

CIENTÍFICS I POLÍTICS. UNA CONVERSA ENTORN LA VERITAT, LA CONTINGÈNCIA I LA DEMOCRACIA

Marta Olivé

Introducció

L'any 1632 es va publicar a Florència el *Diàleg sobre els sistemes màxims*, de Galileu. Com és sabut, l'autor presenta en aquesta obra la confrontació entre els defensors de la cosmologia aristotèlica, tradicional, i els defensors del sistema copernicà, heliocèntric. I ho fa de forma didàctica, en forma de diàleg entre dos personatges, Simplicio i Salviati, que defensen respectivament les teories esmentades, i en presència d'un moderador, Sagredo.

Vàrem recordar Galileu en emprendre l'elaboració d'aquest text, que té per objectiu aportar alguns elements per a la reflexió i la crítica de l'obra del filòsof nord-americà Richard Rorty. Vàrem pensar en Galileu, en adonar-nos que, tot llegint Rorty, ens resultava inevitable no llegir-lo una mica "a la defensiva"; segurament perquè és un autor provocador que afirma clarament que ens està intentant seduir i perquè el propi to dels seus textos mou a intentar no deixar-se ensarronar. Nosaltres no hem pogut llegir Rorty sense deixar de criticar la seva "cosmovisió". I així, mentre llegíem Rorty, vam anar entrant en "diàleg" amb Rorty.

Però ens cal matisar tot això. En primer lloc constatem que una lectura des d'un lloc neutral és impossible en la pràctica: la lectura de qualsevol obra, filosòfica o literària, està necessàriament influïda pel bagatge cultural i el caràcter del lector. En el nostre cas, i per motius personals, la lectura de Rorty té influència weberiana; no ens podíem estar, tot llegint Rorty, de pensar què li objectaria Weber i què en resultaria d'una conversa entre els dos filòsofs. Això va portar-nos, finalment, a desenvolupar aquesta conversa imaginària en les pàgines que segueixen.

Un segon matís és que, a diferència de Galileu, que presentava una conversa entre dos personatges contemporanis i un moderador, nosaltres fem conversar dos personatges distanciats per prop d'un segle. La confrontació entre els dos sistemes cosmològics, entre l'església i els defensors de les tesi copernicanes, s'esdevingué en un determinat moment històric, a mitjans del segle XVII. En canvi, la nostra confrontació és una confrontació impossible donada la distància històrica entre els autors. Tanmateix, en la mesura en què ens ha resultat molt complex (potser era impossible?) fer parlar al Weber de l'any mil nou cents, fem parlar un Weber "d'avui": un Weber que coneix

algunes de les lectures que van fer-se posteriorment de la seva obra i que, avui, ha pres posició respecte d'aquestes. En definitiva, la conversa que presentem s'articula no pas entre Weber i Rorty (com podríem atrevir-nos a posar les nostres paraules en boca dels propis autors?) sinó entre “*un* Weber d'avui” i “*un* Rorty d'avui”.

En tercer lloc, hem de dir que el *nostre* Weber fa, constantment, un esforç per veure quina part de la filosofia de Rorty s'adiu amb el seu pensament; és un Weber que busca Rorty per intentar comprendre'l, més que per intentar contradir-lo o refutar-lo. Per això, ens ha semblat innecessari introduir, en la nostra conversa, un tercer personatge, destinat a posar pau, a moderar. Això sí, malgrat que el Weber de la conversa és un Weber *moderat*, hem optat per ressaltar, en l'epíleg d'aquest text, els punts clau de la conversa: allò que possiblement hagués conclòs “*un* Sagredo d'avui” que l'hagués pogut presenciar.

Abans de començar ens resta tan sols aclarir el *sentit* de la confrontació que presentem i descriure'n els punts principals. Galileu va presentar Simplicí com un personatge ridícul, precisament perquè l'autor italià tenia la intenció de defensar el sistema heliocèntric i mostrar la ingenuïtat dels defensors del sistema aristotèlic. Nosaltres no tenim la més mínima intenció de ridiculitzar Rorty (ens en sortiríem en cas de voler-ho fer?). No ens sembla pas que la “simplicitat” i la lleugeresa caracteritzin l'obra de Rorty; tampoc pretenem presentar el pensament filosòfic de Weber com més vàlid o “superior” respecte el de Rorty. A diferència del *Diàleg* de Galileu, presentem aquí una conversa que, com veurem, té molts punts de confluència però dos punts cabdals de confrontació. Al nostre entendre (així ho tractem de mostrar en la conversa i ho explicitem en l'epíleg), les diferències que pugui haver-hi entre els autors entorn diverses qüestions, com ara la qüestió de l'objectivitat, validesa i importància pràctica del coneixement científic, giren entorn (o es resumeixen en) dos aspectes clau, un de caire epistemològic i un de caire pràctic que, ahora, estan molt lligats entre sí.

En l'epistemologia d'ambdós autors és clara l'herència nietzschiana. Nietzsche els ha fet conscients de que ja no tenim “confort metafísic”, de que no hi ha una Veritat última que es pugui demostrar com a superior davant les veritats dels altres. Els ha fet conscients de la contingència. Però a partir d'aquí Weber no aposta, com sí fa Rorty, per sortir de l'actitud filosòfica consistent en fonamentar els nostres punts de vista. Weber no aposta per sortir del racionalisme. Dir, amb Weber, que és impossible *demostrar* a algú la validesa d'un judici o imperatiu moral, però dir ahora que la ciència (raó) pot *ajudar a clarificar*, a *ordenar*, a *entendre* millor aquests judicis i les *conseqüències* que

se'n deriven *no és el mateix* que dir, amb Rorty, que aquesta pretensió no té sentit, que és *absurda* perquè no ens ajuda en res en la praxis diària i que, per tant, més valdria canviar la nostra forma d'expressar-nos (és a dir, de pensar), *redescriure* les coses d'una altra manera.

Pel que fa al seu pensament ètico-polític, la moderació de Weber contrasta amb el partidisme de Rorty envers la democràcia liberal. Al nostre entendre, quan Rorty ens diu que cal sortir de la pretensió fonamentadora no ho fa perquè el seu esforç teòric el porti a aquest punt, sinó perquè parteix d'una determinada *Weltanschauung*: Rorty mira el món des d'una postura de superioritat, considerant la democràcia liberal d'Occident com la millor forma de vida en societat (tot i vigilant sempre no dir-ho de forma explícita). *Interessat* pel manteniment i progrés d'aquesta forma de vida en societat, postula que no és necessari fonamentar la seva validesa. En definitiva, que no ens resulta útil qüestionar-la. Weber, en canvi, manté i reclama la necessitat d'autocrítica; s'esforça més ens mostrar-nos els defectes de la democràcia que en destacar-ne les virtuts; s'esforça en mostrar els riscos del creixent procés de racionalització i el perill de "petrificació" que comporta la creixent burocratització estatal en les societats democràtiques del seu temps. Per a nosaltres, l'actitud de Rorty, que insisteix en l'interès del desenvolupament de la democràcia liberal deixant de banda l'autocrítica, equival a la petrificació social en sentit weberian: mantenir i millorar un determinat mode de funcionament social (uns mitjans) sense qüestionar-ne els fins porta a perpetuar els sistemes vigents (tant les formes de pensament com les institucions socials). Equival a decretar, encara que sigui només de forma implícita, la fi de la filosofia i, en línia amb Fukuyama, la fi de la història. És cert que Rorty insisteix en ressaltar la contingència històrica del jo, del llenguatge i de la comunitat liberal i que, des d'un punt de vista teòric, no se'l podria acusar de proclamar aquesta "fi". Rorty no dubta que en el futur puguin sorgir discursos filosòfics diferents al seu. Però, al nostre entendre, instal·lar-se en una posició teòrica que rebutja l'autocrítica condueix, en la pràctica, a la impossibilitat d'elaboració *racional* d'aquests nous discursos. És la fi de la filosofia creure que els nous discursos només poden venir, com sembla suggerir-nos Rorty, des de l'art.

Conversa¹

Un W: Crec que hem tingut sort de trobar un espai com aquest, que possibilita una conversa entre nosaltres. M'agradaria aprofitar l'ocasió per mirar d'aclarir alguns aspectes de la seva filosofia en els quals crec que podem arribar a estar d'acord i posar sobre la taula els punts bàsics dels nostres desacords. Què li sembla si parlem, en primer lloc, de la veritat?

Un R: Em sembla bé, i a mi també em resulta molt interessant mantenir aquesta conversa amb vostè. Sobre la veritat... el primer que he de dir-li és que crec que, com molts altres, és un concepte obsolet. En la nostra cultura², les nocions de “veritat”, “objectivitat”, “racionalitat” i “ciència” estan molt lligades entre elles; parlem de “veritat” en el sentit de “correspondència amb la realitat”. Tal com he exposat especialment a *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, aquesta noció de veritat és hereva de la tradició il·lustrada: entenem que buscar la veritat és procedir de forma metòdica, amb la raó en el seu sentit científic, i que aquest ús ens ha de permetre arribar a una “veritat objectiva”, una mena de “veritat que és allà fora”, independent de nosaltres. En la nostra cultura secularitzada, el científic ha substituït el sacerdot, perquè ens posa en contacte amb aquesta “veritat”; a partir d'aquí, els diversos àmbits de la cultura han intentat apropar-se als mètodes de la ciència per a garantir la seva validesa. Jo considero que això és un error. Afirmo³ que no hi ha una “veritat allà fora” sinó un “món allà fora”, i que la veritat no pot existir independentment de la ment humana sinó que és només una propietat de les nostres afirmacions i descripcions del món. És en aquest sentit que, per a mi, la veritat, fins i tot la veritat científica, és una veritat contingent, històrica, no absoluta o externa a nosaltres. Per això proposo prescindir de la noció tradicional de “veritat”, des-sacralitzar aquest concepte i la forma metòdica de raonar; i suggereixo utilitzar, en canvi, un altre lèxic, més nostre, que eviti haver de recórrer a un tribunal extern que dictamini el que és correcte creure.

Un W: Estic d'acord amb vostè en què no hi ha una “veritat allà fora” i entenc la seva aposta per la contingència. Crec que tots dos hem rebut una important influència de

¹ Segons s'indica en la introducció, anomenem “un Weber d'avui” i “un Rorty d'avui” els participants en la conversa (abreviem “un W” i “un R”).

² Vid., RORTY, R., *La ciencia como solidaridad, a Objetividad, Relativismo y Verdad*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 57 i següents.

