

TESI DOCTORAL

**L'OBJECTE TRANSCENDENTAL EN LA
FILOSOFIA CRÍTICA I L'ANTROPOLOGIA
KANTIANA DE LA FINITUD**

ANTONI LLACH i EXPÓSITO

Nota prèvia

Aquest estudi segueix aprofundint el treball de recerca que vaig presentar a la Universitat Autònoma de Barcelona, un cop acabats els cursos de doctorat dels anys 96 i 97: en concret, el tema del concepte d'objecte transcendental.

En aquella època, ho vaig fer d'una manera més exegètica que hermenèutica; és a dir, vaig donar més importància a *què* diu Kant, que no pas a *per què* ho diu, i em vaig dedicar a exposar els llocs de la Crítica de la Raó pura on s'utilitzava aquesta expressió, a banda de la problemàtica dels seus dos usos en la primera edició.

Després d'aquell treball i d'unes quantes converses mantingudes amb el professor Jesús Hernández Reynés, vaig perfilar la tesi doctoral que tot seguit presento, que no havia de consistir només en una descripció dels llocs on la noció apareix i dels usos que manté a la primera edició de la Crítica de la Raó pura, sinó que havia de ser un intent d'explicació del sentit d'aquests usos i la possibilitat de fer-ne una interpretació unitària. En aquest punt, el meu treball s'inspira en la manera d'enfocar els problemes kantians seguida per Paton. Com sabem, a l'hora de solucionar determinades qüestions controvertides de la filosofia kantiana, aquell mostrava una ferma voluntat d'arribar al fons del que Kant volgué dir. I, a més, això havia de lligar-se amb un aspecte nou, mai plantejat pels intèrprets del concepte: la relació de l'expressió amb la doctrina moral kantiana, o sigui, amb el tema de la llibertat i el bé suprem.

Però l'esmentada tasca ha esdevingut més difícil del que en principi podia semblar. En aquest sentit, la present tesi suposa un segon intent d'aconseguir l'objectiu anteriorment apuntat. Vaig presentar un primer mecanoscrit al professor Jesús Hernández Reynés en el qual relacionava el concepte d'objecte transcendental amb la moralitat. Ho feia a partir de l'ús que Kant fa d'aquesta expressió, en el context de la tercera antinòmia

de la Crítica de la Raó pura. Allà, i a través de la teoria de l'afecció, Kant relaciona el concepte d'objecte transcendental amb el tema de la possibilitat d'una causalitat intel·ligible en l'àmbit noumènic, això és, de la llibertat. Aquest primer esbós no ens va convèncer a cap dels dos. La tesi es limitava a uns quants textos de la Crítica de la Raó pura i de la Crítica de la Raó pràctica. A part que no tocava un punt clau, segons el professor Jesús Hernández Reynés: l'analogia entre el concepte d'objecte de coneixement i el concepte d'objecte moral; comparació que permetia una interpretació molt més ampla del nostre concepte i, alhora, més original.

Avançava uns paràgrafs enrera la decisiva influència de Paton: en la manera de procedir i d'abordar les qüestions més que no pas en el contingut. Es nota d'una manera molt concreta a la primera part d'aquesta tesi doctoral, dedicada a l'estudi del concepte d'objecte transcendental a la Crítica de la Raó pura. També, tot i que en menor mesura, pel que fa al procediment s'hi deixa notar una certa proximitat respecte a Kemp Smith, un autor que s'esforça en mostrar les ambigüitats dels textos kantians tot proposant-ne les solucions. Recordem que Kemp Smith i Paton han contribuït d'una manera molt important a la renovació dels estudis kantians al llarg del segle XX. D'alguna forma, continuen la tasca realitzada per Vaihinger i Adickes a finals del segle XIX.

Finalment, subratllar que la nostra tesi, igual com la primera edició de la Crítica de la Raó pura, ha patit una evolució. Així, considero que en ella, més important que el resultat és el procés d'elaboració que l'ha fet possible. Haig de dir que, si bé hi ha hagut entrebancs considerables i uns quants atzucacs momentanis, també ha constituït un profund enriquiment personal. Els meus coneixements de filosofia kantiana en particular i de filosofia en general, s'han vist notablement enriquits. Amb tot, ben segur que aquestes pàgines no expressaran una veritat definitiva. Més aviat, persegueixen el reconeixement d'un dels filòsofs claus en tota la història de la filosofia: Immanuel Kant.

Abreviatures

KrV.: *Kritik der reinen Vernunft*

GMS.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.*

KpV.: *Kritik der praktischen Vernunft*

KU.: *Kritik der Urteilskraft*

Refl.: *Rflexionen* (citades en la seva numeració consecutiva)

OP.: *Opus Postumum*

En les altres obres, abreviació d'aquest a través de les seves primeres paraules; per ex.: Träume (...), Die Religion (...)

Índex	nº pàg
Nota prèvia.....	1
Abreviatures.....	3
Introducció.....	4
Primera part: L'objectivitat kantiana i el concepte d'objecte transcendent	
CAPÍTOL 1: El concepte d'objecte transcendent i la seva problemàtica a A	10
CAPÍTOL 2: L'objecte transcendent com un <i>constructo</i> teòric.....	15
CAPÍTOL 3: L'evolució del problema del coneixement a partir dels anys 70.....	21
1. La gènesi de la noció d'objecte transcendent.....	21
2. La noció d'objecte transcendent en el text "El fonament de la distinció(...)"	24
3. El concepte d'objecte transcendent i el seu origen cronològic.....	28
CAPÍTOL 4: La subjectivitat transcendent i el concepte d' objecte transcendent.....	30
1. Sentit general de la subjectivitat.....	30
2. La apercepció transcendent.....	34
3. La necessitat de fonamentar el coneixement en la apercepció transcendent.....	37
CAPÍTOL 5: El concepte de síntesi i la noció d'objecte transcendent.....	40
1. Necessitat d'una teoria de la síntesi.....	40
2. La síntesi transcendent.....	42
3. La síntesi transcendent i la noció d'objecte transcendent.....	46
3.1 La síntesi i el concepte d'objecte transcendent com un <i>transcendent.immanent</i>	47
CAPÍTOL 6: El concepte d'objecte transcendent i la dimensió crítica de l'objectivitat.....	49
1. La nova valoració de l'objecte de les representacions.....	49
2. La doctrina del concepte d'objecte transcendent exposada en el context de "La síntesi (...)"	51
2.1. Estructura de la doctrina del concepte d'objecte transcendent.....	52
2.1.1.El primer bloc temàtic.....	53
2.1.2. El segon bloc temàtic.....	55
2.1.3. El tercer bloc temàtic.....	58
CAPÍTOL 7: El concepte d'objecte transcendent i el tema de la realitat objectiva.....	61
1. La imaginació productiva.....	61
2. La realitat objectiva segons <u>La Crítica del judici</u>	63
3. El concepte d'objecte transcendent i el canvi en la qüestió de la realitat objectiva.....	66
CAPÍTOL 8: El concepte d'objecte transcendent i la doctrina kantiana de l'afecció.....	70
1. El problema de l'afecció.....	70
2. L'origen de l'afecció: els diferents punts de vista.....	71
3. La interpretació transcendent de l'afecció.....	75

CAPÍTOL 9: El concepte d'objecte transcendentel després de la primera edició.....	78
1. Perspectiva general.....	78
2. <u>Prolegòmens</u>	79
3. El concepte d'objecte transcendentel a la segona edició de la <u>Crítica de la Raó pura</u>	82
4. <u>Opus Postumum</u>	90

Segona part: El concepte d'objecte transcendentel i la moral kantiana

CAPÍTOL 1: El concepte d'objecte transcendentel des del punt de vista de la moral.....	93
1. Aspectes generals.....	93
CAPÍTOL 2: La idea kantiana de llibertat.....	101
1. Presentació general.....	101
2. La idea cosmològica de llibertat.....	103
3. La relació entre llibertat transcendentel i pràctica.....	108
4. La realitat objectiva de la llibertat pràctica.....	110
5. Realitat objectiva de la llibertat i el bé suprem(novament una interpretació del concepte d'OT)....	112
CAPÍTOL 3: El bé suprem.....	116
1. Sobre el bé suprem en general.....	109
2. La possibilitat subjectiva de l'objecte moral.....	125
3. La possibilitat objectiva de l'objecte moral.....	128
CAPÍTOL 4: El bé suprem com a postulat.....	132
1. Els tres postulats, el bé suprem i la noció d'objecte transcendentel.....	132
2. L'estatut epistemològic de les idees transcendentals: el concepte d'objecte transcendentel.....	133
3. El bé suprem com a postulat i el paper de la religió en el criticisme.....	139
CAPÍTOL 5: L'imperatiu categòric i el concepte d'objecte transcendentel.....	144
1. Comparació entre judici sintètic a priori i l'imperatiu categòric.....	144

Tercera part: El concepte d'objecte transcendentel i l'antropologia kantiana

CAPÍTOL 1: L'antropologia kantiana.....	152
1. Aspectes generals.....	152
CAPÍTOL 2: El problema del jo.....	155
1. La voluntat general de l'antropologia kantiana.....	155
2. De Leibniz a Hume: dissolució del jo.....	155
3. La qüestió dels dos jo (el subjecte transcendentel com un objecte transcendentel).....	167
4. La identificació entre el jo noumènic i el jo transcendentel.....	172
5. El tema dels dos jo com a expressió de la problemàtica general de la unitat de l'esperit.....	178
CAPÍTOL 3: La unitat del jo, una qüestió oberta?.....	180
1. Plantejament general del problema.....	180

2. El problema de l'objecte del coneixement com el problema de la unitat de l'esperit.....	183
3. La Crítica del judici i el problema kantià de la unitat de l'esperit.....	186
3.1. El sentiment del respecte: el tema de la sensibilitat i de la raó.....	187
3.2. La facultat de jutjar com a mediadora.....	188
3.3. La visió finalista i organicista de la natura.....	194
4. La religió.....	199
5. El temps originari i la qüestió de la unitat de l'esperit.....	199
CAPÍTOL 4: L'antropologia transcendental: una antropologia de la finitud.....	202
1. Aspectes generals.....	202
2. Finitud i transcendència.....	203
CAPÍTOL 5: El pas de l'antropologia transcendental a l'antropologia empírica.....	208
1. Aspectes generals.....	208
2. La raó reguladora de la història, la idea d'un estat Universal Cosmopolita(objecte transcendental de la història?).....	208
3. El tema de l'optimisme tant en el camp de l'antropologia transcendental com empírica.....	214
CAPÍTOL 6: La crítica de Foucault a l'antropologia kantiana.....	220
1. Aspectes generals.....	220
2. Kant i la finitud de la valoració de Foucault.....	221
3. L' <u>Opus Postumum</u> i l'antropologia kantiana	223
Conclusió	228
Annexos sobre alguns aspectes secundaris relatius a la interpretació del concepte d'objecte transcendental	
Annex I: Sobre la noció d'objecte en general.....	235
1. El concepte d'objecte en general.....	235
2. La noció de noumen.....	236
3. La noció d'objecte de les representacions.....	240
Annex II: La subjectivitat kantiana (una ampliació).....	244
1. Introducció.....	244
2. Apercepció transcendental i existència del jo.....	244
3. Apercepció empírica.....	246
4. Autoafecció: aspectes generals.....	249
4.1. L'origen de l'autoafecció.....	249
4.2. L'autoafecció: un procés doblement actiu.....	252
4.3. L'autoafecció i la seva importància per la correlació.....	253
5. La subjectivitat i la moral: un breu esbós.....	254
6. La cognoscibilitat del jo noumènic i de la apercepció transcendental.....	255
7. La relació subjectivitat- voluntat.....	256
8. Altres aspectes problemàtics.....	257
Annex III: La llibertat i els conceptes de voluntat bona, deure i imperatiu categòric.....	258
1. La voluntat bona i l'imperatiu categòric.....	258

Bibliografia	264
1. Textos que han servit com a fonts de l'estudi.....	264
2. Estudis emprats.....	266
3. Estudis consultats.....	270
4. Altres autors moderns.....	293

Capítol 1

El concepte d'objecte transcendent i la teoria del coneixement

En aquesta primera part farem una interpretació del concepte d'objecte transcendent segons la primera edició de la Crítica de la Raó pura. Posarem de manifest la problemàtica del concepte i intentarem trobar una manera a partir de la qual aquesta noció esdevingui coherent amb el plantejament general de la filosofia crítica.

La coherència esmentada no es dóna en el text crític, que presenta diverses contradiccions centrades en la funció que cal atorgar a l'expressió, i que es poden reduir a dos usos absolutament diferents: l'ús del concepte en un sentit que els intèrprets consideren crític i, per tant, legítim (vinculat a la teoria de la síntesi transcendent del coneixement), i l'ús pre-crític i, en conseqüència, il·legítim (relacionat amb el tema de l'afecció).

En aquesta primera part del treball intentarem explicar, en tant que aquesta coherència en l'ús no és dóna, per què no es dóna. Mostrarem que el sentit equívoc de la noció es troba vinculat a la mateixa "revolució copernicana", que comporta una nova manera de plantejar el tema tradicional de l'adequació subjecte-objecte, que afecta directament al tema de la cosa en si. A més, també veurem que una part important de la confusió consistent en la possibilitat d'identificar el concepte amb la cosa en si no es pot deslligar, com hem dit a la introducció general, del progrés que pateix el plantejament filosòfic kantià al voltant de l'objectivitat (el text de la primera edició de la Crítica de la Raó pura), a partir de l'any 70.

Respecte a les interpretacions que s'han fet sobre la funció del concepte d'objecte transcendent en la filosofia crítica n'hi ha una que, malgrat el risc que comporta assumir-la com a guia en algun moment d'aquest treball en ésser plantejada des d'un punt de vista molt peculiar, pensem que s'ha de tenir molt en compte a l'hora d'intentar fer coherent l'ús de l'expressió amb el plantejament general kantià. És a dir, a l'hora d'oferir la possibilitat d'una via d'interpretació unitària de la noció.

Així, qui ha obert una línia interessant d'interpretació de l'expressió, en aquesta primera edició de la Crítica de la Raó pura, és Heidegger. Aquest filòsof insisteix que l'objecte transcendental està relacionat amb el tema de l'obertura de l'horitzó de l'experiència (Kant i el problema de la metafísica); una idea interessant per nosaltres perquè, per un costat permet superar el tema dels dos usos esmentat més amunt i, per l'altre, fa possible defensar un cert paral·lelisme interpretatiu entre la noció d'objecte transcendental i el bé suprem en el camp moral. El fet que Kant plantegi el bé suprem com a "fi final" de l'experiència moral que conté l'enllaç, en el seu concepte de virtut i felicitat, permet interpretar aquest postulat com un "horitzó" en el camp de la moralitat. Cal matisar, però, que aquest via oberta per Heidegger serà utilitzada per nosaltres evitant tothora caure en la seva postura fenomenològica.

Respecte a aquest tema, una consideració força estesa afirma que el kantisme es desfigura amb la interpretació heideggeriana, que perd el seu esperit més genuí i autèntic. En primer lloc, no hem d'oblidar que la interpretació de la Crítica de la Raó pura, proposada per Heidegger a Kant i el problema de la metafísica, ha de relacionar-se, necessàriament, amb l'obra Ésser i temps. Ell mateix ens ho diu.¹ En segon lloc, aquest autor no esdevé, de cap manera, un intèrpret objectiu de Kant, perquè tampoc ho és de la tradició filosòfica. Segons Heidegger, la història de la metafísica no és més que el desenvolupament del problema de l'ésser. Per aquesta raó, detecta una determinada proximitat entre la tesi d'Ésser i temps (la pregunta per l'ésser es resol analitzant i reflexionant sobre l'home, l'únic ens amb consciència del seu ésser), i la filosofia kantiana. La proximitat es concreta perquè Kant hauria arribat, a la primera edició de la Crítica de la Raó pura, i sense adonar-se'n, a la intuïció que el "jo penso", és a dir, el *Ich Denke*, s'identifica, en darrer terme, amb el temps originari, o sigui, amb la resposta de l'ésser del *Dasein* com a temps.²

¹ Vegeu el pròleg de la primera edició de Kant i el problema de la Metafísica.

² Encara que Kant i el problema de la metafísica constitueixi el pal de paller de la interpretació heideggeriana del filòsof de Königsberg, abans de la publicació d'aquesta obra, al llibre Ésser i temps, Heidegger ja havia establert una relació entre el "jo penso" kantian i el *Selbst*; en concret, al paràgraf 64. A part, més de trenta anys després de la primera edició de Kant i el problema de la metafísica, Heidegger publicarà un interessant article: "La tesi de Kant sobre l'ésser" on relativitza la interpretació mantinguda precisament allà. En ell, el cor de la doctrina kantiana de l'objectivitat no és la imaginació transcendental sinó l'enteniment, que remet a la apercepció transcendental. Aleshores, podem pensar que l'article en qüestió implica reconsiderar el punt de vista plantejat a Kant i el problema de la metafísica, pel que fa a la qüestió de la imaginació productiva i el seu paper en la constitució de l'experiència.

Finalment cal dir que, a la primera part d'aquesta tesi, proposem tres perspectives bàsiques a l'hora d'interpretar la controvertida noció; tres perspectives no contradictòries entre elles, sinó complementàries.

