éste publicó *Spheres of Justice*, reprochó con ironía a Walzer el que hubiera ignorado «el «significado social» de una tradición mucho más fundamental que las discretas tradiciones que él [Walzer] nos pide que respetemos. Porque es parte de nuestra vida política común, si es que hay algo que lo sea, la creencia de que la justicia no es nuestro espejo sino nuestra crítica, y que tal vez queramos «reconsiderar cualquier decisión sobre la distribución de bienes [...] por muy firmes que sean las tradiciones que de este modo resulten desafiadas»²⁸.

Desde entonces Walzer ha intentado demostrar que la acusación no es cierta y que una teoría de la justicia hermenéutica puede ser eminentemente crítica con las prácticas políticas de la sociedad en la que surge. Pero no tan sólo eso: Walzer afirma que la única forma real de criticar las prácticas sociales actuales

²⁶ J. HABERMAS, ««Razonable» vs. «Verdadero»», en J. Habermas & J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 175.

²⁷ ACKERMAN, p. 377.

²⁸ R. DWORKIN, «To Each his Own», *The New York Review of Books*, 30, 6, 1983, p. 6.

siempre parte de una comprensión de los valores compartidos de nuestra sociedad. El argumento de Walzer es más o menos el siguiente.

Muchas veces se ha pensado que el crítico social ha de ser alguien que no se juegue nada con su crítica, alguien que observa con distancia y desapasionamiento las prácticas de la sociedad a la que se juzga. Walzer utiliza la siguiente analogía. Según las concepciones no hermenéuticas el crítico social tendría que ser una especie de juez imperial que viaja a la colonia expresamente desde la metrópoli con el objeto de dirimir un conflicto. Pero Walzer considera que esta visión es errónea. Él propone concebir al crítico social más bien a partir de la figura del juez local, es decir, alguien que conoce las prácticas de la población autóctona y a quien le son familiares las significaciones de tales prácticas. Y ello porque la crítica social no es nada especial en una cultura. En realidad, constituye uno de los «*by-products*» más importantes «de una actividad mayor, que podríamos llamar elaboración y afirmación cultural»²⁹. Es decir, de algún modo la crítica social forma parte de cualquier cultura viva. Las culturas no son bloques monolíticos, inertes; experimentan cambios a partir de las críticas y reformas que sus propios miembros introducen. En una sociedad las críticas son igual de naturales que las apologías. Si la crítica o los principios morales parecen elementos externos a las prácticas sociales es porque no podemos justificarnos apelando a nosotros mismos, puesto que uno se justifica ante los demás. Ahora bien, los otros de nuestra crítica son personas con las que compartimos una determinada comprensión de las prácticas sociales, un determinado, denso y resonante vocabulario. Los principios sociales son aparentemente externos, pero «en realidad son aspectos de la misma vida colectiva que se percibe que requiere crítica»³⁰. Así pues, la crítica social es interna a las mismas prácticas sociales.

Walzer intenta aclarar lo que quiere decir con todo esto sirviéndose de un par de ejemplos. Pensemos en *La Carta sobre la Tolerancia* de Locke. Este opúsculo, dice Walzer, en el fondo no es más que un manifiesto partidista —un manifiesto *whiggish*— pensada para unas circunstancias particulares y unos interlocutores particulares. La idea que defiende en él —la de la tolerancia interreligiosa— fue revolucionaria en su momento y abrió el debate de la tolerancia tal y como todavía hoy lo entendemos. Sin embargo, observa Walzer, es importante perca-

²⁹ WALZER, *Interpretation and Social Criticism*, p. 40.

³⁰ *Ibid.*, p. 48.

tarse de que en el punto clave de la argumentación Locke no apeló a ninguna idea nueva o extraña a la tradición a la que pertenecían sus interlocutores, sino que apeló...

... a la idea de salvación personal. Locke apela al significado de la salvación en el pensamiento y la práctica protestantes [...]. «No se puede forzar a los hombres a salvarse, quieran o no... esta cuestión la tienen que decidir en su propia conciencia». Locke no habla aquí el nuevo lenguaje de los derechos neutrales; el lenguaje que habla es el lenguaje ya viejo de la «salvación por medio de la fe sola». Pero lo que dice sugiere la forma de pasar del viejo lenguaje al nuevo lenguaje³¹.

La propuesta de Locke tuvo éxito justamente por esta razón. Porque consiguió conectar con los sentimientos y las creencias de la gente a la que se dirigía. El crítico social no es aquella persona que observa la sociedad desde la distancia, sino aquella persona que *se opone* a determinadas formas de prácticas sociales porque comprende el significado real de estas y otras prácticas que comparte con sus conciudadanos. «La oposición, mucho más que la distancia, es lo que determina la forma de crítica social»³². La crítica no requiere que nos apartemos de la sociedad «sino tan sólo de determinados tipos de relaciones de poder en la sociedad»³³.

