

DE LA IMPURESA DE LA FILOSOFIA

Antoni Defez i Martin
(Universitat de Girona)

Thomas Mann en el seu assaig *Schopenhauer, Nietzsche, Freud* escrit a finals dels anys 30 del segle passat, després d'exposar brillantment la filosofia continguda en *El món com a voluntat i representació*, escrivia:

La veritat? És, doncs, tan vertader aquest llibre? Sí, és vertader, en el sentit de la sinceritat més elevada i més subjugant. Usar, però, l'adjectiu significa defugir del problema. Aquest llibre du i conté la veritat? Això no ho ha afirmat Schopenhauer de manera tan rotunda, no ho ha afirmat amb l'altivesa gairebé ridícula de Hegel, qui havia declarat als seus deixebles: "Senyors meus, bé puc dir: jo no sols parlo sobre la veritat, jo *sóc* la veritat". El corresponent resum de Schopenhauer diu així: "La humanitat ha après de mi quelcom que no tornarà a oblidar mai".

Al meu parer això és molt més elegant i molt més modest. I també més acceptable. Quan es parla de la veritat, allò que importa és que sigui acceptable. La veritat, diria jo, no està lligada a les paraules, no coincideix amb un text determinat; potser fins i tot que aquest sigui el principal criteri de la veritat. Que allò que va ser dit per Schopenhauer no torni a oblidar-se mai, dependrà precisament del fet que no estigui lligat a les paraules que ell fa servir per expressar-ho, sinó del fet que pugui ser dit amb altres paraules. I, no obstant això, sempre subsistiria un nucli de sentiments i una vivència de veritat tan acceptables, tan invulnerables, tan encertades, com jo no els he trobat en cap altra filosofia.

Crec que aquestes paraules fan en el blanc, encerten a aïllar un problema seriós i apressant per a tot filòsof: la qüestió de la naturalesa i el status de la filosofia. O el que ve a ser el mateix: el problema de si hi ha o no veritats filosòfiques; i, d'haver-ne, en què consisteixen, què les fa específiques, distintes a les altres veritats. Aquests interrogants sobre la feina del filòsof, o sobre el tipus de cosa que fem tots quan filosofem, no són nous ni

recents. En realitat són tan antics com la pròpia activitat filosòfica perquè, de fet, li són intrínsecs: com s'ha dit sovint, la filosofia, a diferència de la resta de les nostres creacions cognitives, és l'única disciplina que necessàriament es veu obligada a prendre's a si mateixa com a objecte i problema de la seva reflexió. És a dir: què sigui la filosofia i de quin tipus són les seves afirmacions sempre han sigut i sempre seran també problemes filosòfics. Dit amb un exemple: no sols és un problema filosòfic determinar si els animals tenen o no drets, o si el suïcidi és moralment acceptable, sinó que també ho és aclarir què significa dir que els animals tenen drets o que el suïcidi és moralment acceptable, açò és, quina mena de veritat hem aconseguit enunciar en realitzar afirmacions d'aquest tipus.

Doncs bé, com es desprèn de les paraules amb què Mann caracteritzava les filosofies de Hegel i Schopenhauer, aquí dues grans tendències se'ns presenten: afirmar que hi ha veritats filosòfiques, essent una determinada filosofia -per descomptat, la pròpia- la seva expressió; o afirmar que no hi ha veritats filosòfiques, perquè ¿pot algú presentar-ne algun exemple, alguna veritat específicament filosòfica que tothom estigui forçat a acceptar? Òbviament, no. Així, per aquesta segona alternativa, la filosofia només tindria la funció més modesta de fer-nos veure les coses d'una altra manera, d'una manera més acceptable i perspícua.