³ Vid., RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 25 i següents.

Nietzsche en aquest punt. Però penso que és exagerat dir que la pròpia noció de “veritat” ha quedat obsoleta. Segurament els meus intents per a dotar a les “ciències de la cultura” d’un cert grau d’objectivitat”, per a mostrar que la raó en el seu sentit tècnic pot apropar-nos al que anomeno “veritat històrica”, no tenen massa sentit per a vostè. Ara bé, el que li vull ressaltar és que, tot i que jo no vaig parlar de la qüestió de la contingència del llenguatge, vaig influir en el desenvolupament d’aquesta noció i en general, en la tradició hermenèutica. Si ho recorda, quan jo parlava⁴ d’*apropament* a la veritat, vaig indicar que la recerca es fa sempre *des de determinats punts de vista* (els del científic en sentit ampli, els de la persona que emprèn una recerca), és a dir amb un determinat *interès*, i que el màxim al que podia aspirar aquesta recerca era a conèixer una *petita part* de la realitat; en conseqüència, la “veritat” així assolida no podia ser més que una veritat parcial, subjectiva i històrica (o, si vol, contingent). No entenc perquè constatar aquesta contingència *ha de* portar-nos a rebutjar la mateixa noció de veritat, a considerar-la inservible.

Un R: Certament, per a mi no té massa sentit el seu esforç per fer de les disciplines de la cultura una mena de “ciències”. Penso que de vegades els filòsofs fem esforços estèrils, que no porten enlloc. No estic dient que el seu esforç sigui irracional; és raonable, però simplement em sembla desencaminat. És el mateix cas del Wittgenstein del *Tractatus*⁵: ell mateix es va descriure posteriorment com algú que havia estat voletejant dins una ampolla fins a sortir-ne, amb les *Investigacions*. En el cas de vostè, no veig quin sentit té, per a la història i per a la filosofia, plantejar-se el problema de si les “ciències de la cultura” són o no ciències i en quin sentit poden ser-ho. Per a mi, plantejar-se això implica recórrer a alguna cosa fora nostre que ens diu *què és o ha de ser* una “ciència” i que, després, observa si el nostre treball compleix o no els requisits per a ser-ho. El que jo suggereixo⁶ és que no té sentit que ens plantegem preguntes que, per tal de respondre-les, fan que haguem de “saltar fora de la nostra ment”.

Un W: Entenc aquesta crítica, però discrepo enormement en aquest punt. No és cert que no puguem trobar una definició objectiva, intersubjectiva o universalment vàlida de “ciència”: la ciència es correspon amb un mètode perfectament definit. D’altra banda, encara que haguem adoptat aquesta *determinada* noció de ciència perquè *ens interessa*,

⁴ Vid., WEBER. M., *Sobre la teoria de las ciencias sociales*, Barcelona, Ediciones Península, 1971, i *La ciencia como vocación a El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

⁵ Vid., RORTY, R., *Introducción a Objetividad, Relativismo y Verdad*, p. 23.

⁶ *Ibid.*, p. 23.

crec que això ens resulta útil i que la ciència esdevé, d'aquesta manera, una *tasca amb sentit*. És per això que, tot i ressaltant-ne les mancances, no m'he pogut estar, en la meva obra, de destacar també les grans aportacions de la ciència (de la raó en sentit tècnic) per a la vida pràctica. I constatant la *utilitat* de la ciència per al control i la predicció m'he esforçat en mostrar fins a quin punt en els àmbits de la cultura la raó tècnica ens permet també *reduir la incertesa, clarificar, comprendre* les situacions, les seves *causes i conseqüències*. I, en definitiva, com ens *ajuda* a prendre decisions, en el nostre dia a dia. És per això que quan vaig afirmar que⁷ “*la ciència empírica no és capaç d'ensenyar a ningú allò que ha de (fer) sinó només allò que pot i, en certes circumstàncies, allò que vol*”⁸ el que pretenia era justament indicar que la ciència (la raó) no pot *prescriure* les nostres actuacions, però sí que ens és un instrument útil per a l'acció.

Un R: Jo discrepo de vostè en aquesta apreciació sobre la raó tècnica, i en la utilitat del lèxic derivat de la ciència. No li discutiré els motius pels quals crec que és un lèxic obsolet. A mi em sembla que és un lèxic que ha esdevingut un obstacle per a la preservació del progrés de les democràcia liberal, tot i haver estat el lèxic que va fer-ne possible el seu desenvolupament inicial⁹. Per això, en la meva obra, m'esforço en aportar un lèxic nou, que em sembla més útil per a preservar i fer progressar les nostres societats democràtiques. Nocions com “solidaritat”, “lleialtat”, “temps” o “bellesa” em semblen actualment més útils que “objectivitat”, “justícia”, “eternitat” o “sublimitat”; aquestes últimes nocions es van desenvolupar de forma *natural* perquè eren les que *més convenien* al científicisme de la il·lustració; en canvi, les noves nocions que jo plantejo són les que, també de forma natural, s'*adapten millor* a la realitat actual.

Un W: No entenc encara perquè el lèxic il·lustrat *ha de* “fer mal” o “servir pitjor” al progrés de la democràcia liberal que altres lèxics alternatius, com el que vostè proposa. La seva obra tampoc m'aclareix perquè el nou lèxic *ha d'*adaptar-se millor a la realitat actual que el lèxic científic-il·lustrat. Tanmateix, això no em sorprèn. Vostè em sembla sincer perquè no amaga que el que vol és, precisament, fugir d'haver de fer aquests aclariments. Si l'he entès bé, aclarir la qüestió li suposaria caure en el tipus de “fer

⁷ Totes les traduccions al català de les cites de Rorty i de Weber són nostres, a excepció de les cites de *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*, obra que ha estat editada en català per Edicions 62.

⁸ WEBER, M., *Sobre la teoria de las ciencias sociales*, p. 12.

⁹ Vid., RORTY, R. *Contingencia, ironia y solidaridad*, p. 63.

filosofia” de la qual vol precisament sortir: la que argumenta, fonamenta, les seves posicions.

Un R: M’ha entès bé. Jo crec que la fita social més important és la d’evitar la crueltat¹⁰, però em sembla que no té sentit intentar fonamentar aquesta convicció. Si ho intentéssim cauríem necessàriament en una petició de principi doncs no hi ha “*cap punt de recolzament teòric que no sigui circular de la creença que la crueltat és horrible*”¹¹, com, evidentment, tampoc n’hi ha de cap altra creença. Només cal recordar la seva tesi del politeisme de valors....

Un W: Sí, jo vaig afirmar que, la raó ens ajuda, certament, a posar-nos d’acord¹²: desfà equívocs i permet que mirem les coses des d’una perspectiva més àmplia; ara bé, les decisions responen, al cap i a la fi, als nostres valors últims. Pot esdevenir-se que la raó ens hagi ajudat a clarificar aquests valors, a entendre els vincles que tenen amb altres valors, a entendre les conseqüències que té sotasciure’ls...fins i tot diria que la raó ens pot donar elements per a un canvi en els nostres valors finals. Ara bé, el canvi en sí, l’elecció d’uns valors per sobre d’altres, no és cosa ja de la raó¹³. Alguns m’acusen d’irracionalisme per haver dit això, per haver dit que arriba un punt en el qual la lògica argumentativa queda en segon terme, deixant pas als nostres desigs i creences. Però jo no crec que la tria que fem dels nostres valors últims sigui una tria irracional¹⁴; és una tria racional, en tant que motivada¹⁵. El que en tot cas sí té, i el seguirà tenint sempre, és un component *tràgic*.

Un R: Hi estic d’acord. Però jo faig un pas més enllà. El que vull és fugir de l’epistemologia, de l’ús argumentativo-fonamentador del llenguatge. Vull fugir de la manera de parlar que fa que sempre estiguem dient què és “racional” o “irracional”, “millor” o “pitjor”, o “mes necessari que...”. En d’altres termes, vull eludir la qüestió típicament epistemològica de la *commensurabilitat*. No només afirmaria, amb vostè, que els valors últims són incommensurables, sinó que afegiria que *no és necessari* mirar de trobar la forma d’evitar aquesta incommensurabilitat. “(Tradicionalment) s’ha entès

¹⁰ Vid., RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 84.

¹¹ *Ibid.* p. 17.

¹² Vid., WEBER, M., *Sobre la teoría de las ciencias sociales*.

¹³ *Ibid.*, p. 13

¹⁴ Weber mai va aclarir aquesta qüestió i ha estat interpretat de forma diversa. En la nostra interpretació del l’autor, la tria de valors últims és racional en tant que motivada, i irracional en tant que tràgica.

¹⁵ Vid., WEBER, M. *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Madrid, Editorial Tecnos, 1992, p. 76 i següents.

que per a ser racionals, per a ser plenament humans, per a complir amb el nostre deure, hem de ser capaços d'arribar a acords amb altres ser humans. Construir una epistemologia es trobar la màxima quantitat de terreny que tenim de comú amb els altres. La suposició de que es pot construir una epistemologia es suposar que aquest terreny existeix”¹⁶. Doncs bé, sembla que si insinuo¹⁷ que aquest terreny comú no existeix poso en perill la racionalitat; si pretenc abandonar la commensurabilitat se m'acusa de relativista, perquè sembla que digui que no hi ha acords i desacords “racionals”. Crec que darrera aquesta apreciació hi ha una confusió de dues funcions que pot fer el filòsof; la primera, la de fer d'intermediari entre discursos, a la manera socràtica; la segona, la del rei-filòsof platònic, que té coneixement del context últim més enllà de nosaltres (Formes, Ment, Llenguatge) que ens permet a tots plegats arribar a conèixer. Em sembla que tradicionalment s'ha entès la racionalitat només en relació a aquesta segona funció, la purament epistemològica, la del rei-filòsof, guardià de la racionalitat. Jo en canvi penso, des de l'hermenèutica, que ser “racional” és precisament abstenir-se de l'epistemologia, deixar de pensar que hi ha un marc comú, més enllà, que ens permetrà ordenar i jerarquitzar totes les aportacions dels participants en la conversa. Per això proposo, com a alternativa a la commensurabilitat, la conversa; és a dir, com a alternativa a l'epistemologia, l'hermenèutica. En el marc de l'epistemologia hi ha una preocupació per assolir la veritat, es té l'esperança de que arribar a un acord *voldrà dir que hi ha una veritat*, un espai comú, ja preexistent entre els participants, que ha fet possible aquest acord. Des de l'hermenèutica, l'esperança no és la de trobar aquest terreny comú sinó *simplement* l'esperança d'arribar a un acord (o, si ho vol, a un desacord constructiu): l'hermenèutica és preocupa més pels acords i desacords en sí mateixos que per les bases que els fan possibles.