Las revoluciones ocurren «por interpretación y revisión»³⁴ de las prácticas sociales de la sociedad a la que el revolucionario pertenece. Por ejemplo, los burgueses de la Revolución Francesa hicieron la revolución contra el Antiguo Régimen enarbolando la insignia de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. Sin embargo, la idea de igualdad que se implementó inicialmente al nivel civil y político adoptó explícitamente nuevos matices a medida que la gente, y especialmente el crítico social, se percataba de que el reconocimiento formal de la ley

³¹ *Ibíd.*, pp. 53-54.

³² *Ibíd.*, p. 55.

³³ *Ibíd.*, p. 60. Walzer afirma que el crítico social debería ser un poco como los niños y los viejos de la sociedad: es decir, alguien que está implicado y que está interesado en la marcha de la vida social, pero al mismo tiempo que no está completamente involucrado con el *statu quo* (cf. *ibíd.*).

³⁴ *Ibíd.*, p. 43. Walzer mantiene que los primeros críticos sociales en este sentido fueron los profetas. Véase el capítulo titulado «The Prophet as Social Critic» (*ibíd.*, pp. 67 y ss.).

no bastaba para satisfacer el ideal de la igualdad. Era preciso extender la demanda de igualdad también al nivel económico. De este modo la crítica de los burgueses a los aristócratas originó la crítica del proletariado a los burgueses:

El crítico explota los significados más amplios de la igualdad, significados que la experiencia diaria burla más que refleja. Condena al capitalista trabajando uno de los conceptos clave con los cuales el capitalismo se había defendido. Muestra a los gobernantes las imágenes idealizadas que sus artistas habían pintado y después la realidad vivida del poder y la opresión³⁵.

El proceso de interpretación y revisión inspira también la respuesta que da Walzer a la cuestión clave de la hermenéutica y que ha motivado la aparición de la crítica de conservadurismo. Como vemos, la crítica social es posible porque en una sociedad los significados sociales compartidos no son fijos, sino dinámicos; siempre están abiertos a la interpretación y a la modificación. Por esto hay crítica y posibilidad de reforma o, incluso, revolución.

Ahora bien, si esto ocurre así, ¿cómo podemos saber cuál de las interpretaciones posibles es la mejor? ¿Cómo sabemos qué prejuicios —siempre partimos de prejuicios, sostiene el hermenéutico— tenemos que mantener y cuáles abandonar? Walzer advierte de que este proceso de autointerpretación no tiene fin, ni se puede realizar a partir de un guion preestablecido externo a las prácticas sociales mismas. La revisión e interpretación revolucionaria también son interpretación; la distinción entre prejuicios legítimos y prejuicios ilegítimos, por consiguiente, tan sólo puede realizarse en el interior de la comprensión misma. Así pues, es cierto que no hay forma de determinar de una vez por todas que estamos realizando la mejor interpretación de nuestros valores compartidos. Walzer nos pide que lo reconozcamos. Sin embargo, esto no impide que no sea posible discernir entre mejores y peores argumentos o interpretaciones. Como acabamos de ver, Locke y los ideólogos posrevolucionarios de izquierda consiguieron introducir reformas importantes en sus sociedades. Y como acabamos de ver también, el éxito de tales reformas se produjo sobre todo gracias al hecho de que apelaron a la sensibilidad moral de sus conciudadanos en aquello —valores, ideales, esperanzas— que en realidad ya compartían en tanto que miembros de la misma

³⁵ *Ibíd.*, p. 43.

sociedad y de la misma historia. En un pasaje esclarecedor, Walzer explica de qué modo podemos discriminar entre mejores y peores interpretaciones tomando de ejemplo precisamente el principio de diferencia rawlsiano:

¿Cómo podemos reconocer las mejores respuestas? A veces se dice contra la interpretación como método en filosofía moral [Walzer menciona a Dworkin] que no estaremos nunca de acuerdo en cuáles son mejores sin la ayuda de una teoría moral correcta. Pero en el caso que estoy considerando, el caso del principio de la diferencia, nos vemos conducidos a la interpretación porque no estamos de acuerdo ya sobre el significado de cómo sería una teoría moral correcta. No hay manera de terminar definitivamente con el desacuerdo. Pero la mejor explicación del principio de la diferencia sería una explicación que lo hiciese coherente con los demás valores americanos —protección igual, igual oportunidad, libertad política, individualismo— y lo conectase a concepciones plausibles sobre incentivos y productividad³⁶.

En definitiva, la mejor interpretación será la que estará de acuerdo con lo que ya creemos. Al final la interpretación más correcta será la que se corresponda mejor con todo el conjunto de conceptos y nociones que *nosotros* consideramos normativamente vinculantes.