La majoria dels filòsofs, i no sols Hegel, ha seguit la primera ruta, sovint sota el model d'alguna ciència acreditada, com la matemàtica, la física, la biologia, la lògica o alguna de les anomenades ciències de l'esperit, per exemple, la història. Així hi ha qui ha volgut convertir la filosofia en ciència o, millor encara, en coneixement universal i necessari de la realitat. D'altres han pretès fer de la filosofia ciència de la ciència, és a dir, coneixement del coneixement: és el cas de les filosofies transcendents que cerquen les condicions *a*

priori que fan possible el coneixement o la racionalitat. O també aquells que advoquen per convertir la filosofia en simple anàlisi de la significació del llenguatge –del llenguatge teològic, científic o del llenguatge quotidià-, amb la qual cosa, tot i proletaritzar la filosofia en posar-la al servei –la filosofia com *ancilla*- de la teologia, la ciència o del sentit comú, tanmateix poden acabar també reconeixent-li un status peculiar i pur. Finalment, tenim també els qui han propugnat la naturalització de la filosofia, amb l’esperança de resoldre empíricament, científicament, els problemes filosòfics tradicionals.

Com és fàcil d’entendre, aquesta última opció, a diferència de les altres, no acceptarà que ser ‘filosofia primera’ sigui el destí de la filosofia, perquè d’acord amb ella l’activitat filosòfica seria impura: una dedicació ubicada, barrejada –diguem-ne que amb simultaneïtat lògica- amb la mateixa empresa humana del coneixement -en especial, la ciència- i, per tant, en paritat amb ella. Altrament, les tres primeres opcions, encara que amb matisos diversos, sí que farien seva la idea d’una ‘filosofia primera’ o, fins i tot, d’una ‘filosofia última’, perquè la filosofia vindria a ser alguna cosa semblant a una ciència que investiga els fets metafísics de la realitat, del coneixement, de la significació o de la racionalitat, és a dir, fets que suposadament no podrien ser d’una altra manera o, si es vol, veritats que no podrien haver estat falses. I en aquesta línia hom podria anar més lluny i concebre la filosofia com una superciència -el sistema- de la totalitat, una mena de cosmovisió omniabastadora del món.

Al seu torn, el camí que, en opinió de Mann, representa Schopenhauer –no ens interessa ara determinar si es tracta d’una interpretació encertada o no- ens menaria a un altre lloc: un lloc on allò propi de la filosofia ja no és la veritat, sinó la comprensió. I aquí, òbviament, jugarà un paper primordial tant l’anàlisi i el refinament de la nostra forma actual de comprensió, la possibilitat de construir noves comprensions, com el contrast amb

comprensions distintes a les nostres. Es podria dir que aquí la funció de la filosofia és fonamentalment edificant, però no en el sentit de ser doctrinària, sinó d'una manera liberal: la nostra comprensió millora quan s'analitza a si mateixa o quan es compara amb altres alternatives. Per aquest motiu, ser liberal no significa aquí un simple 'deixar fer', ja que també podria succeir que algunes comprensions fossin superiors, més perspícues i, per tant, més acceptables que unes altres.

Però ¿com pot succeir això? ¿Com dir que unes filosofies puguin ser més acceptables que unes altres si s'ha negat que existeixin veritats filosòfiques? Bé, crec que la resposta depèn de l'encreuament de diversos factors. En primer lloc, el fet que afirmar que no hi ha veritats filosòfiques és quelcom distint a afirmar que la filosofia no tingui res a veure amb la veritat. D'una banda, la filosofia viu de la voluntat i en la promesa de la veritat: ¿què podria significar si no el seu afany per la comprensió? D'altra, la filosofia sempre fa ús de veritats – veritats empíriques, formals, conceptuais, etc.- per fer el seu treball, és a dir, per a oferir-nos comprensions de la realitat, del coneixement o de l'acció humana: no és casualitat, per tant, que tenir present els coneixements empírics, la coherència lògica o la consistència conceptual siguin valors que reconeixem i busquem quan filosofem.

Ara bé, aquest ús de veritats no té per què fer-nos acceptar la idea que existeix la veritat filosòfica, ni tampoc la pretensió de resoldre els problemes filosòfics bé amb investigacions empíriques, o bé amb investigacions conceptuais. No, això seria tornar a la primera ruta indicada per Thomas Mann. Ben bé al contrari, i aquest seria un segon element a tenir present, es tracta d'una altra cosa: que el filòsof utilitza veritats per a redefinir els conceptes i les relacions entre els conceptes que són determinants per construir la seva proposta de comprensió. I en aquest procés el filòsof, sense resoldre problemes filosòfics

heretats, pot intentar dissoldre'ls en la mesura que poden desaparèixer en ser tractats conceptualment des d'una altra perspectiva.