Un W: Bé, fins a cert punt estem d'acord. Jo també crec que és tasca de la raó aclarir les idees de la gent i, per això, entenc que no és ser irracional valorar la tasca de l'intermediari socràtic tant o més que la del rei-filòsof. Ara bé, no estic d'acord en què *calgui* deixar de preocupar-se per trobar els espais comuns; i penso que precisament l'intermediari socràtic ens ajuda a trobar-los. És a dir, veig l'interès que té la conversa en el sentit que vostè la planteja, però no veig la manera de lligar l'interès de la conversa amb el fet de que calgui o, simplement, interressi, fugir de la tradició

¹⁶ RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid. Cátedra, 1989, p. 288.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 287-293.

fonamentadora, de la commensurabilitat. Ja sé que si li pregunto per aquesta qüestió vostè em dirà que *no te perquè fonamentat* el seu interès per la conversa, per damunt de l'interès per la commensurabilitat; amb tot, vull que recapitem el punt en el qual ens trobem per intentar trobar-hi una sortida.

Vostè planteja¹⁸ que el lèxic que incorpora termes com “vertader/fals”, “racional/irracional”, “objecte/subjecte”, ...és un lèxic obsolet heretat de la Il·lustració i proposa substituir-lo per un lèxic nou. També proposa canviar la forma de fer filosofia, passar de l'epistemologia a l'hermenèutica, preocupar-se més per la conversa que per la commensurabilitat. Jo podria arribar a estar d'acord amb vostè, però només *en un determinat sentit*: entenc que és impossible trobar un lloc neutral des del qual algú pogués jutjar si la conducta d'un nazi és irracional o no, o un lloc on nosaltres i els nazis poguéssim anar per discutir aquesta qüestió i arribar a un acord. Així, entenc també que no tenim eines inqüestionables per a dirimir quin dels lèxics, si el seu o el meu, és *millor*. És allò que vostè ha esmentat abans sobre la impossibilitat de “saltar fora de la nostra ment” i la dificultat de fonamentat la “no crueltat” sense incórrer en petició de principi. A partir d'aquí vostè indica que *no té perquè raonar* el seu canvi de lèxic i de la forma de fer filosofia. Ara, a mi em sembla, que tot i no voler raonar-ho, *sí* que ho fa: vostè diu que el lèxic filosòfic heretat de la il·lustració és de clara influència científica i que, avui dia, la ciència no juga un rol massa important en la cultura¹⁹, com sí són en canvi importants l'art o la política. Sembla que vostè recolzi en aquesta apreciació, en la creença en la importància de l'art i la política en el moment actual, tota la seva posició teòrica, de rebuig a la filosofia “tradicional”. Respecte això voldria dir-li dues coses. En primer lloc jo no estic tant segur de què en un moment com l'actual, de grans avenços científics i de gran influència d'aquests en els hàbits de la gent (per exemple, mitjançant les noves tecnologies), un moment en què els avenços en genètica estan modificant fins i tot la nostra pròpia consciència del que som i podem arribar a esdevenir com a éssers vius, el lèxic científic sigui obsolet i la ciència sigui menys important que l'art o la política. Precisament crec que la creixent complexitat requereix tenir en compte tots i cadascun dels àmbits (i de lèxics associats), a fi de no caure en reduccionismes o explicacions monocausals del que s'esdevé. En segon lloc, també voldria indicar-li que, en tant que lèxic, el científic és potser el que d'una forma més clara ha estat capaç

¹⁸ Vid., RORTY, R., *Contingència, ironia y solidaridad*, p. 62 i següents.

¹⁹ *Ibid.*, p. 71 i següents

d'arribar a gent de totes les cultures, és un lèxic veritablement intercultural. És allò que jo vaig expressar amb el que alguns anomenaren, després, el *principi del xinès*²⁰.

Un R: Ja li he dit que no li *argumentaré* perquè crec obsolet el lèxic científic; crec que seria una discussió estèril, com la de discutir si la conducta del nazi és o no irracional. Una discussió que portaria a desacords poc fructífers, poc constructius. Ara bé, quan vostè exposa la utilitat del lèxic científic fent referència a la interculturalitat, jo podria estar d'acord en què aquest lèxic permet arribar a acords; el que no veig és que aquests acords mitjançant aquest lèxic ens facin arribar *més* a la veritat que altres acords als que puguem arribar mitjançant altres lèxics. I, en la mesura en què jo crec que la política és un àmbit clau en la societat actual, i em preocupa la preservació i el progrés de la democràcia liberal, m'entesto en promoure altres lèxics, que crec que ajuden més a preservar la nostra democràcia que no pas el lèxic racionalista, despreocupant-me de si aquests nous lèxics ens acosten més o no a la veritat.

Un W: Crec que m'està interpretant erròniament. Mai vaig dir que la ciència ens permetés arribar a un *coneixement més profund* de la natura que el coneixement adquirit per altres mitjans, sinó que sempre vaig acceptar-ne les limitacions²¹. Vaig afirmar, per exemple, que *en cert sentit* els nostres avantpassats més llunyans tenien un coneixement més profund dels seus instruments (per exemple de les eines de caça) que no pas nosaltres tenim del nostres instruments (¿qui de nosaltres, fora del tècnic hiperespecialitzat, sabia exactament com fabricar un avió?). Ara bé, quan parlo d'"objectivitat científica" i dic que el mètode científic ens permet avançar em refereixo només a un progrés tècnic, parcial, i a un avenç en una determinada línia, que és i serà sempre discutible. Sí que dic que la ciència ens permet apropar-nos a la veritat, però no pas a la veritat en majúscules, sinó a la *veritat històrica* que, com ja he dit abans fent servir el lèxic que a vostè li agrada, és contingent. Tanmateix, l'avenç científic em

²⁰ "En el campo de las ciencias sociales toda demostración científica metodológicamente correcta, si pretende haber logrado su finalidad, tiene que ser admitida como correcta incluso por un chino. (...) El análisis lógico de un ideal relativo a su contenido y a sus axiomas últimos, así como la demostración de las consecuencias resultantes de forma lógica y práctica deben asimismo tener validez para ese chino, a pesar de que quizás le falte el 'oído' para nuestros imperativos éticos, e incluso pueda rechazar, y rechazará a menudo, el ideal mismo y las valoraciones concretas que manan de él, sin que por ello ponga en entredicho el valor científico del análisis teórico". WEBER., M, *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, p. 17.

²¹ "La intelectualización y racionalización crecientes no significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se quiera se puede llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo". WEBER. M, *La ciencia como vocación a El político y el científico*, p. 201.

sembla un avenç que no s'ha de menystenir, sobre tot si atenem a les conseqüències socials que ha tingut i que pot encara arribar a tenir. Però bé, crec que la nostra discussió no ens portarà, en aquest aspecte, gaire més enllà d'on som ara; em sembla que estem donant voltes al mateix. Tanmateix, arribar a aquesta conclusió no és, de fet, arribar al coneixement d'*una veritat*, la veritat del nostre desacord?

Un R: Jo diria més aviat que això és veritat, i no diria que és “una veritat”. “*Per a nosaltres els pragmatistes, l'adjectiu ‘vertader’ és una eina perfectament útil, però l'ús del substantiu ‘veritat’ com a nom d'un objecte de desig és una reliquia d'una altra època: l'època en la qual creïem que existia un ordre natural a entendre*”²². Si, de tota manera, s'entesta en considerar la “veritat” com a substantiu, li diré que, per a mi, tota societat liberal que vulgui realment ser-ho ha de limitar-se “*a anomenar ‘veritat’ al resultat dels combats (lliures i oberts), sigui quin sigui el seu resultat*”²³. El que jo dic aquí és que les nostres societats democràtico-liberals són societats que fan possible una conversa franca, oberta i lliure, societats que *possibiliten* arribar a acords i desacords constructius, és a dir, vertaders. Si no em sembla útil el concepte de “veritat” és perquè el concepte s'utilitza en el seu sentit “il·lustrat” i no pas en el sentit en què jo entenc aquesta noció. Tanmateix, ha quedat oberta una altra qüestió, que vostè ha plantejat fa una estona; la qüestió de si jo *dono o no raons* per a dir que defenso la importància de la política i de l'art. Li proposo que aparquem per un moment aquest tema, perquè em sembla que hi acabarem tornant, i que parlem en canvi una estona de quina crec que ha de ser l'actitud pràctica que ens *convé* adoptar davant la contingència.

Un W: Em sembla bé. Ja he observat que arriba un punt en què vostè, quan avancem en la discussió teòrica, fa un salt cap a qüestions pràctiques i, en concret, cap la política. Per tant intueixo que haurem de tornar al tema de la *justificació* de la importància de la política en el moment actual. Així que, d'acord, parli'm abans de l'impacte que la consciència de la contingència té, al seu entendre, en la *praxis* individual diària i l'actitud que creu que ens *convé* adoptar.

Un R: Jo afirmo que acceptar la contingència és prendre consciència de que no podem trobar arguments últims que fonamentin, davant els altres, les nostres conviccions i opcions personals i socials. En aquesta situació, crec que els *herois culturals*²⁴ de la

²² RORTY, R., *Filosofia y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2002., p. 113.

²³ RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 71.

²⁴ *Ibíd.* p. 72 i següents.

nostra societat són els que anomeno el “poeta vigorós” i el “revolucionari utòpic”: aquells que, a diferència del científic, del sacerdot, del savi o del guerrer, no busquen la “veritat” objectiva ni encara menys pretenen argumentar la superioritat moral de les seves conviccions. Una societat amb aquests herois seria una societat d’“ironistes liberals”: una societat formada per ciutadans que saben que si intentessin justificar les seves conviccions l’únic que aconseguirien seria una justificació circular i que, enlloc d’això, opten per comprometre’s amb la seva causa malgrat reconèixer-ne la contingència.

