

## Richard Rorty i una aproximació pragmatista al liberalisme polític de John Rawls

JOAN VERGÉS GIFRA

### Abstract

*This article propose to scan the possibility of approaching the metaphilosophical conception of John Rawls' political liberalism from the Richard Rorty's pragmatist point of view. The proposal is motivated by the similarities one can observe between them concerning the aim and departure of a political conception. The upshot of the article is rather ambiguous: on the one hand, it doesn't seem so foolish to claim that Rawls' theory can be read without major difficulties from a pragmatist perspective; on the other hand, there are some important aspects in which a rawlsian political liberalism remains irreconcilable with a rortyan political conception.*

En el prefaci a *Una Teoria de la Justícia*, Rawls afirma que la seva teoria s'ocupa de problemes substantius de la justícia; és a dir, desestima com a irrellevants per al seu propòsit les nocions metodològiques d'anàlisi i significat. Ha estat la consideració del punt de vista de W.V. Quine, diu, el que l'ha persuadit del fet que aquestes nocions "no desenvolupen cap funció essencial en la teoria moral tal com la concebo"<sup>1</sup>.

D'ençà de 1971, la filosofia política de John Rawls ha evolucionat notablement. Un dels canvis més remarcables, o un dels trets que defineixen amb més claredat la seva posició actual, és la idea que una concepció política de la justícia que pretengui fer front al pluralisme que caracteritza essencialment –de manera no cojuntural– les nostres societats liberals no pot fonamentar-se en cap doctrina comprensiva religiosa, filosòfica o moral. O sigui, no pot pretendre rebre el suport d'una concepció general sobre l'univers o sobre la naturalesa humana. Entre moltes altres coses, això significa que el problema de la veritat és irrellevant per a la filosofia política.

Tal com intentaré mostrar a continuació, Richard Rorty arriba a una conclusió molt semblant partint d'una concepció pragmatista de la veritat. En aquesta coincidència, precisament, em voldria concentrar ara en aquest article. I m'agradaria fer-ho amb un plantejament més aviat propi d'un exercici de filosofia-ficció: m'agradaria formular la pregunta de fins a quin punt, en el seu darrer llibre, *El liberalisme polític* (1993), Rawls hauria pogut afirmar de Richard Rorty una cosa semblant a la que va dir el 1971 de W.V. Quine: que gràcies al seu punt de vista desestima per irrellevant el problema de la veritat en filosofia política.

No sé en quina mesura pot ser útil plantejar el problema d'aquesta manera. En tot cas, valgui com un simple plantejament divertit de l'assumpte que, en el fons, ara m'interessa tractar: la possibilitat que el punt de vista metafilosòfic del liberalisme polític de John Rawls sigui emparentable amb alguna mena de concepció pragmatista com la que sosté Richard Rorty.

1. Rawls, John, *Una teoria de la justícia*, Mèxic, FCE, 1995, pàg. 13.

## 1. EL LIBERALISME POLÍTIC DE JOHN RAWLS, EL PRAGMATISME DE RICHARD RORTY I EL PROBLEMA DE LA VERITAT

La filosofia política de John Rawls es presenta com un intent de resposta liberal al problema que, segons ell, constitueix el “conflicte intern” més important del pensament democràtic contemporani: la tensió entre les nocions de llibertat i igualtat. Aquesta tensió reproduïx conceptualment una tensió latent encara als nostres dies entre, d’una banda, la tradició representada per John Locke (que es caracteritza, bàsicament per la defensa de “la llibertat dels moderns”) i, de l’altra, la tradició del pensament polític que encapçala la figura de Jacques Roessau (que, més aviat, defensa la “llibertat dels antics”)<sup>2</sup>.

El liberalisme polític de Rawls es proposa resoldre aquest conflicte mitjançant la formulació del problemasegüent: “com és possible l’existència duradora d’una societat justa i estable de ciutadans lliures i iguals dividits profundament per doctrines religioses, filosòfiques i morals raonables?”<sup>3</sup>. Aquesta formulació del problema té en compte la consideració de tres nocions bàsiques que, segons Rawls, es troben presents en la cultura política pública de les nostres societats liberals democràtiques. Aquestes nocions són: (1) la consideració dels ciutadans com a individus lliures i iguals; (2) la noció segons la qual una societat ben ordenada és aquella societat que està regulada per una concepció de la justícia que és capaç d’atreure’s el suport d’un consens entrecreuat (*overlapping consensus*)<sup>4</sup>; i (3) l’acceptació del pluralisme raonable de doctrines comprensives com un fet normal i propi de les societats modernes, en contrast amb les societats antigues<sup>5</sup>.

Ara deixo de banda les dues primeres nocions i em centro per un moment en una breu observació que fa Rawls sobre la tercera noció. Rawls considera que és un fet històric evident que les nostres societats estan constituïdes per un conjunt variat de concepcions comprensives –o sigui, concepcions filosòfiques, religioses o morals que proporcionen una determinada cosmovisió de la vida i de l’univers–. En això, precisament, es distingeixen les nostres societats modernes de les societats antigues: en el fet que es reconeix com a normal el fenomen de la proliferació de doctrines comprensives raonables com a conseqüència de l’exercici lliure de les capacitats morals dels ciutadans. L’èxit del liberalisme rau, justament, en l’acceptació d’aquest fenomen i en el treball teòric que realitza per tal d’assimilar-lo en la fonamentació d’una societat ben ordenada<sup>6</sup>. Aquesta acceptació no hauria de sorprendre ningú, comenta Rawls.

La realitat, però, és una altra i tot sovint surt algú que qüestiona l’existència del pluralisme raonable en les nostres societats. Aquest escepticisme, diu Rawls, es deu en gran part al fet que “ens agrada veure la raó com a guia de la veritat, i ens agrada pensar que la veritat és una”<sup>7</sup>. La rèplica principal de Rawls contra aquesta reticència a acceptar el pluralisme raonable consisteix a afirmar que una idea d’aquesta mena és més pròpia d’una concepció comprensiva que no d’una concepció política de la justícia. Naturalment, des d’una perspectiva comprensiva, tothom està disposat a afirmar que

2. Rawls, John, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, pàg. 34.

Podeu trobar el famós discurs on Benjamin Constant efectua aquesta distinció entre la llibertat dels antics i la llibertat dels moderns a “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, dins Constant, B., *Del espíritu de conquista*, Madrid, Tecnos, 1988, pàg. 63-93.

3. *El liberalismo político*, pàg. 33.

4. Per a aquestes dues primeres nocions, vegeu *Ibid.*, pàg. 43-45.

5. *Ibid.*, pàg. 14.

6. *Ibid.*, pàg. 20.

7. *Ibid.*, pàg. 95.

és ell qui té raó, que la concepció verdadera és la seva. El problema, però, és que no està gens clar què voldria dir que algú pogués demostrar alguna vegada que solament ell té la veritat<sup>8</sup>. Perquè el que sí estem obligats a reconèixer –i a acceptar sense escarafalls ni lamentacions– és que la formulació dels nostres judicis sempre té lloc, i només pot tenir lloc, sota unes condicions determinades i particulars que en limiten l'abast: "La majoria dels nostres judicis més rellevants es fan sota unes condicions tals [les càrregues del judici] que difícilment es pot esperar que persones conscients, en ple ús de les seves facultats de raó, ni tan sols després d'una discussió lliure, arribin unànimament a la mateixa conclusió"<sup>9</sup>. Per tant, el liberalisme ens "insta a reconèixer la impossibilitat pràctica d'arribar a un acord polític raonable i efectiu en el judici sobre la veritat de les doctrines comprensives"<sup>10</sup> i a basar el procediment justificatori de la nostra concepció de la justícia en la noció de "raonabilitat":

L'avantatge de limitar-nos a allò raonable és que, encara que només pugui haver-hi una doctrina comprensiva verdadera, hi pot haver, tal com hem vist, moltes doctrines raonables. Un cop acceptem el fet que el pluralisme raonable és una condició permanent de la cultura pública sota institucions lliures, la idea d'allò raonable resulta, per a un règim constitucional, més adequada com a part de la base de la justificació pública que no la idea de veritat moral."<sup>11</sup>

En això consisteix, justament, la proposta d'aplicar el principi de tolerància a la mateixa filosofia política<sup>12</sup>. La filosofia ha de "deixar que els mateixos ciutadans dirimeixin les qüestions religioses, filosòfiques i morals [que, precisament es caracteritzen per les pretensions de veritat que sostenen sobre l'univers i la naturalesa humana i per proposar principis metodològics aplicables a tots els nivells de la realitat] d'acord amb les doctrines que ells lliurement abracin"<sup>13</sup>.