¿Es satisfactoria esta respuesta de Walzer a la crítica de conservadurismo? Todo dependerá de si este *nosotros* constituye un referente relevante en las deliberaciones normativas que debemos realizar para resolver cuestiones de moralidad política. Lo que defenderemos a continuación es que no se ve que tal noción juegue o pueda jugar ningún papel significativo o sostenible en este sentido. Por consiguiente, concluiremos que la objeción se mantiene.

¿Por qué tendría que ser relevante la referencia al *nosotros*, a lo que ya creemos en nuestra sociedad? La primera respuesta que se impone es la que dice que apelando a lo que nuestros conciudadanos ya creen o ven como válido o correcto podremos lograr un consenso social. Puesto que el problema principal del liberalismo político es el pluralismo radical, generar un consenso social no sería un logro nada menospreciable. Ahora bien, esta respuesta no parece soslayar la acusación de conservadurismo, sino más bien dar pie a ella. Para percatarnos de ello,

³⁶ *Ibíd.*, p. 28.

reflexionemos un poco en la queja que hay realmente detrás de la crítica. Intuitivamente, parece obvio que tenemos que diferenciar entre, por un lado, explicar hermenéuticamente lo que ya creemos que tenemos que hacer y, por otro, intentar averiguar qué tenemos que creer o hacer. La queja es que el filósofo político hermenéutico no respeta esta diferencia³⁷. Una cosa son los hechos y las creencias, y otra la validez o corrección de los hechos o las creencias. Una cosa es que consigamos el consenso social y otra que este consenso social sea correcto o válido moralmente. En esta distinción de categorías se basa la noción de normatividad, justamente. Sin embargo, la normatividad —la moralidad política, en este caso— no deja de sacar sus propias conclusiones. Por lo tanto, cuando uno dice que tenemos que guiarnos por lo que en nuestra sociedad se cree que tenemos que hacer, la conclusión moral que muchos sacan es que a quien dice eso ya le parece bien cómo están las cosas y lo que creemos en nuestra sociedad.

En la medida en que se ha acercado peligrosamente al giro hermenéutico, a Rawls se le ha acusado recientemente de ambas cosas. (a) Por un lado, Habermas, por ejemplo, le ha reprochado que con la importancia justificativa que otorga a la noción de consenso por superposición se demuestra que no distingue con suficiente claridad entre aceptación y aceptabilidad³⁸. Habermas reclama a Rawls que establezca un criterio de corrección moral independiente de la consideración de aquello que se tiene por correcto en nuestra sociedad. Pues «la filosofía no puede únicamente vincularse con convicciones dadas; también ha de poder juzgarlas»³⁹. (b) Por otro lado, Raz ha visto en el intento por parte de Rawls de fundamentar su teoría de la justicia en ideas compartidas implícitas en la cultura política pública —lo que Raz llama «la tesis de los fundamentos poco profundos»— el indicio de que se conforma con la situación presente y no pretende criticarla. Raz está de acuerdo en que una concepción de la justicia tiene que inten-

³⁷ Y en consecuencia las ventajas de la lectura hermenéutica son aparentes. La lectura hermenéutica en realidad no responde a las dos cuestiones que ha de responder una teoría moral: no explica en el sentido adecuado ni la normatividad de las afirmaciones morales, ni tampoco explica su «reason-giving force».

³⁸ J. HABERMAS, «Reconciliation through the Public Use of Reason», p. 122. Jean Hampton cree lo mismo. Pero Hampton todavía va más lejos que Habermas y niega la posibilidad que pueda haber un «liberalismo neutral» consistente. Véase J. HAMPTON, «The Moral Commitments of Liberalism», en D. COPP & J. HAMPTON & J. ROEMER, *The Idea of Democracy*, Cambridge, Cambridge UP, 1995, pp. 292-313.

³⁹ HABERMAS, «“Razonable” vs. “Verdadero”», p. 176.

tar ser viable, factible en la sociedad para la cual es pensada. Sin embargo, la virtud de la factibilidad no es la principal virtud de una concepción de la justicia. Y es que «no toda doctrina viable es válida»⁴⁰. Lo importante es que la concepción sea válida, correcta. ¿Por qué deberíamos creer —se pregunta Raz— que la popularidad de un ideal —el apoyo popular que recibe— contribuye a su validez, si dejamos de lado la importancia de su factibilidad? Raz ensaya dos respuestas. (i) En primer lugar, podríamos pensar que «las creencias que identificamos como muy aceptadas gozan del consentimiento de (casi) todos y que este consentimiento es el fundamento de la validez moral y política»⁴¹. Sin embargo «no hay nada en la concepción de Rawls que demuestre que la aceptación generalizada de estos principios se adquiere bajo condiciones que equivalen a un consentimiento libre e informado: y resulta dudoso que el consentimiento que no es libre e informado pueda ser obligatorio en el sentido requerido»⁴². (ii) La segunda razón por la cual Rawls podría pensar que la popularidad de un ideal en nuestras sociedades contribuye a su validez es que Rawls cree que nuestras sociedades ya son justas o suficientemente justas. «Pero este presupuesto convierte la teoría en esencialmente complaciente. Cualquier teoría moral y política tiene que estar abierta a la posibilidad de que las sociedades a las que se aplica sean fundamentalmente imperfectas. La crítica radical de las instituciones comunes es —al menos en principio— parte de la función de estas teorías»⁴³. Es decir, Rawls tendría una teoría conservadora.