Un W: Entenc el que vol dir. Jo vaig afirmar quelcom similar quan vaig dir que feia falta, especialment en el polític, l’actitud heroica, el compromís amb la pròpia causa. També ho vaig dir per alertar dels riscos del creixent procés de racionalització; quan²⁵ vaig parlar de la possibilitat de que el món estigués dominat només per “especialistes sense esperit”, vaig parlar també de la necessitat de “profetes radicalment nous” per a referir-me a persones que, en un món d’avenços científics, fossin capaces d’adoptar una actitud heroica, d’entendre que la ciència ha de ser al servei del pensament, i no a la inversa. En definitiva, persones que fossin capaces de fer-nos sortir o, si més no, de qüestionar el rumb del creixent procés de racionalització i especialització, que es comprometessin amb aquesta causa. Si ho vol, la ciència és objectiva en tant que, un cop fixades les preguntes, dicta les respostes de manera inequívoca. Ara, jo reclamo que hi hagi també persones que ens facin plantejar noves preguntes²⁶.

Un R: Sí, de manera similar, jo afirmo que aquests herois són les persones que fan possible l’elaboració de nous lèxics, de noves formes de mirar i de descriure la realitat. En l’exemple que vostè posa, els profetes són els que elaboraran preguntes noves, jo afegeixo que les preguntes noves es formularan amb un lèxic no científic, no

²⁵ Vid., WEBER, M., *L’ètica protestant i l’esperit del capitalisme*, Barcelona, Edicions 62, 1984., p. 264-265.

²⁶ “*En una época de especialización, todo trabajo realizado en el marco de las ciencias de la cultura, después de haberse orientado hacia determinada materia gracias a unos planteamientos concretos, y una vez adquiridos sus principios metodológicos, verá en la elaboración de esta materia un fin en sí mismo, sin controlar continuamente y de forma consciente el valor cognoscitivo de los hechos aislados, refiriéndolos a los supremos ideales de valor, e incluso sin tener consciencia de su encadenamiento a tales ideas de valor. Y está bien que así sea. Pero en alguna ocasión se presentará un cambio: el significado de los puntos de vista será entonces incierto, el camino se desvanecerá en el crepúsculo. La luz de los grandes problemas culturales se ha desplazado más allá. Entonces la ciencia se prepara a su vez para modificar su posición y su aparato conceptual, para observar el fujo del acontecer desde la altura del pensamiento. La ciencia sigue la ruta de los astros que son capaces de conferirle sentido y orientación a su trabajo*”. WEBER, M., *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, p. 90-91. El subratllat és nostre.

racionalista. Vostè vol que sigui sempre possible canviar les regles del joc, jo vull que sigui possible canviar de joc.

Un W: L'entenc, i simpatitzo amb la idea de que l'home tingui sempre a les seves mans la possibilitat d'un canvi de joc. Però anem més enllà. En aquesta "actitud a adoptar davant la vida" fa una distinció que em sembla molt rellevant: separa radicalment l'esfera pública de l'esfera privada i afirma que no té sentit que intentem, en les nostres pròpies vides, posar pau, donar coherència, a aquestes dues vessants. M'agradaria entendre millor aquesta qüestió.

Un R: Crec que tots patim una mena de tensió interna en adonar-nos que la nostra vida es mou en certs aspectes per criteris ètics i en d'altres per criteris estètics. Personalment, vaig viure aquesta tensió de ben petit, en adonar-me que, d'una banda, creia amb fermesa que el més important en la vida era la lluita contra la injustícia social i, d'altra banda, m'adonava de la importància que jo atribuïa a les meves afeccions personals, íntimes (en concret, a la meva afecció per les orquídiessilvestres)²⁷. Aquesta tensió interna em va portar a intentar trobar la manera de fer compatibles aquests dues esferes; volia trobar una forma coherent i convincent d'articular una "visió única", un únic significat del que m'envoltava, fins que em vaig adonar de què l'esforç era en va. Llavors vaig optar per fer una altra cosa: intentar mostrar que era possible adoptar una actitud intel·lectual que renunciés a "*l'intent platònic de reunir en una 'sola visió' la realitat i la justícia*"²⁸. Vaig voler explicar que sense la necessitat de reunir les dues esferes, una mateixa persona pot esdevenir *irònic* en la seva vida privada, i *liberal* en relació a les qüestions públiques. La ironia privada ens permet poder dubtar constantment de tot: del nostre propi vocabulari, de les nostres tradicions, de tot allò que normalment donem per suposat. La ironia ens permet buscar la perfecció personal i la sublimitat, intentar crear altres formes, alternatives, de ser; ens permet dedicar-nos a allò que, a un nivell íntim i personal, ens satisfà. Però en l'esfera pública hem de relegar aquests interessos personals; en l'esfera pública és la personalitat liberal (i, afegixo, etnocèntrica), la que millor permet la defensa de les llibertats personals i la lluita per l'eliminació de la crueltat i del sofriment. Fins i tot vaig afirmar que no podem ser ironistes en l'esfera pública: la ironia envers un mateix ajuda a viure, a prendre'ns les coses més a la lleugera, sense tanta "transcendència" i amb menys patiment; en canvi, la

²⁷ Vid. RORTY, R, *Filosofia y futuro*, p. 135 i següents.

²⁸ *Ibíd.*, p. 147.

ironia envers els altres resulta humiliant. Ja li he dit que no crec que hi hagi res més menyspreable que una actitud cruel i humiliant envers els altres.

Un W: En certa forma, aquesta distinció que vostè fa entre l'esfera pública i la privada em recorda la distinció que jo feia entre l'"ètica de la responsabilitat" i l'"ètica de la convicció", així com també entre la diferent naturalesa de les tasques respectives del científic i del polític. M'explicaré. D'una banda, jo vaig presentar²⁹ les tasques científica i política com a contraposades, en el sentit de que resultaria impossible realitzar les dues tasques alhora, sense deixar de ser fidel a una d'elles. Si bé una mateixa persona pot ser un científic i un polític, la realització de cada una d'aquestes tasques està guiada per *finals* diferents. El científic treballa amb la *convicció* de què cal aplicar-se a la recerca d'una "veritat objectiva", a la qual pot arribar-se aplicant un determinat mètode. El polític, en canvi, treballa amb el convenciment de què ens cal ser *responsables*: actuar amb responsabilitat implica mirar de comprendre els fets, analitzar les causes que ens han pogut portar a una situació determinada, analitzar les conseqüències que poden derivar-se de les nostres actuacions i, un cop fet tot això, prendre decisions. Ja he dit abans que la ciència pot ajudar a "calcular" aquestes conseqüències previsibles i que ens resulta útil per a la presa de decisions, per a l'acció. Però la decisió del polític no la dicta la ciència. I el polític és conscient, d'una forma com no pot arribar a ser-ho mai el científic, de que la seva decisió respon a uns ideals que no pot presentar davant els altres com a *inequívocament* "millors" però que, malgrat tot, són els ideals que guien una determinada decisió. I és conscient fins i tot de què per a ser fidel a la causa política tot sovint haurà de deixar al marge algunes de les seves conviccions personals. Així, en certa forma, jo parlo de convicció i de ciència allà on vostè parla d'ironia, perquè és en l'esfera privada on podem abocar-nos als nostres ideals sense, per a dir-ho de forma senzilla, "fer mal als altres"; i la tasca científica, investigadora, és, en tant que exercici metòdic individual, una tasca innòcua. Ara bé, parlo de responsabilitat i de política allà on vostè parla... de liberalisme etnocèntric. Això segon és més problemàtic. Per això voldria matisar algunes coses.

Pel que fa a la "ironia" en relació a les conviccions (privades) hem vist que estem d'acord: tant per a vostè com per a mi, en la vida privada pot haver-hi un afany de perfecció, una preocupació per la sublimitat; ens cal acceptar que hi ha un politeisme de valors i que cadascú és lliure d'abocar-se, privadament, a les causes que vulgui i als

²⁹ Vid., WEBER. M., *El político y el científico*.

“deus o dimonis que les governen”. Però, a diferència de vostè, jo em vaig preocupar per mostrar els riscos que crec que té *relegar* les conviccions a l’esfera privada. Quan vaig afirmar que “*el destí del nostre temps, racionalitzat i intel·lectualitzat i, sobre tot, desmitificador del món, és el de que precisament els valors últims i més sublims han desaparegut de la vida pública i s’han retirat, o bé al regne ultraterrè de la vida mística, o bé a la fraternitat de les relacions immediates dels individus entre si*”³⁰ volia no només descriure el que crec que és una realitat sinó precisament *alertar del perill* que suposa la creixent especialització: el fet de relegar els valors últims a l’esfera privada implica acceptar com a *bons* els que imperen en l’esfera pública i no deixar-ne entrar de nous. En d’altres termes, impedir el progrés o l’emancipació. Crec que vostè no és sensible a aquesta problemàtica. I afirmaria que no ho és perquè creu que els valors vigents actualment en l’esfera pública d’Occident *ja* són els que *cal* defensar; perquè creu que no hi ha (o no vol que pugui haver-hi) cap convicció en l’esfera privada que pugui sorgir o desenvolupar-se per a fer fora la democràcia liberal del seu pedestal. Queda molt bé dir que cal relegar l’autocrítica (la ironia) a l’esfera privada per tal de “no fer mal” als altres en l’esfera pública, però per a mi és una forma d’amagar que es vol evitar, de totes totes, que es qüestionï la democràcia liberal. Per això allà on jo parlo, més àmpliament, de política, de responsabilitat, vostè parla directament de democràcia liberal.

Un R: Entenc la seva crítica, típicament racionalista tant pel seu enfocament com per la manera de desenvolupar-la, però no li veig la utilitat. Tot i amb això, és cert que m’interessa, i no ho amago, el progrés de la democràcia liberal. Crec que és segurament *el millor* règim polític que podem tenir actualment³¹, i no pel fet de no tenir arguments “últims” que fonamentin la seva “bondat” deixo de creure que així és. Es tracta, si ho vol així, d’una convicció personal, que puc justificar però no fonamentar.

Un W: Aquesta qüestió em resulta veritablement inquietant. I sembla que ja hem tornat al *nostre* tema: la política. Jo deia abans que vostè creu que l’art i la política juguen un paper molt rellevant en la societat actual i que això és, per a vostè, una *raó* per a rebutjar el lèxic científic. I li retreia que, malgrat no voler fonamentar res, vostè estigués donant raons, fixant en certa forma un *punt de partida*, una base, per al seu rebuig del

³⁰ *Ibid.*, p. 231. La traducció és nostra.