Com es realitza aquest "deixar" que caracteritza el liberalisme polític enfront de les diferents concepcions comprensives? De quina manera pot la política prescindir del tema de la veritat? Segons Rawls, hauríem de procedir d'una manera anàloga a la dels pensadors moderns que, en el context de les guerres de religió dels segles XVI i XVII, es van acabar persuadint de la inutilitat i inconveniència de voler fonamentar la societat sobre la base d'una mateixa professió de fe. El que hauríem de fer és, simplement, deixar de preguntar-nos si la nostra concepció de la societat és verdadera o no i limitar els esforços a l'estudi de la possibilitat de trobar un acord satisfactori amb la resta de ciutadans en relació amb una concepció política que reguli l'estructura bàsica de la nostra societat plural.

En certa manera, els objectius de la filosofia pragmatista de Richard Rorty també es mouen en aquesta mateixa direcció de tolerància filosòfica. Rorty està plenament d'acord amb Rawls que la millor manera de defensar una política liberal i democràtica és abandonar tot tipus de plantejament epistemològic de la política i limitar-se a la consi-

8. "No cal dir que aquells que insisteixen en les seves creences insisteixen també en la idea que solament aquestes creences són verdaderes. Però es tracta d'una pretensió que ningú no està en condicions de justificar davant el comú dels ciutadans", *Ibid.*, pàg. 92.

9. *Ibid.*, pàg. 89. Aquí, com es pot veure, Rawls marca distàncies amb Habermas i Apel pel que fa a les possibilitats metafilosòfiques del discurs.

10. *Ibid.*, pàg. 94.

11. *Ibid.*, pàg. 161.

12. Vegeu l'article de Rawls: "La justicia como equidad: política, no metafísica", dins *La Política: Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, núm. 1, Barcelona, Paidós, 1996, pàg. 23-46.

13. *El liberalismo político*, pàg. 186.

deració de la possibilitat d'edificar una societat basada en l'acord públic. Aquesta noció és la responsable de realitzar la funció justificativa que abans s'atribuïa a una concepció suposadament verdadera de la societat. De fet, renunciar a fer plantejaments epistemològics de la política significa, al capdavall, reconèixer que "no disposem de cap terreny neutral des del qual poder defensar la política democràtica contra els seus adversaris"<sup>14</sup>.

Segons Rorty, aquest plantejament ha de ser entès en la línia de la crítica il·lustrada a la idea que la moralitat respon a la necessitat d'adequar-se a la voluntat divina. En realitat, però, cal concebre el pragmatisme, abans que res, com una oposició directa a tota una sèrie de postulats il·lustrats dominants encara avui dia en la cultura occidental. Per Rorty, l'únic que val la pena salvar de la Il·lustració són les institucions liberals a què va donar lloc: "Per a nosaltres els pragmatistes, el valor dels ideals de la Il·lustració és precisament el valor d'algunes de les institucions i pràctiques que aquests han creat"<sup>15</sup>. El que Rorty no vol salvar, però, és la fonamentació teòrica d'aquestes pràctiques institucionals. És a dir, la seva intenció és aconseguir separar l'ideal polític il·lustrat de la seva base teòrica. Aquests dos aspectes no solament són perfectament separables sinó que, a més, és del tot desitjable que distingim l'un en oposició a l'altre. En la filosofia il·lustrada, diu Rorty, hi ha una espècie de contradicció o conflicte intern entre la pràctica política que fomenta i el discurs teòric que pretén fonamentar-la. Això és així perquè els il·lustrats encara creuen en la veritat com a instància reguladora i justificadora dels nostres discursos. És d'aquesta manera, observa Rorty considerant l'exemple de Jefferson, com pretenen resoldre el conflicte o la tensió que, segons el seu parer, se'ls presenta entre, d'una banda, la suposició que tot ésser humà disposa de totes les creences necessàries per a la virtut cívica i, de l'altra, l'acceptació que cal sacrificar la consciència individual en interès de la convivència col·lectiva (el problema individu/col·lectivitat)<sup>16</sup>. L'existència d'una veritat a la qual tothom pot tenir accés justifica que l'individu pugui sacrificar-se per la col·lectivitat sense perdre la dignitat que li és intrínseca. El problema, però, és que es fa molt difícil defensar els ideals de llibertat i fraternitat des de l'acceptació acrítica d'una realitat no humana –rep el nom de "Voluntat Divina" o el nom de "Naturalesa Intrínseca"– que determina què és correcte i què és veritat. Creure això, observa Rorty, és tornar a caure en l'error que els éssers humans devem una devoció i una humilitat total a una realitat absoluta que és diferent de nosaltres, respecte a la qual tenim un deute pendent per culpa d'un pecat original terrible<sup>17</sup>.

14. La majoria de cites de Rorty que faré a continuació corresponen a la traducció que acabo de fer de les *Lliçons de Girona* que Richard Rorty va impartir a la Càtedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani el juny de l'any passat. La publicació d'aquestes lliçons, que apareixeran sota el títol de *Una versió del pragmatisme: antiautoritarisme en epistemologia i en ètica*, és imminent. La cita que acabo de fer es troba a la lliçó III.

M'agradaria aprofitar l'ocasió, d'altra banda, per agrair públicament la generosa ajuda que sempre he rebut del prof. Antoni Defez, de la Universitat de Girona. Haig de dir que la resolució correcta de més d'una de les dificultats que m'han sorgit en la tasca de traducció d'aquestes lliçons és *fiduciària* de les seves observacions i dels seus comentaris.

15. Rorty, Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona: Paidós, 1996, pàg. 55-56.

16. Cf. Rorty, R., "La prioridad de la Democracia sobre la filosofía", dins *Objetividad, relativismo y verdad*, pàg. 240.

17. Vegeu la lliçó d' *Una versió del pragmatisme...*

Pot ser un exercici interessant relacionar aquesta idea de Rorty amb la concepció que el prof. Josep Olesti, de la Universitat de Girona, sol exposar sobre la gestació i d'evolució històrica de la filosofia política moderna.

El prof. Olesti sosté que aquesta disciplina sorgeix en el moment que, gràcies a tota una sèrie de factors tant intel·lectuals (Occam, Marsili de Padua) com socials (fi del feudalisme, caiguda de

Exposat en aquests termes, i tenint en compte que Rorty considera que l'“autèntica Filosofia Primera és la Política”<sup>18</sup>, podríem dir que tota la seva filosofia està encaminada a distingir el liberalisme il·lustrat del racionalisme il·lustrat<sup>19</sup>. De fet, per això s'interessa pel liberalisme polític de John Rawls, perquè en ell –i en altres filòsofs com M. Oakeshott o J. Dewey– hi veu “el triomf en el qual la Il·lustració es cancel·la a si mateixa i arriba a la seva plena realització”<sup>20</sup>. O fent un paral·lelisme amb el que dèiem al principi sobre Rawls, també podríem afirmar el següent: així com per a Rawls el problema més important de la filosofia política contemporània és la tensió entre les nocions de llibertat i igualtat, per a Rorty, el problema més important de la filosofia actual és la tensió entre les idees de justificabilitat i veritat. La intenció de Rorty és mostrar que la resolució d'aquesta segona tensió ens pot ajudar a resoldre la primera. I en definitiva, que el seu pragmatisme “pot servir com el lèxic d'un liberalisme il·lustrat madur (alliberat de ciència i de filosofia)”<sup>21</sup>.