En consecuencia, si Walzer —al igual que los demás hermenéuticos— quiere ayudar a Rawls a vencer estas objeciones, la referencia que hace al *nosotros* no puede consistir en afirmar simplemente que de este modo nos aseguramos más fácilmente el consenso. Es preciso que la referencia al *nosotros* contenga algún componente normativo que haga que ésta sea la consideración necesaria o válida o la más válida que debemos tener en cuenta. Pero el problema entonces es averiguar en qué puede consistir este componente. En principio parecería que tan sólo existen dos posibilidades —como veremos, ambas poco convincentes—.

⁴⁰ J. RAZ, «Enfrentar la diversidad: la causa a favor de la abstinencia epistémica», en *La ética en el ámbito público*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 85.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 86.

⁴² *Ibíd.*

⁴³ *Ibíd.*

- a) La primera posibilidad podría ser llamada la «tesis débil del *nosotros*». Según la tesis débil tenemos que apelar al *nosotros* porque toda moralidad empieza con un *nosotros*, es decir en una sociedad y un tiempo concretos. En principio no podemos salir fuera de nuestro contexto, de igual modo que no podemos salirnos de nuestra propia piel; ni tampoco podemos expulsarnos de encima nuestras propias preocupaciones o valoraciones porque, *inicialmente*, juzgamos ya siempre desde una posición determinada. Por otro lado, uno se justifica siempre ante otro con el que comparte o puede llegar a compartir un cierto número de creencias. Para que pueda haber justificación es preciso que haya una base común.
- b) La segunda posibilidad podría ser llamada la «tesis fuerte del *nosotros*». Según esta, tenemos que apelar al *nosotros* porque la moralidad *acaba* con la referencia a la sociedad a la que pertenecemos. No es ni bueno ni correcto ir más allá, salirse de lo que se cree en general en nuestra sociedad — porque entonces uno queda vacío de espíritu, sin referencias, porque nos debemos incondicionalmente «a los nuestros», etcétera—.

¿Qué podemos decir ante estas dos posibilidades? En relación con la tesis débil lo que tenemos que decir es que no ayuda mucho a Rawls ni a Walzer porque es bien banal. En realidad, cualquier concepción moral ha de aceptar que empieza desde un punto de vista particular (aceptar esto es entender qué tipo de problemas son los problemas morales⁴⁴). Asimismo también ha de aceptar que la justificación tan sólo es posible en circunstancias en las que las dos partes comparten o pueden llegar a compartir un cierto número de creencias (aceptar esto es entender correctamente el concepto de justificación). En este sentido, la noción de *nosotros* no es problemática en absoluto. Pero tampoco es en absoluto relevante —o tal vez sólo sea relevante para ahuyentar planteamientos inverosímiles o ininteligibles—. Todo depende de cómo se desarrolle la fundamentación a partir de esta posición inicial. La tesis débil, en este sentido, no nos indica hacia dónde debemos enfocar la teoría —no realiza afirmaciones sustantivas, podríamos decir—. Si hay que interpretar la tesis de los fundamentos poco profundos

⁴⁴ Thomas Nagel sostiene que el *quid* de la moralidad es la búsqueda de un punto de equilibrio adecuado entre la parcialidad y la imparcialidad, entre el punto de vista personal y el punto de vista impersonal (véase T. NAGEL, *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford UP, 1991). Por consiguiente, incluso un pensador tan alejado de la perspectiva hermenéutica como Nagel podría aceptar la tesis débil del *nosotros*. Esto seguramente demuestra hasta qué punto es «débil» la tesis.

—la tesis según la cual tenemos que partir de creencias compartidas que se hallen implícitamente en la cultura política pública— de acuerdo con la tesis débil del nosotros, entonces no hay ningún problema. Pero tampoco hay ningún interés⁴⁵. Del mismo modo que partimos de ellas, también podemos creer que podemos alejarnos de ellas si vemos que tenemos que ir más allá.