³¹ No hem trobat en l’obra de Rorty cap referència explícita a la democràcia liberal com “*el millor*” dels règims polítics. Amb tot, Rorty es refereix sovint a les virtuts de les societats democràtico-liberals (tolerància, inclusivitat, ...) i gairebé mai a les seves deficiències.

racionalisme. Ara, enlloc de parlar de *raons*, ha introduït la diferència entre fonamentació i justificació. M'agradaria que m'aclarís millor aquesta qüestió, abans de tornar a les qüestions polítiques.

Un R: Tractaré d'explicar-me. Algunes de les crítiques que se'm fan, com per exemple les que em sol dirigir Habermas³², parteixen d'una confusió. Li posaré un exemple. Jo he afirmat que en la nostra comunitat liberal les consideracions que fem depenen “*d'allò que nosaltres podem prendre seriosament. I això, alhora, ve determinat per la nostra educació i per la nostra situació històrica*”³³. Se m'ha interpretat erròniament, com si estigués dient que són la història i l'educació les que *fonamenten la validesa* de les nostres afirmacions. Jo no dic això. Renuncio a la noció de fonamentació i per tant a la noció de “fonaments del coneixement”: una mena de “*veritats que són certes degut a les seves causes més que no pas als arguments presentats a favor seu*”³⁴. Dic que la història i l'educació rebuda ens permeten *justificar* determinades posicions teòriques i no pas que la història i l'educació *ens donen “dret”*³⁵ a fer aquests discursos, els fan *necessaris*. Jo defenso, *justificant-la*, la meva pròpia tradició moral, la liberal democràtica. Puc tenir *motius* per aquesta defensa. Però no la fonamento en res més enllà de mi mateix i de la meva comunitat. Crec, per tant, que en les crítiques de Habermas hi ha una confusió entre causes (fonaments) i raons (justificacions)³⁶. A *La filosofía y el espejo de la naturaleza* ja vaig parlar de la confusió de Locke entre l'explicació causal i la justificació. Em sembla que és una confusió que en certa forma encara perdura. I crec que les nocions de “causalitat” i “necessitat” no ens ajuden gaire: crec que per tal de justificar els nostres arguments no és necessari recórrer a cap tipus de fonament exterior a la nostra pròpia comunitat, no és necessari fixar la base d'una cadena de necessitat ferma i segura³⁷. Crec que *podem* defensar els nostres arguments mitjançant la conversa i que no hem d'estar *obligats a* recórrer als fonaments.

Un W: Entenc la distinció que vostè fa, però em sembla que aquí s'estan barrejant dues qüestions. Una d'elles és la reflexió i la crítica entorn les nocions de “causalitat” i de “necessitat” i una altra de ben diferent la distinció entre causes i raons.

³² Vid. RORTY, R. *Filosofía y futuro*, p. 40.

³³ Vid. RORTY, R., *Objetividad, relativismo y verdad*, p. 256.

³⁴ Vid. , RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 149.

³⁵ Una lectura crítica de Rorty en aquest sentit la fa PLA, L. a a *Ética postliberal, etnocentrismo razonable y democracias no inclusivas*, a Astrolabio, Revista Electrónica de Filosofía, n.0, 2005.

³⁶ Vid., RORTY, R., *Filosofía y futuro*, p. 40.

³⁷ Vid., BELLO, G., *Introducción a Rorty, R., El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 27.

Pel que fa al primer dels aspectes li he de dir que a mi també em va preocupar la noció de causalitat. El que a mi em molestava eren les explicacions *monocausals* de la història, els intents de mostrar que el que s'esdevé és explicable *només* o principalment per un determinat tipus de causes. Crec que això també li resulta molest a vostè, i sap que estic parlant especialment de Marx. Considero que Marx va ser un gran pensador³⁸, però, a diferència de la seva explicació monocausal, materialista, de la història, jo vaig intentar oferir una explicació de la influència dels factors religiosos en el desenvolupament d'uns determinats comportaments econòmics. Hom va pensar que estava atacant les tesi marxistes, tractant de contradir-les. Això no és així. L'únic que jo volia era mostrar que, a més d'una explicació materialista, també era possible fer-ne una d'espiritualista, i que *ambdues* explicacions eren igualment possibles³⁹. Fins i tot en el meu cas penso que s'hagués pogut analitzar la relació inversa, és a dir la influència dels factors econòmics en l'espiritualitat, tasca que no vaig fer. Ara, el que realment vull dir-li amb tot això, el que crec que sí que em diferencia de Marx, és que jo no tenia la intenció de “*derivar lògicament del racionalisme protestant tot allò que és característic de la civilització moderna*”⁴⁰. Per a mi no es tracta de descobrir unes lleis (o si ho vol, uns fonaments) als quals es confereix validesa empírica, com si fossin “forces actives” reals (o si vol, metafísiques) i a partir de les quals ho podem explicar tot. Crec que fent això entrem al terreny perillós de la ideologia. Per això jo vaig dir que “*el coneixement d'unes lleis de causalitat no pot constituir la fi sinó el mitjà de l'estudi*”⁴¹. Les lleis no estan més enllà de nosaltres, les posem nosaltres: fem servir lleis perquè aquestes ens permeten la imputació causal i l'explicació dels fenòmens. I això, només en el sentit que ens *interessa* en un determinat moment històric; ja hem parlat de que tot coneixement és inevitablement un coneixement des de determinats punts de vista....

Bé, fins aquí m'ha semblat aclarir *en quin sentit* penso que vostè i jo estem d'acord en què *no hi ha* un fonament exterior a nosaltres, unes lleis metafísiques que, com deia vostè, “fonamentin una cadena de necessitat ferma i segura”. Ara, si del que es tracta és de distingir causes i raons, entenc també les crítiques que li dirigeix Habermas quan diu⁴² que, en realitat, hi ha una connexió entre la justificació i el fonament. Habermas observa que les afirmacions ben justificades poden arribar a ser falses i que,

³⁸ Vid. WEBER, M., *Sobre la teoria de las ciencias sociales*, p. 78.

³⁹ Vid., WEBER, M., *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*, p 266..

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 266.

⁴¹ WEBER, M. *Sobre la teoria de las ciencias sociales*, p. 45. El subratllat és nostre.

⁴² Vid. , HABERMAS, J., *El giro pragmático de Rorty a Isegoría*, 17, p. 5-35.

en ser conscients d'això, quan parlem no podem deixar d'aportar justificacions que creiem "vertaderes", amb fonament. És a dir que, encara que sigui d'una forma inconscient, ens resulta impossible separar *en la pràctica* la justificació de la fonamentació, precisament perquè no podem sortir de la raó i de la nostra forma de pensar; per a dir-ho d'una altra manera, que no podem justificar res si no creiem, alhora, que el que estem dient és veritat (a no ser que pretenguem enganyar algú). Sé, però, que vostè objectaria ara que ens cal fugir del desig de veritat o d'objectivitat. I em sembla, per això, que les seves discussions amb Habermas no poden tenir fi: des del meu punt de vista, vostè pretén deixar de plantejar-se els problemes que es planteja Habermas, i ell insisteix en què vostè "parli com ell". Ell insisteix en la commensurabilitat, vostè en la conversa.

Personalment comparteixo les crítiques de Habermas; tanmateix, si jo hagués estat un filòsof del segle XXI crec que no l'hagués atacat a vostè amb les mateixes armes. Possiblement perquè m'adono dels punts de vista últims, irreconciliables, que hi ha entre vostès. I també, segurament, pel fet de que, a més de ser considerat un filòsof, he cultivat altres àmbits d'estudi: la sociologia, el dret i l'economia. És potser per això que, després de deixar clares les nostres diferències en la vessant epistemològica, el que més li criticaria són les conseqüències pràctiques que se'n deriven. Així, i tornant ja al tema de la política, permeti'm dir-li que pretendre fugir de la fonamentació porta, al meu entendre, a perpetuar els sistemes vigents, a la "petrificació" social que jo detectava com a risc del procés de racionalització⁴³. És a dir, quan vostè afirma la prioritat de la democràcia sobre la filosofia⁴⁴ a mi em fa l'efecte que vostè posa una barrera a l'afany particularment humà d'intentar fixar-se noves fites. A l'afany de superar els límits del nostre coneixement. I em sembla que això té les conseqüències perverses que esmentava.

Un R: Jo afirmo que la democràcia està per sobre la filosofia però, alhora, afirmo que la democràcia liberal ofereix oportunitats d'autocrítica i de reforma⁴⁵. I, malgrat que observo que l'afany de lucre, l'egoisme i el cinisme de la classe mitjana dels Estats Units va en augment, em sembla que les oportunitats que ofereix aquesta societat són encara més importants que les seves debilitats. Em sembla que les nostres societats ofereixen possibilitats de ser reformades en el sentit de què permeten sempre ser

⁴³ Vid. , WEBER, M., *L'ètica protestant i l'espirit del capitalisme*, p. 262-267.

⁴⁴ Vid. RORTY, R., *Objetividad, relativismo y verdad*, p. 239-266.

⁴⁵ Vid. RORTY, R., *Objetividad, relativismo y verdad*, p 15-36 i 239-266.

redescrites de forma diferent. I amb això em sembla haver aportat una *justificació* de perquè penso com ho faig.

Un W: Potser és possible l'autocrítica i la reforma *dins* el propi sistema democràtico-liberal. Però jo no em referia a això. Jo em referia abans a un problema que per a mi és més greu, desesperançador. Com sap, em vaig preocupar enormement pels efectes del procés de racionalització, que encara perdura. Em sembla que la tendència, tant de la ciència com de la política, és la de preocupar-se de forma creixent per qüestions materials. En la política, les decisions esdevenen decisions purament tècniques, perquè només es persegueixen els fins que són calculables: augmenta la necessitat d'optimitzar els mitjans per a garantir l'eficàcia i, per tant, dels tècnics, dels quals els polítics en depenen de forma creixent. En la ciència, es prima el coneixement tècnic per sobre del coneixement científic, només es volen conèixer, com ja deia Nietzsche, les “*veritats útils per a la vida*”: l'interès per desenvolupar l'eficiència dels mitjans que han de conduir-nos a fins purament materials fa que fins i tot l'individu sigui vist només com a mitjà. Em sembla que el món es transforma només en una direcció cada cop més subjecte a predicció i control científic. Si ho vol, com deia Foucault, tenim un món disciplinari, normalitzat. I el que em preocupa de tot això és que, si bé l'individu modern té la capacitat de ser autònom, d'emancipar-se, la possibilitat pràctica de portar a terme aquesta emancipació es veu cada cop més reduïda. Si, a més, com vostè afirma, els valors de la democràcia liberal ja són els *bons* i els individus no tenen perquè voler aportar-ne de nous, si *ja està bé* que imperin els valors actuals d’“eficiència”, “màxima productivitat”, “consum”...o els valors que sigui, llavors, com a individus, no ens resta més que acceptar que no som res més que una mena de “robots”, al servei de la democràcia liberal. Però, ¿quin progrés espera a una societat que ja no es fixa noves fites?, ¿quin progrés espera a una societat en què, l'art del possible ha aparcat la lluita per l'impossible⁴⁶?