En primer lloc, als capítols II i III, defensem que l'objecte transcendental és una noció - remarquem *noció*: és a dir, no es pot interpretar com una "res" externa, independent de la consciència. Per nosaltres, el concepte d'objecte transcendental és un *constructo* teòric discursiu, amb totes les conseqüències que aquest fet suposa i implica. En aquest sentit, com veurem en el capítol II, hi ha uns quants textos kantians on l'objecte transcendental és entès, clarament, en aquests termes.

A part, en el capítol següent, el capítol III, mostrarem que aquest *constructo* té una gènesi paral·lela al desenvolupament del problema crític que suposa explicar la constitució de l'objecte de coneixement; un problema, com hem dit a la introducció general, que es planteja clarament l'any 72 en la famosa carta a M. Herz. L'origen d'aquest concepte està directament vinculat al canvi en l'ús de l'enteniment i, en aquest sentit, aquesta expressió té la finalitat d'omplir un silenci, un buit en el discurs transcendental, produït per la manca d'un coneixement de l'en si .

En segon lloc, mostrem que aquest *constructo* està estretament relacionat amb la teoria general de la subjectivitat, molt concretament amb el tema de la apercepció transcendental (capítols IV i V). La nova teoria crítica de la subjectivitat situa Kant i la seva doctrina del coneixement en un lloc nou. Aquesta ubicació singular, fa necessari haver de parlar d' un *transcendent immanent* si es vol explicar de quina manera el subjecte constitueix l'objecte.

Dit d'una altra manera: la revolució copernicana, portada a terme per Kant, fa que la qüestió de l'adequació objecte-subjecte no pugui tractar-se ni des del punt de vista de Leibniz i l'harmonia pre-establerta; ni a través del paral·lelisme spinozista dels dos atributs; com, tampoc, des de la perspectiva de l'empirisme que ha portat cap a la dissolució d'aquests dos pols - Hume. Per Kant, tan sols creant l'objecte es pot garantir el coneixement, ja que assegurem l'adequació o, més ben dit, podem prescindir

d'aquesta. Ara bé, aquesta creació, suposa haver d'interioritzar la cosa en si buidant-la de tot contingut substancialista. D'aquest fet en sorgeix, com veurem, la teoria de l'objecte transcendental a la primera edició de la Crítica de la Raó pura com un *transcendent immanent*, pensat com a buit de contingut i com unitat formal objectiva en la consciència.

En tercer lloc, al capítol VIII, veurem com l'ús que el concepte té en el context de la teoria de l'afecció pot interpretar-se transcendentalment, a diferència del que opinen la major part d'intèrprets kantians, si considerem que és relacionada amb la idea d'un horitzó de l'objectivitat que obra el camp de l'experiència finita, com planteja Heidegger.

Per nosaltres l'afecció, que, com mostrem en aquesta primera part, esdevé atribuïda en molts passatges al concepte d'objecte transcendental i no pas a la cosa en si, constitueix l'horitzó finit que marca el límit de l'experiència subjectiva des del punt de vista del mateix subjecte - remarcuem aquest últim aspecte. L'afecció està lligada al tema de la sensibilitat i, molt concretament, a la seva passivitat i, tot i que pot considerar-se com una concessió a un plantejament pre-crític de tendència empirista, i àdhuc realista com sovint s'ha dit, pot interpretar-se, també, transcendentalment.

Pensem, en conseqüència, que aquests tres aspectes (el concepte d'objecte transcendental considerat com un *constructo* teòric generat per l'evolució del pensament filosòfic kantian, com un *transcendent immanent* i, com un *horitzó de l'experiència*) permeten atorgar una determinada coherència al plantejament global de la noció que trobem tant contradictòria a la primera edició de la Crítica de la Raó pura.

Capítol 2

L'objecte transcendent: un constructo teòric, una noció

En aquest capítol II defensem la primera de les tres idees expressades en la introducció d'aquesta primera part: la tesi que la noció d'objecte transcendent es un *constructo* discursiu, és a dir, una expressió, una noció teòrica.

En aquest sentit, el que Kant anomena objecte transcendent no és el resultat de l'aplicació dels conceptes purs a priori a la intuïció sensible, a les impressions rebudes per la sensibilitat. La Crítica de la Raó pura diu que és simplement "quelcom=x",³ "el pensament de quelcom en general",⁴ que "atorga realitat objectiva al concepte"⁵ i que és "causa intel·ligible dels fenòmens en general";⁶ és el correlat de la apercepció.⁷ Tanmateix, que no hagi de considerar-se un objecte d'experiència no significa que no jugui un paper clau⁸ en la constitució de l'experiència objectiva, o sigui, d'aquest mateix objecte d'experiència.

Tot i que en les ratlles anteriors ha quedat clar que l'objecte transcendent no concorda amb la definició de B137: "Un objecte és allò que reuneix en el seu concepte els elements diversos d'una intuïció donada", el lector d'aquest segon capítol podria objectar-nos que: malgrat no ser un objecte en el sentit estricte, sí que es pot considerar, d'una manera més general, com a sinònim d'un ens existent en si, substancial, que no pot ser conegut.⁹ Es tracta d'una interpretació que alguns estudiosos del kantisme mantenen com la correcta i que implica la identificació entre

³ KrV: A46.

⁴ KrV: A104.

⁵ KrV: A108.

⁶ KrV: B522.

⁷ KrV: A250-252.

⁸ Com s'anirà concretant al llarg d'aquesta primera part del nostre estudi.

⁹ Que en el cas de Kant no pot ser conegut.

la nostra noció i la cosa en si.¹⁰ La primera interpretació de la identificació la féu Vaihinger i, tot i mantenir una certa vigència entre els lectors de la primera edició de la Crítica de la Raó pura, s'ha de considerar errònia.

Constitueix una interpretació¹¹ de base filològica. Com que Kant usa, en el passatge on es desenvolupa la doctrina de la noció, el terme "concepte" per referir-se a l'espai i el temps,¹² un deixeble de Vaihinger, Smith,¹³ considera que és un dels més antics de la primera edició de la Crítica de la Raó pura. Aquest fet el porta a defensar que l'expressió, en aquest moment, només pot ser una nova manera de referir-nos a l'objecte en si leibnizià. Tanmateix, ens sembla que aquesta datació només serveix per un text concret (A107) i, en canvi, no pel passatge sencer de "La síntesi (...)".¹⁴ Aquest, a diferència del que pensa Smith, és d'una elaboració propera a la primera edició de la Crítica (l'any 81). Per què? Perquè Kant hi soluciona, a través del tema de la correlació amb la apercepció transcendental, el problema de l'objectivitat, que al 72 començava a esbossar en la seva solució satisfactòria.

La pista bàsica per orientar-nos cap a una interpretació correcta de la noció d'objecte transcendental és la que acabem de desenvolupar: per un costat, la impossibilitat de considerar-lo un objecte d'experiència; i per l'altre, de tractar-lo en termes d'un objecte metafísicament constituït, segons la raó exposada.¹⁵ Però també pensem en un segon aspecte més subtil de tipus lingüístic: en alemany, el terme emprat majorment

¹⁰ Ens referim a Vaihinger, Adickes i Smith.

¹¹ Ens centrem en la interpretació de Smith, que recull el punt de vista de Vaihinger i intenta presentar un argument clar a favor de la identificació, a través d'una exègesi filològica.

¹² Kant, en efecte, diu a A107: "D'aquesta consciència pura, originària i immutable, en diré *apercepció transcendental*. Que tingui aquest nom es desprèn clarament del fet que fins i tot en la més pura unitat objectiva, és a dir, la dels conceptes *a priori* (espai i temps) únicament és possible gràcies a la relació que tenen les intuïcions amb la unitat de la consciència".

¹³ En aquest punt concorda amb Vaihinger. Vegeu Smith, K.: Commentary to Kant's Critique of Pure Reason, Humanities Press International, INC, Atlantic Highlands, 1992, pàgs. 204 i 205.

¹⁴ KrV: A103-A110.

¹⁵ En el decurs d'aquesta tesi, desenvoluparem uns quants motius més a favor de la no identificació entre l'objecte transcendental i l'objecte en si, la cosa en si. Tot aquest tema es tornarà a debatre, per ser exactes, al capítol IV i, també, al VII, dedicat a l'interessant i controvertit tema de l'autoafecció.

per Kant és *transzendentaler Gegenstand*¹⁶ (a la primera edició, utilitza menys l'expressió *transzendentaler Objekt*).¹⁷ Es tracta d'un fet gens gratuït, que cal contemplar; lligat, a més, a una altra constatació: a l'edició A de la "Deducció transcendental de les categories pures de l'enteniment",¹⁸ l'expressió més usada, quan es parla d'objecte, és *Gegenstand*, mentre que a la segona edició, en la primera part de la "Deducció", el terme més utilitzat per Kant és *Objekt*. Aquesta distinció lingüística que el text alemany original ens posa de manifest també expressa, com advertí Allison,¹⁹ una variació de temàtiques: "en la primera edició, l'anàlisi de l'objecte és introduïda en el context d'una reflexió sobre la naturalesa subjectiva dels fenòmens (...) i, de fet, la qüestió que es debat és la de les condicions de possibilitat d'una representació d'un objecte (...)". En canvi, en "El principi de la unitat sintètica de la apercepció..."(segona edició), Kant relacionarà l'objecte²⁰ amb l'acte de judici".

Per tant, si l'ús de *Gegenstand* es vincula a les condicions subjectives de representació (remarco condicions subjectives...), hem de suposar que l'ús de l'expressió *Transzendentaler Gegenstand* en comptes del minoritari *Objekt Transzendentaler*, afegeix un "plus" subjectiu. El lligam que la noció d'objecte transcendental manté amb la subjectivitat pot considerar-se, a més, com un contrapunt a l'opinió generalment sostinguda que Kant hauria utilitzat, amb la construcció semàntica "objecte transcendental", l'adjectiu "transcendental" fent-ne un ús incorrecte. Aquesta interpretació és errònia perquè, si es considera el concepte d'objecte transcendental estretament relacionat amb la subjectivitat, aleshores no es fa cap mal ús terminològic de l'expressió.

Per acabar, cal dir que si bé l'objecte transcendental no pot considerar-se un objecte i se l'ha de tractar més aviat com un concepte, amb tot no és un *Begriff* en el sentit estricte. Per molt que Kant, al començament de l'"Estètica transcendental", plantegi

¹⁶ Per exemple, KrV: A479/B507.

¹⁷ Per exemple, KrV: B523/A495.

¹⁸ En aquest lloc hem de situar la doctrina bàsica de l'objecte transcendental: passatge A103-A111.

¹⁹ Allison: o.c., pàg. 221.

²⁰ És a dir, *Objekt*.

que el concepte és un producte de l'enteniment²¹ i, alhora, en determinats llocs de l'Opus Postumum, digui que "l'objecte transcendental (...) no és altra cosa que l'acte de l'enteniment",²² la producció d'aquest objecte transcendental no s'ha d'entendre en el mateix sentit de la producció d'un concepte. Únicament pot interpretar-se des de la perspectiva que ens oferirà, més endavant, la lectura del passatge de "La síntesi del reconeixement en el concepte" de la "Deducció transcendental de les categories pures de l'enteniment": no pas com un principi d'unificació sinó com la unitat objectiva suposada per l'enteniment humà fora de la consciència. A banda d'això, a la Crítica de la Raó pura Kant relaciona el sentit estricte de *Begriff* amb unes regles a priori.²³ I presenta, encara, el concepte com una peça clau de tot coneixement.²⁴ També afegeix que "el concepte és sempre, per la seva forma, quelcom universal".²⁵ A més, cal dir que aquests conceptes purs de l'enteniment, que s'apliquen a priori als objectes, poden anomenar-se "categories".²⁶ Aquestes són pures, formals, buides de contingut. Evidentment, tals consideracions sobre la manera kantiana d'entendre el *Begriff* confirmen el nostre punt de vista: l'objecte transcendental no s'adequa, no concorda, tot i el seu caràcter absolutament indeterminat, formal i buit de contingut, amb un concepte pur de l'enteniment.

La noció d'objecte transcendental no es un concepte pur. Amb tot, es tracta d'un concepte especial, d'un constructo teòric discursiu. *Teòric* perquè no és objecte de cap tipus experiència; el concepte d'objecte transcendental no es refereix a un objecte en el sentit de B137; *discursiu*, perquè com veurem en el capítol següent s'ha de considerar com el resultat d'una necessitat del nou discurs filosòfic sobre l'origen i fonament del coneixement generat per l'evolució del pensament kantianà a partir dels anys 70-72.

²¹ KrV: A19/B33. "A través de l'enteniment, els objectes són, en canvi, *pensats* i d'ell en procedeixen els *conceptes*".

²² Vegeu Opus Postumum, traducció de F.Duque: XXII, 33/XXII,34.

²³ Pròleg a la segona edició de la Crítica de la raó pura: BXVII: "l'enteniment -diu Kant- té unes regles que cal suposar en mi abans que els objectes em siguin donats (...). Aquestes regles -afegeix- s'expressen en conceptes *a priori*".

²⁴ KrV: A106.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ KrV: A79-A80.

En aquest sentit, concloem aquest capítol amb un comentari de Kant que reforça el nostre punt de vista: "*Noumenon* significa, en primer lloc, l'objecte transcendental de la intuïció sensible(per tant, aquest no és pas un objecte real o una cosa donada, sinó un concepte en relació amb el qual el fenomen tenen unitat), car a aquesta intuïció li ha de correspondre quelcom, tot i que nosaltres no coneixem res més que el fenomen"²⁷Per tant, l'objecte transcendental no és un objecte, sinó un concepte ("el concepte pur de l'objecte transcendental...", diu Kant a l'"Analítica").²⁸

²⁷ AK. XVIII: Reflexió 5554, pàg. 230.

²⁸ KrV: A109.

Capítol 3

L'evolució del problema del coneixement a partir dels anys 70

1.-La gènesi de la noció d'objecte transcendent

La noció d'objecte transcendent pot considerar-se com el resultat de l'evolució de la cosa en si precrítica, i entronca amb un nou plantejament sobre l'origen i el fonament del coneixement, molt distint al de l'època anterior a la Dissertatio, que oscil.lava entre el dogmatisme de Leibniz-Wolff i l'empirisme de Hume. De fet, Kant comença a elaborar la seva pròpia teoria de l'objectivitat a partir de l'any 70.²⁹ Llavors, manifesta que l'objecte d'experiència sensible és el fenomen i que el del coneixement intel.lectual és el noümen,³⁰ i sosté que mentre el primer tipus de coneixement és subjectiu i pot ser, en relació a un mateix objecte, diferent en diversos individus, el segon és objectiu i es relaciona amb la cosa en si.³¹ També trobem, a la Dissertació, la tesi que l'home no posseeix una intuïció intel.lectual,³² i que l'acte de l'enteniment s'ha de descriure, en el seu ús real, com un donar-se immediat de les coses. A causa de tal ambigüitat respecte a l'ús de l'enteniment, la qüestió de l'origen del coneixement tornarà a plantejar-se en la carta a M.Herz, on llegim el següent comentari: "(...) a la Dissertació restava satisfet definint d'una manera completament negativa la natura de les representacions intel.lectuals: remarcava que aquestes no són modificacions en l'ànima causades per un objecte. Ara bé, la qüestió de com una representació (...) és possible sense passivitat de cap tipus, la deixava a l'ombra. Havia dit: la representació sensible representa les coses tal com són. Però, ¿les coses són donades per la mateixa manera d'afectar-nos? Per altra banda, si les representacions intel.lectuals (...) procedeixen de la nostra activitat interna, ¿d'on prové la correspondència que aquestes

²⁹ És a dir, a la Dissertatio.

³⁰ Vegeu: Dissertatio de 1770, sec. II, &3. AK II

³¹ *Ibidem*, sec. II, & 4.

³² *Ibidem*, sec. II, &10.

mantenen amb objectes que no contribueixen de cap manera a produir?".³³ Per tant, Kant deixa clar que l'enteniment per si sol no pot establir la concordança entre les representacions intel·lectuals i els seus corresponents objectes, objectes en si. A partir d'ara, aquesta restricció de l'ús real de l'enteniment farà que la cosa en si es torni problemàtica: un aspecte directament relacionat amb el desenvolupament de la doctrina de l'objecte transcendental. Des de l'any 72, i després d'haver refusat la intuïció intel·lectual a la Dissertatio, la cosa en si de la tradició només pot considerar-se com un noümen en sentit negatiu, o positivament com un objecte transcendental.³⁴

En una data posterior, en concret al 75, Kant introdueix una tesi clau de cara a solucionar definitivament el tema de la validesa objectiva, així com per a la doctrina de l'objecte transcendental.³⁵ Ens referim a la teoria de la unitat de l'enteniment i la sensibilitat (recordem que a la Dissertació ambdues facultats mantienien una independència total). En aquest moment, Kant dóna un nou pas i només considera vàlid l'ús lògic de l'enteniment, i en condiciona l'aplicació, a més, a les dades sensibles rebudes per la sensibilitat.³⁶ Es tracta d'un ús que no consisteix en una aplicació extrínseca de l'enteniment (com la que determinen els conceptes empírics generals subordinats als principis analítics-lògics), sinó intrínseca, a priori, constitutiva de l'objecte de coneixement.

Per tant, a l'entorn de l'any 75, amb aquesta nova ubicació del paper de l'enteniment dins la teoria del coneixement, trobem ben enfocada la solució al problema plantejat en la carta a Marcus Herz, sobre quina relació mantenen les representacions amb l'objecte i, alhora, trobem gairebé enfilada la "Deducció transcendental" amb la

³³ Vegeu "Lettre a Marcus Herz", Vrin, 1985.