La situación es distinta en lo que hace a la tesis fuerte. En este caso sí tenemos una cierta orientación de cómo fundamentar y juzgar una concepción de la moralidad política. La tesis fuerte nos ofrece un criterio normativo sustantivo: el criterio según el cual los límites de la razón práctica *terminan* en la comunidad a la que pertenecemos. Ella y las significaciones de las prácticas que la conforman nos guían en nuestros juicios. Ahora bien, ¿por qué tendríamos que pensar que los límites de la razón práctica y la normatividad coinciden con los de la sociedad en la que nos hallamos? ¿Por qué tendríamos que creer que las normas sociales de nuestra sociedad son correctos? ¿Tenemos que creerlo porque así lo dice nuestra sociedad y no podemos ir más allá de ella? ¿Por que no deberíamos poder ir más allá? Como subraya Thomas McCarthy, creer que la comunidad nos proporciona todo el material que necesitamos para elaborar una concepción de la justicia limita injustificadamente la libertad de discutir qué principios deberían guiar nuestra vida colectiva:

Suponer que el *stock* de ideas políticas compartidas están ya en cierta medida dadas y preparadas para ser halladas y elaboradas, o que el teórico puede fijarlas por adelantado equivale a hipostasiar o enfriar los continuos procesos de la comunicación política cuyos resultados no pueden ser resueltos por adelantado por la teoría política⁴⁶.

La tesis fuerte del *nosotros*, en este sentido, parece ser excesivamente dogmática⁴⁷. Por consiguiente, no la podemos aceptar.

⁴⁵ Como dice Ackerman, «el concepto de cultura política pública no juega ningún papel importante» en el liberalismo político, en realidad. Véase, ACKERMAN, p. 376.

⁴⁶ T. MCCARTHY, «Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue», *Ethics*, 105, 1994, p. 61.

⁴⁷ Tal es la acusación que formula Kymlicka contra Richard Rorty, a quien considera un comunitarista (al igual que Walzer). Véase W. KYMLICKA, «Liberalism and Communitarianism», *Canadian Journal of Philosophy*, 18,2, 1988, p. 197.

6. La objeción de arbitrariedad (o subjetivismo)

La objeción de arbitrariedad está íntimamente ligada a la crítica de conservadurismo. Consiste en reprochar al hermenéutico que, ante las múltiples interpretaciones de las ideas que compartimos, su teoría no ofrece criterios objetivos para decidir cuál de estas interpretaciones debemos considerar más correcta o adecuada. Nos condena a escoger sin disponer de razones suficientes, arbitrariamente. La elección que haremos será expresión de nuestra subjetividad solamente —y en este sentido, pues, nos quedaremos acriticamente con lo que ya aceptáramos—.

Es sintomático que el problema al cual remite esta objeción aparezca muchas veces en discusiones entre autores que suscriben de algún modo el planteamiento hermenéutico. ¿Qué le puede criticar un hermenéutico a otro hermenéutico? Pues que no se haya fijado en las ideas compartidas, las nociones políticas públicas que *realmente* son importantes en nuestra sociedad. Efectivamente, la crítica es que no haya habido suficiente conexión con la sociedad a la que pertenecemos, que no nos ayude a comprendernos mejor. Veamos, por ejemplo, los reproches que hace Warnke a Rawls —a quien considera tan hermenéutico como ella misma—.

Warnke le reprocha que no haya acertado con la identificación de las ideas fundamentales en torno a las cuales se organiza la justicia como equidad. Un error terrible para un hermenéutico. En primer lugar ha cometido el error de fijarse de una forma excesivamente restringida en la idea de cooperación social:

Es [...] sorprendente que Rawls empiece con la idea de cooperación [la concepción de la sociedad como sistema equitativo de cooperación], porque no está nada claro que esta idea agote todo lo que la política y nuestra cultura política posiblemente signifique para nosotros.⁴⁸

Tal vez Rawls ha decidido partir de esta idea de cooperación porque cree que está asociada a las nociones de reciprocidad y colaboración mutua que esperamos ver realizadas en nuestras relaciones sociales y políticas. Ahora bien:

⁴⁸ WARNKE, 49.

La reciprocidad y la mutualidad [...] también parecen tener sentidos más fuertes e importantes que los que involucra la idea de compartir cargas y beneficios [que casi agota, por decirlo así, la idea de cooperación]. También parecen pertenecer a nuestra idea de posibilidad de una autodefinición política libre. Cooperamos a fin de realizar los objetivos o fines que compartimos. Pero la política también involucra el establecimiento de fines y la determinación tanto de los objetivos y las aspiraciones colectivas como individuales [...]. Sea como fuere, el significado de la idea de cooperación social no representa adecuadamente la idea de que la política es un dominio de autodefinición libre y mutua.⁴⁹

En resumen, Warnke critica a Rawls que no haya partido de las ideas —más importantes para nosotros, en su opinión— de «deliberación mutua y participación política». Si Rawls hubiese levantado una concepción política de la justicia a partir de estas ideas hubiera producido una concepción bien diferente y más adecuada.