## 2. LA CRÍTICA CONTRA EL RACIONALISME IL·LUSTRAT.

La crítica que fa Rorty del racionalisme il·lustrat passa per posar de manifest tant les seves debilitats teòriques com les seves debilitats pràctiques<sup>22</sup>. (1) Les principals

---

Constantinoble, descobriment d'Amèrica, etc), es fa possible pensar el mundà amb independència del diví. El mundà apareix com un regne autònom amb unes normes i unes lleis pròpies. La filosofia, diu Olesi, ofereix dos tipus de resposta diferent a aquesta nova situació. D'una banda, tenim el jusnaturalisme i l'utopisme com a representants del primer tipus de resposta: l'idealisme polític; de l'altra, tenim el realisme polític. L'idealisme polític es caracteritza pel fet que tendeix a moralitzar l'àmbit polític. El realisme polític, en canvi, evita els models ideals i tendeix a conceptualitzar el fet polític a partir de les relacions efectives que el constitueixen. La distinció platònica entre l'art de la imatge i l'art del simulacre, diu Olesi, ens ofereix l'oportunitat d'aproximarnos millor a aquests dos tipus de resposta. L'idealisme polític seria una forma d'art de la imatge en la mesura que es proposa “reproduir fidelment el model que es vol imitar”. El realisme polític, per contra, seria una forma d'art del simulacre en la mesura que “designa una producció atenta únicament al seu efecte”.

Tenint present aquesta terminologia, doncs, podríem pensar que la tesi general de Rorty consisteix a concebre la filosofia política contemporània o, millor dit, el liberalisme polític en tant que representant privilegiat d'aquesta filosofia, com un esglaó més en la fase d'autonomització del fet polític respecte del diví. Per un costat, el liberalisme polític de Rorty, en la mesura que es fonamenta en una concepció teòrica pragmatista, rebutja l'idealisme polític i, més aviat, practica l'art del simulacre. Ja en aquest sentit, doncs, en tant que nega la pretensió de fonamentar la societat sobre la base d'un model ideal, el liberalisme polític s'allunya encara més del diví. Ara bé, la novetat del liberalisme polític és que si bé practica l'art del simulacre, en el sentit que només presta atenció a les conseqüències, això no el porta a subscriure de la mateixa manera una concepció “realista” de l'àmbit polític. El liberalisme polític, tal com hem vist, rebutja els plantejaments de la política fets en termes realistes i, per tant, també rebutja la validesa de les nocions tradicionals de coneixement i veritat. La idea de Rorty és que hem d'interpretar aquest rebuig com la darrera fase d'un procés en el qual l'ésser humà s'allunya del model teocràtic i va prenent consciència de si mateix i de la seva llibertat en tant que ésser contingent i històric.

18. Rorty va afirmar això en una de les lliçons, molt probablement, en al·lusió irònica a la filosofia que K.O. Apel havia defensat el novembre abans a la Càtedra amb unes lliçons titulades “Transcendental Semiotics as First Philosophy”.

19. “el que recalco insistentment és la necessitat de destriar el liberalisme il·lustrat del racionalisme il·lustrat”, *Una versió del pragmatisme...*, lliçó VIII.

20. Rorty, R., *Contingència, ironia y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, pàg. 76.

21. *Ibid.*

22. Vegeu el final de la lliçó VIII d'*Una versió del pragmatisme...*

debilitats teòriques que assenyala en el racionalisme il·lustrat són: (a) la incapacitat de donar compte de tota una sèrie d'aspectes problemàtics del seu concepte de veritat en comparació amb el concepte de justificació, i (b) la incapacitat d'oferir una explicació naturalista de caràcter darwinista de l'origen de la ment i del llenguatge humà. Com que aquestes incapacitats són conseqüència de la idea que existeixen realitats o un ordre natural de raons no humanes respecte a les quals hem d'adequar la conducta, o bé fan pal·lesa la irrellevància pràctica de la teoria il·lustrada de la veritat, o bé acaben repercutint de manera negativa en la pràctica política democràtica efectiva. (2) D'altra banda, en un àmbit més pràctic, el racionalisme il·lustrat tampoc no és una bona estratègia per seguir, perquè més que acostar-nos a la gent que no pensa com nosaltres el que fa, en realitat, és allunyar-nos-en.

## 2.1. CRÍTICA TEÒRICA AL RACIONALISME IL·LUSTRAT.

Així doncs, la principal crítica teòrica contra el racionalisme il·lustrat consisteix a refutar, des d'una perspectiva pragmatista, la seva teoria de la veritat. Ara bé, seria inexacte, per no dir incorrecte, presentar l'assumpte com si la teoria pragmatista que defensa Rorty constituís senzillament una nova teoria de la veritat amb les mateixes pretensions que les altres. La seva teoria pragmatista de la veritat no pot ser interpretada com una refutació en el contingut de les altres teories de la veritat; més aviat ha de concebre's com una refutació de la mateixa possibilitat d'elaboració d'una teoria filosòfica sobre un concepte anomenat "veritat" rellevant per a la política democràtica. L'objectiu de la seva teoria és persuadir-nos, precisament, de la inconveniència de pensar que hi ha "alguna cosa" que fa que les nostres creences siguin verdaderes o falses. En la realització d'aquesta tasca, Rorty s'ajuda especialment de la filosofia pragmatista de John Dewey: "Dewey ens ha posat en el camí correcte en concebre el pragmatisme no com a fonament, sinó com la forma de netejar el camí que porta a la política democràtica"<sup>23</sup>.

El plantejament inicial de la seva crítica, tanmateix, no parteix de Dewey, sinó (i) del principi de James que diu que només val la pena discutir aquelles diferències que tenen alguna rellevància d'ordre pràctic, i (ii) del principi paral·lel a aquest primer principi segons el qual només es pot aspirar i treballar per aconseguir una cosa quan existeix la possibilitat de reconèixer-la un cop es té. Amb aquests principis metodològics, típicament pragmatistes, Rorty pretén demostrar que el discurs tradicional sobre la veritat és del tot irrellevant i, a més a més, segons com, també perjudicial, per a la política democràtica.

Aquest discurs tradicional sobre la veritat sol girar entorn de tres premisses bàsiques<sup>24</sup>: (1) una suposada evidència de la suprema desitjabilitat de la veritat; (2) la idea que la veritat consisteix en una correspondència amb la realitat; i (3) el supòsit que la realitat té una naturalesa intrínseca.

El propòsit de Rorty és fer-nos adonar que, a efectes pràctics, el desig de veritat no equival a res més que al desig universal de justificació davant dels altres: "verdader" es fa servir sobretot per advertir els altres de la possibilitat que, atès que no som perfectes, pot arribar un dia en el qual ja no es consideri justificat allò que actualment ho sembla. I, en conseqüència, en aplicació del principi de James, tenim tantes raons per desitjar la justificació com per perseguir la veritat. Ara bé, a més a més d'això, entre la

23. *Objektividad, relativismo...*, pàg. 30.

24. Vegeu el principi de les lliçons III-IV d'*Una versió del pragmatisme...*

justificació i la veritat existeixen un parell de diferències importants que fan que sigui més recomanable decantar-nos a favor de la primera que no a favor de la segona: perquè, (a) així com no disposem de cap criteri per saber si les nostres proposicions són verdaderes o falses –és a dir, no sabrem mai si corresponen realment a la naturalesa intrínseca de les coses–, sí que, en canvi, disposem d'un criteri per saber si les raons que donem apareixen com a justificades davant dels altres o no – els altres sempre poden dir que les accepten com a justificades–, i (b) d'altra banda, és més difícil basar l'entesa política sobre el discurs de la veritat que no sobre el discurs de la justificació.

La crítica de la primera premissa s'adreça principalment contra les teories de la veritat de peirceans com Habermas, Apel i Putnam. La crítica de les dues següents premisses s'adreça directament contra les teories representacionalistes de la veritat i contra les teories essencialistes en general. Començaré per aquesta segona crítica.

### 2.1.1. Crítica a la teoria representacionalista de la veritat. El panrelacionalisme

Segons Rorty, el debat inútil i estèril entre realistes i antirealistes tan sols té lloc entre aquells que subscriuen una concepció representacionalista de la veritat i conceben el coneixement com un acte d'aprehensió o de representació exacta de la verdadera realitat de les coses<sup>25</sup>. Enfront d'aquesta situació, Rorty proposa un pragmatisme que es caracteritza per una concepció antirepresentacionalista de la veritat i per una concepció panrelacionalista de l'univers i del discurs.