³⁴ En aquest sentit, en abandonar Kant l'ús real de l'enteniment i afirmar alhora que són els conceptes purs els que unifiquen el material fenomènic i converteixen allò que apareix en objecte (*Gegenstand*), ha de parlar d'una determinació d'aquest material fenomènic en relació amb un objecte en general=x, un objecte transcendental.

³⁵ Vegeu el comentari de J.Combés a L'idée critique chez Kant, a *Duisburgsche Nachlass* (Ed. Press Universitaires de France, 1971, pàgs. 44-50).

³⁶ Això és: desestima definitivament l'ús real de l'enteniment que defensava encara, com hem vist, a la Dissertació de l'any 70.

consegüent doctrina de l'objecte transcendental.³⁷

Així mateix, en aquesta època entra en joc una noció molt relacionada amb la doctrina de l'objecte transcendental, precisament a la "Deducció transcendental". Estem al·ludint al concepte de síntesi a priori.³⁸

De tota manera, en aquest moment (és a dir, l'any 75) encara manquen dos aspectes importants, relacionats amb la nova doctrina crítica de l'objectivitat: el tema de la imaginació com "arrel comuna" de les dues facultats, que tanta importància prendrà a la primera edició de la Crítica;³⁹ i la "Deducció metafísica de les categories", que consistirà en trobar d'una manera totalment a priori, a diferència d'Aristòtil, els conceptes de l'enteniment.⁴⁰

Finalment, l'any 1781 es publica a la ciutat de Riga la primera edició de la Crítica de la Raó pura, on trobem per primera vegada l'expressió objecte transcendental. A la Crítica (primera edició), la biografia de la noció presenta dos moments destacats, que corresponen a dos paràgrafs distints:

a) El passatge més antic i proper a la Dissertatio i a la carta M.Herz: A249-253. A parer nostre, el criteri consistent a atorgar-li una antiguitat pròxima a la Dissertatio i a la carta a M.Herz, es justifica no només per la temàtica i la qüestió filològica (com fan Vaihinger i Smith), sinó també pel dubte respecte a l'ús dels conceptes noümen i objecte transcendental que Kant hi manifesta.⁴¹

b) El passatge A103-111: "La síntesi del reconeixement en el concepte".

³⁷ Una opinió força acceptada és que la "Deducció transcendental" comença a enfilarse a partir de l'any 75. Vegeu, en aquest sentit, per exemple J.Combés: L'idée critique chez Kant, Ed. Press Universitaires de France, 1971, pàgs. 44-50..

³⁸ J. Combés: o.c., pàg. 46. Aquest autor defensa que, a partir de la *Nachlass*, el concepte de síntesi és necessari.

³⁹ J.C ombés : o.c., pàg. 48.

⁴⁰ A diferència de la Crítica, on Kant segueix un desenvolupament lògic: exposa primer aquesta deducció i, posteriorment, la deducció objectiva; el descobriment cronològic resulta ser, doncs, a l'inrevés. Així ho afirma Combés, a o.c., pàg. 48.

⁴¹ Al llarg d'aquestes cinc pàgines suprimides a B, Kant no té clar si ha de distingir les dues expressions i quedar-se tan sols amb el concepte d'objecte transcendental. En canvi, en el passatge de la "Deducció": "La síntesi del reconeixement en el concepte", Kant diu, sense dubtar, que pel que fa a la cosa en si, objecte de les representacions, cal referir-nos-hi amb la noció crítica objecte transcendental.

2.-La noció d'objecte transcendental en el text: "El fonament de la distinció de tots els objectes en general en fenòmens i noumens"

En el primer d'aquests dos passatges de l'edició A de la Crítica de la Raó pura, és a dir: en el més antic (A249-253), Kant exposa novament, a l'igual que a la Dissertatio, la qüestió de les dues realitats: la diferència entre les dues esferes no respon, com pensa Leibniz, a una qüestió de grau, sinó de natura. Aquesta distinció "(...) ens permet dividir el món en món dels sentits i en món de l'enteniment (*mundus sensibilis et intelligibilis*). I ens ho permet de manera que la seva diferència no es refereix només a la forma lògica de l'obscuritat o claredat a partir de la qual es coneix una mateixa cosa, sinó a la diferència segons la qual poden oferir-se originàriament aquests dos móns al nostre coneixement, diferència que al mateix temps els distingeix pel seu gènere". Feta aquesta matisació, aquest passatge de l' "Analítica" presenta la tesi leibniziana sobre el coneixement de la cosa en si per part de l'enteniment, un punt de vista que Kant no comparteix: "(...) ha de ser possible -des del punt de vista leibnizià-⁴² un coneixement en què no es trobi cap sensibilitat i que tingui una absoluta realitat objectiva, un coneixement a través del qual es representin els objectes *tal com són*, a diferència del que passa amb l'ús empíric de l'enteniment, on només coneixem coses *talment es manifesten*. Conseqüentment, a banda de l'ús empíric de les categories (limitat a les condicions sensibles), hi hauria un altre ús pur, objectivament vàlid. En aquest cas no podríem afirmar el que hem mantingut fins ara: que els nostres coneixements purs de l'enteniment no són més que principis de l'exposició dels fenòmens, principis que, fins i tot *a priori*, no es referirien més que a la possibilitat formal de l'experiència. En efecte, aquí s'obriria als nostres ulls un camp completament nou, un món, per dir-ho d'alguna manera, pensat en l'esperit (potser, fins i tot intuït). L'enteniment pur podria considerar aquest món nou i podria fer-ho amb una gran noblesa".

Aquesta discrepància amb Leibniz motiva que Kant hagi de parlar, més endavant i en el mateix passatge, del noumen a partir de la noció d'objecte transcendental. Si l'ús de l'enteniment fos real, aleshores podríem conèixer la cosa en si i no caldria aquest

⁴² El parèntesi és nostre.

concepte sinònim d'absoluta indeterminació: "l'enteniment podria considerar aquest món nou i podria fer-ho amb una gran noblesa" -afirma Kant-. Però no és així i sorgeix la pregunta: atesa aquesta nova situació, com s'ha d'entendre la cosa en si? En el mateix lloc, Kant proposa dues respostes diferents per a la qüestió: una consisteix a afirmar que és ara un objecte transcendental i implica la identificació; mentre que l'altra proclama la seva distinció. Sorprenentment, ambdues solucions s'exposen una darrera l'altra en aquest passatge del capítol III de l'"Analítica", la qual cosa provoca una confusió lògica. "Com que els fenòmens no són més que representacions, l'enteniment els refereix a un *quelcom* com objecte de la intuïció sensible. Però, en aquest sentit, aquest *quelcom* és només l'objecte transcendental (...), *quelcom*=x respecte al qual no sabem res, ni podem (donada la disposició del nostre enteniment) saber (...). No es pot separar aquest objecte transcendental de les dades sensibles, ja que aleshores no tenim res a través del qual pugui ésser pensat. Conseqüentment, no constitueix en si mateix un objecte de coneixement, sinó una mera representació dels fenòmens sota el concepte d'un objecte en general, objecte que és determinable a través de la diversitat dels fenòmens."

Al fragment que acabem d'esmentar, Kant exposa la primera de les dues solucions. El text es relaciona directament amb un comentari d'unes línies abans: "El concepte dels fenòmens (...) ens ofereix per si sol la realitat objectiva dels noúmens"); amb tot, "com que els fenòmens no són més que representacions, l'enteniment els refereix a un *quelcom* com objecte de la intuïció sensible", però aquest *quelcom*, aquest noúmen, afegeix ara, és absolutament desconegut: com que no se li poden aplicar les categories de l'enteniment, és tan sols el pensament completament indeterminat de *quelcom* en general=x. Fins aquí la identificació entre el concepte d'objecte transcendental i el concepte de noúmen. A continuació, Kant diferencia la noció de la de cosa en si.

"L'objecte al qual refereixo el fenomen en general és l'objecte transcendental, és a dir, el pensament completament indeterminat de *quelcom* en general. Aquest objecte no pot anomenar-se *noúmen*, ja que ignoro què és en si mateix i no tinc d'ell cap altre concepte que el d'un objecte de la intuïció sensible en general, que és idèntic en tots els fenòmens. No puc pensar-lo a través de cap categoria (*kategorien*). En efecte,

aquesta té validesa respecte a la intuïció empírica per sotmetre-la al concepte d'objecte en general." (A249-253)

Com hem pogut llegir: "Aquest objecte no pot anomenar-se *noümen* perquè ignoro què és en si mateix i no tinc d'ell cap altre concepte que el d'un objecte de la intuïció sensible en general, que és idèntic en tots els fenòmens". La clau d'aquest comentari es troba en què no podem fer un ús pur a través de l'enteniment de la categoria, que només té validesa respecte a la intuïció sensible. Kant diu: "És lògicament possible fer un ús pur de la categoria, és a dir, sense caure en contradicció, tot i que aquest ús no té validesa objectiva, ja que la categoria no es refereix a cap intuïció que hagi d'obtenir unitat d'objecte gràcies a aquesta mateixa categoria. En efecte, aquesta és una simple funció del pensar a través de la qual no se'ns dona cap objecte. Ben al contrari, és tan sols el mitjà a partir del qual pensem el que pot donar-se en la intuïció".⁴³

Per tant, i com hem dit, es plantegen al llarg d'aquest passatge de l' "Analítica transcendental"(A249-253), més antic que el de "La síntesi del reconeixement en el concepte", dues possibilitats:

- La identificació de l'objecte transcendental i la cosa en si.
- La diferenciació entre la cosa en si i l'objecte transcendental.

El segon punt de vista, si bé es contradiu amb una part del que Kant sosté al llarg del passatge suprimit a B, és coherent i lògic amb la nova teoria de les categories. Aquesta possibilitat manté una relació molt estreta amb el passatge de la "síntesi del reconeixement en el concepte" i amb el problema de la validesa objectiva del coneixement - aquest segon passatge l'analitzarem, però, més endavant

3.-El concepte d'objecte transcendental i el seu origen cronològic.

Per tant, l'anàlisi evolutiva del tema de la validesa objectiva mostra el naixement d'un concepte nou en filosofia, necessari des del moment que canvia el paper de l'enteniment i s'introdueix el tema de la impossibilitat d'una intuïció intel·lectual.

⁴³ KrV: A249-253.

És aquest nou enfocament, situat entre els anys 72-75, el que provoca la gènesi de la nostra expressió. Recordem que a partir de l'any 75-78, segons Combés, el tema de la deducció transcendental ja comença a enfilarse d'una manera definitiva i, per tant, també el passatge de "La Síntesi(...)" que en forma part; essent, així, aquest, més nou que A249-253.

Tot plegat fa pensar que la noció d'objecte transcendental és una de les més genuïnament kantianes. Es tracta d'un concepte que no ha sigut emprat prèviament per cap filòsof anterior. És lògic: cap d'ells no podia haver-lo inventat perquè no construeix una teoria del coneixement sobre l'axioma de la revolució copernicana: els objectes han d'adequar-se al subjecte, que suposa un canvi en l'ús de l'enteniment i implica, com veurem en els capítols següents, la necessitat de desdoblar la cosa en si en un transcendent immanent. Tanmateix: la irrupció d'aquest concepte teòric discursiu, inequívocament kantiana, en el discurs transcendental, no suposa la desaparició de les expressions: noümen, cosa en si, com posa de manifest el punt de la Crítica, A249-253, anteriorment analitzat. Al nostre entendre, aquesta no supressió del noümen no obeeix tant al tema concret de la validesa objectiva que pot solucionar-se a partir del nou concepte d'objecte transcendental (la qual cosa es demostra en el passatge de la "Síntesi del reconeixement en el concepte), com a dos aspectes concrets. En primer lloc, la qüestió de la relació semàntica-filològica que manté amb el fenomen: com diu Paton hi ha una implicació lògica entre aquests dos termes. En segon lloc, en la mesura que el seu manteniment està relacionat amb la voluntat de no caure en un idealisme o fenomenisme extrem a l'estil de Berkeley. Es tracta d'un aspecte que es veu molt clar a la segona edició de la Crítica de la raó pura, amb el tema de la refutació de l'idealisme que Kant hi desenvolupa.

La no substitució del noümen per la noció d'objecte transcendental fa pensar que el criticisme kantiana no és tant una filosofia de ruptura com una filosofia d'evolució. Tot i la "revolució copernicana", Kant manté un contacte estret amb la filosofia que l'ha precedit. Per tant, el nostre concepte d'objecte transcendental és una conseqüència directe d'aquesta continuïtat i, malauradament, la seva confusió d'usos, també.

Capítol 4

La subjectivitat transcendental i el concepte d'objecte transcendental

1-Sentit general de la subjectivitat

Per explicar i argumentar la tesi que el concepte d'objecte transcendental, a la primera edició de la Crítica de la Raó pura, esmenta un transcendent immanent, segona perspectiva presentada a la introducció d'aquesta primera part, hem de fer una referència a la teoria de la subjectivitat kantiana relacionada, estretament, amb la noció d'apercepció transcendental.

En un sentit molt general, com es pot extreure del pròleg de la Crítica de la Raó pura, Kant identifica la subjectivitat amb les condicions de possibilitat del coneixement, la qual cosa constitueix la tesi bàsica de l'anomenada "revolució copernicana": "els objectes han d'adequar-se al nostre coneixement".⁴⁴ Tota la Crítica de la Raó pura consisteix en el desenvolupament de la idea que les condicions subjectives (condicions a priori i, per això, objectives), fan possible l'objecte d'experiència.

Ara bé, la "revolució copernicana" anunciada a la Crítica, arrenca de la Dissertatio, on Kant considera que és el subjecte qui crea l'horitzó de l'experiència gràcies a l'espai i el temps. Aquest canvi d'orientació en el coneixement produeix una progressiva "desnaturalització" de la cosa en si primitiva (abans de la Dissertació, Kant havia utilitzat un concepte de noumen semblant al leibnizià:⁴⁵ en els escrits d'aquella època pre-crítica la cosa en si és simple i, com la mónada, està mancada de tot tipus de relació i només se la pot conèixer a través d'una intuïció intel·lectual; tanmateix, a la

⁴⁴ KrV: pròleg XVI.

⁴⁵ Com ens ho confirmen la Nova Dilucidatio i la Metaphysik Herder, obres anteriors a la Dissertació. Cal esmentar, respecte a la Metaphysik Herder, que no pertany a Kant, sinó que es tracta d'una col·lecció d'apuntes de Herder, que assistí a les classes de metafísica d'aquell.

Dissertatio, considera que la diferència entre fenomen i cosa en si no prové dels graus de confusió, com opinava Leibniz, sinó de la seva natura).⁴⁶

D'altra banda, sabem⁴⁷ que el coneixement comença a veure's, a partir de l'any 72, com el resultat d'una determinada relació entre l'enteniment i la sensibilitat. Aquesta nova visió acabarà desembocant en la doctrina de la apercepció transcendental, que segons Vleeschauer podria situar-se entre els anys 75-78.⁴⁸ Veure el coneixement d'aquesta manera fa necessària, a partir d'aleshores, la teoria del correlat de la consciència, que precisament per ser correlat de quelcom formal, no pot concebre's com a "objecte de les representacions" en el sentit tradicional, com una cosa en si independent de la consciència. Per tant, és el gir subjectiu, les seves conseqüències, el que fa comprensible la necessitat d'un concepte com el de l'objecte transcendental.

Aquest gir subjectiu és un gir transcendental. Així, a la introducció de la Crítica Kant parla de la seva filosofia com una filosofia transcendental.⁴⁹ La filosofia transcendental no només atorga un paper predominant al subjecte en el procés del coneixement;⁵⁰ a més, implica una comprensió molt concreta i diferent a la concepció moderna de la subjectivitat: parteix de la idea que per explicar com el subjecte constitueix l'objecte de coneixement no s'ha de fer servir un punt de vista psicològic del jo, com havia fet fins a

⁴⁶ Vegeu capítol anterior.

⁴⁷ Ho hem vist al capítol II.

⁴⁸ El tema de l'origen de la teoria de la apercepció transcendental l'ha estudiat Vleeschauer d'una manera paral·lela a la investigació de l'origen de la "Deducció transcendental de les categories". Per aquest intèrpret, l'any 75 és un moment clau en l'elaboració de la deducció transcendental de les categories. Així, el *duisburgsche Nachlass* manifesta la unió a priori de la sensibilitat i de l'enteniment. Per altra banda, en aquest moment (l'any 75), la teoria de la sensibilitat de la Dissertació és mantinguda i, a més, es relaciona aquesta facultat amb l'enteniment. Tal fet fa possible l'origen de l'objecte de coneixement en un sentit totalment crític: la unió de l'enteniment i de la sensibilitat, que constitueix l'objecte de coneixement, és possible a priori i es basa en la unitat de la apercepció transcendental, és a dir, de la consciència, agafada en general, originària i idèntica. Kant supera d'aquesta manera tant el punt de vista empirista com racionalista. Vegeu Vleeschauer: L'évolution de la pensée kantienne, Paris, Alcan, 1939, pàg 123.

⁴⁹ KrV: B27. Al nostre entendre, el concepte d'objecte transcendental forma part, d'una manera intrínseca, d'aquesta filosofia: és un concepte generat en i per aquesta filosofia, mentre que la cosa en si manté la seva anterioritat respecte a l'inici de la filosofia transcendental, com demostra la refutació de l'"idealisme" (B275-276), tot i la pèrdua del seu sentit més primogènit de tarannà leibnizià.