Lo mismo sostiene Warnke en relación con la elección por parte de Rawls de la concepción de la persona como libre e igual. Como ya sabemos, Rawls concibe a los miembros de la sociedad bien ordenada como personas con dos facultades morales —el sentido de una concepción del bien y el sentido de justicia— y dos intereses de orden superior asociados a estas dos facultades. Warnke critica esta concepción. Pero no por razones del tipo que esgrimió M. Sandel contra Rawls, es decir, porque esta concepción «socava un sentido del yo que ignora los compromisos y objetivos sustantivos que las personas poseen y mediante los cuales comprenden su propia identidad»⁵⁰. La preocupación de Warnke es que la concepción de la persona de Rawls no captura aspectos importantes de lo que creemos que constituye una persona —aspectos importantes relacionados con lo que acabamos de ver que ya no captura la noción de sociedad como sistema de cooperación—.

La libertad y la igualdad de las personas morales que la posición original modela, ¿son el único aspecto del significado de la libertad y la igualdad

⁴⁹ *Ibíd.*

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 52.

que cabe modelar? ¿O aquí volvemos a echar en falta la importancia de la idea de una deliberación común? El significado estrictamente político de la personalidad moral, ¿no involucra también una capacidad para la deliberación racional y la autodefinición? [...]. Esta idea [modelada en la posición original] de decisiones racionalmente autónomas y aisladas no logra modelar aspectos esenciales de la idea de deliberación constitutiva de las tradiciones públicas de una sociedad democrática.⁵¹

Ante esta crítica, Rawls podría replicar que la preocupación de Warnke por la capacidad autodefinidora de la ciudadanía y por la deliberación pública es más propia de la tradición aristotélica que de la tradición liberal en la que él desea inscribirse. De hecho, Warnke reconoce que Rawls le podría replicar algo así. El problema, añade, es que en nuestras sociedades hallamos tanto una tradición como la otra. Y no tan sólo estas: dentro de la tradición liberal todavía hay más tradiciones o subtradiciones de pensamiento político. Por ejemplo, la libertaria de la que se nutre Nozick. Alguien podría argüir que lo propio y más representativo de nuestras sociedades liberales —pensemos en los EE.UU.— es la idea de gobierno mínimo, autosuficiencia económica, individualismo, etcétera. La crítica de Warnke es que Rawls no ha ofrecido una descripción de nuestras creencias compartidas que sea convincente para la gente que se concibe a partir de estas otras tradiciones «igualmente nuestras». Su interpretación no es lo bastante integradora de los significados de tradiciones que también están incorporadas en nuestra sociedad. Por esta razón justamente, según Warnke, su teoría no conseguirá el objetivo de servir de foco de un consenso por superposición. Las concepciones modelo de Rawls son demasiado unilaterales (*one-sided*) para realizar la tarea pragmática que tienen encomendada⁵².

Ahora bien, el problema aún es más grave de lo que podría parecer hasta aquí. Pues las distintas tradiciones no sólo discrepan en lo que hace al contenido de las concepciones del bien, de la persona o de la sociedad que deberíamos considerar primordiales. También discrepan «justamente sobre la mejor forma de entender qué significado se halla latente en nuestra cultura política pública»⁵³. Rawls, como buen

⁵¹ *Ibid.*, p. 53.

⁵² *Ibid.*, p. 58.

⁵³ *Ibid.*

hermeneuta, debería darse cuenta que la discrepancia de interpretaciones también afecta a los que ya están dispuestos a creer que lo importante es identificar las nociones fundamentales implícitas en nuestra cultura política pública. La discrepancia sustantiva es insoluble de la discrepancia hermenéutica. No tan sólo existen distintas tradiciones con distintos valores y concepciones, sino que en cada tradición puede haber una forma distinta de intentar dilucidar hermenéuticamente los valores y concepciones propias. Esto evidentemente complica todavía más las cosas.

A pesar de todo, Warnke reconoce que en el algún momento Rawls parece haberse percatado de que la pluralidad de interpretaciones de nuestras tradiciones políticas es un hecho inevitable. Lo parece cuando afirma que la razón pública de nuestra sociedad se constituye de múltiples concepciones políticas de la justicia. Lo que Rawls necesita, pues, según Warnke, es ser consecuente con la posición hermenéutica y afirmar que «se puede decir lo mismo no tan sólo de las concepciones políticas elaboradas a partir de un fondo de ideas políticas compartidas, sino también de nuestras ideas sobre el significado del fondo de ideas políticas compartidas mismas»⁵⁴.

En definitiva, lo que viene a pedir Warnke a Rawls es que se percate de que no hay «una» interpretación correcta de nuestras tradiciones, del *nosotros*; siempre habrá más de una. El pluralismo razonable es tan real al nivel de las doctrinas comprensivas como al nivel de las doctrinas filosóficas y políticas. Con esta respuesta la perspectiva esquivaría la acusación de conservadurismo, de alguna forma. El problema es que esta forma de esquivar la acusación nos deja indefensos ante la pregunta que realmente nos importa: «De acuerdo, aceptemos que hay distintas interpretaciones. Pero ¿cuál de ellas es la mejor o la más correcta? ¿Qué hemos de pensar?».