Disculpi que m'extengui en aquest punt, que veritablement em trasbalsa, però voldria afegir encara alguna cosa més. El que jo vaig voler mostrar és que si fem dels mitjans (la ciència o raó en sentit tècnic) una fi en sí mateixa, condemnem la humanitat a perdre la possibilitat de donar nous *significats* a la realitat amb què ens enfrontem, a perdre la possibilitat de fer aflorar nous *problemes*. I, sense aquests nous problemes a resoldre, sense la possibilitat de donar un nou sentit a la nostra vida, s'esdevé la “fi de la

⁴⁶ Vid., WEBER, M. *El político y el científico*, p. 178-180.

història”: la creença en què no existeix, per a la humanitat, cap camí que la pugui portar més enllà, cap altre camí que el de la ciència, amb els seus aparells conceptuals. Ara, vostè proposa uns altres “aparells conceptuals”, diferents als de la ciència, rebutja el racionalisme i prefereix el romanticisme, però també es resisteix a l’autocrítica. Diu que la democràcia liberal permet la reforma i l’autocrítica però de cap manera permet que es qüestionï el sistema en sí mateix. Jo vaig observar els riscos d’un sistema que no permet l’autocrítica i comprenc el pas més enllà que, a partir del meu pensament, van fer Adorno i Horkheimer, afirmant que la petrificació social, la perpetuació dels sistemes vigents, condueix a la barbàrie. Deixi’m dir-li que a mi em sembla que el que vostè proposa és una forma de barbàrie: planteja la forma de vida de les democràcies liberals com una forma de vida bona (que “(segurament) valdrà la pena recordar”⁴⁷) i es nega a plantejar-se que hi pugui haver formes de vida millors que la nostra. Crec que una cultura que només es mira el melic i no ho fa de forma veritablement crítica, qüestionant-se a sí mateixa, és incapaç d’obrir-se a altres cultures, a altres formes de vida, perpetuant el seu propi mode de funcionament.

Un R: Em preocupa que m’interpreti així. Jo penso que les democràcies liberals són actualment societats obertes, inclusives. Entenc la seva preocupació per la barbàrie i he de dir-li que jo mateix he pensat algun cop que pot esdevenir-se; en concret quan observo el comportament de la classe mitjana del que li he parlat fa una estona⁴⁸. Però em sembla que som lluny de què això s’esdevingui i, per a dir-ho d’alguna manera, que hi ha factors positius que compensen aquestes tendències i que faran evitable la barbàrie. Aconseguirem fugir de la barbàrie si mantenim la possibilitat d’una conversa franca i la possibilitat d’anar eixamplant cada cop més el nombre de participants en la nostra conversa.

Un W: Entenc el seu argument, però no el comparteixo. No és que pensi que la democràcia no té aspectes positius, jo mateix sóc un demòcrata convençut. Crec que la democràcia és un bon règim polític, però ja li he dit que crec que ens cal sempre seguir-lo qüestionant. No només perquè he pres consciència de què no és possible atorgar a la

⁴⁷ RORTY, R., *Objetividad, relativismo y verdad*, p. 266.

⁴⁸ “*Varias de estas democracias (...) se encuentran actualmente bajo el control de una clase media cada vez más codiciosa y egoísta (...). Si este proceso sigue durante otra generación, los países en que tiene lugar caerán en la barbarie*”. RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*, p. 32. Aquesta opinió la va escriure Rorty l’any 1983.

democràcia un status de legitimitat superior al de qualsevol altre règim polític⁴⁹ (en la qual cosa crec que vostè estaria d'acord amb mi), sinó perquè deixar de qüestionar un sistema implica, en la pràctica, impedir-ne el canvi. El que em preocupa de vostè és, novament, la renúncia a la fonamentació...

Un R: Miraré de donar un argument a favor de la democràcia liberal, deixant de banda la fonamentació. Miraré d'aclarir la noció d'"inclusivitat". Defenso la democràcia liberal perquè les nostres societats democràtiques són societats inclusives: tolerants, obertes als altres països, capaces d'adoptar nous discursos, noves formes de veure la vida, aportacions d'altres cultures...

Un W: Ja em disculparà, però tot i que vostè insisteix en parlar de "democràcies inclusives" jo no he trobat (o no he sabut trobar) al llarg de la seva obra, cap exemple de pràctiques culturals d'altres cultures que vostè consideri interessant incorporar. Tampoc hi trobo referències a possibles insuficiències dels nostres sistemes democràtics, aspectes que calgui reformar....

Un R: Bé, és per això que alguns han observat⁵⁰, encertadament, que jo mai tracto aspectes polítics en les meves obres. Sóc, com vostè, un filòsof, no un polític.

Un W: Sí, però tot i no ser un polític, jo no diria que com a filòsof (o, com a intel·lectual, o "científic" en sentit ampli) destaquí vostè per la seva *neutralitat valorativa*. Si ho recorda, jo vaig afirmar⁵¹ que aquesta és una virtut necessària en qualsevol tasca pretesament "objectiva". Clar que vostè no persegueix l'objectivitat... Amb tot, em sembla que vostè fa trampa. M'agradaria més que digués "Mireu, el meu objectiu és, per sobre de tot, assegurar la preservació de la democràcia liberal. I si ho faig amb les eines de la filosofia tradicional no me'n surto, perquè estic obligat a qüestionar-ho tot. Per això me n'invento de noves i no poso el liberalisme en perill". Si ho fes així jo no tindria res a dir, perquè vostè no estaria qüestionant la utilitat del racionalisme; estaria, en tot cas, fent explícit el fet que una defensa com la seva esdevé impossible des d'una postura racionalista; estaria, simplement, proposant una altra manera de "fer filosofia" que li és més útil en el seu cas, sense menystenir l'anterior.

⁴⁹ Vid. WEBER, M., *Economía y sociedad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1944, vol. I, I &5, p. 29-37 i III. p. 221-226.

⁵⁰ Vid., DEL ÁGUILA, R. "Ironía, democracia y etnocentrismo. Sobre la obra de Richard Rorty" a *Claves de la Razón práctica*, 20, 1992 (50-54).

⁵¹ Vid., WEBER, M. *Sobre la teoría de las ciencias sociales*.

Això em semblaria correcte. Però, al contrari, sembla que vostè digui “Jo vull defensar la democràcia liberal i, mireu que bé!, he sabut desenvolupar un aparell conceptual nou que serveix millor per a defensar-la. Per tant, perquè no utilitzar-lo?”. Crec que dir això és fugir d’estudi, amagar aquest engany.

Un R:ja, però precisament per això parlo de seducció i de persuasió, i no pas d’imposar els propis criteris per la força o buscant un fonament transcendent. No m’agrada que s’entengui que jo plantejo la meva forma de fer filosofia com a “última”; m’agradaria que, en un futur, m’intentessin seduir amb nous discursos....

Un W: Però la seva posició teòrica impossibilita, en la pràctica, l’elaboració d’aquests nous discursos, es carrega la racionalitat....

Un R: No si la nostra societat és totalment oberta, inclusiva, perquè llavors som *tots nosaltres* els que arribem a l’acord sobre què és i què no és *racional*. I no hi arribem pas perquè ens ho dicti cap instància transcendent.

Un W: Estic una mica cansat, però em sembla que aquest “tots nosaltres” que vostè ha introduït no és realment un “tots” sinó *una part* de la humanitat.

Un R: Cert. És la part de la humanitat davant la qual crec que hem de justificar les nostres idees, la part de la humanitat amb qui és possible la conversa profitosa. Em sembla que, enlloc de preocupar-nos per la veritat, ens convé intentar *ampliar*⁵² cada cop més aquesta part de la humanitat amb qui és possible parlar, arribar a acords i desacords constructius. Ens convé intentar ampliar aquest “nosaltres”.

Un W: ¿Vol dir fer que cada cop siguin més les persones que abracin els règims democràtico-liberals? No és aquesta una postura etnocèntrica, gairebé colonialista?

Un R: És etnocentrisme, però penso que no és colonialisme. Permeti’m fer un matis: la postura que jo defenso en relació a l’etnocentrisme és el que he anomenat “antiantietnocentrisme”⁵³. Jo critico la postura antietnocèntrica, i li explicaré perquè. A mi em sembla que quan, moguts per un desig de no ser titllats d’etnocèntrics, d’elitistes, proclamem que la nostra cultura democràtico-liberal està “en peu d’igualtat” amb

⁵² Vid., RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 207 i següents i RORTY, R., *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Barcelona, Ariel Filosofía, 2000, p. 225-247.

⁵³ Vid. RORTY, R., *Objetividad, relativismo y verdad*, p. 275 –284.

qualsevol altra cultura, el que fem és en realitat iniciar un procés d'autocrítica molt particular. Ens qüestionem si, de fet, l'intent de que "l'altra part" del món accepti la nostra cultura no és més que una imposició similar a la dels missioners fonamentalistes o a la dels colonitzadors. Ens preguntem perquè els altres haurien de tenir *motius* per voler ser com nosaltres, i pensar això ens porta, al límit, a pensar que potser som nosaltres els que *anem errats*. Jo he afirmat que un procés d'autocrítica d'aquest tipus ens faria esdevenir "liberals humits" (tous o febles): l'antiètnocentrisme, o voluntat de ser tolerants amb totes les cultures i d'intentar no atorgar a la cultura pròpia un status moral superior a les altres, ens faria perdre capacitat d'indignació moral davant problemàtiques socials que, prèviament, amb les nostres categories occidentals descrivíem com exemples d'"injustícia", "crueltat", "desigualtat"... En aquest punt es trencaria doncs la nostra capacitat de sentir menyspreu i de qüestionar-nos dilemes morals.