⁵⁰ (...) Igual que tota la filosofia moderna en general.

llavors la filosofia,⁵¹ sinó formal.⁵² Ara bé, en què consisteix, exactament, aquest punt de vista formal? Per saber-ho, hem de recórrer a la definició (definicions, per ser exactes) que Kant fa a la Crítica de la Raó pura, tant a la primera com a la segona edició, de l'adjectiu "transcendental" en aquests tres llocs: A11, B25 i A56.⁵³

Veiem, a continuació, què diu en el primer d'aquests tres textos, a A11:

"Anomeno transcendental a tot coneixement que s'ocupa, no tant dels objectes, com dels nostres conceptes a priori dels objectes en general."

En el segon (B25), en canvi, remarca més l'aspecte subjectiu del terme:

"Anomeno transcendental a tot coneixement que no s'ocupa tant dels objectes, i sí de la nostra manera de conèixe'ls, en la mesura que ha de ser possible *a priori*."

Finalment, a A56, Kant manifesta:

"Faré ara una observació que ha de tenir-se present i la influència de la qual s'estén a totes les consideracions que segueixen: no tot coneixement a priori ha d'anomenar-se *transcendental* (és a dir, que es refereix⁵⁴ a la possibilitat del coneixement o a l'ús d'aquest *a priori*). Sabem que determinades representacions (intuïcions o conceptes) són possibles o són utilitzades purament *a priori*, per això, ni l'espai ni cap determinació geomètrica del mateix constitueix una

⁵¹ (...) La filosofia moderna.

⁵² La comprensió transcendental remarca el factor formal i alhora actiu del subjecte: no només la seva passivitat, sinó també el seu dinamisme espontani, sense el qual no seria possible el coneixement objectiu. La Crítica de la Raó pura manifesta un enfocament nou en la comprensió del coneixement. El transcendental és signe d'un gir radical. Kant relaciona el transcendental amb un gir en el pensament. En el coneixement no és el subjecte qui s'ha d'adequar a l'objecte, sinó que és el subjecte que s'estructura el que s'ha d'adequar a les estructures epistemològiques del subjecte.

⁵⁴ Afegixo: "que es refereix", en conformitat a l'opinió d'Adickes, Vorländer i Nartorp.

representació transcendental. Només pot anomenar-se representació transcendental el coneixement del fet que aquestes representacions no tenen origen empíric, per una banda, i d'altra, la possibilitat que, no obstant, es refereixin *a priori* a objectes d'experiència."

Per tant, tot i les diferències (en la segona edició Kant remarca més l'aspecte subjectiu del terme), el transcendental sense més no és cap altra cosa que el conjunt de condicions a priori de possibilitat de coneixement d'un objecte en la consciència. Ara bé, com diu l'últim dels textos transcrits, tot i que el transcendental és sempre a priori, no tot l'a priori és transcendental.

2.-La apercepció transcendental

Tot i que l'expressió "apercepció" sigui d'origen racionalista, i els seus acusats trets psicologistes⁵⁵, agafa a la *Crítica de la Raó pura* una connotació diferent a la leibniziana original. Així, en coherència amb la significació atorgada per Kant a l'adjectiu "transcendental" a A11, B25 i A56, la apercepció transcendental es relaciona amb les condicions a priori del coneixement i no pot considerar-se des d'un punt de vista psicològic, sinó formal. És la "consciència pura, originària i immutable"⁵⁶ (el "jo penso", a la segona edició⁵⁷), que s'ha de veure, simplement, com a quelcom que unifica i genera les representacions de l'espai i el temps, formalitza, estructura i "acompanya les representacions". "El jo penso -diu Kant-, ha de poder acompanyar totes les meves representacions, perquè si no fos així, hi hauria en mi quelcom representat que no podria ser pensat, la qual cosa equival a dir que la representació seria impossible o, si més no,

⁵⁵ El terme prové de Leibniz, filòsof racionalista modern que distingia entre percepció i apercepció, i considerava aquesta última com el coneixement clar i distint que tenia una mònada d'una representació - el tema de la representació, en Leibniz, va lligat a l'existència de Déu: les mònades espirituals coneixen què hi ha a fora perquè Déu posa en elles un principi representatiu del que hi ha en el món-. Recordem, alhora, que aquest principi de representació de la apercepció es relaciona amb el principi d'expressió fonamentat en aquestes dues primeres veritats: "jo penso" i "una diversitat de coses són pensades per mi". A través de la primera proposició es descobreix el substrat -el jo- d'aquest pensar; a través de la segona es determina el jo que pensa el pensat. En aquest sentit, Leibniz distingeix entre el pensat i el pensant. El jo es descobreix en el seu pensar (percepcions, apercepcions...), i comunica al jo que pensa el que pensa, és a dir, el jo es desplega a través del seu pensar.

⁵⁶ Segons podem llegir a KrV: A107.

⁵⁷ A l'edició B de la *Crítica de la Raó pura*, Kant utilitza més el terme "jo penso".

seria no res per a mi".⁵⁸

La consciència pura ha de considerar-se com la "condició originària i transcendental"⁵⁹ del coneixement, dels objectes de l'experiència en general. També, com una activitat espontània que garanteix l'objectivitat dels fenòmens i de les representacions.⁶⁰ Com a activitat espontània, la apercepció transcendental s'identifica amb la unitat de l'acte sintètic que dona lloc a l'objecte de coneixement, una característica que es pot seguir a la primera edició de la Crítica de la Raó pura quan, a l'"Analítica transcendental", Kant parla de la doctrina de la triple síntesi⁶¹ com un procés únic⁶². A més, Kant declararà a A118 que: "(...) el principi de la imprescindible unitat de la síntesi (productiva) pura constitueix, abans que la apercepció, el fonament de possibilitat de tot coneixement i, especialment, de l'experiència".

Es tracta d'un comentari important, que completa la teoria de la apercepció transcendental, a la primera edició de la Crítica de la Raó pura, i amb una raó de ser concreta: l'acte sintètic, espontani i unitari de la apercepció transcendental, descrit a A98-111, tan sols obté sentit quan es dona una relació entre la intuïció sensible rebuda en l'espai i el temps i les categories de l'enteniment. Aquest "abans que la apercepció" de la imaginació⁶³ significa que en l'àmbit del coneixement la apercepció transcendental no pot fer res si no hi ha hagut l'anticipació a través de la imaginació, a partir de l'esquematisme, d'un correlat objectiu: un horitzó d'objectivitat: referenciat pel discurs crític, com veurem més endavant, a través del nou concepte d'objecte transcendental.

Per tant, tot i que a A107 la apercepció transcendental es considera el "fonament transcendental de la unitat de la consciència en la síntesi de la diversitat continguda en

⁵⁸ KrV: B132.

⁵⁹ KrV: A107.

⁶⁰ KrV: A68/B93. Aquesta característica, és a dir, ésser condició originària de l'objectivitat, es planteja a A105-107.

⁶¹ (...) Concretament, a A98-A111.

⁶² KrV: A98.

⁶³ De la imaginació productiva.

les nostres intuïcions (...), és a dir, dels objectes en general"⁶⁴; i, en el primer text citat,⁶⁵ Kant diu que "sense la apercepció la representació és impossible", o sigui, que no hi pot haver coneixement...; malgrat tot (dèiem), i després de la lectura d'A118, la consciència pura perd pes a favor de la imaginació productiva. Aquest fet, ¿fa variar substancialment el que hem dit fins ara de la subjectivitat kantiana i el seu nucli, la apercepció transcendental? Per a Heidegger, sí.⁶⁶

Ultra això, per entendre el concepte kantià de la apercepció transcendental, cal referir-se al seu correlat (el concepte d'objecte transcendental), per bé que en una primera aproximació i prou.⁶⁷ Ara només direm que el tema de la correlació el comenta Kant dues vegades a la Crítica de la Raó pura,⁶⁸ tot i que en una d'elles i prou (al passatge de la "Deducció": "La síntesi del reconeixement en el concepte"),⁶⁹ l'expliqui amb detall. Aquest correlat, què aporta a la doctrina de la apercepció transcendental i, en darrer terme, a la teoria kantiana de la subjectivitat?

⁶⁴ KrV: A107.

⁶⁵ KrV: B132.

⁶⁶ Si bé des del punt de vista d'A118, el nucli de la doctrina kantiana de la subjectivitat sembla ser la imaginació transcendental, considerem aquest punt de vista qüestionable. En un escrit posterior a Kant y el problema de la Metafísica, titulat "La tesi de Kant sobre l'ésser", recollit a Hitos, Alianza Editorial, 2000, pàg. 374, Heidegger, ho dèiem a la introducció, sembla corregir-la. En aquest text, a banda de citar una nota del paràgraf &16 de la "Deducció", B134, on Kant diu: "I, d'aquesta manera, la unitat sintètica de la apercepció és el punt suprem on s'ha de fixar tot ús de l'enteniment, la pròpia lògica en conjunt i, fins i tot, la filosofia transcendental: efectivament, aquesta facultat (la apercepció) és l'enteniment mateix" que es pot contraposar a la d'A118, sembla reconsiderar el tema. Segons aquest article, el cor de la doctrina kantiana no és la imaginació transcendental sinó l'enteniment, que remet a la apercepció transcendental. Cal afegir, al comentari de la cita anterior, que aquesta pèrdua de pes de la apercepció pura es dona, només, a la primera edició. Si hem de fer cas a la segona redacció de la "Deducció transcendental", és l'enteniment mateix qui realitza aquesta síntesi transcendental i, per tant, és el "jo transcendental" qui té més importància.

⁶⁷ Deixem el comentari central d'aquest assumpte per més endavant: capítol VI, dedicat íntegrament a la "síntesi del reconeixement en el concepte", és a dir, a la relació entre la apercepció transcendental i el seu correlat pur, objecte transcendental.

⁶⁸ Aquesta correlació es comenta a A251, en aquests termes: "l'objecte transcendental (...) és quelcom=x de qui no sabem res, ni podem (donada la disposició del nostre coneixement) saber. Només pot servir -afegeix Kant-, com a correlat de la unitat de la apercepció, per la unitat de la diversitat en la intuïció sensible".

⁶⁹ Concretament, a A105-106.

En un sentit molt general -més endavant ho concretarem-, implica valorar aquesta activitat espontània, que tot just fa un moment hem associat a la apercepció, com una activitat limitada, finita. La apercepció transcendental, la consciència pura, no pot construir totalment l'objecte (hi ha un nucli, en la consciència, irreductible a la síntesi). Aquest fet està relacionat amb l'elaboració d'un correlat, que el discurs crític anomena "objecte transcendental". Kant expressa la qüestió correlativa a A105:

"En la mesura que únicament ens ocupem del divers de les nostres representacions i ja que la 'x' a la qual corresponen (l'objecte) no és -per ser aquest objecte forçosament diferent de les nostres representacions- cap cosa per a nosaltres, resta clar que la unitat necessàriament formada per l'objecte únicament pot ser unitat formal de la consciència que efectua la síntesi del divers de les representacions".

3.-La necessitat de fonamentar el coneixement en la apercepció transcendental

Per tant, Kant, a la Crítica de la Raó pura, disposa una teoria de la subjectivitat que té com a fonament la apercepció transcendental; tanmateix, per què hi ha aquesta necessitat de recórrer a la consciència pura? La resposta a aquesta qüestió es troba en un conjunt de problemes lligats a l'objectivitat del coneixement, que ni l'empirisme ni el racionalisme havien pogut resoldre d'una manera satisfactòria. Per l'empirisme, el coneixement prové de l'experiència, de la percepció sensible. Però, si és així, de quina manera a partir d'aquestes impressions que rep la sensibilitat es pot obtenir el coneixement d'un objecte? Encara: si bé el racionalisme fonamenta el coneixement en judicis analítics a priori que són universalment vàlids, aquests no afegeixen res de nou a l'experiència. A més, la manera racionalista d'entendre el coneixement no explica com la ciència de l'època, la ciència newtoniana, pot aplicar-se d'una manera eficaç a la realitat?

Tornant a l'empirisme, intenta resoldre el problema de l'objectivitat del coneixement negant l'existència de la cosa en si, i considerant que a la seva base hi ha una operació psicològica de la ment. És un punt de partida que suposa explicar el coneixement a partir de la subjectivitat. Ara bé, aquesta subjectivitat no pot garantir de cap manera la

universalitat de l'experiència. De fet, ni tan sols pot justificar la seva pròpia autoconsciència, ja que es troba dispersa en el seguit de percepcions que la componen (problemàtica que la filosofia de Hume posa al descobert). Per tant, arribem a la mateixa conclusió de Kant: si el coneixement ha d'estar constituït per la subjectivitat, la subjectivitat no pot basar-se en un subjecte psicològic: és absurd fonamentar el coneixement en una unitat que ha de ser, ella mateixa, subjectivament fonamentada. Per tant, cal partir d'una doctrina de la subjectivitat que no plantegi cap tipus de separació entre les impressions que rep el subjecte del món exterior i el subjecte que les unifica. Una única activitat opera la unificació en les intuïcions i en els judicis. Així doncs, l'objectivitat només pot assegurar-la el subjecte transcendental. Per què? Perquè aquest subjecte pur s'escapa a la constitució psicològica, i perquè com a apercepció pura esdevé, a més, el fonament de l'aplicació de les categories a priori a la diversitat sensible. A banda d'això, com que aquestes categories, pel fet de ser a priori, tenen la característica de la universalitat i la necessitat, el coneixement pot establir-se si s'apliquen a la sensibilitat, que no és només passivitat. Si el problema de l'objectivitat es resol així, topem amb una altra conseqüència important: el pas del coneixement subjectiu al coneixement objectiu només recau en el subjecte. És a dir, a través d'aquesta "construcció" de l'objectivitat a partir del subjecte transcendental, l'objectivitat pot assegurar-se sense haver de recórrer a la cosa en si. Tanmateix, aquesta autonomia suposa haver de parlar, com ja sabem pels capítols anteriors, d'un nou concepte: el d'objecte transcendental, que serveix per esmentar, com veurem en el capítol següent dedicat a la síntesi transcendental, un mena de transcendent immanent irreductible a aquesta i que fa de correlat, precisament, a la consciència pura.⁷⁰

⁷⁰ El tema de la subjectivitat kantiana és molt més complicat i, per això, aquest capítol el completem amb un annex, el número II. Llegiu-lo.

Capítol 5

El concepte de síntesi i la noció d'objecte transcendent com una expressió que esmenta un transcendent immanent

1.-Necesitat d'una teoria de la síntesi

El concepte kantian de síntesi manté una relació directa amb la noció d'objecte transcendent. Per aquesta raó cal estudiar-la; per tal motiu, i perquè forma part de la doctrina kantiana de la subjectivitat. En aquesta línia, el present capítol esdevé una mena d'annex de l'anterior. En darrer terme, la subjectivitat kantiana pot identificar-se amb la síntesi, una síntesi no psicològica, sinó formal, transcendent: subjectiu i sintètic a priori, s'identifiquen en el camp del coneixement. Alhora, aquesta identificació entre subjectivitat i síntesi permet parlar d'un objecte de coneixement produït i, per tant, conegut; produït, però no totalment produït -com hem dit a la fi del capítol anterior.⁷¹

La necessitat d'una teoria de la síntesi pel que fa al coneixement es remunta a la Dissertatio. En aquesta obra, Kant nega la possibilitat d'un coneixement intel·lectual i afirma que el subjecte només pot obtenir experiència a partir de la matèria sensible (diversitat d'impressions), rebuda en la sensibilitat. Aquest enfocament converteix aquesta noció en una peça clau de la solució del problema del coneixement.⁷² Per què? Perquè un cop Kant ha plantejat, a la Dissertació, la impossibilitat d'un accés directe sobre la cosa en si per un enteniment amb capacitat d'intuïció intel·lectual i, alhora, ha acceptat la intuïció sensible, el tema de la síntesi d'aquestes percepcions ha d'acabar apareixent d'una manera inevitable. Alhora, en tant que és una síntesi conceptual, és a

⁷¹ Sense cap possibilitat d'una intuïció intel·lectual, la solució de la pregunta plantejada a la carta a M.Herz: "com la representació pot referir-se a l'objecte?", és a dir, com pot obtenir validesa objectiva?, únicament pot contestar-se positivament afirmant que és el mateix subjecte qui crea l'objecte (tot i que la creació no és absoluta perquè Kant manté la cosa en si, precisament, com a reducte inaccessible a la síntesi subjectiva).

⁷² En aquest sentit, la importància de la síntesi creix a mesura que el problema de l'objectivitat s'orienta cap a la solució definitiva a la Crítica de la Raó pura. Vegeu Combès: o.c., pàgines 43 a 52. Combès, seguint Vleeschauwer (La evolución del pensamiento kantiano, trad. R.Guerra, Méjico, 1962) considera que l'origen de la teoria de la apercepció transcendent i, per tant, el descobriment de la síntesi transcendent com a unió de l'enteniment i la sensibilitat, es produeix a partir del *Nachlass* (1755). En aquest moment, el concepte de síntesi formal entra en joc en el problema de l'objectivitat i la seva solució definitiva és, gairebé, un fet consumat.

dir, en la categoria pura, fa possible la determinació formal de la matèria. Finalment, la síntesi kantiana és una síntesi a priori, no psicològica. El prototipus d'aquesta darrera la trobem en l'empirisme de Locke i, sobretot, de Hume (tot i que Hume, en aquest punt, no va influir a Kant, també implica la imaginació en la idea de combinació de les impressions). En concret, després d'haver determinat l'origen del coneixement en les percepcions i d'haver-les dividit en impressions i idees -imatges o còpies- que poden ser simples i complexes, Hume desenvolupa una teoria de la imaginació lligada a la qüestió de la síntesi).⁷³ Tanmateix, com hem dit, Kant no agafa la idea de síntesi de Hume, sinó de Wolff i Baumgarten.⁷⁴

Per altra banda, el concepte de síntesi⁷⁵ no té, a la Crítica, un significat inequívoc: Kant utilitza, per referir-se a aquesta funció, dues paraules diferents: a vegades emprava el mot *Verbindung* i, a vegades, el terme *Synthesis*.⁷⁶

El primer té una aplicació ampla: pot significar associació, relació, unió, combinació; el segon és més concret i es defineix d'aquesta manera a A77:

"L'acte de reunir diferents representacions i d'entendre la seva diversitat en un únic coneixement".