Según nuestra opinión, la perspectiva hermenéutica termina poniendo a Rawls en un dilema. Imaginemos que en verdad ha de concebir su propia teoría en términos hermenéuticos. ¿Qué opciones les quedan ante el hecho de un pluralismo razonable a todos los niveles de la discusión teórica?

(i) Por un lado, puede mantenerse firme en la posición de que su teoría captura las ideas compartidas adecuadas y hace de ellas la mejor interpretación posi-

⁵⁴ *Ibid.*, p. 61.

ble. El problema, como acabamos de ver, es que inmediatamente otro hermenéutico puede discutirle que esto sea así; puede mostrarle que existen otras posibilidades igualmente interesantes y además advertirle de que si se fija demasiado en una interpretación excluirá otras posibilidades y, por tanto, no logrará generar un consenso por superposición. Nuestras sociedades, dirá el hermenéutico crítico, son plurales porque en ellas confluyen múltiples tradiciones de pensamiento moral y político. Optar por una de ellas solamente es ser injustificadamente imparcial —desde la perspectiva hermenéutica—. Es haber optado por una vía de comprensión de nosotros mismos *arbitrariamente*, puesto que había otras igual de verosímiles. Fijémonos que la objeción es seria y que si uno pudiera mantenerla ello sería catastrófico para el proyecto rawlsiano. Recordemos que en *El liberalismo político* Rawls modificó la concepción de la justicia como equidad porque los críticos le objetaron que esta teoría de la justicia se fundamentaba en una doctrina comprensiva particular que excluía otras. Si ahora resulta que se fundamenta en una tradición de pensamiento político particular, ¿qué habrá ganado?

(ii) ¿Qué puede hacer, entonces, un hermenéutico sensible al pluralismo de tradiciones de pensamiento de nuestras sociedades liberales y democráticas? ¿Qué puede hacer Rawls, si es hermenéutico? Una posibilidad es la solución de Warnke, la solución que más abiertamente acepta el radical pluralismo interpretativo: la conversación, el diálogo hermenéutico. Dice Warnke, al principio de su libro, cuando ya anuncia las conclusiones:

Defenderé que no hay ninguna concepción «correcta» o exhaustiva de los significados compartidos de una sociedad; ni tampoco existe ningún conjunto de criterios o procedimientos que pueda garantizar nuestro acuerdo con relación a una interpretación canónica de ellos [...]. Argüiré que la consecuencia de este pluralismo interpretativo modifica la tarea de la teoría política y que su objeto de atención ya no debería ser adjudicar principios de justicia sino más bien promover la discusión. Según mi parecer, la implicación más importante de un enfoque hermenéutico en cuestiones de justicia es el lugar central que pasa a ocupar la noción de conversación hermenéutica [...]. No tan sólo la teoría política, sino también la política deberá ser dialógica en el sentido de que ambas perseguirán a conciencia un tipo de conversación autointerpretativa [...]. La política y la teoría política asociada a ella podrán verse como formas de autodefinition deliberativa a través de las cuales se desarrolla una sociedad democrática. Algunas veces esta sociedad

podrá resaltar una autointerpretación o un aspecto por encima de otro; otras veces seguirá la pista de algunas de sus políticas y prácticas con tal de recuperar una línea perdida de cómo se había autoconcebido; y otras veces sufrirá periodos de tensiones interpretativas⁵⁵.

Ahora bien, esta solución también es muy problemática. Porque ¿dónde nos lleva la solución del diálogo hermenéutico? De acuerdo, podemos decir, los intentos de elaboración de teoría de la justicia han de verse como intentos de autodefinirnos, autointerpretarnos deliberativamente. Pero ¿en qué sentido nos ayuda esto a hacer frente a los problemas políticos que ahora mismo tenemos? Dicho de otro modo: ¿de qué forma debemos encauzar el diálogo hermenéutico? ¿Qué criterio vamos a seguir para saber que lo estamos encauzando adecuadamente? ¿Qué aspecto de nuestra tradición tenemos que resaltar en nuestra autointerpretación? En resumen, una vez aceptamos la solución hermenéutica radical, todavía no hemos arreglado nada. Todavía no sabemos bien qué hacer, cómo debemos elaborar una teoría de la justicia. En realidad, desde la perspectiva del que elabora una teoría de la justicia, la percepción más normal de la situación de la que parte parece que siempre será que en la sociedad no hay un consenso interpretativo sino un «periodo de tensiones interpretativas». ¡Por eso, justamente, se propone elaborar una teoría correcta que pueda resolver la tensión!⁵⁶ Sin embargo, la perspectiva hermenéutica no da pistas al teórico. Es más, considera que no puede dárselas. En consecuencia, siempre que el teórico sostenga una posición podrá ser objeto de acusaciones de arbitrariedad. La pregunta «¿Por qué optas por esta vía interpretativa y no por aquella otra?» será una especie de espada de Damocles que él mismo habrá colgado sobre su cabeza. Así pues, parece que recaemos en las dificultades que han aparecido en el primer cuerno del dilema⁵⁷.