Es tracta, en definitiva, no sols de reconèixer la impuresa de la filosofia com proposen les aproximacions naturalitzadores, sinó d'emfasitzar que aquesta impuresa rau també en l'arranjament conceptual que el filòsof fa a partir de veritats que *prima facie* no anomenariem filosòfiques –la filosofia és essencialment una activitat lingüística que s'exerceix amb i sobre el llenguatge. En suma, no hi ha veritats filosòfiques, no hi ha filosofia primera; a més la filosofia és una activitat impura irreductible a les disciplines empíriques o formals i, per tant, tampoc una mera servidora de cap altra disciplina o activitat. En realitat, la filosofia seria una activitat creativa i imaginativa, en absolut desconnectada del que sabem o de les nostres maneres de parlar, que genera comprensions del món i de la realitat humana.

Així les coses, la ironia socràtica del “*només sé que no sé res*” que moltes vegades sol ser invocada com un acte fundacional de la filosofia, i que freqüentment és únicament un primer pas –només una fingida humilitat epistèmica- per a un coneixement específicament filosòfic –un coneixement primer, pur i també últim-, 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, en realitat, no hi havia res a saber, res filosòfic a saber. Pel contrari, el que hi ha és necessitat de comprensió, i intents, més o menys reeixits, enginyosos o graciosos, de satisfer aquesta demanda. En resum: podem acceptar que els filòsofs tenen voluntat de veritat, però el resultat de la seva activitat no pot ser la veritat –no sabríem què significa parlar de ‘veritat filosòfica’-, essent una bona teoria l'única cosa que els és donat aconseguir.

Ara bé, i tornant a la nostra pregunta, ¿com parlar aquí d'acceptabilitat? És més: si no

hi ha veritats filosòfiques, ¿què diferenciaria la filosofia del mite o de la literatura? També els mites o la literatura podrien ser descrits com a constructes, en absolut desconnectats del que sabem, que pretenen oferir-nos una comprensió del món i d'allò humà. Bé, arribats aquí seria convenient que deixàrem de creure'ns aquell mite tan escolar del pas del mite al *logos*, i acceptéssim, per exemple, que el que va succeir amb Tales de Milet i els seus sequaços va ser el pas del mite animista al mite del *logos*, tot i que l'animisme té una salut robusta també dintre de l'època del *logos*. I seria convenient perquè vistes les coses així l'interrogant anterior sembla transformar-se en un altre de més interessant: ¿per què uns mites són més acceptables que uns altres? I la resposta seria que algunes filosofies, algunes comprensions del món i d'allò humà, en la seva voluntat de veritat, però sense veritats pròpies, ens fan veure les coses des d'una perspectiva més coherent amb les veritats que, de fet, posseïm i que resulta, a més a més, més útil a les nostres vides.

Uso aquí el concepte 'útil' en un sentit vague, difús, borrós i obert, per la qual cosa ni em comprometo amb una caracterització estricta del que significa ni, per descomptat, em sentiré amb l'obligació de definir-lo. El que m'interessa destacar amb aquesta paraula és la funció que compleixen constructes com els mites o les comprensions filosòfiques. I és que el que importa dels mites i també de les comprensions filosòfiques no és tant el seu possible valor de veritat, sinó la capacitat que tenen de contenir, articular i permetre comprensions del món i d'allò humà, on aquesta capacitat té a veure tant amb les veritats que incorporen com amb la manera com s'articulen els conceptes que fan servir donant lloc a models d'explicació o marcs conceptuals. O per dir-ho amb mots propers als de Mann: que allò que expressa una determinada filosofia pugui ser dit amb altres paraules -amb les nostres-, i això gràcies al fet que subsisteix un nucli de sentiments i una vivència de veritat tan acceptables, tan invulnerables, tan encertats, com no els trobaríem en cap altra.