⁷³ Hume es pregunta d'on provenen aquestes últimes. Són una còpia de les impressions complexes? En gairebé tots els casos és així: la idea de "casa" prové de la impressió complexa de la casa, tot i que per fer el pas cal que intervingui la imaginació, que segueix unes lleis concretes de combinació, és a dir, de síntesi. Aquestes lleis són: la semblança (així, hi ha quelcom en la nostra ment que l'empeny a associar idees entre les quals hi ha similitud); la contigüïtat en l'espai i el temps (una idea porta a pensar-ne una altra si entre elles hi ha una relació de continuïtat en l'espai o el temps); i, finalment, la relació causa-efecte (davant de fenòmens que s'acostumen a succeir temporalment, el nostre enteniment crea una perspectiva de futur. D'aquesta manera, Hume implica la imaginació en la idea de combinació de les impressions.

⁷⁴ Vegeu Verneux: Le vocabulaire de kant, vol. II., pàg. 126, París: Aubier. El tema de la imaginació a l'Època Moderna és molt interessant. Descartes atorga un paper força curiós a la imaginació en les Meditacions metafísiques. En aquesta obra, la imaginació s'identifica amb l'enteniment aplicat a la matèria o, millor dit, aplicat a qualche cosa corpòria. Hom pot preguntar-se, aleshores, si aquest fet no és més que una anticipació d'aquella síntesi que, més tard, a les darreries de l'Època Moderna, Kant anomena "síntesi figurada", "síntesi speciosa", i que consisteix en una aplicació de l'intel·lecte a la diversitat sensible. Amb tot, cal dir que Descartes no atorga espontaneïtat a la imaginació, un tret que sí li concedeix Kant. Aleshores, diguem que per Descartes la imaginació no pot fer més que "reproduir" passivament les impressions recollides, sense produir cap cosa nova.

⁷⁵ Concepte que, com hem vist, entra en joc a partir de mitjans dels 70.

⁷⁶ Respecte a aquesta qüestió (l'ús del terme *Synthesis* / *Verbindung*) pot consultar-se Rábade: Kant Problemas gnoseològics de la Crítica de la razón pura, pàgines 128 i següents. Madrid. Gredos, 1969.

I, d'aquesta altra, a B103: "(...) és un acte d'espontaneïtat de la facultat de representar. Com que aquesta facultat ha d'anomenar-se enteniment, per distingir-la de la sensibilitat, tota combinació (...) constitueix un acte intel·lectual al qual li donem el nom general de síntesi".

2.-La síntesi transcendental

En el capítol precedent, hem mostrat el significat general que cal atorgar a l'adjectiu "transcendental". Segons les definicions del terme fetes per Kant a A11, B25, i A56, l'expressió serveix per a qualificar quelcom que cau, en el procés de constitució del coneixement, cap al costat del subjecte; remarca, a més, el seu caràcter formal i apriorístic. Doncs bé, aquestes tres característiques poden atribuir-se a la síntesi. La síntesi és formal, a priori i subjectiva, és a dir, no ve donada pels objectes.⁷⁷ La importància que té, per la teoria del coneixement, una síntesi transcendental es pot comprovar a la "Deducció transcendental de les categories". En aquest lloc, Kant explica que la síntesi transcendental produeix, a priori, la unificació de la diversitat temporal.

En la primera edició, Kant fa aquesta explicació des d'un punt de vista analític. Per tal raó, parla de tres síntesis, meres distincions d'un únic acte sintètic.

L'explicació de la síntesi transcendental es produeix a la primera edició de la Crítica, exactament a partir d'A95, i es perllonga fins a A111 (paràgraf final de la síntesi del reconeixement en el concepte).

- *La síntesi de l'aprehensió en la intuïció*: consisteix en una síntesi relacionada amb el sentit intern. Kant defensa que totes les representacions del nostre psiquisme, tant les que esdevenen causades pels objectes exteriors, com les que obeeixen a causes interiors, han de ser rebudes pel sentit intern, això és, pel temps. Kant diu que: "en ell, han de ser tots ordenats,⁷⁸ lligats i relacionats".⁷⁹ A més, afegeix: "Aquest acte s'anomena *síntesi*

⁷⁷ Kant recull l'aspecte subjectiu de la síntesi a B130.

⁷⁸ Kant es refereix als objectes.

de l'aprehensió per referir-se, precisament, a una intuïció que ofereix, efectivament, una diversitat, però una diversitat continguda *en una representació* i que mai pot produir-se sense la intervenció d'una síntesi".⁸⁰ Per tant, el temps constitueix, en el procés del coneixement, una primera síntesi subjectiva.

- *La síntesi de la reproducció en la imaginació*: la síntesi anterior, síntesi de l'aprehensió, entronca amb la síntesi de la reproducció.⁸¹ "És evident que, si intento dibuixar una línia en el meu pensament, o si intento pensar el temps des d'un migdia al migdia següent (...), el meu pensament ha d'assumir aquestes representacions l'una darrera l'altra. Per tant, si no les reproduïu, no podria obtenir mai una representació completa, ni cap dels pensaments esmentats".⁸² Així, l'ordenació i la relació de la diversitat de les representacions, fa necessària la seva reproducció. Tanmateix, si considerem aquesta relació des d'un punt de vista empíric, aleshores no tenim cap raó necessària i universal de la reproducció de cap sèrie i, per tant, les imatges no poden oferir garanties de la integritat del fenomen al qual pertanyen: per Kant, el fenomen és una representació sintètica, o sigui, unificada. Cal "que hi hagi quelcom que, com a fonament *a priori* de la seva unitat sintètica, faci possible la reproducció dels fenòmens";⁸³ aquest quelcom és la síntesi de la imaginació, que és *a priori*, és a dir, independent de tota experiència.

- *La síntesi del reconeixement en el concepte*. De tota manera, la reproducció de les imatges esdevé absurda si no som capaços de reconèixer la identitat d'un fenomen a través de la repetició. Aquesta reproducció només pot realitzar-se a partir del concepte de l'objecte, que consisteix en el coneixement intel·lectual de la unitat de síntesi. La imaginació sintetitza la diversitat percebuda successivament i reproduïda immediatament. L'enteniment tanca aquesta síntesi en la consciència intel·lectual de la seva unitat; i és, a causa d'aquesta última síntesi, que cal parlar del concepte d'objecte transcendental. A través del reconeixement en el concepte, la unitat subjectiva de la síntesi remet a una unitat objectiva esmentada a través de la noció, genuïnament kantiana, d'objecte transcendental.

⁷⁹ KrV: A99.

⁸⁰ *Ibídem*.

⁸¹ KrV: A102: "La síntesi de l'aprehensió està inseparablement unida a la de la reproducció".

⁸² KrV: A102.

⁸³ KrV: A101.

Tot i que Kant estableix tal distinció tripartita de l'acte sintètic a la primera edició, es consideren tres formes de parlar d'una mateixa síntesi, la síntesi transcendental que més amunt relacionàvem, directament, amb la teoria de la subjectivitat kantiana. Ara bé, la segona edició presenta una diferència respecte a la manera d'exposar la qüestió.

Allà, Kant es fixa més en el que podem anomenar una lògica transcendental de la unitat de la síntesi, que en una psicologia transcendental de la síntesi i la seva unitat, per la qual cosa aquesta anàlisi en tres actes desapareix.

Fins aquí la descripció, segons l'edició A, de la doctrina kantiana de la síntesi transcendental.⁸⁴

⁸⁴ La síntesi transcendental, amb quina de les tres facultats subjectives del coneixement cal vincular-la? En principi, sembla que només s'ha de relacionar amb l'enteniment i la imaginació, ja que la sensibilitat, segons l'"Estètica transcendental", no és més que "la capacitat (receptivitat) de rebre representacions, en ésser afectats pels objectes (...)"(A19/B33). És a dir, es tracta d'una facultat passiva, sense cap espontaneïtat. La imaginació, en canvi, és una capacitat activa, productora d'esquemes i vinculada, en principi, amb la síntesi transcendental, com es pot comprovar, per exemple, a partir de la lectura de B151. També l'enteniment pot relacionar-se amb la síntesi. De fet, l'enteniment es lliga explícitament amb l'activitat espontània, sintètica i originària de la apercepció transcendental. Per tant, sembla coherent vincular la síntesi transcendental, tan sols, amb aquestes dues darreres facultats, com es declara a A78-79; no obstant, el problema sorgeix perquè, segons un altre text, se'ns diu que l'activitat sintètica correspon, així mateix, a la sensibilitat. Es tracta d'un paràgraf corresponent a la primera edició de la Crítica de la Raó pura, situat a la part analítica de la "Deducció transcendental", concretament entre A97-98. Al text A97-98, s'afirma la triple síntesi, un comentari que es contraposa a un d'inicial a l'"Estètica transcendental", sobre la sensibilitat com a facultat exclusivament passiva(A19/B33). Kant diu a A97: "la *receptivitat* només pot fer possible el coneixement si està lligada a l'*espontaneïtat*". Després d'aquesta observació, afegeix que l'espontaneïtat "constitueix el fonament de tres síntesis que necessàriament tenen lloc en tot coneixement (...)"(A97). A continuació, i sense deixar aquest punt de la Crítica, relaciona aquesta espontaneïtat de la sensibilitat amb la síntesi transcendental de l'aprehensió. Tanmateix, enlloc de la Crítica de la Raó pura no especifica si la receptivitat i, per tant, la passivitat de la sensibilitat, és superior o no a la seva espontaneïtat. De tota manera, sembla que sí, que la sensibilitat és més passiva que activa i que, per tant, el comentari de l'espontaneïtat de la sensibilitat s'ha de relativitzar. Que si bé cal atribuir una espontaneïtat a la sensibilitat, serà mínima. A part, Kant defineix la síntesi de l'aprehensió amb els següents mots:"Tota intuïció conté una diversitat (...) Perquè es doni una unitat intuïtiva d'aquesta diversitat (...) fa falta, primer, recórrer tota aquesta diversitat i, després, reunir-la. Anomeno aquest acte, *síntesi de l'aprehensió*."(A99).Tot seguit, Kant relaciona la síntesi de l'aprehensió amb la sensibilitat, tot afirmant:"(...) sense aquesta síntesi no podríem tenir representacions *a priori* , ni de l'espai, ni del temps, perquè aquestes últimes només es poden produir gràcies a la síntesi de la diversitat oferta per la sensibilitat en la seva originària receptivitat"(A100). Els dos textos transcrits poden considerar-se com una explicació de la idea que, fa un moment, contraposàvem al comentari inicial de l'"Estètica transcendental", sobre la passivitat de la sensibilitat: "la *receptivitat* només pot fer possible el coneixement si està lligada a l'*espontaneïtat*", com sostenia Kant a A97. Voldríem ara centrar-nos en l'expressió "estar lligada a l'*espontaneïtat*". Que la sensibilitat es vinculi amb l'espontaneïtat pot voler dir, en principi, dues coses: que hi estigui relacionada directament, és a dir, que la sensibilitat, a través de l'aprehensió, sigui ella mateixa activa; o bé que la sensibilitat té una relació indirecta amb l'espontaneïtat, és a dir, que no és ella mateixa la causant de la síntesi de l'aprehensió, tot i que aquesta sí que es doni en ella. Aquest segon punt de vista és interessant perquè permet harmonitzar la perspectiva que Kant ofereix sobre el tema de la síntesi transcendental a A97-98 amb la d'A78-79. Es tracta d'una interpretació

3.- La síntesi transcendental i la noció d'objecte transcendental

Tot deixant de banda la problemàtica de la manifestació o no de la síntesi en la sensibilitat i el tema de la relació d'aquesta amb les altres dues facultats subjectives,⁸⁵ en aquest apartat valorarem la relació que es pot establir entre la noció d'objecte transcendental i la síntesi en general. De fet, la diferència entre "l'objecte al qual refereixo el fenomen en general"⁸⁶ (que Kant concep com a objecte transcendental) i l'objecte de coneixement, s'estableix perquè el segon resulta d'una síntesi transcendental mentre que el primer no. En conseqüència, el concepte d'objecte transcendental expressa quelcom no produït per la síntesi transcendental,⁸⁷ tot i que implicat, d'alguna manera, en aquesta.⁸⁸ I, repetim, implicat en la síntesi.

3.1.-La síntesi transcendental i el concepte d'objecte transcendental com un *constructo* teòric discursiu que esmenta un transcendent immanent

defensada per Paton. Per aquest, malgrat la relació de la sensibilitat amb la síntesi de l'aprehensió, no es pot situar l'aprehensió en la sensibilitat, és a dir, aquesta síntesi està relacionada amb la imaginació. Tot i que d'alguna forma es manifesta en aquesta facultat, la síntesi de l'aprehensió prové de la imaginació (Vegeu Paton: o.c., pàgs. 357-381; molt concretament, vol. I, pàg. 362. En aquest sentit, a favor de la interpretació de Paton, Kant diu a A102: "La síntesi de l'aprehensió es troba, per tant, inseparablement lligada a la reproducció. Tenint en compte que la primera constitueix el fonament transcendental de la possibilitat de tot coneixement (no tan sols del coneixement empíric, sinó també del pur *a priori*)". D'aquesta manera, atribueix a la imaginació tant la síntesi de l'aprehensió com la síntesi de la reproducció. Per tant, segons aquest punt de vista, tindríem dues síntesis: la de l'aprehensió i la de la reproducció, ambdues lligades amb la imaginació; i una tercera, la síntesi del reconeixement en el concepte, vinculada a l'enteniment (aquesta síntesi transcendental, la constitueixen les categories de l'enteniment en la mesura que en elles s'expressa la font de tota unitat i síntesi: la apercepció transcendental). Ara bé, aquesta interpretació presenta un inconvenient: es tracta d'una interpretació de la síntesi transcendental centrada en la primera edició de la Crítica de la Raó pura. De fet, a la segona edició, per una causa indirecta, el tema de la síntesi transcendental agafa una nova orientació: a l'edició B, la importància de la imaginació transcendental es desplaça a favor de l'enteniment. Kant deixa de banda els dos passatges principals de l'edició A, on es parla de la imaginació com la tercera facultat (al costat de la sensibilitat i l'enteniment). En comptes de parlar de la imaginació com a "funció de l'ànima", escriu "funció de l'enteniment" i atribueix així la síntesi transcendental a l'enteniment pur. La facultat d'enllaçar a priori és l'enteniment; la síntesi transcendental de la imaginació és un efecte de l'enteniment en la sensibilitat.

⁸⁵ Vegeu nota anterior.

⁸⁶ KrV: A253.

⁸⁷ És a dir, pensar un objecte no és, en cap cas, el resultat de l'acte subjectiu, que consisteix en reunir una diversitat donada (...) en el concepte, és a dir, en la categoria.

⁸⁸ Perquè hi hagi síntesi hi ha d'haver correlat: sense el correlat de la apercepció transcendental la síntesi no és possible.

En la introducció d'aquesta primera part hem plantejat que el concepte d'objecte transcendental és un *constructo* teòric discursiu encarregat d'esmentar un transcendent immanent.

En aquest apartat, analitzem aquesta segona possibilitat d'enfocar el tema de l'objecte transcendental a la primera edició de la Crítica de la Raó pura, basant-nos en aquest aspecte: la necessitat d'un nucli irreductible a la síntesi en la consciència perquè la síntesi transcendental tingui sentit.

Com es pot interpretar aquest nucli irreductible? Nosaltres pensem que únicament pot entendre's com una mena de transcendent immanent, considerat formalment i dessubstancialitzat, situat en el subjecte, perquè pot relacionar-se amb la passivitat de la sensibilitat. Alhora, s'ha de vincular amb el desdoblament de la cosa en si, remarcat i estudiat al capítol II d'aquesta primera part, que és una conseqüència del nou paper que Kant atorga a l'enteniment a partir de l'any 72.

Aquesta manera d'interpretar la noció d'objecte transcendental (que lliga aquests dos aspectes: el tema del desdoblament de la cosa en si i la necessitat d'un transcendent immanent), pot fonamentar-se perquè el subjecte no és totalment actiu. En tant que receptor incorpora a la subjectivitat quelcom que no pot elaborar sintèticament i que, considerat a nivell transcendental, hem d'anomenar correlat de la apercepció pura. Dit d'una altra manera: el "gir copernicà" fa que l'objectivitat no pugui ser explicada, només, a partir d'un transcendent exterior correlativament enfrontat al subjecte (la cosa en si en el seu sentit més primigeni), sinó que fa necessari la proposta d'un transcendent en la mateixa consciència, una unitat desconeguda=x. En aquest punt, la distància amb el cartesianisme és enorme: en Kant, la "revolució copernicana" significa bandejar la solució del problema de la validesa objectiva del coneixement partint d'una adequació entre representació i món exterior, aquest considerat en si, que implica el recurs a Déu.