La controvèrsia entre els realistes i els antirealistes, observa Rorty, reproduïx molts dels perniciosos dualismes filosòfics que dominen el pensament occidental des dels grecs; especialment el dualisme cartesià entre una *res extensa* i una *res cogitans*. Tots els problemes d'aquesta controvèrsia arrenquen de la idea que existeixen dues substàncies completament distintes i irreconciliables que cal relacionar per mitjà d'un tercer element distint que faci de mitjancer entre aquestes substàncies. Aquest tercer element sol ser el llenguatge. El llenguatge, diu el representacionalista, té la funció de representar les coses davant la consciència del subjecte. Si realitza correctament la seva funció i la representació s'adequa a com són realment, intrínsecament, les coses, aleshores ens trobem davant d'una afirmació verdadera. Si no és així i l'afirmació no reproduïx un estat de coses real, aleshores és falsa.

Aquesta concepció representacionalista presenta molts problemes, cadascun dels quals constitueix una bona raó per abandonar-la. Els tres més importants són els següents. (1) En primer lloc, assenyala Rorty seguint la crítica de Putnam i essent fidel als principis metodològics del pragmatisme, no disposem de cap criteri independent que ens pugui servir per formular una prova de l'èxit o del fracàs de la representació i que ens permeti de respondre satisfactòriament les preguntes en què s'ha quedat encallat l'escèptic: "Com ho sabem que l'afirmació que fem correspon a la naturalesa intrínseca de les coses? És més, com ho podem saber?"<sup>26</sup>. (2) En segon lloc, el representacionisme presenta grans dificultats a l'hora de fer concordar el seu punt de vista amb una teoria darwiniana de l'evolució humana, ja que pressuposa l'existència d'una realitat intrínseca i amagada de les coses i de l'home. (3) Finalment, i especialment per aquest motiu, el representacionisme és indesitjable perquè és irrellevant i, a vegades, fins i tot perjudicial per a l'afirmació d'una teoria política democràtica, atès que podem pensar que reproduïx el model teocràtic d'obediència a una autoritat suprema no humana. En

25. *Objectividad, relativismo...*, pàg. 16.

26. *Ibid.*, pàg. 21.

aquest darrer punt, Rorty s'inspira sobretot en Dewey: "El seu propi esforç [el de Dewey] per refutar les doctrines representacionalistes...el va emprendre perquè pensava que aquestes doctrines s'havien convertit en un obstacle per al sentiment de confiança en sí mateix de l'ésser humà. Crec que, en això, tenia raó, i que val la pena continuar el seu esforç"<sup>27</sup>.

Rorty considera que una bona manera de combatre aquesta concepció representacionalista de la veritat i de resoldre, per tant, aquests problemes és deixar de pensar la realitat a partir de dualismes com ara *res extensa/res cogitans*, subjecte/objecte o intern/extern i afirmar, en canvi, una concepció panrelacionalista de la realitat i del discurs<sup>28</sup>. El punt de vista panrelacionalista consisteix a veure totes les coses com si fossin números; o sigui, consisteix a sostenir que un objecte s'esgota en les relacions que manté amb la resta de l'univers. D'aquesta manera, pensa Rorty, cau el dualisme essència/accident i amb ell aquests dualismes que apareixen immediatament lligats al representacionisme. Com que la categoria d'essencial és inaplicable al concepte de número, afirmar que els objectes són com números equival a negar l'essencialisme: la descripció del 17 com aquell número resultant de multiplicar disset vegades la unitat és tan pròpia de la dissetèit com les descripcions següents: "menys que 22, més que 8, la suma de 6 i 11, l'arrel quadrada de 289, el quadrat de 4,123105...", etc. Concebre els objectes per analogia amb els números significa sostenir que "no hi ha res que s'hagi de saber sobre ells a part d'una xarxa infinitament gran i sempre expansible de relacions amb altres objectes"<sup>29</sup>.

És en aquest context que hem de concebre la funció determinant del llenguatge, entesa no com a quelcom que intercedeix o que s'interposa entre el subjecte i l'objecte emmirallant o velant la realitat intrínseca de les coses, sinó com una manera de col·locar l'ésser humà "en una xarxa de relacions única" en la seva tasca de plantar cara al món. El panrelacionalista nega la intuïció de l'essencialista segons la qual el coneixement autèntic consisteix en un encontre no lingüístic amb les coses. En oposició a aquesta idea subscriu el *nominalisme psicològic* de Sellars, la teoria que manté que "d'una cosa tan sols se'n pot saber el que se n'afirma en les oracions que la descriuen"<sup>30</sup>. Per un panrelacionalista, "parlar d'una propietat equival a fer servir un predicat"<sup>31</sup>. És a dir, el llenguatge no es pot desempallegar del món, ni el món no es pot desempallegar del llenguatge.

La base teòrica que imbuïx de força i valor aquests afirmacions procedeix de la filosofia de Davidson a qui Rorty considera l'antirepresentacionista "per antonomàsia"<sup>32</sup>, i especialment de la seva teoria de la triangulació fonamental intèrpret-parlant-món. És des d'aquesta teoria que Davidson pretén desfer-se del que ell considera "el tercer dogma" de l'empirisme, a saber, el dualisme esquema/contingut. La refutació davidsoniana d'aquesta distinció, d'una banda, i la refutació quineana de la distinció dogmàtica entre qüestions de fet i qüestions lingüístiques, de l'altra, ens diu Rorty, haurien de constituir unes raons més que suficients per convèncer-nos de la necessitat de fer-nos panrelacionalistes. Així podríem abandonar tota aquella sèrie de distincions, basades en metàfores de verticalitat, que impregnen la nostra cultura i que ens fan creure que exis-

27. *Ibid.*, pàg. 35.

28. Vegu la lliçó V d'*Una versió del pragmatisme...* titulada "Panrelacionalisme".

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, lliçó VI

32. *Objectividad, relativismo...*, pàg. 25.



teix un ordre profund de raons natural o una voluntat divina oculta que determinen una jerarquia particular de relació de submissió al món, i que alhora alimenten la convicció vana que és possible elaborar una anàlisi correcta de les coses.

A part d'això, la teoria de Davidson també serveix a Rorty per rebatre la típica objecció essencialista que diu que sostenir un panrelacionalisme o un pragmatisme d'aquesta mena equival a incórrer en un idealisme lingüístic negador de l'existència d'una realitat independent a la humana. Quan formula aquesta objecció, assenyala Rorty, l'essentialista està confonent dues qüestions molt distintes: confon la pregunta "com identifiquem els objectes?" per la pregunta innecessària de "són anteriors els objectes a la identificació que en fem?"<sup>33</sup>. El pragmatisme no nega l'existència d'una realitat independent a la humana respecte a la qual mantenim relacions causals. Ben al contrari, és gràcies al reconeixement d'una dependència causal amb el món que podem deslliurar-nos de les acusacions de subjectivisme i relativisme que formula l'essentialista: "(...) quan trenquem els lligams representacionals amb el món, fins i tot llavors encara tenim lligams causals. Qualsevol que concedeixi que el món disposa del poder causal de canviar les descripcions que es fan d'ell [tal com fa l'interpret de Quine o de Davidson que busca entendre la conducta lingüística de l'indígena] hauria d'estar immunitzat contra les acusacions de subjectivisme i relativisme"<sup>34</sup>. El pragmatisme no nega el costat del triangle que connecta l'interlocutor amb el món. "El que nega és que sigui útil des del punt de vista explicatiu escollir entre els continguts de la nostra ment o del nostre llenguatge i dir que aquest o aquell element «correspon a» l'entorn o «el representa» d'una manera que no es dona en altres elements"<sup>35</sup>.

El que determina que preferim una creença i no una altra, la força explicativa de les nostres creences està en funció del valor que demostren tenir en la nostra interacció exitosa amb el món<sup>36</sup>. És a dir, com que les creences són "regles o hàbits d'acció"<sup>37</sup>, l'important no és si representen o no una parcel·la determinada de la realitat intrínseca de les coses, sinó en quina mesura són útils per satisfer les nostres necessitats. El mateix val per al llenguatge, que més que com una tercera instància que permet que el subjecte entri en contacte amb el món, ha de ser entès com la manera particular que tenim els humans d'interrelacionar-nos amb l'univers.