Fixem-nos, però, que la nostra recreació de les paraules de Mann ha alterat el subjecte: aquí hem parlat de ‘nosaltres’, i ell parlava d’ell mateix, ja que afirmava “*com jo no els he trobat en cap altra part*”. Doncs bé, amb això se’ns presenta un altre factor –un tercer element- determinant per entendre l’acceptabilitat d’una o una altra filosofia: el temperament. Sense negar que quelcom necessari a la filosofia consisteixi en la discussió racional i en l’anàlisi rigorosa del que cada u afirma –anomenem això últim ‘la severa llibertat de la filosofia’-, no obstant, sempre arriba el moment en la discussió i l’anàlisi en què la pregunta pertinent és: ¿amb què quedarà vostè satisfet?, ¿què calmarà els seus interrogants i les seves demandes d’argumentació i anàlisi? I aquí, com ja assenyalaria William James en 1907 en les lliçons titulades *Pragmatisme* amb la distinció entre ‘esperits delicats’ i ‘esperits rudes’ el temperament o l’actitud emotivo-intel·lectual és allò decisiu.

Òbviament no es tracta aquí de fer nostres els detalls de la distinció de James, distinció que *grosso modo* vindria a coincidir, respectivament, amb les maneres racionalista i empirista de fer filosofia. No, ens és suficient a constatar aquest vector emocional o temperamental de la filosofia. De fet, el mateix James proposava la seva classificació només com a quelcom arquetípic, mentre que les actituds reals dels filòsofs serien el resultat de mediacions diverses entre aquells models: per exemple, la seva pròpia posició, que podria ser caracteritzada, en concordança amb la tendència dels esperits rudes, com a empirista, sensualista, pluralista i escèptica; i alhora, a la manera d’un esperit delicat, com a optimista, religiosa i indeterminista.

Doncs bé, si és cert el que fins ara hem presentat sobre la naturalesa de la filosofia, aleshores ¿què hi ha de la seva història? ¿No podem parlar aquí de progrés? D’entrada,

sembla que no, ja que la inexistència de veritats filosòfiques o la idea equivalent que els problemes filosòfics no tenen solució, en quant problemes d'argumentació, semblen barrar el pas a la idea d'un progrés en filosofia. Ara bé, ¿no podríem dir que ara entenem millor que abans, i que aquest camí cap a una comprensió escaient i plena és indicatiu del fet que la filosofia no sols té vocació de veritat, sinó també que s'acosta gradualment a la veritat? El problema del progrés ha estat una preocupació constant dels filòsofs a partir de l'Edat Moderna: d'una banda, era massa estrident el contrast entre la marxa triomfal de les ciències i la manca de progrés de l'activitat filosòfica; d'altra, la filosofia quedava malparada de reconèixer-se que sols era un terreny de disputa perenne. I, així, s'entén que sovint els filòsofs hagin cregut que amb la seva la filosofia entraria en el camí segur de les ciències o, si més no, que la seva filosofia serviria per resoldre definitivament les tradicionals qüestions filosòfiques. Repetim-ho, però: ¿té sentit aquest optimisme, aquesta fe en el progrés?

Hi ha un sentit en el qual sembla indiscutible que en filosofia hi ha un cert progrés: quan tornem a pensar aquelles qüestions i solucions que la humanitat ha anat suscitant i assajant en el passat, així com també quan repensem aquelles que se susciten i s'assagen en el present sembla, com suggeríem abans, que la nostra concepció millora, sobretot si tenim en compte que és possible fer servir noves eines conceptuals o contrastar maneres d'entendre diverses. En altres paraules: tot sembla indicar que cada vegada entenem millor els vells problemes i les velles solucions, i així, ensems, que podem entendre millor els nous problemes que a hores d'ara se'ns plantegen. Ara bé, ¿consisteix en això el progrés filosòfic?

Algú podria afirmar que és una obvietat que hi ha hagut progrés. Per exemple: ¿no seria estrambòtic que algú afirmés encara l'existència de les idees platòniques?; ¿no és definitiva la superació de la visió teocèntrica de l'univers i la vida?; ¿no és obsoleta ja la idea

de l'origen diví del poder de l'estat?; es pot declarar algú avui dia encara cartesià?; ¿no van demostrar Hume o Kant que no és possible cap demostració de l'existència de déu?; ¿no són definitives les crítiques de Hume al concepte de causalitat i a la inducció?; ¿qui s'atrevirà després de Wittgenstein a defensar la possibilitat d'un llenguatge privat? etc. Plantejat d'una altra manera: ¿no consisteix el progrés filosòfic precisament en el fet d'haver demostrat que determinades qüestions i afirmacions no són ja defensables?