Finalment, cal dir que el tema de la síntesi el considerarem novament, des d'una perspectiva molt interessant, a la segona part del treball. Aleshores, dedicarem unes quantes pàgines a analitzar la possibilitat d'aquest concepte des del punt de vista pràctic.

Tot seguit, ens centrarem en la part de l'exposició analítica de la "Deducció transcendental", dedicada al tema de la síntesi del reconeixement en el concepte, i en l'anàlisi del concepte d'objecte transcendental que s'hi exposa, no pas des del punt de vista genètic, com en el capítol III sinó funcional, és a dir, del seu paper en el coneixement.

Capítol 6

El concepte d'objecte transcendental i la dimensió crítica de l'objectivitat -la qüestió de la realitat objectiva-

1.-Nova valoració de l'objecte de les representacions

En els capítols II i III evidenciàvem la possibilitat de diferenciar la cosa en si i el concepte d'objecte transcendental, des de dos punts de vista:

- a) en el sentit que no és un objecte metafísicament constituït com la cosa en si.
- b) en el sentit que és un concepte (una expressió) que procedeix, genèticament, de l'evolució del discurs crític a partir de l'any 72.

Afegirem ara més arguments a favor d'aquesta distinció i de la seva utilitat crítica.

En el passatge de l' "Analítica transcendental", Kant afirma que l'"objecte de les representacions" s'ha de considerar sota la *descripció*⁸⁹ crítica d'objecte transcendental.⁹⁰ Aquesta nova valoració de l'"objecte de les representacions" està molt lligada amb el paper de la consciència pura o apercepció transcendental en la unitat del coneixement; amb el tema del coneixement limitat a la sensibilitat i la manca d'una intuïció intel.lectual.

⁸⁹ En aquest context emprem inevitablement la paraula *descripció*. Però, tanmateix, com hom sap, el concepte d'objecte transcendental no descriu res: únicament fa referència a quelcom en general=x, que s'ha de pensar com a correlat de la apercepció transcendental i que no podem conèixer de cap manera. Per això, precisament, no descriu res, tot i que aquest res, com diu Heidegger, sigui alguna cosa.

⁹⁰ Avançàvem al capítol II de la nostra tesi que l'anterioritat del text del capítol III de l'"Analítica transcendental" ve confirmada perquè en aquest, la discussió del problema del coneixement concorda amb els paràmetres de la Dissertació. Com hem comentat, en aquestes cinc pàgines suprimides els paràmetres de reflexió kantians són idèntics, gairebé, als del període de 1770-1772, que marca l'inici de l'època crítica. És clar que respecte a aquest passatge de "La síntesi..." hem de ser prudents i citar la tesi de Smith. Ja hem apuntat en un altre moment, basant-nos en el text A107 (on Kant parla de l'espai i el temps com a conceptes), que Smith manté com "La síntesi..." és molt propera al període pre-crític i les situa cronològicament a prop de la Dissertatio, igual que les cinc pàgines suprimides.

A més, cal esmentar, a l'inici d'aquest capítol VI, que a l'edició B s'elimina aquest punt de la "Deducció transcendental",⁹¹ juntament amb tot el paràgraf A249-253.⁹² És a dir, a la publicació de l'any 87 Kant suprimeix l'únic lloc on es fa un comentari explícit del concepte d'objecte transcendental ("La síntesi del reconeixement en el concepte") i on, amb una major antiguitat cronològica, s'intenta clarificar la diferència entre la cosa en si i la nostra expressió, partint de la relació d'aquestes dues nocions amb el fenomen.⁹³

Tanmateix, cal dir que a la segona edició hi ha més d'una referència al concepte d'objecte transcendental, tot i que Kant no en desenvolupi cap interpretació concreta. En el text de l'any 87, trobem aquesta expressió en els passatges següents: B63, B236, B304, B333, B334, B404, B427, B506, B522, B523, B566, B568, B573, B585, B593, B641, B707, B710, B724 i B726.⁹⁴

2.-La doctrina de la noció d'objecte transcendental exposada en el context de la síntesi del reconeixement en el concepte

A continuació, per situar-nos en l'evolució del tema de la noció d'objecte transcendental en aquest punt tan important de l'"Analítica" i la "Deducció transcendental", que és "La síntesi del reconeixement en el concepte", resumirem la situació anterior, segons el desenvolupament lògic de la primera edició de la Crítica de la Raó pura.

A l'"Estètica transcendental", Kant parteix d'un conjunt d'impressions (en la línia de

⁹¹ KrV: A104-110.

⁹² És a dir, capítol III de l'"Analítica transcendental": A249-253, passatge suprimit a la segona edició.

⁹³ *Ibíd.*

⁹⁴ Altrament, és útil de considerar, al llarg de tot aquest capítol, la comparació cronològica (esmentada al II de la nostra tesi) entre les cinc pàgines suprimides del capítol III de la Crítica de la Raó pura, a la segona edició, i aquestes de "La síntesi...", que creiem més properes a l'època de tancament definitiu del problema crític del coneixement.

Hume), que arriben a la sensibilitat (entesa, en principi,⁹⁵ com a facultat passiva). Aquest conjunt de percepcions s'intueixen a través del sentit intern, és a dir, a través del temps, d'una manera successiva. Tanmateix, Kant investiga les condicions de possibilitat de tot coneixement a priori. Així, perquè aquest sigui possible, no n'hi ha prou amb què es donin una successió de percepcions rebudes en la sensibilitat (la postura de la filosofia empirista fins a Hume). Cal que s'estableixi entre elles una coherència, una unitat, que únicament pot ser el resultat d'una síntesi espontània. Per això, Kant passa de l'"Estètica" a l'"Analítica transcendental", lloc on presenta, precisament, el concepte de síntesi (unificació de les impressions). En aquest moment (caldría ara un recordatori sinòptic de la teoria de les tres síntesis, considerades amb amplitud en el capítol previ) hi ha d'haver, en primer lloc, una síntesi qualificada com un acte d'aprehensió.⁹⁶ En segon lloc, una síntesi de la reproducció.⁹⁷ I, finalment, un cop la imaginació (enteniment ?)⁹⁸ ha produït aquestes dues síntesis, cal que les impressions siguin reconegudes com el que són: com a impressions que refereixen a quelcom, a través del concepte. Tanmateix, les impressions només es poden reconèixer (tesi central d'aquesta divisió n.º. 3) si la consciència pura o apercepció transcendental es reconeix, d'alguna manera, en elles. Dit d'una altra manera, la unitat i persistència dels fenòmens és un reflex de la identitat del jo, i la seva unificació només és possible a través d'un procés de conceptualització. Per aquesta raó, Kant anomena a aquesta síntesi, "síntesi del reconeixement en el concepte".

Per tant, ens trobem en aquest punt del desenvolupament de la teoria del coneixement. Ara, podem situar amb exactitud on es desenvolupa la doctrina del concepte d'objecte transcendental a l'"Analítica". La doctrina de la noció d'objecte transcendental se situa al bell mig de l'explicació del procés de conceptualització del coneixement, basat en la síntesi del reconeixement en el concepte.

2.1.-Estructura de la doctrina de la noció d'objecte transcendental en el passatge

⁹⁵ Cal anar en compte: *en principi* perquè ja sabem, gràcies al capítol IV dedicat a la síntesi, que la sensibilitat no és només passiva.

⁹⁶ KrV: A99-A100.

⁹⁷ KrV: A100-103.

⁹⁸ Recordem la discussió Wolf-Paton respecte al tema de la síntesi transcendental i el seu origen en l'enteniment o la imaginació.

de la "Síntesi del reconeixement en el concepte".

Analitzarem a continuació com es planteja la doctrina del concepte d'objecte transcendental en aquest lloc de la Crítica: A103-111.

Una lectura general del text A103-111 permet distingir-hi, a primera vista, tres temes de discussió. D'aquests, dos giren al voltant de la naturalesa del nostre concepte i la seva funció dins la teoria del coneixement: A104/A108-111, respectivament. En canvi, el passatge A105-107, presenta la teoria de la apercepció transcendental. Per tant:

- a) Hi ha un primer paràgraf centrat en el significat de l'expressió "objecte de les representacions". Aquest es desenvolupa a A104-105, lloc on s'afirma que aquest objecte no és res més que "quelcom en general"= x , és a dir, la pura indeterminació que pensem com a existent més enllà del fenomen, però que no podem conèixer perquè el subjecte no té cap tipus d'intuïció intel·lectual, com ha restat clar d'ençà de l'època de la Dissertatio.
- b) Existeix, a més, un segon paràgraf (A105-A107), en què Kant planteja la tesi que la unificació produïda per la síntesi remet, en darrer terme, a la apercepció transcendental. Aquesta esdevé la part més important (fins i tot, de la primera edició de la "Deducció transcendental") de tot el text "La síntesi...".
- c) I finalment, comptem amb un tercer i últim paràgraf que ocupa des d'A107 fins a A111. Aleshores, Kant retorna al tema de l'"objecte de les representacions", considerat a A104, i ho fa relacionant aquesta expressió (un cop especificat com s'ha d'entendre des del punt de vista crític a A104) amb el tema de la validesa i realitat objectiva del coneixement. Es tracta d'una part particularment interessant perquè el tema de la realitat objectiva s'hi aborda d'una manera moderna, derivada del gir cartesià en el coneixement.

2.1.1.-El primer bloc temàtic

En el primer dels tres blocs temàtics esmentats, Kant explica el significat de l'expressió "objecte de les representacions". La necessitat de l'explicació ve provocada pel mateix discurs crític: per l'evolució del pensament kantià que ha determinat, com vèiem al capítol II d'aquesta primera part, una forma d'entendre el coneixement molt diferent a la

de la tradició filosòfica anterior, tant racionalista com empirista. El motiu concret d'aquest paràgraf (A104), passa per respondre a la pregunta: "Què es vol dir quan es parla d'un objecte que correspon al coneixement i que és, per tant, diferent d'aquest?".⁹⁹

A la Crítica de la Raó pura, la representació és fruit de la unió de la matèria diversa i la categoria formal: és el judici sintètic a priori; però... i l'objecte? Per la tradició racionalista, és la cosa en si coneguda per l'enteniment a través d'una intuïció intel·lectual. En canvi, pels empiristes, que han sotmès la cosa en si a un procés de dissolució, el coneixement de l'objecte acaba essent en Hume una simple creença. En conseqüència, l'esmentada pregunta indica una voluntat històrica: clarificar definitivament, i des del nou punt de vista crític, en què consisteix l'"objecte de les representacions" de la tradició. Kant respon que és simplement quelcom pensable (en aquest moment, cal recordar la diferència fonamental entre conèixer i pensar, manifestada en un determinat passatge de la Crítica de la Raó pura¹⁰⁰). Això és, que per ell aquest objecte només pot ser el pensament -remarco pensament- de quelcom en general=x. Tal "valoració" prové de la impossibilitat del subjecte de mantenir-hi una relació a partir d'una intuïció intel·lectual. En fer fora aquest objecte del camp del coneixement i situar-lo en l'àmbit del pensament, on les intuïcions sensibles no són possibles i els conceptes esdevenen buits, el discurs crític només pot fer una cosa: identificar l'expressió "objecte de les representacions" amb la pura indeterminació. Precisament per això, aquest objecte "no és cap cosa per nosaltres".

Tanmateix, això què significa? ¿Que a l'expressió no li hem de donar cap tipus d'importància, que s'ha de deixar de banda? De seguida, Kant ens posa sobre la pista correcta: no s'ha de bandejar perquè és la unitat formal correlativa de la consciència¹⁰¹. Per tant, tot i que l'expressió no és "cap cosa per nosaltres", serveix per a referir-nos a un aspecte fonamental: la unitat objectiva necessària en tot coneixement des del punt de vista subjectiu, és a dir, *per a nosaltres*.

⁹⁹ KrV: A104.

¹⁰⁰ Vegeu KrV: B146-147.

¹⁰¹ D'aquesta manera, la seva filosofia supera la postura empirista, que posava aquesta unitat objectiva en les dades empíriques rebudes; i també, la metafísica racionalista, que la situava a l'en si, conegut a través del concepte.

Finalment, com que només hi pot haver una sola i mateixa unitat objectiva en tot procés de coneixement, el concepte d'objecte transcendental aplicat a l'"l'objecte de les representacions" és sinònim de singularitat. Per això, Kant manifesta que "l'objecte transcendental és sempre idèntic"...,¹⁰² perquè no hi ha una unitat per cada *Gegenstand* empíricament constituït, sinó que la unitat objectiva és la mateixa en tots els casos. En aquest sentit, la mateixa expressió "objecte de les representacions", exposada per Kant a A104, connota, implícitament, aquesta singularitat que cal atribuir a la unitat objectiva. Kant parla d'un objecte (en *singular*) de les representacions (en *plural*), és a dir, pels fenòmens que són múltiples, infinits. Es tracta, doncs, com ja hem dit, d'una expressió que al·ludeix a una sola unitat, una unitat formal i, en conseqüència, pura. Per entendre aquest significat no substancial de la noció d'objecte transcendental en aquest nou context crític dibuixat per l'"Estètica" i l'"Analítica", podem comparar aquesta unitat objectiva amb la consciència pura. Si recordem de quina manera Kant defineix el "jo penso", la apercepció transcendental no és ni tan sols un jo, sinó el fonament formal (en tota consciència) de coneixement i prou.¹⁰³

2.1.2.-El segon bloc temàtic

Com assenyalàvem a l'inici d'aquest apartat 2, Kant exposa la teoria de la consciència pura a partir d'A105 fins a A107. En aquest segon passatge de la "Síntesi del reconeixement...", vincula l'expressió "objecte de les representacions" (el concepte d'objecte transcendental) amb la unitat subjectiva de la consciència pura. El lligam entre les dues nocions es fonamenta d'una manera correlativa: relaciona l'expressió "objecte transcendental" amb el procés de conceptualització necessari en tot coneixement, que remet, en definitiva, a la unitat sintètica de la apercepció transcendental. Des d'un punt de vista tal, la teoria de l'objecte transcendental es relaciona íntimament amb dos aspectes:

- a) amb la doctrina general del concepte aplicat a la intuïció sensible, que desenvolupa al llarg de l'"Analítica transcendental".
- b) amb el tema de la síntesi i la seva unitat, un tema que fa necessària la teoria de la consciència pura.

¹⁰² KrV: a A108.

¹⁰³ Vegeu el capítol III.

La relació de la noció d'objecte transcendental amb la teoria del concepte (el primer dels dos aspectes esmentats), permet presentar la nostra expressió lligada del tot a l'explicació del coneixement des d'un punt de vista estrictament crític. El segon no és menys important: situa l'expressió en el camp d'irradiació de la subjectivitat; d'alguna manera, a través de la correlació, es vol indicar el límit de la projecció aperceptiva.

Evidentment, es dóna una experiència finita de coneixement perquè existeix diferència entre la unitat objectiva i la subjectiva: si s'identifiquessin sense més el concepte d'objecte transcendental amb la consciència pura, parlaríem d'una experiència completa, total. Però, en el kantisme, tan sols Déu, suposant-ne l'existència, coneix immediatament el contingut de l'"objecte de les representacions" perquè, a diferència del subjecte, la seva creació no és limitada sinó infinita. Tot i que la cosa en si es desdobla en un transcendent immanent, el seu sentit original, és a dir, en tant que objecte exterior i independent de la consciència continua present en el discurs crític.

Tot seguit, transcriu aquest text:

"(...) la identitat del jo és, a la vegada, la consciència d'una igualment necessària unitat de síntesi de tots els fenòmens segons conceptes, és a dir, a partir de regles que no tan sols ens han de permetre reproduir-los, sinó que a més fixen, així, un objecte a la intuïció dels mateixos, és a dir, determinen el concepte de quelcom on es troben necessàriament entrellaçats".¹⁰⁴

Segons el fragment, la teoria de la correlació descrita en la segona part del passatge implica:

- a) En primer lloc, una relació de la síntesi amb la apercepció transcendental, cosa que aquest text confirma: la "síntesi de tots els fenòmens" depèn, en darrer terme, de la unitat de la consciència (principi transcendental de la seva unió). Per què? Perquè la apercepció transcendental imposa a aquestes una condició que els manca: una

¹⁰⁴ És a dir, a A108.

unitat pura *a priori*.

- b) En segon lloc, comporta la relació de la apercepció transcendental amb l'ús d'unes normes que, segons hem llegit, són els conceptes que "fixen (...) un objecte a la consciència"¹⁰⁵.

Amb tot, si bé Kant exposa a A105 els termes de la correlació entre la unitat subjectiva i la objectiva, a partir del concepte de síntesi i de regla d'aquesta síntesi (el concepte), ¿no explica de quina manera aquesta mateixa regla determina la diversitat donada a la sensibilitat? La resposta la trobem a A106, en el darrer paràgraf de la "Deducció subjectiva". "Tot coneixement necessita un concepte, per molt imperfecte i obscur que sigui. Ara bé, el concepte és sempre, per la seva forma, quelcom universal i serveix de regla. El concepte de cos serveix de regla al coneixement dels fenòmens externs, a causa de la unitat de la diversitat pensada a través d'ell. I només pot constituir una regla per les intuïcions representant, en els fenòmens donats, la necessària reproducció de la seva diversitat i, per tant, la unitat sintètica en la consciència dels mateixos."

