

**DE LA IMPOTÈNCIA DELS ARGUMENTS TRANSCENDENTALS
A LA IMPURESA DE LA FILOSOFIA**

Antoni Defez i Martín
(Universitat de Girona)

RESUM: En aquest escrit s'analitza el problema de la naturalesa dels arguments transcendents i la seua rellevància filosòfica. Les conclusions són tres: (i) que no és suficient oferir una caracterització merament formal d'aquests arguments; (ii) que els arguments transcendents, quan no van acompanyats d'alguna versió del realisme metafísic, esdevenen només arguments conceptuals; i (iii) que la filosofia hauria de prescindir d'aquesta mena d'arguments.

ABSTRACT: This paper analyses the problem of the nature of transcendental arguments and their philosophical importance. The conclusions are three: (i) that a mere formal explanation of this type of arguments is not enough; (ii) that transcendental arguments, if they are not accompanied by a version of metaphysical realism, become only conceptual arguments; and (iii) that philosophy ought to go without these kind of arguments.

PARAULES CLAU: arguments transcendents, arguments conceptuals, intensionalitat, escepticisme, filosofia.

KEY WORDS: transcendental arguments, conceptual arguments, intensionality, scepticism, philosophy.

En un dels seus darrers articles el Professor J. Ll. Blasco va defensar la idea que els arguments transcendents tenen la forma lògica del modus tollens: " $p \rightarrow q, \neg q \# \neg p$ " o " $\neg p \rightarrow \neg q, q \# p$ ". Les seues reflexions, centrades en l'anàlisi de les argumentacions de la *Crítica de la raó pura* per refutar l'idealisme metafísic y deduir transcendentalment les categories, m'interessen ací no pel que tinguen de hermenèutico-reconstructives del pensament kantian, sinó pel que puguen aclarir la qüestió de què són i quina força tenen els arguments transcendents¹. Així, les preguntes que guiaran aquest escrit són les següents: ¿afirmar que aquesta mena

¹ Blasco, J. Ll., "Estructura lògica y valor epistemológico de los argumentos transcendentales", en Blasco, J. Ll. & Torrevejano, M. (eds.), *Transcendentalidad y racionalidad*, Pre-Textos, València, 2000, pàgs: 197-216.

d'arguments tenen la forma lògica del modus tollens aclareix suficientment llur naturalesa i força epistèmica? Dos: si aquest no és el cas, ¿en què resideix la seua peculiaritat? Tres: ¿de què depèn el fet que els arguments transcendents siguin tan poc convincents? I per últim: ¿és aquesta una situació que hauríem d'esforçar-nos per millorar o, si es vol, tenim en filosofia alguna necessitat d'aquest tipus d'arguments?

El Professor Blasco no es fa explícitament la primera d'aquestes preguntes; tot indica, però, que la respondria d'una manera negativa, ja que no es conforma a traure a la llum la forma lògica dels arguments transcendents, sinó que a més a més aborda obertament la segona qüestió en reflexionar sobre la naturalesa de les seues premisses i sobre la relació que hi ha entre les seues premisses i les seues conclusions. A parer seu, les premisses dels arguments transcendents no poden ser enunciats analítics, sinó que, essent sintètics, hauran de ser d'alguna manera vertaders a priori, cosa que explicaria per què en aquest tipus d'arguments la conclusió *ex hypothesi* se segueix amb necessitat incondicional a partir de les premisses.