És des d'aquesta perspectiva que el pragmatista panrelacionalista soluciona el segon dels problemes que al principi d'aquesta secció dèiem que té el representacionisme: la reconciliació amb la teoria evolucionista darwiniana. La concepció representacionista segons la qual el llenguatge reproduceix una naturalesa intrínseca de les coses és irreconciliable amb una concepció naturalista de l'evolució de les espècies –ja hem indicat abans per què. Tot al contrari de la perspectiva pragmatista, que concep el llenguatge de la mateixa manera que el dit prènsil de la mà; o sigui, com un recurs natural que els humans han desenvolupat i perfeccionat al llarg del temps per tal de fer front al medi.

Ara també es pot veure millor per què el representacionisme, i l'essentialisme corresponent, no són desitjables des del punt de vista d'una política democràtica. Tal

33. Lliçó V, d'*Una versió...*

34. *Ibid.*

35. *Objectividad, relativismo...*, pàg. 21.

36. "(...) per Davidson, és clar, la reflexió sobre què és una creença no consisteix en l'«anàlisi de la representació». Més aviat consisteix en la reflexió sobre com un organisme que utilitza el llenguatge interactua amb el que està succeint al seu voltant". *Ibid.*, pàg. 26.

37. Segons Rorty, el moviment pragmatista americà s'inicia amb l'acceptació de Peirce d'aquesta idea d'A. Bain. Cf. *Una versió...* lliçó I.

com hem repetit fins ara, el representacionalisme i l'essencialisme pressuposen una naturalesa intrínseca de la realitat que, com a tal, queda fora de l'abast de l'actuació humana. Pensar que no hi ha cap naturalesa intrínseca a la qual ens haguem d'avenir permet fer-nos càrrec plenament de la nostra contingència històrica i prendre consciència de la importància de construir, sobre la idea de justificabilitat i d'autoconfiança, una societat "on l'esperança pel futur humà pren el lloc que fins ara ocupaven el coneixement de qüestions elevades o profundes"<sup>38</sup>.

### 2.1.2. Crítica a les teories peirceanes de la veritat

Habermas, Apel i Putnam coincideixen amb Rorty en la necessitat de prescindir d'una teoria representacionalista de la veritat. Tots ells accepten la crítica de Peirce a Descartes i als representacionalistes, i afirmen que la consideració dels problemes que ens interessin ha de partir no tant de la realitat en si com del llenguatge. Tots ells rebutgen "la imatge de les creences com a intents de representar la realitat (...) i la idea que s'hi associa segons la qual la veritat és una qüestió de correspondència amb la realitat. Per tant, ens acabem fent coherentistes". Tanmateix, entre Rorty i aquests filòsofs existeixen tota una sèrie de discrepàncies importants, associades particularment a una sensibilitat diferent respecte a la consideració del suposat desig o de la suposada pretensió de veritat de les pràctiques lingüístiques:

"(...) els coherentistes estem dividits pel problema de què cal dir, si és que cal dir alguna cosa, sobre la veritat. La meua opinió és que, un cop expliquem la diferència entre justificació i veritat per mitjà d'aquella altra diferència entre justificabilitat actual i justificabilitat futura, no queda gaire res més per dir. Per contra, alguns dels meus companys coherentistes –Apel, Habermas i Putnam– pensen, tal com ho va fer Peirce, que encara queden moltes coses per dir, coses importants per a la política democràtica."<sup>39</sup>

Ja hem assenyalat abans que, per Rorty, l'únic sentit de "verdader" que val la pena de conservar és l'ús que fem d'aquesta paraula per tal d'advertir a l'audiència del fet que pot ser que allò que avui considerem justificat un dia d'aquests deixi de ser-ho. A part d'aquest ús d'advertència no queda gaire res més per dir sobre la veritat, segons Rorty.

Habermas, Apel i Putnam, en canvi, opinen diferent. Per ells és important que ens fixem en alguns aspectes fonamentals de la pràctica comunicativa. En particular, en el fet que tota afirmació té pretensions de veritat. És a dir, pretén ser vàlida universalment i transcendir tot context i tota pràctica social limitats. Com que aquesta pretensió es troba en les pressuposicions del discurs mateix, diuen, disposem d'un punt privilegiat per tal de començar a bastir la possibilitat d'un consens entre les persones que vagi més enllà de les diferències radicals que s'expressen en les seves pràctiques socials. Cal adonar-se, remarquen Apel i Habermas, que la mateixa acció comunicativa incorpora en aquesta pretensió de veritat l'exigència de maximitzar l'audiència. D'aquí la importància de considerar rellevant per a la política democràtica el tema de la veritat. Les consideracions sobre la veritat i la racionalitat –entesa com a recerca de la veritat– ens ajuden a

38. Final de la lliçó VI. Per una lectura més àmplia de la tesi neohegeliana segons la qual la llibertat consisteix en el reconeixement de la contingència del propi vocabulari, vegeu el cap. III, titulat precisament "La contingència de una comunidad liberal", a *Contingència, ironia y solidaridad*.

39. Lliçó III, *Una versió...*

rebutjar el relativisme, el contextualisme i l'etnocentrisme, opcions molt perilloses per a la política democràtica. Aquestes opcions queden refutades des del moment en què l'anàlisi de les pressuposicions del discurs mostra que tota pràctica discursiva incorpora una exigència de veritat i que, per tant, apunta a una sola convergència de raons com a ideal cap al qual tots podem i hem d'aspirar a realitzar. Els conceptes de "veritat" i "racionalitat" tenen la mateixa gramàtica en totes les comunitats lingüístiques; en totes elles compleixen la mateixa funció de transcendència. A aquest mateix resultat apunta la tesi àmpliament acceptada –i emparentada amb la que s'acaba de fer– de considerar un absurd gramatical la idea que existeixen llenguatges incommensurables.

Contra aquesta concepció transcendental de la veritat Rorty desplega, des d'una consideració naturalista darwiniana i postmoderna del llenguatge, tota una bateria de rèpliques encaminades a negar la tesi segons la qual el fet que les nostres afirmacions tinguin una pretensió de veritat fonamenta la possibilitat d'una convergència ètica i política entre els homes.

La principal objecció de Rorty contra aquests coherentistes peirceans consisteix a subratllar la gratuïtat pragmàtica d'afirmar que les nostres afirmacions tenen pretensions de veritat, com si amb això estiguéssim dient que el nostre discurs pressuposa alguna cosa més a part de normal exigència de poder justificar les nostres opinions davant la gent que ens interessa que les aprovi. Per Rorty, "l'únic ideal que el discurs pressuposa és que siguem capaços de justificar les nostres pròpies creences davant d'una audiència competent"<sup>40</sup>. Rorty no veu per què hauríem de voler justificar les nostres creences davant de qualsevol audiència; és obvi que existeixen audiències amb les quals és pràcticament impossible establir lligams comunicatius "racionals" (per exemple amb els nodrissons o amb uns fanàtics nazis). I això és així perquè els discursos es justifiquen pels fins als quals apunten, per la cultura en què es basen i fomenten, per la forma de vida que representen i no pas perquè reproduïxin un ordre natural o transcendental de raons extern als interessos humans. Per aquest motiu, Rorty considera que tan gratuït és sostenir que les nostres afirmacions tenen pretensions de veritat com afirmar d'una eina qualsevol que és una bona eina.

Per aquesta mateixa raó, també, Rorty rebutja prendre's seriosament l'argument de l'autocontradició performativa que Habermas i Apel brandeixen contra aquells que, com ell, neguen els pressupòsits pragmàtics de l'acció discursiva. Aquest argument, diu Rorty, difícilment convencerà mai ningú. Perquè el discurs s'expressa en forma de pràctica social. L'única manera de contradir un discurs, per tant, és mitjançant una altra pràctica social.

En definitiva, Rorty no arriba a veure què aporten d'utilitat per als nostres fins els conceptes de "veritat" o "universalitat", més enllà del que ja fa el concepte de "justificació". I, consegüentment, en aplicació del principi de James, els rebutja.