En conclusió, el concepte o categoria pura determina la diversitat donada perquè posseeix una validesa universal: la categoria representa la unitat necessària de diverses representacions constitutives d'un objecte "pensat com objecte" (per exemple: les "tres línies d'un triangle").¹⁰⁶

"(...) pensem un triangle com objecte en la mesura que som conscients de la unió de tres línies rectes conforme a una regla segons la qual sempre pot representar-se aquesta intuïció. Aquesta *unitat de la regla* és la que determina tota la diversitat i la sotmet a unes condicions que fan possible la unitat de la apercepció. El concepte d'aquesta unitat és la representació de l'objecte=x, que penso a través dels predicats d'un triangle."

2.1.3.-El tercer bloc temàtic

¹⁰⁵ Se'n explica així el mateix títol del capítol: "La síntesi del reconeixement en el concepte".

¹⁰⁶ KrV: A105.

La tercera i última part del passatge de "La síntesi del reconeixement en el concepte" adquireix un interès especial, ja que s'hi desenvolupa el tema de la realitat objectiva, objecte de discussió i replantejament des de Descartes. Més endavant, a A155,¹⁰⁷ Kant fa una definició general de l'expressió "realitat objectiva", des del nou enfocament crític, que concorda amb el que s'afirma en aquest lloc de "La síntesi...": "un coneixement té realitat objectiva (...) si aquest objecte es dóna d'alguna manera, perquè si no els conceptes són buits". A partir d'ella podem extreure dues conclusions importants: primera, la relació entre la teoria de l'ús del concepte i la qüestió de la realitat objectiva; i segona, que l'objecte, perquè hi hagi realitat objectiva, s'ha de donar d'alguna manera. Però, quin objecte? I què vol dir aquesta expressió "d'alguna manera"? Pel que fa a la primera de les qüestions plantejades, la resposta s'ha de cercar a A104 on, com sabem, Kant relaciona la síntesi del reconeixement a través del concepte amb l'objecte de les representacions. Quant a la segona, la manera com s'ha d'entendre aquest objecte de les representacions, no pot ser cap altra que a partir de la noció d'objecte transcendental, amb totes les conseqüències, descrites en els capítols anteriors, que comporta fer-ho.

Ultra això, el debat central d'aquesta darrera part de "La síntesi del reconeixement" és quin servei fa la noció d'objecte transcendental en el procés del coneixement. La funció consisteix en atorgar realitat objectiva.¹⁰⁸ Tanmateix, perquè aquest aspecte sigui possible, els fenòmens han de "sotmetre's a conceptes", és a dir, la categoria ha de tenir validesa objectiva. Kant diu: "(...) La referència a un objecte transcendental, és a dir, la realitat objectiva del nostre coneixement empíric, es basarà en una llei transcendental segons la qual, si els fenòmens han de proporcionar-nos objectes, han de sotmetre's a les regles a priori que unifiquen sintèticament aquests fenòmens (...). I, tot seguit, clarifica: "És a dir, la realitat objectiva del nostre coneixement es basa en la llei segons la qual, en l'experiència, aquests fenòmens han de ser sotmesos a les condicions per una indispensable unitat de la apercepció, de la mateixa manera que, en la simple intuïció,

¹⁰⁷ En aquest lloc, Kant expressa, respecte a la "realitat objectiva": "Si un coneixement ha de tenir realitat objectiva, és a dir, referir-se a un objecte i rebre d'aquest significació i sentit, ha de ser possible que es doni l'objecte d'alguna manera. Si no és així, els conceptes són buits i, malgrat que hàgim pensat a través d'ell, no n'hem conegut res a través del pensament: no hem fet cap altra cosa que jugar amb representacions".

¹⁰⁸ KrV: A107-A108.

ho han d'estar les condicions formals d'espai i temps (...)"¹⁰⁹ De seguida afegeix que aquestes "condicions per una indispensable unitat de la apercepció", són els conceptes purs o categories:"(...) les categories, abans mencionades, no són més que les condicions del pensar en una experiència possible, de la mateixa manera espai i temps contenen les corresponents a la intuïció en una experiència possible". Per tant, per entendre la noció de realitat objectiva que Kant maneja en aquesta darrera part del passatge i que vincula amb la noció crítica d'objecte transcendental s'ha de tenir en compte unes regles de la síntesi que remetent, en darrer terme, a la imaginació. En conseqüència, la fi del passatge de "La síntesi del reconeixement en el concepte", ens porta vers un punt important: el tema de la imaginació productiva¹¹⁰ i el seu paper en el coneixement en tant que creadora de la realitat objectiva. Es tracta d'un paper que estudiarem, tot seguit, en el capítol següent.

¹⁰⁹ KrV: A110.

¹¹⁰ La imaginació productiva, per ser més exactes.

Capítol 7

El concepte d'objecte transcendent i el tema de la realitat objectiva

1. La imaginació productiva.

En l' estudi realitzat al capítol anterior del concepte d'objecte transcendent segons el passatge de la "Síntesi del reconeixement(...)", hem constatat que l'expressió realitat objectiva s'associa a la nostre noció. Kant planteja, a A109, que la realitat objectiva dels conceptes s'ha d'atribuir a la noció d'objecte transcendent, amb la qual cosa ens trobem amb un nou ús d'aquest constructo teòric discursiu, fins ara no tractat, però que no contradiu la interpretació que n'estem fent, sinó que més aviat la complementa i la confirma. A part, per nosaltres, aquesta relació que la noció manté amb la qüestió de la realitat objectiva vol dir, bàsicament, que, a la Crítica de la Raó pura, topem amb una determinada subjectivització d'aquesta. No és d'estranyar, ja que totes dues expressions tenen a veure, a la primera edició, amb la imaginació productiva(vegeu, en aquest sentit, la segona part d'aquesta tesi doctoral dedicat al tema del bé suprem i la seva relació amb les idees transcendentals: concretament, el seu capítol IV).

El tema de la realitat objectiva vinculada a la noció d'objecte transcendent ens constata que la importància de la imaginació, en aquesta primera edició de la Crítica de la Raó pura, és molt gran. Tot i que el discurs transcendent analitza els diferents factors i nivells del coneixement, aquest és un acte unitari, un procés únic, de manera que la síntesi transcendent de la imaginació ha de considerar-se simultània a la unitat de la apercepció transcendent - per això, a la primera edició poden identificar-se, segons Heidegger, la apercepció transcendent i la imaginació transcendent. Heidegger dóna molta importància a aquest comentari de Kant fet a la part sintètica de la "Dedució": (...) el principi de la unitat necessària de la síntesi pura (productiva) de la facultat de la imaginació constitueix, abans que la apercepció, el fonament de la possibilitat de tot coneixement i, especialment, de l'experiència".¹¹¹

¹¹¹ En alemany: "Also bezieht sich die transzendente Einheit der Apperzeption auf die reine Synthesis der Einbildungskraft, als Bendingung a priori der Möglichkeit aller Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntnis".

Segons la citació precedent, la imaginació productiva, que s'ha de relacionar amb l'enteniment, és el fonament de possibilitat del coneixement." La síntesi(productiva)pura de la imaginació, abans de la apercepció(...)". Què vol dir aquest "abans de"? De segur que no es refereix a un "abans de" temporal i, en canvi, sí funcional.

Heidegger considera clau aquest punt de la Crítica. Si el que permet apropar el concepte a la impressió sensible i atorgar validesa objectiva és la imaginació, al capdavall és aquesta facultat subjectiva, i no pas la apercepció transcendental, qui estableix el correlat i qui possibilita que el concepte obtingui validesa objectiva i, també, realitat objectiva.

Tot i que el paper atorgat per Kant a la imaginació productiva en la primera edició, es minimitza a la segona,¹¹² la intuïció de Heidegger sembla molt oportuna. Tot plegat, l'apropament de les dues facultats, a nivell transcendental suposa l'anticipació, per part de la imaginació, d'un pre-objecte(el concepte d'objecte transcendental) que constitueix realitat objectiva i que serveix de correlat, en tant que transcendent immanent, a la apercepció transcendental perquè l'acte de síntesi constitutiva d'objectivitat pugui esdevenir-se.

2.-La realitat objectiva segons la Crítica del judici

El tema de la realitat objectiva que, per un costat es relaciona amb el concepte d'objecte transcendental i, per l'altra, amb la imaginació productiva, pot complementar-se amb una incursió ràpida a la Crítica del judici. En aquesta obra, el paper de la imaginació es posa de manifest quan Kant enceta així la seva analítica del bell: "(...) quelcom és bell o no –afirma a la tercera Crítica-, quan referim la representació (...), a través de la imaginació (unida, potser, a l'enteniment), al subjecte i al seu sentiment de plaer o de

¹¹² Que el paper de la imaginació sigui reduït i gairebé substituït a l'edició B, ha estat un aspecte que s'ha aprofitat per qualificar de parcial la interpretació de Heidegger. En la segona edició, la imaginació transcendental es minimitza a favor de l'enteniment. Kant elimina els dos passatges claus on havia tractat la imaginació com la tercera facultat fonamental, al costat de la sensibilitat i l'enteniment. En comptes de parlar de la imaginació com a funció de l'"ànima", parla de "funció de l'enteniment" i atribueix, a més, la síntesi pura a l'enteniment.

dolor".¹¹³ Amb aquests mots, Kant atorga una determinada autonomia a la imaginació. Afegeix: "la imaginació (potser unida a l'enteniment...)".

L'autonomia d'aquesta facultat es reafirma en un altre lloc d'aquest text: "(...) la imaginació (com a facultat de les intuïcions *a priori*) concorda, sense propòsit, amb l'enteniment (com a facultat dels conceptes) a través d'una representació donada (...) i fa néixer un sentiment de plaer".¹¹⁴ Però, tot i aquesta autonomia¹¹⁵ estem parlant, en realitat, de la mateixa imaginació productiva d' A118. En aquest sentit, què aporta la tercera Crítica al tema de realitat objectiva?

Per respondre la pregunta anterior, hem de parlar del judici reflexionant,¹¹⁶ un judici diferent del sintètic a priori de la Crítica de la Raó pura. Com el mateix Kant especifica, la distinció entre aquests dos tipus de proposicions rau en el fet que en la sintètica a priori l'universal, que és concepte pur, es dóna d'una manera prèvia a l'experiència per l'enteniment i subsumeix el particular, que és la diversitat sensible; mentre que en la de tipus reflexionant només es dóna el particular i s'ha de trobar l'universal. En un sentit més concret, podem dir que la diferència radica en el concepte: en el judici reflexionant no trobem el predomini del concepte pur a priori, d'allò que és, per definició, el pre-judici. En la contemplació estètica, que origina el judici reflexionant, la imaginació esquematitza sense concepte.¹¹⁷ Per aquest motiu, la Crítica del judici (ho vèiem no fa gaire), parla d'una autonomia de la imaginació, d'un "lliure joc" de facultats, que es relaciona amb la producció de realitat objectiva. De manera que, comptat i debatut, en el passatge de "La síntesi (...)" a través de la doctrina del concepte d'objecte transcendental, s'avançaria un aspecte que culmina a la Crítica del judici: el subjecte, la Raó, com a productora de realitat objectiva.

Aprofundirem un pèl més en la relació que es pot establir entre el passatge de "La

¹¹³ KU, &1., AK V, pàg. 203. Trad. cast. pàg., 101.

¹¹⁴ KU, introducció VII, AK V, pàg. 190. Trad. cast., pàg. 90.

¹¹⁵ KU, &9, AK V, pàg. 217. Trad. cast., pàg. 116.

¹¹⁶ A la Crítica del judici, Kant descobreix el judici en la seva funció reflexionant: KU, introducció IV, AK V, pàg. 179. Trad. cast., pàg. 78

¹¹⁷ KU, &34, AK V, pàg., 286. Trad. cast., pàg. 190.

síntesi (...)" en la seva darrera part, el tema de la imaginació productiva, i la Crítica del judici. Com ja sabem pel capítol I de la nostra tesi, Kant defineix l'objecte de coneixement de la següent manera: "un objecte és allò que reuneix en el seu concepte els elements diversos d'una intuïció donada".¹¹⁸ Segons tal concepció, el *Gegenstand* s'identifica, a la Crítica de la Raó pura, amb el judici sintètic a priori;¹¹⁹ en canvi, l'objecte estètic s'identifica amb la funció reflexionant del judici,¹²⁰ i en el geni, la creació de realitat objectiva esdevé total. Així, a la Crítica del judici i a través del tema del geni, Kant planteja el poder de l'espontaneïtat del subjecte com a generadora de realitat objectiva.¹²¹ Ara bé, en aquesta obra la relació no s'exposa d'una manera directa, tot i que pot deduir-se d'una determinada interpretació del &46. En aquest punt, Kant exposa: "*Geni* és el talent (do natural) que dóna la regla a l'art. Com que el talent, facultat innata productora de l'artista, pertany a la natura, podríem expressar-nos d'aquesta manera: *geni* és la *capacitat* espiritual innata (*ingenium*) a través de la qual la natura dóna la regla a l'art".¹²²

Respecte al fragment anterior ens interessa, en concret, l'explicació que figura després de la definició de geni: la regla no és donada per l'artista, com caldria pensar, sinó per la natura: "La natura dóna la regla a l'art", afirma Kant. Conseqüentment, l'interès s'ha de centrar en aquest aspecte. Si ho hem entès bé, Kant no considera l'art bell una realització de l'artista, sinó de quelcom que s'anomena "naturalesa", que és qui, a través del geni, dóna la regla. El geni "dóna únicament la regla d'aquest procés com a naturalesa",¹²³ la qual cosa vol dir que, tot i haver fet l'objecte, no pot explicar com l'ha fet. Ha creat un objecte estètic, una obra d'art d'una manera inexplicable, espontània, lliure. En definitiva, l'artista ha produït misteriosament una realitat objectiva i és, des d'aquest punt de vista, que tot es fa més entenedor. La realitat objectiva procedeix de la

¹¹⁸ KrV: B137.

¹¹⁹ Que té sempre un caràcter de necessitat i universalitat.

¹²⁰ Cal dir que una figura estètica, un producte del geni, ha de complir les característiques següents: una figura, per esdevenir bella, ha de produir una satisfacció desinteressada, ha d'agradar universalment sense concepte, ha de tenir una finalitat sense cap fi determinat i, encara, ha de produir una satisfacció necessària sense que intervinguin els conceptes de l'enteniment.

¹²¹ Jesús Hernández Reynés: "La raó en el "gir estètic" de la filosofia", publicat a Enrahonar. Núm 32/33: pàg. 81-150.

¹²² KU, &46, AK V, pàg. 307.

imaginació productiva, que fa sorgir d'una manera espontània, amb una determinada regla¹²⁴, l'obra d'art. En conseqüència, el que es planteja d'una manera primerenca a la Crítica de la Raó pura, la producció, per part de la raó, d'una realitat objectiva (objecte transcendental en el cas de "La síntesi(...)"), es confirma, en el camp de l'art, a través del tema de la creació de l'objecte estètic per part del geni.

3.-El concepte d'objecte transcendental i el canvi de tractament de la qüestió de la realitat objectiva

Hom pot preguntar-se fins a quin punt el concepte tradicional de realitat objectiva ha canviat amb aquest plantejament que l'associa, en aquest passatge de "La síntesi (...)", al concepte d'objecte transcendental com a transcendent immanent i, a la Crítica del judici, a la imaginació productiva. L'opció de Kant en el passatge A108-109, respecte a la realitat objectiva no té res a veure amb el tractament medieval de la mateixa qüestió.

Recordem que la teoria tomista de la validesa objectiva parteix de la idea que l'ànima no pot ser afectada directament per l'objecte corpori, ni pel *fantasma*.¹²⁵ També, que aquesta tesi fonamenta, alhora, la doctrina de la *species intelligibilis*. I, a més, que una doctrina tal es basa en l'analogia següent: igual com la percepció exterior impressiona la sensació, hi ha una impressió en el passiu de l'enteniment actiu. Per tant, segons el plantejament tomista, l'objecte corpori afecta els sentits deixant la seva empremta, la seva imatge particular, en el mateix instant que l'enteniment actiu il·lumina aquesta i n'abstruïu l'universal o espècie intel·ligible. Així, aquesta teoria de la *species intelligibilis*, no només possibilita la validesa objectiva del nostre coneixement, sinó que planteja el tema de la realitat objectiva en els termes clàssics de referència a un objecte exterior. És a dir, un coneixement té realitat objectiva quan l'objecte de les representacions "topa", impressiona en el subjecte que se li adequa a través del procés que acabem de descriure. En el cas concret de Kant, com hem vist a través de la incursió en la Crítica del judici, és el subjecte que produeix la realitat objectiva. Aquesta

¹²³ KU, &46, AK,V, pàg. 307. Trad. cast., pàg. 213.

¹²⁴ L'obra d'art esdevé bella, precisament, per aquesta raó. És a dir, perquè hi ha una determinada disciplina.

¹²⁵ El *fantasma* és la imatge particular que l'objecte corpori deixa impresa en la sensació.

producció esdevé possible perquè gràcies a la "revolució copernicana" el subjecte és actiu i intervé d'una manera espontània en la construcció de l'objecte de coneixement, que ja no és conseqüència d'un procés d'abstracció.