Per a il·lustrar aquesta qüestió li proposo pensar en el cas d'una comunitat indígena que creu que els huracans no tenen explicació científica sinó que estan causats per poders sobrenaturals⁵⁴. La ciència pot preveure aproximadament quan un huracà afectarà una determinada comunitat i, en conseqüència, la humanitat compta amb mitjans per a tractar de minimitzar el nombre de morts i els danys materials causats per aquest. Suposi però que els indígenes no volen fer cas de les advertències llençades per Occident; suposi que creuen que els occidentals van errats, o que potser tenen raó però que el seu déu els protegirà de les adversitats. Sigui com sigui, suposi que els indígenes opten per continuar fent "vida normal". ¿Quina creu que hauria de ser la reacció moral d'un "liberal" davant d'aquesta situació? ¿És que ha de mantenir-se *indiferent*, esdevenir un "liberal humit" davant el fet que, malgrat poder avisar les poblacions afectades amb el temps suficient per a salvar el major nombre de vides, les poblacions rurals no facin cas dels advertiments i prefereixin seguir creient que no pot esdevenir-se res greu perquè no tenen cap avís de la divinitat que creuen que els governa?

Vull aclarir-li aquí que no justifico, amb això, la intervenció d'Occident als països en vies de desenvolupament, qüestió que cal valorar amb molts altres elements. Tampoc estic tractant d'establir de forma indirecta una comparació entre l'interès per a la humanitat d'invertir en el desenvolupament del tercer món i l'interès d'invertir en

⁵⁴ Aquest exemple i els aclariments posteriors són propis, no de Rorty. Hem intentat mostrar el seu esperit socialdemòcrata.

investigació científica; ambdues coses són necessàries. El que tracto és, *simplement*, d'entendre i de defensar les nostres reaccions morals. Jo defenso l'actitud del liberal que s'indigna i que pateix davant d'aquesta situació que he descrit, i l'actitud del que creu injust i cruel no preocupar-se per la sort dels indígenes. Crec que ens indignem perquè compartim determinats valors, perquè som *inevitablement etnocèntrics*. Defenso, per tant, un etnocentrisme franc i obert: crec que cal recuperar l'autoconfiança moral, no pas perquè tingui la *seguretat* de que la nostra moralitat és superior a la de qualsevol altra cultura, sinó simplement perquè *confio* en els nostres valors de solidaritat, multiculturalitat, tolerància envers la diversitat...Em sembla que la nostra societat ens ofereix motius suficients com per a què ens en enorgullim.

Un W: Entenc que vostè defensi els seus ideals. És més, me n'alegro. Fins i tot he de dir-li que sento la mateixa indignació que vostè davant el fet que els nostres "avenços occidentals" no s'utilitzin en bé de la humanitat i per a la reducció del sofriment i de la pobresa. Però a mi em sembla que, en la pràctica, resulta impossible defensar uns ideals si no hi ha, al darrera, una petició de principi. Sempre hi ha alguna "base". En el seu cas les bases són la "no-crueltat" i la lluita contra el sofriment. Encara que penso que es tracta de principis molt respectables i tinc les mateixes preocupacions pràctiques que vostè, crec que de tota manera se'l pot criticar pels mateixos motius pels quals vostè ataca els liberalismes extrems (els dogmatismes o colonialismes) i pretén diferenciar-se'n. És a dir, se'l pot atacar perquè vostè *es permet* redescriure-ho tot però no admet que se li facin determinades redescrípcions. Vostè diu que "*el compromís i la tolerància han d'excloure la voluntat d'operar en el marc de qualsevol vocabulari que el nostre interlocutor vulgui utilitzar, el prendre seriosament qualsevol tema que presenti a discussió*"⁵⁵. Vostè diu que si sucumbís a qualsevol vocabulari que l'altre li plantegés estaria acceptant que hi ha un *únic vocabulari moral* (el de l'altre) i un únic conjunt de creences morals, enlloc d'acceptar la contingència del llenguatge, del jo i de les comunitats. Doncs bé, a mi em sembla, inversament, que no voler sucumbir a un altre vocabulari equival a sotmetre l'altre al vocabulari fixat ja per un mateix, en el seu cas a sotmetre'l al vocabulari que li permet la defensa de la democràcia liberal i dels seus valors. Crec que vostè aparca la pregunta pels propis valors, considera que els valors són fixes, inamovibles. Jo seguiria preguntant: perquè i en quin sentit la solidaritat? perquè i en quin sentit la tolerància envers la diversitat? ...Però deixem per ara això,

⁵⁵ *Ibid.*, p. 259.

crec que és una discussió sens fi i que em tornarà a dir que “no hi ha una justificació no circular de la creença de què la crueltat és horrible” i que per tant és més útil deixar de buscar-la....

Hem parlat de moltes coses i voldria insistir en un punt, si li sembla, ja per anar tancant la conversa. No tornaré a parlar de política. M’agradaria fer-li veure que vostè, malgrat refutar certes nocions com a vestigis d’una filosofia “anterior”, insisteix en argumentar a favor del seu nou lèxic. Per a ser veritablement coherent, ¿no hauria de deixar d’argumentar i, simplement, adoptar el nou lèxic sense donar raons, sense justificar perquè ho fa?

Un R: En certa manera té raó. De tota manera, suposo que el fet de que jo no faci el que vostè demana es deu a què, m’agradi o no, tinc influències d’aquesta mateixa filosofia que critico. És precisament aquest el problema que vaig voler expressar quan vaig afirmar que les meves crítiques envers la tradició utilitzen arguments de la filosofia analítica, la que justament s’entesta en ser sistemàtica, en contraposar, en jerarquitzar...; és un tipus de “fer filosofia” que jo crec que ja no ens és útil pels fins que es planteja però de la qual jo n’uso els mitjans. És per això que vaig dir que “*Es tant allò que dec a aquests filòsofs (en referència a Sellars, Quine, Davidson, Ryle, Malcolm, Kuhn i Putnam) en relació als mitjans que utilitzo com allò que dec a Wittgenstein, Heidegger i Dewey en relació als fins als quals s’apliquen*”⁵⁶.

Un W: Jo diria més. Potser és precisament pels mitjans que vostè utilitza que se’l pot considerar un filòsof, enlloc d’un artista, d’un novel·lista.

Un R: Jo ho diria d’una altra manera. Sóc filòsof no tant perquè utilitzi el lèxic de la filosofia analítica amb uns fins diferents als que ella mateixa tenia, sinó més aviat perquè la filosofia és l’àmbit que m’ha permès *justificar* aquest nou lèxic. Un nou lèxic que, més que *superar* l’anterior, el que fa és simplement aparcar-lo, *redescriure* les coses d’una forma que em sembla més útil.

Un W: Crec que vostè suggereix que la seva obra sigui llegida en clau diferent, intentant fugir dels “criteris habituals” amb els quals es jutgen les obres filosòfiques. És com si volgués que el llegíssim de manera similar a com vostè llegeix Derrida, que és per a vostè algú que va “trencar esquemes” (tot i les diferències que manté amb ell en

⁵⁶ Vid. RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 16-17.

qüestions polítiques)⁵⁷. Però, ja em disculparà, no m'acaba de convèncer. La seva insistència en fugir dels esquemes dicotòmics irracional-racional, ètica-estètica, objectiu-subjectiu ... no deixa de ser una altra forma de sistematitzar, i en la mesura en què vostè insisteix en el canvi i en reclamar que ens mirem les coses amb altres ulls, encara ens provoca més a què el critiqueu amb els "criteris habituals", com ja hem vist que fa Habermas. Li plantejo de nou la qüestió: si realment vol fer com Derrida, ¿perquè no ser més autònom, deixar anar el seu nou lèxic enlloc d'anar-lo justificant constantment?

Un R: La seva interpretació és encertada, però no puc fer això que diu, precisament perquè no sóc un novel·lista i perquè, a diferència de Derrida, tinc interès per les qüestions públiques i, especialment, pel progrés de la democràcia liberal. És per això que dic que cal utilitzar el lèxic heretat i anar incorporant nous conceptes fins que aquests nous conceptes cuallin i ja no calgui parlar dels anteriors⁵⁸. Si no utilitzo una mica el lèxic heretat em sembla difícil que el meu projecte polític s'entengui. És a dir, és cert que tinc un peu en cada costat, però tinc esperança en què filòsofs posteriors a mi parlin de "lleialtat" o usin conceptes nous per mi ni imaginats, sense haver de fer cap referència a la "justícia".

Un W: Em sembla una utopia intentar trencar amb la tradició racionalista d'Occident. Amb el pensament que ordena, jerarquitzava, classifica. Ni vostè mateix ho fa, si atenem a l'esquema meticulosament classificador que fa servir al llarg de la seva obra, plena de comparacions i contraposicions. Ja li he dit que crec que això és un residu il·lustrat... i vostè em confirma que així és... de moment. En fi, el que sí he de dir-li és que vostè em sembla un *pensador* original, a hores d'ara ja no sé si anomenar-lo filòsof...

Un R: Tant se val, em van bé ambdues *descripcions*, sempre i quan se m'entengui com a filòsof *edificant* i no com a filòsof *sistemàtic*⁵⁹. I ara m'haurà de disculpar però, per avui, ho haurem de deixar. M'ha agradat molt parlar amb vostè i m'agradaria que, algun dia, poguéssim continuar aquesta conversa.

Un W: A mi també m'agradarà molt seguir-ne parlant.

⁵⁷ Vid., RORTY, R. *Contingència, ironia y solidaridad*, p. 141-156.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 67 i següents.

⁵⁹ Vid., RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 330-336.

Un R: Serà interessant veure com, en el futur, *redescriurem* aquestes mateixes coses, de les que avui hem parlat. Imagini's, encara més, les descripcions que de nosaltres faran les societats futures....

Un W: Aquesta idea resulta, sens dubte, veritablement estimulants.

Epíleg

Aquest text ha volgut mostrar el que entenem que són els punts principals de coincidència i de desacord entre el pensament de Max Weber i de Richard Rorty. Hem volgut mostrar que els autors comparteixen l'herència nietzschiana; ambdós autors són conscients de què la veritat no és més que “voluntat de veritat”; que la “veritat” és una mena d'eina que ens inventem per a dominar el món (som nosaltres qui plantejem les hipòtesis de treball). Els nostres Weber i Rorty són conscients que, històricament, s'ha anomenat “veritat” allò que ha interessat els científics i els polítics d'un cert temps; són conscients de què no hi ha forma de dirimir si la veritat “objectiva” del racionalisme és “més veritat” que la veritat assolida per “converses franques i obertes” defensada pel pragmatisme. Tots dos autors són conscients d'haver *pres partit* per una determinada noció de “veritat”, i de la seva incapacitat per a *demonstrar* la validesa de la seva opció, davant les opcions dels altres. És per això que creiem que allò que diferencia veritablement el pensament de Weber i de Rorty no és pas el *mitjà* amb què compten, a saber, la raó desmitificada, contingent, que ha d'acceptar el politeisme de valors últims, sinó, precisament, els *fins* als quals s'aplica el seu pensament filosòfic.