Crec que tot això pot resumir-se afirmant que la lògica transcendental –si és que existeix un cosa així- és diferent de la lògica formal, de manera que no podem esperar que la lògica formal ens done una caracterització completa dels arguments transcendents. Altrament, afirmar que la forma lògica dels arguments transcendents és la del modus tollens únicament equival a dir que aquesta és la manera concreta i específica com la lògica transcendental és respectuosa amb la lògica formal, la manera com els arguments transcendents són arguments formalment vàlids. Ara bé, com sembla reconèixer el Professor Blasco, això seria

insuficient: els arguments transcendentals apelen a nocions intensionals com ‘necessitat’, ‘possibilitat’ o ‘impossibilitat’, mentre que un modus tollens no sembla que ho puga fer dintre de la lògica formal. En suma: que els arguments transcendentals tinguen la forma lògica del modus tollens no explicaria encara que tenen de peculiar aquesta mena d’arguments. A tal efecte, per contra, caldria considerar llur contingut, diguem-ne, la seua matèria.

Efectivament, per tal que un modus tollens es fes càrrec de nocions intensionals la primera premissa no hauria de ser interpretada com a una implicació material. I la raó és senzilla: la implicació material, en ser extensional, no depèn del contingut de les proposicions que la constitueixen ni de cap relació interna o intensional entre elles, sinó sols dels seus valors de veritat assignats independentment els uns dels altres. Per contra, si la interpretàrem la primera premissa com una espècie de condicional en el qual es donés entre els valors de veritat de l’antecedent i del conseqüent una relació interna o intensional en funció dels significats dels conceptes que aquestes proposicions fan servir, aleshores la conclusió sí que podria seguir-se de les premisses amb una necessitat no merament extensional. I amb això, com diem, estaríem davant d’un tipus de modus tollens que va més enllà de la lògica formal. De quin tipus, però, hauria de ser aquesta reinterpretació?

Òbviament hom tindria ganes de dir: “ $\Box (p \rightarrow q), -q, \Box -p$ ” o “ $\Box (-p \rightarrow -q), q, \Box p$ ”. Ara bé, com interpretar ací el concepte ‘necessàriament’ (\Box)? Per exemple, ¿hauríem d’interpretar la primera premissa com una mena d’implicació formal o estricta, és a dir, hauríem d’afirmar que, quan el condicional és vertader, és una

impossibilitat, i no una simple falsedat, que l'antecedent siga vertader i el conseqüent fals, ja que la veritat de l'antecedent és incompatible amb la falsedat del conseqüent? Això, però, encara no seria suficient, perquè tampoc hauria de ser possible que l'antecedent fos fals i el conseqüent vertader.

Considerem, per exemple, els condicionals “si avui és divendres, ella vindrà” i “si pense, existisc”, i acceptem que es tracta de condicionals vertaders. Doncs bé, en el primer cas, quan l'antecedent és vertader i el conseqüent fals estem davant una possibilitat que és falsa, com també és una possibilitat, tot i que vertadera, que l'antecedent siga fals i el conseqüent vertader. Tanmateix, en el cas de “si pense, existisc” la primera d'aquestes circumstàncies –que l'antecedent siga vertader i l'antecedent fals- seria impossible i no merament falsa. Efectivament, mentre que és possible que “si avui és divendres, ella no vindrà” (encara que siga fals) o que “si avui no és divendres, ella vindrà” (cosa que seria vertadera), és impossible que jo estiga pensant i que no estiga viu o, almenys sota certa interpretació dels conceptes de ‘jo’, ‘pensar’ i ‘existir’, que jo no estiga pensant i que estiga viu. I això és així perquè en el primer cas la veritat o la falsedat del condicional en res depèn del que signifiquen l'antecedent i el conseqüent, sinó del fet que el condicional és una veritat empírica, per exemple, resultat d'una generalització. Ara bé, aquest no seria el cas del segon condicional. De què depèn, però? ¿Depèn de l'existència de fets metafísics capturats per aquest tipus de condicionals o, per contra, depèn únicament de les relacions internes dels nostres conceptes i, així, del que aquests conceptes signifiquen? Fem una petita digressió històrica per aclarir aquests interrogants.