No ho crec pas: no crec que la filosofia avanci demostrant irrevocablement que quelcom no és racionalment defensable: de fet, periòdicament assistim al reviscolament de velles teories amb posats nous. I, tanmateix, sembla innegable que hi ha qüestions i mètodes de solució que durant la història han estat abandonats. Ara bé, això no ens hauria de despistar, ja que no seria tant resultat de demostracions filosòfiques, sinó més aviat conseqüència que els temps han canviat o, si es vol, de canvis en els paradigmes filosòfics: també els filòsofs són fills de la seva època, i semblen ser les conjuntures històriques les que fan irrellevant un problema o un mètode de solució, tot i que els filòsofs hi puguin col·laborar argumentant-hi. En segon lloc, no hem d'oblidar que la filosofia, com la ciència, és una disciplina professional que es realitza a l'interior d'institucions acadèmiques, i així que hi ha -i tant- modes filosòfics. És a dir, que no hauríem de confondre l'esdevenir social de la filosofia amb allò que seria el poder de la raó per resoldre els problemes filosòfics.

P.F. Strawson en certa ocasió va parlar d'un progrés dialèctic: que ara entenem millor els nostres conceptes, conceptes que encara que canvien, no obstant, mantenen un nucli de significació universal invariable (vid., *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen and Co. Ltd., London, 1974). Ara bé, aquesta anàlisi depèn justament d'una tesi que en absolut no està garantida: per parlar de progrés, sigui lineal o dialèctic, no és suficient a

afirmar que sovint tornem als vells problemes i a les velles troballes d'una manera millorada, sinó que cal comprometre's, d'una banda, amb la continuïtat, la universalitat i la necessitat de la significació dels conceptes més centrals del nostre sistema categorial -per exemple, conceptes com 'objecte', 'persona', 'cos', 'veritat', etc.- i, en segon lloc, amb la idea que cada cop ens acostem més a la seva vertadera significació. I això no és quelcom evident per si mateix, sinó que forma part ja de les pressuposicions d'una determinada manera de concebre la filosofia. Aquí hem d'anar amb cura amb observacions de tipus absolut: no sols la continuïtat de les comprensions filosòfiques no està garantida, sinó que a més quan hi ha continuïtat, en tant que serà una continuïtat relativa, aquesta continuïtat no assegurarà que les distintes comprensions filosòfiques sempre tracten exactament del mateix.

Aquestes objeccions tenen una filiació wittgensteiniana. Efectivament, el Wittgenstein madur en alguna ocasió -per exemple, en el Cap. XII de la segona part de les seves *Investigacions filosòfiques*- intentà explicar la relació que hi ha entre fets i conceptes, i ho féu -era d'esperar- d'una manera intricada. D'una banda, afirma que els fets generals de la natura i de la naturalesa humana, en particular, podien permetre sistemes de conceptes diferents als actuals; d'altra, que canvis radicals en els fets esmentats podien donar lloc a sistemes conceptuals alternatius als nostres. En altres paraules: que la relació entre els fets naturals generals -fets empírics i, per tant, determinables pel nostre coneixement empíric- i qualsevol formació conceptual respectuosa amb ells no és ni una deducció, ni una relació causal en la qual l'efecte se segueixi de la causa en funció d'alguna legalitat nomologico-deductiva, sinó una relació causal dèbil -una determinació que alhora infradetermina- que només podríem caracteritzar com un 'permetre', un 'donar lloc a' o un 'fer possible'. I clar, la conseqüència és que els nostres conceptes quotidians, i també les comprensions filosòfiques no són en si mateixos ni estàtics ni necessaris: encara que tot no sigui possible, sempre podrien haver-hi

sistemes conceptuals alternatius.