Aprofundint una mica més, però, en l'anàlisi de per què els coherentistes peirceans defensen una concepció de la veritat com aquesta, Rorty observa que l'objectiu que els mou és la idea de crear una comunitat cosmopolita a partir de la mera consideració d'una "racionalitat" que tothom estaria obligat a reconèixer. Aquesta manera de procedir, diu Rorty, s'inscriu en la pràctica habitual d'una tradició racionalista llarga caracteritzada per l'intent d'"acostar les comunitats exclusivistes dient que hi ha més encavalcament del que, en principi, podríem pensar entre infidels i autèntics creients, entre senyors i esclaus, entre homes i dones. Perquè tal com va dir Aristòtil, tots els éssers humans desitgen per naturalesa saber. Aquest desig els aplega en una comunitat universal de justificació"<sup>41</sup>. Segons el pragmatisme, aquesta tradició comet l'error de fer córrer plegades en la

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*

mateixa direcció equivocada tres idees diferents: (1) la necessitat de relacionar coherentment les nostres creences; (2) la necessitat de respecte dels semblants; i (3) la curiositat que Habermas i Apel, per exemple, confonen amb el desig de justificació universal.

En cap d'aquestes idees hi hauríem de veure el misteri o el caràcter transcendent que alguns hi han volgut veure. La necessitat de relacionar coherentment les creences, per començar, és un fet anàleg i tan simple com la impossibilitat de "desitjar creure el que un vol". De la mateixa manera que no podem creure el que ens dona la gana, tampoc no podem estar-nos de relacionar coherentment les creences.

El procés de creure ha d'entendre's en relació amb la triangulació davidsoniana entre l'interpret, el parlant i el món. Per això, la necessitat de relacionar coherentment les creences va de bracet de la necessitat de respectar els nostres semblants. Totes dues necessitats mostren la base social del fet de creure. "Ens és tan difícil tolerar el pensament que tothom menys nosaltres mateixos està en desacord, com tolerar el pensament que creiem p i no-p alhora. Necessitem respectar els semblants perquè no podem confiar en les nostres pròpies creences, ni podem conservar el nostre autorespecte si no estem prou segurs que els nostres interlocutors conversacionals estan d'acord entre ells en relació amb proposicions com «No està boig», «És un de nosaltres»..."<sup>42</sup>. Ara bé, això simplement significa que "sense justificació als ulls d'una comunitat no hi ha creences, ni persones, ni veritat". Aquest fet no té cap de les implicacions desitjades per Apel i Habermas respecte a una fonamentació lingüística d'una raó universal. "Des del punt de vista de Davidson, la filosofia del llenguatge s'esgota abans no arribem als imperatius morals que constitueixen l'"ètica discursiva" d'Apel i Habermas".

En definitiva, doncs, hauríem de concebre el desig de veritat no com el desig de justificació universal sinó com el desig natural d'ampliar horitzons que és la curiositat. Dir que volem que les nostres afirmacions siguin veritat significa senzillament que desitgem que el major nombre de gent estigui d'acord amb el que creiem.

Hauríem d'acceptar, per tant, que la filosofia no pot proporcionar-nos cap argument apodíctic i definitiu a favor d'una opció política o d'una altra. En comptes de pensar que la investigació conceptual ens conduirà a la veritat de l'assumpte polític i que, al seu torn, ens conduirà a l'ordenament correcte de la societat, el que hauríem de fer és pensar de quina manera podem aconseguir que els que no estan d'acord amb nosaltres s'apuntin al projecte democràtic inclusivista que defensem. Per Rorty, tal com hem vist, aquest procés passa necessàriament per repensar l'herència de la Il·lustració d'acord amb els corrents nous de pensament que sorgeixen en resposta a les necessitats socials noves. En això, podem veure que Rorty segueix un altre cop Dewey quan aquest diu que la tasca de la filosofia consisteix a trobar la manera de "mediar entre les velles i les noves maneres de parlar per tal d'aclarir els conflictes morals i socials del seu temps"<sup>43</sup>.

Així doncs, i reformulant el plantejament que hem desenvolupat en aquest segon apartat, podríem dir que, des del punt de vista de Rorty, la filosofia ha d'ajudar-nos a aclarir els conflictes interns i externs de convivència que afecten avui dia la nostra societat mitjançant un nova manera de concebre les relacions entre la filosofia dominant que hem heretat de la Il·lustració ("les velles maneres de parlar") i les filosofies de Dewey o de Davidson, per exemple, naturalitzades un cop accepten els postulats bàsics de la teoria darwiniana de l'evolució ("les noves maneres de parlar"). El resultat d'aquesta mediació defineix més el que és una tasca profitosa que s'ha de realitzar que no una doctrina filosòfica verdadera. El que cal és treballar per canviar els vells conceptes filosò-

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*, lliçó V.

tics de tal manera que finalment siguin útils per a la política democràtica. L'objectiu final de Rorty, doncs, és la politització de la filosofia:

“A aquest nivell d'abstracció, conceptes com ara veritat, racionalitat o maduresa poden ser entesos de moltes maneres. L'únic que compta és quina manera de reformular-los serà, a la llarga, més útil per a la política democràtica. Tal com ens va ensenyar Wittgenstein, els conceptes són usos de paraules. Durant molt de temps, els filòsofs han intentat entendre els conceptes; l'important, però, és canviar-los perquè serveixin millor als nostres propòsits.”<sup>44</sup>

## 2.2. CRÍTICA PRÀCTICA AL RACIONALISME IL·LUSTRAT

El nucli del que Rorty anomena “crítica pràctica al racionalisme il·lustrat” consisteix bàsicament en la idea que aquest racionalisme no afavoreix la pràctica efectiva de la política democràtica i, en tot cas, més aviat la dificulta. És menys probable que la temptativa de construir una societat liberal democràtica sobre la base de la veritat d'una doctrina particular tingui èxit, que no que en tingui la temptativa de construir-la sobre la base d'acord justificat no coercitiu<sup>45</sup>.

Ara bé, com es realitza aquest acord justificat no coercitiu? Com es pot construir una societat democràtica d'àmbit planetari si, d'entrada, ja descartem la possibilitat d'apel·lar a la poderosa atracció que exerceix la idea que una doctrina és verdadera?

La proposta de Rorty –que caracteritza el que s'ha d'entendre com la seva pròpia teoria política, si és que en té cap– consisteix a sostenir, simplement, que l'opció política que representa la política democràtica és la millor proposta política de què disposem i que podem oferir. O més ben dit, és la “millor proposta política” de què disposem nosaltres, burgesos liberals, que pertanyem a la comunitat dels països occidentals que gaudeixen d'una democràcia liberal. El fet que l'origen del valor de la nostra proposta sorgeixi de la pertinença a un àmbit geogràfic i a un període històric determinats i que, per tant, no gaudeixi de validesa universal no hauria d'acomplexar-nos gens. No ens hauríem de sentir per res acomplexats de reconèixer que defensem la *nostra* concepció política. És a dir, no hauríem de pensar que la nostra concepció perd valor pel fet que defensa una perspectiva política etnocentrista. I és que no podem fer-hi res: estem obligats a defensar el que creiem que hem de defensar. Som necessàriament etnocentristes respecte a la concepció del que considerem correcte.

Ara bé, amb això no fem res més que reconèixer dos fets: (1) que som fills d'un temps determinat; i (2) que, per tant, com que no disposem d'un punt de vista ahistòric, estem obligats a defensar la política democràtica des d'ella mateixa; és a dir, estem obligats a pensar, a actuar i a canviar –si ho considerem oportú– des de nosaltres mateixos. Millorar-nos és millorar-*nos*, sobretot. Els canvis i les millores polítiques, per fer servir

44. Vegeu el final de la lliçó III-IV, *Ibid.* El lector haurà notat la, pertinent, similitud de les dues darreres oracions amb la 11a. tesi contra Feuerbach de Marx.