En l'exemple anterior no he usat la proposició "si pense, existisc" d'una manera cartesiana. Descartes no va concebre el seu *cogito ergo sum* com una deducció –la veritat del *cogito* no és demostrativa- i, per tant, tampoc com un argument transcendental, sinó com a resultat d'una intuïció intel·lectual: dir *cogito ergo sum* no seria, a parer seu, fer un inferència o un modus tollens que anés de 'cogito' a 'sum', i on 'ergo' signifiqués 'implica' en sentit lògic. Tanmateix, per a Descartes, negar l'afirmació *cogito ergo sum* sí que equivalia a cometre una contradicció: no una contradicció lògica, sinó una contradicció d'un tipus més radical i profund, una contradicció metafísica, a saber, que no és possible pensar i no existir. Ara bé, per aquest motiu, per a Descartes, també afirmar "si no pense, existisc" o que és possible no pensar i existir –és a dir, afirmar que l'antecedent és fals i el conseqüent és vertader- també seria una contradicció o una impossibilitat metafísica. Segons Descartes, *cogito ergo sum* cospa intuïtivament un fet metafísic, un fet que no podria ser d'una altra manera. I ho fa així perquè, de la mà del realisme semàntic, Descartes interpreta la significació del termes involucrats –'jo', 'pensar' i 'existir'- com aïllant individus i propietats de la realitat en si mateixa independents de la nostra manera de conèixer-los i tractar-los lingüísticament.

Doncs bé, en aquest sentit podem contemplar el *cogito ergo sum* cartesià, tot i no ser un modus tollens ni un argument transcendental, en continuïtat amb la interpretació que faria dels arguments transcendentals un tipus d'arguments destinats a capturar fets metafísics: en ambdós casos hom estaria compromès amb el realisme metafísic. Òbviament sempre podem interpretar la proposició "si pense, existisc" d'una altra manera, a saber, com una mena d'aclariment o de recordatori sobre les

relacions internes que mantenen els conceptes de ‘pensar’ i ‘existir’ en funció de llurs significacions establertes contextualment i històricament o, i com fa Descartes, a partir de certes significacions estipulades per a alguna conveniència filosòfica. Ara bé, en aquest cas ja no estariem copsant cap fet metafísic, sinó que simplement estariem parlant sobre els nostres llenguatges, és a dir, sobre les nostres convencions lingüístiques, bé siguen les ja en funcionament efectiu o bé d’aquelles que estem proposant introduir².

Avancem, però, una mica més. En el cas que les premisses dels arguments transcendentals vinguin expressades de manera negativa –“ $-p \rightarrow -q, q \# p$ ”-, ¿què passaria si interpretàrem aquestes premisses com una mena de condicionals contrafàctics que depenen de la relació interna o intensional entre l’antecedent i el conseqüent? Aquests condicionals, ja que serien contrafàctics i vindrien expressats en subjuntiu, semblen fer justícia al fet que és impossible, i no merament fals, que l’antecedent siga vertader i el conseqüent fals, o que l’antecedent siga fals i el conseqüent vertader. De fet, si els contrafàctics solen usar-se per explicar quin tipus d’enunciat és una llei científica, ¿per què no usar-los també per explicar l’ordre legaliforme dels nostres conceptes? Clar, en aquest cas podríem dir tant que els contrafàctics són vertaders, i no únicament vàlids, com dir que són només vàlids. I

² Un exemple semblant al del *cogito ergo sum* de Descartes ens l’ofereix el berkelià *esse est percipi et percipere*. Per a Berkeley la veritat del *esse est percipi et percipere* és intuïtiva, la seua negació repugna al nostre enteniment, està basada en una interpretació de la significació del conceptes des del realisme semàntic i metafísic, i és a priori (vid., Berkeley, G., *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, I, #3, #4, #21 i #24). Ara bé, també en aquest cas, i en contra de la intenció de Berkeley, podem resistir-nos a la idea que hom estiga aïllant un fet metafísic –que res no por existir sense ser percebut o percebre-, i considerar que el dictum *esse est percipi et percipere* es només un aclariment de l’ús o de la significació que Berkeley proposa o estipula per als conceptes de ‘existir’, ‘percebre’ i ‘ser perceptible’.

això es correspondria amb las dues maneres com sol entendre's la força demostrativa dels arguments transcendents: com ja hem indicat, per a alguns els arguments transcendents demostren quelcom sobre el coneixement o la realitat, és a dir, fets metafísics; per a uns altres, només mostren quelcom sobre els conceptes amb què en un moment determinat o en una instància concreta entenem la realitat o el coneixement.