Intentem explicar això últim d'una altra manera. Els conceptes que usa el filòsof no semblen el que són. Normalment són presentats com a conceptes indiscutibles, com a conceptes que hem d'acceptar en si mateixos i per si mateixos, com si fossin quelcom observacional, indiscutible i donat per sempre a la raó. La situació, però, és molt distinta: els conceptes filosòfics són teòrics. I en aquest sentit s'assemblen als conceptes que utilitzen les ciències per parlar de les anomenades entitats teòriques, per exemple, els gens, els electrons, els enzims, etc. En realitat, si tots els conceptes són teòrics –perquè no oblidem que també els conceptes que fem en el llenguatge quotidià, conceptes com a elefant, cadira, entrepà o nació, ho són-, per què no haurien de ser-ho també els conceptes filosòfics? Efectivament, si ja fa temps hem abandonat la distinció 'observacional-teòric', ¿per què aferrar-s'hi encara quan parlem, posem per cas, de 'ésser', 'subjecte', 'coneixement', 'classe obrera', 'unitat sintètica de l'apercepció', 'noema', 'llenguatge privat', 'seguir una regla', 'desublimació repressiva', 'dassein' o 'designador rígid'?

Els conceptes del filòsof, com la resta dels conceptes, serveixen per a organitzar i estructurar l'experiència i el pensament humans, i això amb el propòsit de comprendre aquesta experiència i aquest pensament. I és que ni l'experiència ni el pensament humà s'autointerpreten. Ara bé, els conceptes filosòfics, a diferència dels ordinaris o els conceptes sofisticats de les ciències, no serveixen per a explicar i predir el curs de la realitat empírica. La seva funció, altrament, és coadjuvar a la creació de teories que, estant per damunt o per sota de les explicacions causals i les prediccions, persegueixen comprendre el sentit de la realitat i de les accions humanes. A més, precisament perquè els conceptes filosòfics pertanyen a teories o comprensions filosòfiques concretes, llurs significacions depenen

d'aquestes últimes, i poden variar quan saltem d'una teoria en una altra. La significació dels conceptes filosòfics sol ser tan vacil·lant que no sols bona part de la discussió filosòfica en depèn, sinó que molt sovint la mateixa discussió i anàlisi consisteixen en l'aclariment de les significacions i de les relacions conceptuals.

En altres paraules: mentre que en l'intercanvi lingüístic quotidià i en les ciències naturals hi ha procediments i recursos perquè tothom parli del mateix i pugui arribar a dir el mateix, en filosofia això no està en absolut garantit: el camp de batalla del qual ja parlaren Hume i Kant tindria aquí el seu motiu. I és que la filosofia no deixa de ser una ocupació individual. M'explico: dins de la tradició del liberalisme polític de vegades es comet l'error de considerar que allò individual permet o equival a la intersubjectivitat, la imparcialitat, la simetria, la universalitat, etc. Així, es diu de vegades que part del secret de les ciències formals i de les ciències empíriques rau en el fet que cada individu hi pot reconsiderar els resultats dels altres o repetir els seus experiments, etc. I això seria precisament el que vol fer en política el liberalisme quan, per exemple, apel·la al concepte de societat i no al de nació o al de comunitat.

Aquí, però, hi ha un error dels bons: a diferència del que semblen pensar alguns –per exemple, E. Gellner en *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma* (Cambridge University Press, 1998)- no és la mateixa cosa individualisme que intersubjectivitat. I això no sols és rellevant per a la filosofia política; també en altres àmbits de la filosofia la dimensió de la intersubjectivitat està limitada al terreny de l'intercanvi de raons i de l'anàlisi conceptual. No obstant això, quan es tracta de demostrar, convèncer o presentar com a acceptable determinada posició filosòfica la intersubjectivitat sol topar amb la dimensió de la individualitat, açò és, no sols amb les veritats o les pressuposicions que usa

cadascú, o la manera com cadascú defineix i organitza els conceptes, sinó també amb el temperament o l'actitud emotiu-intel·lectual del filòsof.

Per descomptat, amb això no es vol dir que el filòsof, per individualista, hagi de ser rebec o tossut, anteposant les seves preferències personals a l'intercanvi de raons o a l'anàlisi dels conceptes i de les afirmacions. L'única cosa que es vol indicar és que el procés pel qual es produeix l'argumentació, el canvi d'opinió, la rectificació o el convenciment és molt més complex del que el racionalisme més ingenu tendeix a pensar. Igualment, tampoc és el cas que la persuasió sigui l'alternativa a l'argumentació i l'anàlisi, és a dir, que la propaganda desplaci la severa llibertat de la filosofia: de fet, només som capaços de persuadir aquells que es deixen persuadir, aquells que estaven ja esperant sentir el que els diem.