45. De fet, aquesta mateixa idea ja ha aparegut més d'un cop al llarg de la secció anterior com una de les diverses raons teòriques que Rorty presenta contra el racionalisme il·lustrat. Si ara la tornem a exposar i, a més a més, li atorguem un caràcter particular és, sobretot, perquè el mateix Rorty així ens ho indica al final de la lliçó VIII. No ens hauria estranyat gens, però, que Rorty no hagués distingit entre raons teòriques i raons pràctiques. Perquè recordem que Rorty subscriu una concepció pragmatista de la filosofia i que, per tant, relativitza el valor de les nocions teòriques al valor que demostren tenir per a la pràctica.

l'analogia de Neurath, s'han de realitzar durant la navegació mateixa: no podem abandonar mentrestant el vaixell<sup>46</sup>.

Quan algú afirma que la seva teoria és "racional" o que el seu argument és "el millor argument" està simplement fent-se un compliment va i inútil a si mateix pressuposant, de forma gratuïta, que existeix un ordre de natural raons que tothom hauria de poder reconèixer en virtut de la seva facultat racional. Segons Rorty, hauríem de deixar de pensar en aquests termes i afirmar, en canvi, que la força i el valor dels nostres arguments procedeixen únicament de la comunitat en què ens trobem i de la mesura en què ens ajuden a generar acord. Com que aquesta és l'única força que podem reconèixer plenament, també és l'única que permet ser treballada en una direcció o en una altra. Els arguments, doncs, haurien de ser "avaluats per l'eficàcia que demostren tenir a l'hora de produir acord"<sup>47</sup> entre els homes respecte a l'ordenament de la societat. És en aquest nou sentit que hauríem de concebre la racionalitat i repensar-nos el concepte de justícia: justícia no significa harmonia amb un ordre de raons o amb una voluntat suprema no humana, sinó que significa "lleialtat a un grup determinat"<sup>48</sup>, lleialtat al grup més gran possible.

En virtut de què, però, els individus que no sostenen una concepció política democràtica poden afegir-se al nostre projecte? Com podem convèncer les altres comunitats perquè s'afegeixin a la nostra concepció? La resposta de Rorty diu així: l'adhesió té lloc per mitjà de la persuasió, que demostrarà ser racional en la mesura que produïxi efectivament acord. "Persuasió", aquí, significa capacitat dialèctica de fer que l'altre subscrigui la nostra concepció. L'estratègia que segueix aquesta capacitat dialèctica és la d'ampliar i de reordenar mitjançant la imaginació els horitzons vitals, les creences fonamentals que identifiquen la identitat moral de les diferents comunitats –i els diferents individus–, de tal manera que sigui possible, per a una comunitat determinada, de concebre que no necessàriament va en contra seu allò que l'altre comunitat defensa i valora.

Aquest moviment d'ampliació o de reordenament de creences és perfectament lògic i factible des d'una perspectiva panrelacionalista com la que té Dennett –i que subscriu Rorty– d'un jo com a centre de gravetat narrativa<sup>49</sup>. D'acord amb aquesta concepció, els individus maduren en el procés d'anar integrant cada vegada més i més dades en una xarxa coherent de creences, o sigui, en el procés de creació d'un llenguatge. Les comunitats maduren igual. D'aquí, també, el paper crucial que han de jugar els intel·lectuals, els poetes i els filòsofs –en tant que ordenadors de creences i creadors de noves possibilitats del llenguatge–, en la tasca de construcció d'una societat democràtica.

L'objectiu de la persuasió, en definitiva, consisteix a mostrar com les diferències que ens separen són insignificants en comparació amb els avantatges de convidaure junts en pau<sup>50</sup>. És en relació amb aquest moviment d'ampliació d'horitzons que podem parlar

46. Cf. *Objectividad, relativismo...*, pàg. 49. Aquesta idea també té una aplicació metodològica o teòrica, en el sentit que no podem començar una investigació des de zero i procedir segons un mètode depurat fins a arribar a la veritat: l'única manera de contrastar les nostres creences és per comparació amb les creences alternatives, no per comparació amb una cosa estranya i oculta que s'amaga darrere les aparences.

47. *Una versió...*, lliçó VIII.

48. vegeu tota la lliçó VIII.

49. Lliçó VII, *Ibid*.

50. Aquest és el model *quilt* (edredó de *patchwork* fet a base de retalls de roba de diferents colors) que Rorty proposa en oposició al model aristotèlic de fonamentació de la unitat social. El model aristotèlic es basa en la idea que la societat es manté unida gràcies als elements comuns que

de progrés moral: "(...) el progrés moral no té res a veure amb un increment de la racionalitat (...) Ni tampoc no té res a veure amb un increment de la intel·ligència (...) el millor és considerar que el progrés moral té a veure amb una *sensibilitat* cada vegada més gran, amb un interès cada vegada més gran per les necessitats d'una varietat més i més àmplia de gent i de coses".

Tot això implica, és clar, modificar la concepció i el paper que fins ara complien algunes nocions rellevants com ara els anomenats "drets humans". L'opinió general, diu Rorty, és que hi ha uns drets naturals que valen per a qualsevol ésser humà i que defineixen el marc últim en el qual s'ha de moure la política. Aquesta perspectiva és inacceptable des d'un punt de vista com el de Rorty. Entre d'altres raons, perquè aquesta perspectiva entén els drets humans com uns drets incondicionals, cosa incompatible amb la concepció panrelacionalista que ell sosté; i, a més a més, perquè, a sobre, creu que aquests drets existeixen en una realitat d'ordre privilegiat ahistòric, cosa que tampoc no pot acceptar cap pragmatista. Els pragmatistes "consideren que [els drets humans] més aviat són recomanacions pràctiques sobre de què hem de parlar, suggeriments sobre la millor manera de portar una discussió sobre qüestions morals"<sup>51</sup>.

És evident que aquest nou ús que Rorty ofereix del concepte de drets humans, la nova aplicació que proposa de la noció de racionalitat, el nou paper que atorga a la sensibilitat i a la imaginació en la tasca de construcció d'una societat democràtica inclusiva, etc., formen part dels canvis que Rorty pensa introduir en l'estratègia de politització de la filosofia que comentàvem ara fa un moment.

### 3. BREU AVALUACIÓ DE L'APROXIMACIÓ PRAGMATISTA RORTYANA A LA FILOSOFIA POLÍTICA DE JOHN RAWLS

Ha arribat el moment de contestar breument la pregunta que ens formulàvem al principi de l'article: és possible pensar que Rawls hauria pogut dir que descarta el problema de la veritat com a irrellevant per al seu liberalisme polític gràcies al "punt de vista" que ofereix Rorty?

La resposta, crec, és la següent: "sí, en certa manera; però, bàsicament, no". Cal matisar-la en sentit negatiu, vaja.

La resposta, per començar, és afirmativa, dic. I és que no és de cap de les maneres esbojarrat pensar que el pragmatisme, en la mesura que mostra les incoherències de les teories tradicionals de la veritat i alhora nega la conveniència de teoritzar sobre aquest tema; i en la mesura que ha de concebre's, sobretot, com un "mètode de resoldre disputes metafísiques que altrament podrien esdevenir interminables"<sup>52</sup>, dóna suport al punt de partida metafilosòfic del liberalisme polític. És a dir, no és gens absurd pensar que Rawls podria reconèixer –tal com fa Rorty referint-se a Dewey– que la teoria pragmatista de la veritat "neteja el camí cap a la política democràtica".

De fet, en certa manera, Rawls i Rorty coincideixen a reconèixer ducs mancances importants del concepte de veritat: (1) una primera mancança té a veure amb el fet

---

tots els seus membres comparteixen. El model *quilt* de Rorty, en canvi, es basa en la idea que les diferències que separen els uns dels altres són insignificants en comparació amb els avantatges que la convivència reporta.

51. Lliçó VII, *Ibid.*

52. La frase és de W. James i es troba dins Allen, B., *Truth in Philosophy*, Cambridge M., Londres, Harvard University Press, 1995, pàg. 59.

que no disposem de cap criteri independent que pugui identificar la veritat de les nostres proposicions respecte a una realitat no humana o respecte a un ordre de raons natural; (2) en segon lloc, com que totes les doctrines comprensives fan afirmacions de veritat i el concepte de veritat té una força emotiva tan poderosa, es fa difícil construir una societat democràtica de tolerància i de convivència sobre la base d'una teoria política amb pretensions de veritat. La consideració d'aquestes dues mancances fan aconsellable rebutjar com a irrellevant la noció de "veritat" i considerar, en canvi, com a més adequades les nocions de "justificació", "justificabilitat" o "raonabilitat".