Considerem, per exemple, l'enunciat "si no pensés, no existiria". Note's una altra vegada la diferencia que hi hauria entre aquest condicional i el condicional "si avui no fos divendres, ella no vindria". En aquest darrer cas, i per les mateixes raons que abans, és una possibilitat tant que l'antecedent siga vertader i el conseqüent fals, com que l'antecedent siga fals i el conseqüent vertader, cosa que no succeeix amb el primer contrafàctic. Doncs bé, aquestes impossibilitats ¿diuen quelcom sobre la realitat o només sobre l'ús establert dels nostres conceptes? Repetim-ho: les relacions internes entre l'antecedent i el conseqüent de la primera premissa d'un argument transcendental ¿depenen de fets metafísics –fets que no podrien ser d'una altra manera- o simplement de l'ús establert dels nostres conceptes?

Crec que aquesta és la qüestió de fons. I ací tenim varies possibilitats: abraçar sense embuts un realisme metafísic i semàntic; fer-nos kantians i afirmar l'existència de fets epistèmics (estructures lògico-formales del coneixement); o acceptar que la filosofia és una activitat impura. Aquesta darrera possibilitat, al seu torn, permetria diverses opcions: per exemple, afirmar que la filosofia és tan impura que ha de ser pura ciència i, per tant, naturalitzable; defensar un convencionalisme radical; o també

podríem fer-nos tradowittgensteinians i defensar de la mà d'un naturalisme dèbil la idea que els nostres conceptes, estant causats per fets naturals i socials molt generals, no poden ni reduir-se a aquests fets, ni tampoc ser deduïts a partir d'ells, ja que en analitzar-los sempre arribem a aquell lloc on les condicions de veritat de les nostres paraules i les condicions del seu ús –les condicions de l'assertió lingüística-coincideixen³.

Doncs bé, qui pretenga naturalitzar la filosofia haurà de lluitar amb l'os d'allò normatiu i intensional, i encara que abans de perdre les dents sempre podrà afirmar que allò normatiu i intensional també és naturalitzable i que, per tant, no hi ha arguments transcendentals, tanmateix, com ja sabem, la normativitat i la intensionalitat no són eliminables de la reflexió filosòfica. Al seu torn, i pel que fa a les altres possibilitats podem presentar llurs diferències mitjançant un exemple. Hi ha tres raons diferents per les quals hom pot dir que necessàriament coneixem el món com un conjunt d'objectes estructurats espacio-temporalment i mantenint entre si relacions de causa i efecte: (i) perquè així ho exigeix l'essència de la realitat –els fets metafísics de la realitat; (ii) perquè així ho exigeix l'essència del coneixement –els

³ Aquesta coincidència entre condicions de veritat i d'ús de les nostres paraules ve a parar a la idea següent: que *només té sentit dir* que existeix quelcom en la mesura que en parlem vertaderament. Amb això, estarien mancades de significació les tres opcions següents: (i) que és possible que els nostres usos lingüístics siguin sempre falsos o que fins ara hagen estat falsos, és a dir, que no parlem del que creiem parlar o que no hàgem parlat mai del que creiem parlar; (ii) que allò que diem que existeix existeix només perquè en parlem; i (iii) que allò que diem que existeix existeix autoidentificant-se, és a dir, prèviament en sentit lògic i ontològic a les nostres maneres de reaccionar, parlar i conèixer. En contra d'aquestes opcions d'escepticisme radical, idealisme lingüístic i realisme metafísic –en el fons, les dues primeres són també versions del realisme metafísic–, el que ací es proposa és que en l'anàlisi dels nostre llenguatge sempre arribem a un moment en què, si no decidim modificar la significació o l'ús de les paraules, la significació de les paraules és inseparable del seu ús en enunciacions vertaders. En conseqüència, no és possible transcendir el llenguatge i apel·lar a una realitat en sí mateixa independent del que diem i creiem, una realitat que hom podria invocar bé de posar sota sospita la totalitat del nostre llenguatge i coneixement, o bé per intentar demostrar com els nostres conceptes reproduïxen allò que suposadament existeix amb independència del nostre llenguatge i coneixement.