I això, crec, aclareix dos extrems. En primer lloc, per què en filosofia no hi ha arguments definitius, demostratius o concloents, sinó únicament arguments importants: els arguments filosòfics, fins i tot els anomenats 'arguments transcendents' que suposadament traurien a la llum les condicions *a priori* de possibilitat de la nostra experiència, del nostre coneixement o de la nostra conducta moral i política, depenen de les nostres autocomprensions de l'experiència humana, perquè l'experiència humana, com hem dit fa un moment, no és quelcom que s'autointerpreti, quelcom donat per si pateix i que existeixi més enllà de tota interpretació. I dos: aquestes dilucidacions aclareixen també per què la filosofia no pot ser coneixement estricte sinó només un saber problemàtic, una comprensió o una promesa de comprensió important però irremeiablement problemàtica, ja que depèn tant de les nostres preconcepcions -preconcepcions no sempre explícites o completament articulades- com de les nostres actituds emotiu-intel·lectuals.

Tal vegada arribats aquí algú vegi darrere de totes aquestes observacions una mà postmoderna, i segurament té quelcom de raó, encara que no crec encertat l'apel·latiu 'postmodern'. Tot i que entre els antics i els moderns era viva la pretensió de fer de la filosofia una ciència, no obstant, no és menys cert que aquesta no va ser sempre l'única opció, perquè hi hagué antics i moderns que veien la filosofia com un tipus de saber que només pretenia aconseguir una millor compressió de la vida i del món. Per això, termes com 'modern', 'postmodern' o 'antic' aquí no ens serveixen gaire. En realitat, igual que el nostre problema, la nostra proposta, no és nova ni recent: forma part de les coses de sempre, de tota la vida. Sempre hi ha hagut qui ha concebut l'activitat filosòfica com un esforç que persegueix maneres perspícues de mirar-se les coses, com un esforç impur que amalgama coneixements efectius o veritats acreditades, treball conceptual i temperament. I, com venim dient, és el resultat de tot això el que fa que una filosofia sigui acceptable o més acceptable que una altra segons les necessitats dels éssers humans; o parafrasejant una altra vegada a Mann, allò que fa que la humanitat, o almenys alguns éssers humans, puguin aprendre quelcom que no oblidaran mai, mai o almenys fins que els sigui necessari entendre les coses d'una altra manera.

Tanmateix encara sembla possible una objecció. Segurament algú estarà temptat a preguntar: no hi ha aquí certa impostura, una certa incongruència no reconeguda, perquè negant que existeixi la veritat filosòfica, no obstant això, s'intenta dir què és en veritat la filosofia? En altres paraules: no pretenen ser vertaderes aquestes pàgines sobre el problema filosòfic del status i de la naturalesa de la filosofia? Doncs no: aquí ni s'ha pretès dir res vertader, ni res fals. Es tractava d'una altra cosa. Es tractava d'alliberar a la filosofia de certes responsabilitats epistèmiques que alguns sectors tradició –sens dubte, els sector més influents- li han atorgat: l'obligació envers suposades veritats filosòfiques o fets metafísics –

allò que no podria ser d'una altra manera- sobre la realitat, el coneixement o l'acció humana. Per descomptat, l'acceptació de manera de veure la filosofia que aquí es proposa és opcional, perquè és només una comprensió filosòfica de la pròpia activitat filosòfica, i qualsevol pot seguir compromès amb el contrari.

I no podrien ser les coses d'una altra manera: si no hi ha veritats filosòfiques sobre el món, el coneixement o l'acció humana, tampoc serà possible cap veritat filosòfica sobre la pròpia filosofia. Així que ens haurem d'acostumar al fet que de la filosofia no podem esperar grans èxits ni guanys enormes; ni tan sols que les nostres dilucidacions siguin reconegudes pels altres: únicament en podem aspirar a la nostra claredat, a la nostra comprensió. I aquesta mena de solitud irremeiable és allò que pot fer severa a llibertat de la filosofia. La solitud de la reflexió, no essent garantia de no cometre errors o d'estar encertats, almenys sembla ser exigència i garantia d'honradesa intel·lectual, de la veracitat amb un mateix i de retop amb els altres. I això, que té el defecte de ser potser poc, té almenys la virtut de no ser massa.