Ara bé, fins aquí arriben, em sembla, les coincidències. El cert és que les divergències de plantejament i de resultats acaben essent més importants que no els punts que puguin compartir.

La majoria d'aquestes discrepàncies estan directament relacionades amb el fet que, per dir-ho en terminologia rawlsiana, Rorty encara desenvolupa una concepció massa comprensiva de l'assumpte i, per tant, no respon al suggeriment de limitar-nos a fer merament filosofia política<sup>53</sup>. Rorty, per dir-ho així, no aplica suficientment el principi de tolerància a la filosofia mateix; no segueix el "precepte de l'abstenció"<sup>54</sup> de què ens parla Rawls quan diu que senzillament hauríem de deixar de formular-nos preguntes metafísiques sobre la naturalesa humana, sobre la naturalesa del jo, sobre la naturalesa de la veritat, etc. Rorty, per exemple, diu que allò més important de l'ésser humà, així, en general, no és pas la capacitat cognoscitiva de copsar la veritat, sinó la capacitat de ser ciutadà d'una democràcia plena. Per Rawls, en canvi, això només és important en la mesura que considerem l'ésser humà des d'una perspectiva política. És més, la concepció de la justícia de Rawls no s'ocupa, com ho fa la de Rorty, de l'ésser humà en general, ni es qüestiona sobre quin tipus d'ésser humà desitgem, sinó que s'ocupa de l'estructura bàsica de la societat —o sigui, de les institucions polítiques, socials i econòmiques d'un règim democràtic.

Rorty s'enfronta al problema de la veritat en la seva totalitat i tant considera què vol dir que una concepció moral o política sigui verdadera com què significa que els científics defensin que les seves teories són veritat. Rawls, en canvi, no qüestiona la veritat de les teories científiques. És més, un dels supòsits de la seva noció de "posició original" consisteix a pressuposar que les parts deliberants estan assabentades de la majoria de concepcions científiques que es consideren verdaderes. Rawls es limita, simplement, a descartar, de bon principi, com a rellevant per a la filosofia política el problema de la veritat<sup>55</sup>.

53. Per Rawls una concepció de la justícia és política si compleix les tres condicions següents: (a) és una concepció moral (en el sentit que "el seu contingut està donat per ideals, principis i criteris determinats i aquestes normes vertebreren determinats valors, en aquest cas, polítics") "per a l'estructura bàsica d'un règim democràtic modern"; (b) es presenta com un punt de vista independent respecte a les doctrines religioses, filosòfiques i morals generals o comprensives que pretenen aplicar els seus principis universalment a tots els assumptes; (c) el seu contingut s'inscriu en una tradició de pensament polític determinat. (Vegeu, *El liberalismo político*, pàg. 41-44).

D'aquestes tres condicions Rorty, com a molt, en satisfà tan sols la tercera.

54. *Ibid.*, nota al peu, pàg. 59.

55. Rawls, per dir-ho així, continua fidel a la distinció kantiana entre raó pràctica i raó teòrica. Cadascuna d'aquestes raons tindria les seves pròpies normes, els seus propis elements i la seva pròpia noció d'objectivitat o validesa. Cf. "El constructivisme polític accepta el punt de vista kantian en relació al següent punt: sosté que hi ha diferents concepcions de l'objectivitat adequades per a la raó teòrica i per a la raó pràctica" (*El liberalismo político*, pàg. 149). De fet, el segon dels quatre trets que caracteritzen el constructivisme polític consisteix en el fet que "el procediment de construcció es basa en la raó pràctica, no en la teòrica" (*Ibid.*, pàg. 124).



Una de les discussions on es fa més pal lesa la distància entre els punts de vista de Rawls i de Rorty és en la consideració del mètode o procediment que cal seguir per tal de persuadir les societats no democràtiques a acceptar una concepció política liberal de la justícia<sup>56</sup>. D'una banda, Rorty sosté una concepció fortament etnocèntrica; Rawls, per contra, es manté en la intuïció bàsica del procediment constructivista i el que proposa és anar-lo ampliant de manera progressiva i seqüencial fins a atènyer un dret de gent acceptable per a qualsevol societat ben ordenada (encara que no necessàriament liberal).

La crítica de Rorty contra Rawls, en aquest sentit, consisteix a dir que la noció sobre la qual es basa tota la seva construcció, la noció de "raonable", no equival a res més que al conjunt de llibertats i drets que la societat occidental ha aconseguit en els darrers dos segles. És a dir, per Rorty, Rawls defensa, en el fons, encara que no vulgui, una concepció etnocentrista i historicista de la justícia. Rawls, tanmateix, no està disposat a qualificar la seva teoria d'"etnocentrista" o d'"historicista". L'única cosa que està disposat a acceptar és que en cadascun dels estadis d'ampliació dels principis de justícia política cal adaptar el procediment constructivista a l'àmbit en qüestió. I, per tant, accepta la possibilitat que les limitacions que es consideraven raonables, en l'estadi inicial, quan consideràvem la possibilitat d'elaborar uns principis de justícia per a una societat democràtica tancada i autocontinguda, ja no siguin vistes com a tals en l'estadi en què, per exemple, hem de determinar un dret de gent per a les relacions entre els pobles. La idea bàsica de Rawls, però, continua essent que els principis de justícia obtenen validesa i objectivitat gràcies al mateix procediment que els genera, i gràcies al grau d'acord que demostren tenir amb les nocions bàsiques de la cultura política pública (equilibri reflexiu).

En contrast amb això, Rorty opina que l'única manera que tenim de crear una societat democràtica inclusivista d'àmbit mundial és explicant històries sobre la manera com vivim i intentar persuadir els altres, d'una manera o d'una altra, d'afegir-se al nostre projecte polític. Tal com hem vist, es tracta de crear amb la imaginació un nou vocabulari que reestructuri les creences que constitueixen la nostra identitat moral de tal manera que sigui possible una convivència liberal pacífica<sup>57</sup>.

En conclusió, doncs, i amb això cloc l'experiment de filosofia-ficció que proposava al principi de l'article, em sembla que no seria absurd pensar que hauria pogut donar-se el cas que Rawls, en el *Liberalisme polític*, hagués fet menció de la crítica pragmatista de Rorty a les concepcions tradicionals de la veritat com una bona raó per dei-

---

Em fa l'efecte que aquesta distinció entre raó pràctica i raó teòrica es troba al cor de la concepció de la justícia de Rawls des de bon començament. A aquesta distinció podem pensar que apunta, almenys, la famosa frase amb què comença *Una teoria de la justícia*: "La justícia és la primera virtut de les institucions socials, com la veritat ho és dels sistemes de pensament" (*Una teoria de la justícia*, pàg. 19).

56. Compareu "The Law of Peoples" (*Critical Inquiry*, Autumm, vol. 20, n.1,1993) amb la lliçó VIII d'*Una versió*...

57. La importància que Rorty atribueix a la literatura és una mostra clara del romanticisme de què està impregnat el seu pragmatisme i que ell mateix reconeix (vegeu la lliçó II d'*Una Versió*..., titulada "Pragmatisme com a politeisme romàntic"). Aquesta importància té a veure amb el paper que, segons ell, ha de jugar el treball literari en l'elaboració d'uns nous vocabularis que ens ajudin a reordenar millor la nostra experiència. D'alguna manera, però, com que per Rorty no hi ha res més que vocabularis, la literatura no solament reordena la vida: també la fa. D'aquí la seva importància i el seu romanticisme.

En aquest sentit, doncs, el nostre filòsof sosté una concepció de la literatura molt distinta a la de Fernando Pessoa, per exemple. Pel poeta del *drama em gente*, el propòsit profund de la literatura no és crear noves realitats, sinó fer que la vida sigui més real als homes.

xar de banda les qüestions de la veritat en política. Ara bé, també és cert que aquesta ficció només seria versemblant des d'una altra ficció addicional, a saber, el comentari de reprovació que tot seguit hauria hagut de fer John Rawls contra el liberalisme etnocentrista i historicista del professor Rorty.