fets metafísics del coneixement, és a dir, els fet epistèmics (les estructures lògic-formals del coneixement); i (iii) perquè d'aquesta manera es desprèn dels nostres conceptes en ús. Així, mentre que en els primers dos casos les premisses dels arguments transcendents serien contemplades com a vertaderes, en el darrer cas serien tractades únicament com a vàlides, ja que descansarien en una determinada comprensió social, històrica o, quan així ho siga, estipulada dels conceptes implicats.

Com veiem, aquestes distincions no són verbals, sinó que posen en joc el problema del realisme metafísic: l'ànima de dir com són les coses en si mateixes o els suposats fets metafísics del coneixement i de la realitat. Doncs bé, qui afirme que les premisses d'un argument transcendent són vertaderes s'estarà compromentent amb un realisme metafísic -un essencialisme sobre la realitat o el coneixement-, ja que els arguments transcendents tindrien ací la funció d'aïllar impossibilitats metafísiques, i trobar els fets metafísics corresponents. Per contra, aquesta no seria la situació del convencionalisme i del naturalisme dèbil, ja que aquestes posicions passen, es desinteressen o fan oblit tant de les suposades contradiccions metafísiques, com del problema de la realitat en si mateixa o de l'essència del coneixement. I no perquè siga quelcom inassolible, sinó perquè sobre "allò en si mateix" no hi ha res a pensar o imaginar; tampoc res a callar.

Ara bé, aquest passotisme filosòfic, com ja hem indicat, pot ser defensat tant per un convencionalisme radical, com per un naturalisme dèbil. Tanmateix, aquest darrer cas, i a diferència del convencionalisme radical, els conceptes de realitat i de naturalesa humana no serien expulsats de la reflexió filosòfica, tot i que tampoc serien

entesos a la manera del realisme metafísic, sinó que superant les velles dicotomies ‘natura-llenguatge’, ‘natura-cultura’, ‘ésser-coneixement’, ‘objecte-subjecte’, etc., aquests conceptes ara ni permetrien una naturalització de la filosofia, ni una filosofia que cerqués descans en essències o fets epistèmics. Parlar ara de fets epistèmics –si algú vol fer-ho- ja no equivaldria a parlar de fets epistèmics ahistòrics i abiològics - com sembla voler l’essencialista-, ni tampoc de fets purament lingüístics o convencionals –com demanda el convencionalisme radical, sinó de fets empírics humanament mediats, és a dir, aquella situació on, com dèiem abans, les condicions de veritat de les paraules i les condicions del seu ús –les condicions de l’assertió lingüística- coincideixen. En altres paraules: ni la puresa dels àngels, ni la puresa de les regles del moviment de l’alfil en els escacs, sinó la impuresa d’aquest límit que H. Putnam darrerament ha anomenat ‘la raó sense formalitzar’ o que el segon Wittgenstein denominà ‘forma de vida’, el lloc on la pala filosòfica se dobra, és a dir, el lloc on les diferències entre allò real, allò epistèmic i allò lingüístic s’esborren.