Així, creiem que si Weber i Rorty prenen partit per nocions diverses de “veritat” és justament perquè fan servir la noció que els resulta *més útil* per als *fins* (diversos) que es plantegen. Si la preocupació principal de Weber és la de ressaltar el politeisme de valors últims i “netejar” la filosofia d'ideologia, entenem que li resulti *útil* intentar clarificar el que és i no és “objectiu” en l'àmbit de les “ciències de la cultura”, tractant de fer entendre la tasca del filòsof com a tasca “científica”, neutral. En canvi, si la preocupació principal de Rorty és justament la inversa, defensar un ideari concret, el de la democràcia liberal, resulta comprensible l'estratègia d'usar una noció de “veritat” volgudament antidogmàtica, que li permet articular la defensa del seu ideal fent-lo

aparèixer com allò que, *naturalment*, resulta més *convenient*. Des de la perspectiva weberiana, la filosofia rortyana no és més que una màscara que amaga els interessos liberals; és un *engany*, doncs fa aparèixer com a *intrínsecament bo* allò que és *bo perquè és útil* a una determinada ideologia. Per la seva banda, Rorty no entén la utilitat que pot tenir, en el món actual, usar la filosofia per a perseguir l'ideal d'objectivitat; per tant, les construccions teòriques dels racionalistes esdevenen, per ell, no pas un engany, però sí un *sense-sentit*.

Essent conseqüents amb els fins perseguits, al llarg de la conversa hem vist que l'acceptació de la contingència es limita, en Weber, a acceptar la impossibilitat de *demonstrar* la veritat d'un judici o imperatiu moral, d'un valor, sense derivar, com en el cas de Rorty, en el rebuig complet del racionalisme. Per a Weber, la raó en el seu sentit tècnic ens resulta útil, i els resultats del seu ús són objectiva i intersubjectivament vàlids. És a dir, Weber creu que sí que podem parlar de veritat "objectiva", com a resultat a què arribem *per mitjà de* la raó (de la indagació i de la recerca científica), però qüestiona alhora que hi hagi una Veritat absoluta, com a *fi* a la qual la raó hagi de dirigir el seu treball. Rorty, en canvi, tot i estant d'acord amb Weber en la impossibilitat de demostrar la validesa d'un valor, fa un pas més enllà, proclamant que cal combatre la preocupació per aquesta qüestió. El politeisme dels valors, la contingència, és, per a Rorty, un simple fet; i, com a qüestió filosòfica, una qüestió sense utilitat, que convé deixar de banda perquè no ajuda en res a la preservació del seu ideari polític.

En d'altres termes, creiem que ambdós autors estarien d'acord en afirmar que som *nosaltres*, i no pas una instància transcendent, qui fixem els nostres propis fins, qui fixem els *problemes* a resoldre i les *hipòtesis* de treball. Però així com Weber ens porta a reflexionar sobre els efectes *pràctics* que es deriven d'acceptar la contingència, d'acceptar que hi ha una pluralitat de problemes que ens podem arribar a plantejar, i de valors que guien aquests plantejaments, sembla que Rorty voldria que ens en oblidéssim. I diem això perquè hem observat que Weber insisteix en fer-nos conscients de què, si tots els valors són igualment legítims, és el destí *tràgic* de la humanitat que hi hagi d'haver *sempre* una lluita entre valors. En canvi, Rorty *no vol preocupar-se per la contingència* sinó, simplement, constatar-la, esmerçant-se tot seguit en construir una filosofia que contribueixi a la defensa d'uns determinats valors. Amb aquesta fi, articula subtilment el seu discurs per tal d'aconseguir que el lector oblidí que els valors proposats són també, com tot altre valor, contingents, presentant-los, en canvi, com els que (sens dubte) *més bé s'adapten* als temps presents. Complementa la seva estratègia

fent aparèixer com *absurda* la pregunta per si la preservació a Occident de la democràcia liberal resulta convenient o no (i *en quin sentit* hi resulta).

Hi ha per tant un *interès*, per part de Rorty, en constatar la contingència sense considerar-la un “problema filosòfic”. Com hem vist en la conversa, Rorty diria que hem de defensar els nostres valors (la tolerància, la lleialtat...) no perquè siguin *vàlids* sinó simplement perquè *creiem* en ells. Weber acceptaria això, però insistiria en què *no deixéssim mai de ser conscients* de que no podem provar la seva validesa. Nosaltres creiem, amb Weber (o a partir de la nostra lectura de Weber), que deixar-nos de qüestionar el problema de la validesa, del fonament, equival, en la pràctica, a oblidar que aquests valors són contingents, equival a reïficar-los, a prendre'ls com a definitivament bons, com a últims. Per això acusem Rorty d'adoptar un discurs *bàrbar*.

Recapitem: ha estat objectiu d'aquest text tractar d'articular una explicació del vincle entre els aspectes epistemològics i els aspectes pràctics de la filosofia de Rorty, i ens hem servit de Weber per a mostrar com, en Rorty, els valors que no es qüestionen esdevenen fins inamovibles. Rorty fixa com a ideals la “no crueltat”, la “lleialtat”... però, sobre tot, fixa com a ideal la pròpia “preservació del progrés de les democràcies liberals”. Hem tractat de mostrar que creure que aquest últim és un ideal inqüestionable i, com fa Rorty, construir una filosofia que li permet deixar de banda la fonamentació, equival a fer impossible la lluita per altres ideals. L'aposta de Rorty permet precisament el “progrés purament tècnic” del que parlava Weber, però impossibilita que el progrés pugui produir-se *en altres sentits*: no ens és possible plantejar-nos noves fites, qüestionar els nostres sistemes, els nostres ideals... En la nostra interpretació de Rorty, el fet de restringir les redescrípcions a aquelles que són possibles *sense sortir del marc* de la societat liberal impossibilita el progrés i l'emancipació, en tant que impedeix que sorgeixin “profetes” que elaborin redescrípcions *radicalment noves*. I precisament perquè ens movem en societat i som “polítics” en sentit weberianà (tenim ideals, ens fixem fins i prenem decisions que impliquen els altres) no podem acceptar que aquests ideals i aquestes decisions es vegin retallats. Confiem en què la raó ens permeti sempre anar més enllà, perquè “és completament cert, i així ho prova la Història, que en aquest món no s'aconsegueix mai el possible si no s'intenta allò impossible una i altra vegada. Però per a ser capaç de fer això no només s'ha de ser un cabdill, sinó també un heroi en el sentit més senzill de la paraula. Fins i tot aquells que no són ni una cosa ni l'altra han d'armar-se des d'ara d'aquesta fortalesa d'ànim que permet suportar la destrucció de totes les esperances, si no volen resultar incapaços de realitzar fins i tot allò que

*avui és possible. Només qui està segur de no desfer-se quan, des del seu punt de vista, el món es mostra massa estúpid o massa abjecte per allò que ell li ofereix; només aquell que davant tot això és capaç de respondre amb un 'malgrat tot'; només un home d'aquesta forma construït té 'vocació' per a la política*⁶⁰.

Marta Olivé Manté
Novembre de 2005

⁶⁰ WEBER, M., *El político y el científico*, p. 179-180.

Bibliografía

Obres de Max Weber i Richard Rorty

RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*; Madrid, Cátedra, 1989.

RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*; Barcelona, Paidós, 1991.

RORTY R., *Consecuencias del pragmatismo*; Madrid, Tecnos, 1996.

RORTY R., *Objetividad, relativismo y verdad*; Barcelona, Paidós, 1996.

RORTY, R., *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*; Barcelona, Ariel Filosofía, 2000.

RORTY,R., *Filosofía y futuro*; Barcelona, Gedisa, 2002.

WEBER, M., *La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales i El sentido de la “libertad de valoración” en las ciencias sociológicas y económicas, a Sobre la teoría de las ciencias sociales*; Barcelona, Ediciones Península, 1971.

WEBER, M., *Roscher y Knies y los problemas lógicos de la escuela histórica de economía a El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*; Estudi preliminar de José María García Blanco, Madrid, Editorial Tecnos, 1992.

WEBER, M., *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*; Barcelona, Edicions 62, 1984.

WEBER, M., *La política como vocación i La ciencia como vocación a El político y el científico*; Introducció de R. Aron, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

WEBER, M. *Economía y sociedad*; México-Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1944.

Obres i articles sobre Max Weber i Richard Rorty

ADORNO, T. et alia, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*; Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1972.

BELLO, G., “Introducción” a R. Rorty, *El giro lingüístico*; Barcelona, Paidós, 1998.

BERMUDO, J.M., *Filosofía política. III. Asaltos a la razón política*; Barcelona, Ediciones del Serbal, La Estrella Polar nº 29, 2005.

BOLADERAS, M., *Razón crítica y sociedad. De Max Weber a la Escuela de Frankfurt*; Barcelona, Promociones y publicaciones universitarias, 1985.

CORTELLA, L., *Crisi e razionalità. Da Nietzsche ad Habermas*; Nàpols, Guida Editori, 1981.

DEL ÁGUILA, R., “Ironía, democracia y etnocentrismo: sobre la obra de R. Rorty”, a *Claves de la razón práctica*, 20 (1992): 50-54.; “El caballero pragmático”, a *Isegoría*, 8 (1993): 26-48 i “Más allá de la modernidad y más allá de la emancipación: la alternativa del reformismo pragmático” a *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, 3, Maig-Agost 1989.

HABERMAS, J., “El giro pragmático de Rorty”, a *Isegoría*, 17, 1997.

MITZMAN, A., *La jaula de hierro: una interpretación histórica de Max Weber*; Madrid, Alianza Editorial, 1976.

OWEN, D., *Maturity and modernity: Nietzsche, Weber, Foucault, and the ambivalence of reason*; Londres, Routledge, 1994.

PLA, L., “Ética postliberal, etnocentrismo *razonable* y democracias no inclusivas” a *Astrolabio, Revista electrónica de filosofía* (<http://www.ub.es/astrolabio>), nº0, Maig 2005.