La acusación de arbitrariedad, por consiguiente, se hace presente en los dos cuernos del dilema, una vez aceptamos el enfoque hermenéutico. Si alguien afir-

⁵⁵ *Ibíd.*, pp. 11-12.

⁵⁶ Recordemos que Rawls concibe su teoría como un intento de resolver la «tensión interpretativa» entre la tradición de las libertades de los antiguos y la tradición de las libertades de los modernos. Véase las páginas iniciales de *Justice as Fairness: A Restatement*.

⁵⁷ Este es el tipo de problemas que suelen tener las soluciones autorreferenciales (y la perspectiva hermenéutica es una solución eminentemente autorreferencial): su propia propuesta también puede leerse como una interpretación más, con los mismos problemas que tenían las concepciones de primer orden que pretendía explicar.

ma que la interpretación que hace de las ideas compartidas es la más adecuada, el hermenéutico rival siempre le puede replicar que no es cierto, que la más adecuada es la suya. Por lo tanto, dado que efectivamente hay una pluralidad de tradiciones en nuestra sociedad y no hay forma de decidir cuál de ellas es la mejor mediante la apelación al nosotros, cualquier elección de una interpretación que escojamos parecerá arbitraria o fruto de la subjetividad y excluyente. Si, por otro lado, alguien afirma que hay múltiples interpretaciones posibles y por lo tanto llega a la conclusión de que lo que tenemos que hacer es fomentar el diálogo hermenéutico, entonces cualquier intento de conducir el diálogo en un sentido determinado será también considerado excluyente de otras opciones y arbitrario, puesto que estas otras opciones también serán intentos de autointerpretarnos y productos de algunas de nuestras propias tradiciones.

7. Conclusión

Existe un camino de salida del dilema, consistente en seguir la vía habitual para salir de los dilemas. Es decir, se trata de rechazar el planteamiento hermenéutico: rechazar la idea de que la mejor forma de concebir la tarea del filósofo político es en términos de intentos de autointerpretación o autocomprensión social. De este modo también se evitaría la acusación de conservadurismo.

Estamos de acuerdo con la crítica de Dworkin a Walzer según la cual «el hecho del desacuerdo [sobre la justicia] muestra que no hay ningún significado social compartido sobre el que discrepar»⁵⁸. Lo que tenemos que hacer es simplemente intentar presentar la propuesta teórica que nos parece más correcta y defenderla aduciendo las razones de los parámetros de corrección que consideramos más importantes de satisfacer. Y en esta tarea hacer referencia a la fuente social de las ideas que defendemos no sirve de nada —si seguimos la tesis débil del *nosotros*— o bien es simplemente erróneo —si seguimos la tesis fuerte del *nosotros*—. Tanto la cuestión a resolver como la respuesta a la cuestión son normativas y requieren, por tanto, la satisfacción de condiciones normativas, no descriptivas. La cuestión de la corrección —o la verdad— de una teoría moral es insoslayable. Tomar posiciones, tomar partido en las *discusiones* normativas y defender esta posición con razones propiamente normativas es algo inevitable.

⁵⁸ DWORKIN, «To Each His Own», p. 6.

Si queréis, podemos decir que una parte u otra «comprende» mejor los principios más abstractos acordados; que los liberales tienen una mejor teoría de lo que la justicia requiere. Ahora bien, este juicio no es un juicio antropológico neutral que podamos defender estudiando simplemente las prácticas de la sociedad americana. Es un juicio moral que toma partido en la disputa, el tipo de juicio que no tendría sentido alguno si la justicia fuese simplemente una cuestión de convención. [Así pues] los principios de justicia que utilizamos para decidir qué características de una comunidad son relevantes para una distribución justa de sus bienes y oportunidades [...] han de ser principios que aceptamos porque nos parecen correctos y no que aceptamos porque han sido capturados en alguna práctica convencional. Si no, la teoría política tan sólo será un espejo que reflejará inútilmente el consenso y la división de una sociedad sobre sí misma.⁵⁹

En definitiva, si queremos escaparnos del dilema debemos percatarnos de que la adopción como punto de partida de supuestas «ideas compartidas» o «significados compartidos» o bien constituye un intento de justificar el statu quo (de ahí la acusación de conservadurismo), o bien no sirve de nada a la hora de plantear problemas de moralidad política (y de ahí que cualquier opción tomada a partir de ella sea arbitraria). Las ventajas del giro hermenéutico finalmente son aparentes.

⁵⁹ DWORKIN, ««Spheres of Justice»: An Exchange», *The New York Review of Books*, 23 de julio, 1983, p. 46.