Tornem, però, als arguments transcendents, i considerem ara el problema de la seua falta d’acceptació unànime, la seua incapacitat de convèncer⁴. Si fos cert, com l’essencialista pretén, que hi ha fets metafísics o fets epistèmics, llavors no s’acaba d’entendre per què els arguments transcendents no són d’obligat compliment i acceptació: de fet, fins i tot un escèptic podria negar el que suposadament demostren.

⁴ Sobre aquesta qüestió, vid., Stroud, B., “Transcendental Arguments”, en *The Journal of Philosophy*, Vol. LXV, nº 9, 1968, i *El escepticismo filosófico y su significación* (1984), F.C.E., México, 1990, pàgs: 106-136; Taylor, Ch., "La validez de los argumentos trascendentales", en *Argumentos filosóficos* (1995), Paidós, Barcelona, 1997, pàgs: 43-58; Grayling, A.C., "Transcendental Arguments", en Dancy, J. & Sosa, E. (eds.), *A Companion to Epistemology*, Basil Blackwell, Oxford, 1992, pàgs: 506-509; de Olaso, E., "Certeza y escepticismo", en Villoro, L. (ed.), *El conocimiento*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. XX, Trotta, Madrid, 1999, pàgs: 107-133.

Sembla així que en aquest sentit el convencionalisme radical i naturalisme dèbil estiguen en millor posició. Un convencionalista radical sempre podria afirmar, per exemple, que en tant que només estem parlant de paraules –de conceptes- o, si es vol, d'autocomprensions de la realitat i del coneixement, aleshores sempre és possible abandonar aquestes autocomprensions o aquests conceptes. No estem obligats a acceptar els arguments transcendents perquè podem fer nostres altres pressuposicions diferents d'aquelles que aquests arguments fan servir. En conseqüència: la no acceptació d'un argument transcendent, o la seua negació per part de l'escèptic, la proposta d'altres autocomprensions y el relativisme serien igualment legítims⁵.

Tanmateix, aquesta no seria la posició del naturalisme dèbil, ja que per aquesta opció no és el cas que puguem abandonar els nostres conceptes només amb el desig d'abandonar-los. Doncs bé, atès que les paraules tenen l'ús que tenen, encara sembla possible alguna mena d'arguments propers als arguments transcendents: són els arguments conceptuals. Aquests arguments, però, ja no tindrien la funció d'aïllar fets metafísics o fets epistèmics, sinó la missió més modesta de traure a la llum les relacions internes o intensionals en què es troben els nostres conceptes en cada tesitura concreta, i recordar-nos així que l'ús dels nostres conceptes és un ús indepassable, a no ser que algú desitge reformar-lo, i això sempre en congruència amb els fets naturals sobre els quals hauran d'assentar-se. I ací negar els arguments conceptuals, com podria fer l'escèptic, encara seria possible ja que sempre podem

⁵ Per una posició d'aquest tipus vid., Williams, M., *Unnatural Doubts*, Princeton University Press, 1966, pàgs: 35 i ss; i Rorty, R., *El pragmatismo, una versión*. Ariel, Barcelona, 2000, pàgs: 189 i ss.

negar qualsevol enunciat.

Aquesta eterna possibilitat de l'escepticisme, però, si es entesa en termes de realisme metafísic, pagaria el preu del disbarat o el del silenci⁶. Altrament, si el escepticisme s'articula contra el realisme metafísic, aleshores podrà tenir un ús filosòfic saludable: recordar-nos que no hem de ser realistes metafísics, i avisar-nos del fet que, si volem seguir parlant, els nostres conceptes, o alguns d'altres, són indepassables. Es tractaria, en definitiva d'un escèptic minimalista, un escèptic de la fonamentació que podria usar arguments conceptuals no amb la intenció de dir com són les coses o el coneixement –cosa fora de lloc i insensata-, sinó com són les coses o el coneixement des dels conceptes que de fet estem fent servir.

Ara bé, no és tot això decebedor i lamentable per a la filosofia? ¿No són els arguments transcendents, o els arguments conceptuals, necessaris per al filòsof? En aquest sentit, crec que s'ha valorat excessivament el significat de la contradicció lògica, en pensar que cometre una contradicció d'aquest tipus era quelcom fatal, és a dir, quelcom teòricament autodestructiu. I sens dubte que ho és, si el que perseguim és només la coherència lògica. Tanmateix aquest tipus de coherència, com ja hem vist, no representa mai l'última paraula: sempre són possibles altres conceptes, altres pressuposicions i, així, altres arguments. Heus ací perquè ni els arguments transcendents ni els arguments conceptuals són tan poderosos, ni tan necessaris com sovint s'ha pensat: la coherència lògica que reclamen descansa, al capdavant, en la

⁶ Un bon exemple d'escepticisme silenciós seria el que sembla defensar Wittgenstein en el *Tractatus* en 6.5 i 6.51 (Sobre aquesta qüestió vid., Defez, A., "Escepticismo y argumentos trascendentales", en *Pensamiento*, Universidad Pontificia de Comillas, Vol. 58, nº 222, Madrid, 2002, pàgs: 437-459).

manera com comprenen els conceptes que fan servir, és a dir, en la pròpia matèria dels arguments. I una cosa semblant caldria dir de les incoherències vitals, teòriques i pragmàtiques amb què de vegades hom vol neutralitzar l'escepticisme: aquestes tampoc depenen en última instància de la contradicció lògica, sinó dels continguts dels nostres conceptes, pensaments, creences, desigs i intencions.

Doncs bé, tot això té un corol·lari final: que la filosofia no hauria d'obsessionar-se ni amb la veritat filosòfica –com si hi haguessen veritats filosòfiques- ni amb la recerca de l'argument –sigui transcendental o conceptual- que ens la oferís⁷. Per contra, sense abandonar els arguments –és a dir, l'espai de les raons-, la filosofia no hauria d'oblidar altres mitjans com, per exemple, el recordatori, la comparació, la persuasió, el mirar-se les coses d'una altra manera, desvelar les pressuposicions ocultes, el seguiment de les conseqüències, l'anàlisi de les causes, la consideració dels fets empírics humanament mediats, etc., mitjans que serveixen per l'anàlisi dels nostres pensaments i l'aclariment conceptual, que és del que es tracta. Sens dubte, tot això faria de la filosofia una activitat més aviat impura; això, però, no seria gens greu, ja que aquesta activitat impura que seria la filosofia, al capdavall, no

⁷ Tot i que la filosofia freqüentment fa servir veritats formals i empíriques, tant quan té voluntat de constituir-se en un sistema de coneixements com en el cas en què és practicada com una activitat d'anàlisi conceptual, no obstant això, no hi ha veritats estrictament filosòfiques, si per això entenem veritats que només poguessin ser assolides quan filosofem mitjançant un mètode purament conceptual. Altrament, el terreny de la veritat és el de les ciències, formals o empíriques, els sabers en general o el mateix sentit comú. A la filosofia, en realitat, li correspon només la modesta funció –quasi proletària, diria J. Locke- d'aclarir els conceptes, els pensaments o les creences que tenim, o de proposar-ne de nous. Es tracta bàsicament d'una activitat lingüística: una activitat que s'exerceix sobre el llenguatge perquè el llenguatge és justament l'única vessant objectivament analitzable de les nostres creences, pensaments i conceptes, una activitat que només pot aconseguir observacions de tipus conceptual o lingüístic. Així les coses, la ironia socràtica del "*només sé que no sé res*" que sol ser presentada com un acte fundacional de la filosofia, i que molt sovint es sols un primer pas –un fingiment d'humilitat epistèmica- per a un coneixement específicament filosòfic, es gira contra el seu autor i els seus admiradors: i és que no era d'estranyar que el vell sofista només sabés que no sabia res, perquè, de fet, no hi ha res a saber.

seria més impura que la resta des les activitats humanes. I això sí que seria realment saludable.