De fet, la forma d'enfocar el tema de la realitat objectiva canvia a partir de Descartes. En aquest autor es produeix una novetat significativa: la idea, com a representació mental, agafa la categoria de cosa, de *res*. Sens dubte, un plantejament important, amb implicacions. Ara, a l'inici de l'època moderna, la idea mateixa esdevé realitat objectiva. Aquest fet, ben segur, va lligat amb el reforçament del paper del subjecte en el tema del coneixement: en el jo cartesiana, entès com a *res cogitans*, trobem un tipus d'idees amb realitat objectiva, les idees innates causades per Déu. Es tracta d'un tipus de representació que assoleix no només validesa objectiva sinó que pren, a part, realitat objectiva no extramental. En Descartes, la realitat objectiva no es refereix, com en la tradició medieval, a la relació d'una representació amb l'objecte exterior de caràcter corpori, sinó a quelcom subjectiu, a la idea com a objecte de l'enteniment.¹ ¿I no és això un avançament de la subjectivització que l'expressió pateix en Kant, en aquest passatge de la "Síntesi del reconeixement(...)" a través del concepte d'objecte transcendental?

El doctor Jesús Hernández Reynés, director d'aquesta tesi doctoral, per il·lustrar aquest canvi de tractament exposa, en el seu treball: "La raó en el "gir estètic" de la filosofia", publicat a Enrahonar, una discussió entre Descartes i el teòleg tomista Caterus sobre la realitat objectiva.

Aquesta discussió és la següent:

Caterus: "Què és una idea?. *És la cosa pensada, en tant que és objectivament en l'enteniment* Però, què és això de ser objectivament en l'enteniment? Si jo ho tinc ben après, es dur a terme l'acte de l'enteniment a la manera d'un objecte, no sent, en efecte, més que una denominació extrínseca, i que no afegeix res de real a la cosa(...) I tanmateix, diu aquest gran talent (Descartes), *a fi que una idea contingui una realitat objectiva, més que no pas una altra, sens dubte ha d'obtenir-la d'alguna causa*. Al contrari, de cap; ja que la realitat objectiva és pura denominació; no és res en acte".

Descartes: "Jo he escrit en algun lloc *que la idea és la cosa mateixa concebuda, o pensada, en tant que és objectivament en l'enteniment*, paraules que ell (Caterus) mira

d'entendre d' una manera totalment diferent a com jo les havia dit, a fi de donar-me l'ocasió d'explicar-les més clarament. *Ser*, diu ell, *objectivament en l'enteniment és dur a terme l'acte de l'enteniment a la manera d'un objecte, no sent més que una denominació extrínseca, i que no afegeix res de real a la cosa, etc..* S'ha de fer notar que ell es refereix a la cosa mateixa, com a sent fora de l'enteniment, respecte al qual és, certament, una denominació extrínseca el fet de ser objectivament en l'enteniment; però jo parlo de la idea, que no és mai a fora de l'enteniment, i respecte a la qual *ser objectivament* no significa altra cosa que ser en l'enteniment com els objectes acostumen a ser-hi".¹²⁶

A través d'aquesta discussió observem que no hi ha entesa pel que fa al tema de la realitat objectiva entre Caterus i Descartes. Per Caterus, el fet que quelcom mental(la idea)tingui realitat objectiva resulta absolutament inacceptable.

Kant, també es troba en aquesta línia cartesiana.

La seva visió del concepte de realitat objectiva ja no té res a veure amb la vella teoria tomista. El passatge de "La síntesi del reconeixement en el concepte" ens confirma, inequívocament, aquest fet.¹²⁷

¹²⁶Jesús Hernández Reynés: "La raó en el "gir estètic" de la filosofia", publicat a Enrahonar, n° 32/33:81-150.

¹²⁷ KrV: A109.

Capítol 8

El concepte d'objecte transcendental i la doctrina kantiana de l'afecció¹²⁸

1.-El problema de l'afecció

En aquest capítol tractarem una de les qüestions més controvertides de totes les relacionades amb la noció d'objecte transcendental en el context de l'objectivitat: el tema de l'afecció. La Crítica de la Raó pura no pot deslligar-se d'aquesta doctrina de procedència pre-crítica, amb connotacions realistes i àdhuc empiristes,¹²⁹ present des de les primeres línies a l'"Estètica transcendental". En aquest lloc, Kant diu: "L'efecte que produeix sobre la capacitat de representació un objecte, pel qual som afectats, s'anomena sensació".¹³⁰ Els intèrprets del kantisme han intentat esbrinar en què consisteix la natura d'aquest objecte i no s'han posat d'acord.

Ens interessa, més enllà de la clarificació de l'objecte que afecta, la possibilitat d'explicar aquesta teoria, amb antecedents pre-crítics, des d'una òptica estrictament transcendental. En l'enfocament crític de l'afecció, la nostra noció, com veurem al llarg d'aquest capítol VII, juga un paper molt important. La transcendentalitat de l'afecció va lligada amb una interpretació de la noció d'objecte transcendental que passa per fer compatible el que alguns intèrprets¹³¹ han anomenat el doble ús del concepte. És a dir, l'ús que Kant fa recaure a la noció en el passatge de "La síntesi del reconeixement en el concepte", estudiat en el capítol precedent, i l'ús com a causa intel·ligible dels fenòmens en general,¹³² o sigui, com a causa de l'afecció. Mentre que el primer tendeix a considerar-se genuïnament crític, específicament transcendental, el segon es veu com un

¹²⁸ En alemany, el terme utilitzat per Kant és "Affektion" (més freqüentment en la forma verbal, "affiziert werden", que en la substantiva). L'expressió, com hem dit, es troba ja en la segona frase de la introducció de l'"Estètica transcendental", i es repeteix sovint. "La capacitat (receptivitat) de rebre representacions, en ser afectats -"affiziert"-, s'anomena sensibilitat" (KrV: A19/B33).

¹²⁹ Aquesta afecció externa havia estat, per l'empirisme, una noció de cara a fonamentar el coneixement.

¹³⁰ KrV: B34/A20.

¹³¹ Torreti és el més destacat d'aquests autors.

¹³² KrV: A494/B522.

ús no concordant amb el nou plantejament formal de la filosofia kantiana.

Tanmateix, aquest tema de l'afecció no pot tractar-se al marge de la seva necessitat. Des del punt de vista crític, l'afecció s'ha de relacionar amb la noció general de síntesi (del reconeixement en el concepte). Per tant, només té sentit si es planteja la sensibilitat com una facultat passiva que rep un material provinent de la realitat exterior.¹³³ El material és la sensació, definida per Kant com a "*substantia phaenomenon*".¹³⁴ Ja avançàvem al capítol IV¹³⁵ que la sensació és la diversitat a priori, damunt la qual s'aplica, precisament, la síntesi pura, i s'elabora així l'objecte de coneixement. Per aquest motiu, l'afecció cau dins l'àmbit de la problemàtica crítica. Tanmateix, la dificultat de la seva interpretació transcendental radica no tant en la seva finalitat dins el sistema crític com en el seu origen.

2.-L'origen de l'afecció: els diferents punts de vista

En l'apartat previ remarcàvem com Kant, en els textos on parla d'afecció, relaciona la seva causa amb el concepte crític d'objecte transcendental. Dèiem, a més, que aquest ús no és gratuït, que a parer nostre orienta l'afecció envers un enfocament transcendental. I ja que la nostra interpretació es fonamenta en l'atribució de l'origen de l'afecció a l'objecte transcendental, cosa amb què no tothom concorda, exposem tot seguit les diferents opinions sobre la qüestió. La crítica kantiana ha proposat dues possibilitats més com a fonament d'aquesta: el fenomen i la cosa en si.¹³⁶

¹³³ De fet, el concepte transcendental del jo (analitzat al capítol II), no permet prescindir d'una sensibilitat passiva: aquest tema fa que l'afecció s'hagi de relacionar, inequívocament, amb el tema del subjecte.

¹³⁴ KrV: A277/B333.

¹³⁵ Capítol dedicat, recordem-ho, a la síntesi transcendental com a complement de la interpretació general de la doctrina kantiana de la subjectivitat.

¹³⁶ Cal dir que, a banda d'aquestes dues explicacions sobre l'origen de l'afecció, hi ha una tercera teoria, l'anomenada teoria de la doble afecció. Aquesta és, sota el nostre punt de vista, difícilment acceptable. La defensen, a part de Vaihinger, Adickes i Smith. Sosté que Kant hauria fonamentat l'origen de les representacions sensibles en un doble procés d'afecció que consistiria, en un primer moment, en el fet que la cosa en si afecta al jo en si, qui a partir d'aquesta afecció construeix el món espai-temps dels objectes fenomènics, dotats únicament de qualitats primàries; en un segon moment, l'objecte fenomènic afecta al jo empíric, que rep la representació sensible de les coses, dotades també de qualitats secundàries. Tanmateix, aquesta teoria comporta una gran dificultat quan se n'intenta demostrar la coherència, com ho han volgut fer (a diferència de Vaihinger, que la considera una contradicció no resolta) Adickes i Smith.

La primera possibilitat, que sigui el fenomen, la defensa Beck.¹³⁷ Creu que "un representar originari", un concepte tipus "jo transcendental", posa el fenomen, que és al seu temps qui afecta a la sensibilitat¹³⁸. Vaihinger ha batejat aquesta interpretació com una "teoria de l'afecció empírica" a partir del fenomen. Amb tot, una limitació important d'aquest punt de vista rau en l'afirmació de la realitat del fenomen, en tant que aquesta es recolza en la realitat de la cosa en si; així com també la persistent ambigüitat de l'afecció empírica com afecció produïda, ja sigui per part de l'objecte empíric real, o per la simple representació, un altre factor que en dificulta l'acceptació.

La segona possibilitat, més majoritària, l'ha desenvolupada Jacobi.¹³⁹ També es tracta d'una interpretació problemàtica perquè si la cosa en si és el fonament de l'afecció, la tesi de la seva absoluta incognoscibilitat, i de la seva completa indeterminació, es posa en qüestió. La interpretació de Jacobi s'ha basat en aquests textos de la primera edició: A44/B61, B72, A190/B235, A358, A380, A393, A494/B522.¹⁴⁰

La seva lectura indica, en efecte, que Kant parla d'una afecció no empírica; tanmateix, si bé l'afecció transcendent s'afirma sense confusió en aquests llocs, només un sembla fonamentar la tesi de l'afecció per part de la cosa en si. Ens referim al passatge A190/B235, que esdevé, per aquesta raó, el més polèmic ("*wie Dinge an sich selbst - ohne Ruecksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns affizzieren- seien moegen*"). Els altres textos donen a entendre que és l'objecte transcendental qui afecta.

¹³⁷ Beck fou alumne de Kant, i va mantenir una estreta correspondència amb el seu mestre durant els anys 1791-1796. Va fer una exposició, a partir de resums i opinions personals, de la Crítica de la Raó pura.

¹³⁸ Concretament, al voltant de l'any 1792, en una de les cartes que dirigeix a Kant. En ella anota que, segons l'"Estètica transcendental", la intuïció empírica és una representació que sorgeix quan un objecte afecta a les nostres facultats. Beck s'oposa, però, a considerar aquest objecte com un objecte en si. De fet, en el seu resum de la Crítica es resisteix a introduir l'afecció transcendent, per considerar-la problemàtica.

¹³⁹ Friedrich Jacobi: David Hume über den Glauben, a Werke, vol. II, (a cura de F.Roth i F.Köppen).

¹⁴⁰ En aquest darrer punt, Kant diu: "La facultat de la intuïció sensible no és realment sinó una receptivitat capaç de ser afectada, d'una manera determinada, per representacions la relació mútua de les quals consisteix en una intuïció pura de l'espai i el temps (formes de la nostra sensibilitat), per representacions que, en la mesura que es troben entrelaçades i que són determinables en aquesta relació (en l'espai i el temps) segons les lleis de la unitat de l'experiència, tenen el nom d'*objectes*. La causa no sensible d'aquestes representacions ens és completament desconeguda. No podem, per tant, intuir-la com objecte, ja que aquest no hauria de ser representat ni en l'espai ni en el temps (que són simples condicions de la representació sensible), i sense aquestes condicions no podem concebre cap intuïció. Podem anomenar objecte transcendental a la causa intel·ligible dels fenòmens en general, però només perquè tinguem quelcom que correspongui a la sensibilitat en tant que receptivitat".

Respecte a la segona edició, ens trobem amb el mateix problema: si bé no es pot negar, com diu Jacobi, que Kant hi defensa una afecció transcendent, aquesta sembla relacionar-se, més que amb la cosa en si, amb el concepte d'objecte transcendental. Així, per exemple, en aquest text de l'"Amfibologia dels conceptes de la reflexió", Kant diu:

"Segons el que s'ha dit, l'enteniment limita la sensibilitat sense poder, per això, ampliar el seu propi camp. Com que adverteix a aquesta que no pretengui referir-se a coses en si, sinó únicament als fenòmens, concebeix ell un objecte en si (però simplement com objecte transcendental) que és la causa del fenomen (per tant, sense ser ell mateix fenomen)..."

Aquesta substitució del noïmen pel concepte d'objecte transcendental la trobem, també, en un altre lloc: B344-B345.¹⁴¹ En aquest punt de la Crítica, Kant torna a insistir que la noció d'objecte transcendental s'ha de col·locar a la base dels fenòmens. I, finalment, a banda dels dos paràgrafs anteriors, aquesta teoria de l'afecció transcendent per la cosa en si es fonamenta a partir del text B522 de la "Dialèctica ". En aquest lloc, de nou s'atribueix a l'objecte transcendental.

Tot plegat, porta a la següent conclusió: sempre que Kant parla d'afecció, inclús a la segona edició, considera a l'objecte transcendental com la seva causa. Encara que Jacobi i Schulze,¹⁴² accepten que aquests textos parlen del concepte d'objecte transcendental com l'origen de l'afecció transcendent, el problema consisteix en identificar aquest terme, sense més, amb la cosa en si. Opinem que la identificació no es pot sostenir a causa de la relació que la noció d'objecte transcendental manté, fins quan se la relaciona amb l'afecció, amb la subjectivitat. de fet, nosaltresensem que pot fer-se una interpretació transcendental de la doctrina kantiana de l'afecció que d'una manera general està relacionada amb la manera d'entendre aquesta noció com a constructo teórico discursiu que esmenta un transcendent immanent.

¹⁴¹ Kant comenta: "Malgrat tot, aquest quelcom que serveix de base a tots els fenòmens externs, afecta de tal manera al nostre sentit que aquest obté les representacions d'espai, matèria, forma, etc."

¹⁴² Schulz: Aenesidemus, 1792.

3.-La interpretació transcendental de l'afecció

En aquest tercer apartat, mostrarem com els dos usos del concepte d'objecte transcendental, que apareixen a la Crítica de la Raó pura (ja ho apuntàvem a la introducció),¹⁴³ no es contraposen sinó que, més aviat, es complementen, a diferència del que pensen uns quants intèrprets importants del kantisme.¹⁴⁴ A més, aquest punt (apartat 3 del capítol VII) es concep com un complement de l'apartat "El segon bloc temàtic: la qüestió de la correlació", del capítol anterior. De fet, ara relacionarem la correlació amb aquest tema tan controvertit i difícil d'enfocar críticament.

Recordem que en el passatge de la "Deducció transcendental": "La síntesi del reconeixement en el concepte", Kant explicava com s'ha d'entendre l'expressió "objecte de les representacions": es referia, únicament, a quelcom indeterminat, que "no és cap cosa per nosaltres"¹⁴⁵. Com hem vist, en el passatge de "La Síntesi (...)" sosté la tesi que la consciència no pot trobar la seva unitat si no és suposant-la fora d'ella i, alhora, pensant-la paradoxalment com un transcendent immanent.¹⁴⁶ Ara bé, com s'ha de pensar aquesta unitat? ¿Es pot pensar com a causa=x de les percepcions afectants?¹⁴⁷ És a dir, per arribar a un coneixement concret, ¿cal posar un objecte=x, diferent de les representacions, que seria, segons una regla necessària, la causa d'aquestes a fora de la consciència, enfront del subjecte; tot i que no n'hi ha prou amb això; cal, al mateix temps, pensar-la com un transcendent immanent, com hem dit en més d'una ocasió. Al nostre entendre, és en aquest punt on es produeix el trencament de Kant respecte a la tradició pel que fa a aquesta doctrina.

Així, que Kant identifiqui el fonament de l'afecció amb aquest *constructo* teòric i discursiu: objecte transcendental, suposa una conseqüència bàsica. Indica que l'afecció s'ha de veure des de la banda del subjecte, la qual cosa equival a afirmar que aquesta

¹⁴³ Ens referim a la introducció d'aquest capítol.

¹⁴⁴ Els casos més paradigmàtics serien Torreti; també, Maréchal i Philonenko.

¹⁴⁵ KrV: A105.

¹⁴⁶ KrV: A105-A107.

¹⁴⁷ Que sigui causa=x, vol dir que és principi d'unitat.

causa=x només interessa transcendentalment, en la mesura que fa comprensible la doctrina de la consciència pura, en tant que garanteix la presència d'una unitat formal objectiva en la consciència i, en conseqüència, el correlat de la apercepció transcendental.

De fet, per donar sentit a la correlació cal la matèria: sense aquesta, la teoria de la consciència pura com a unitat sintètica no té sentit. Però la matèria, sense remetre a la consciència pura (a la unificació a través de la síntesi transcendental que porta a la unitat sintètica de la apercepció), no dóna lloc a res. Tanmateix, aquesta matèria no s'ha de pensar, només, en tant que "*substantia phaenomenon*", com a diversitat a priori. Com observa Maréchal¹⁴⁸ -Verneaux, en el seu estudi de la noció kantiana no se n'adona-, la matèria ha de presentar una unitat prèvia a la síntesi, com hem dit en un capítol anterior, irreductible a aquesta, tot i que, gràcies a la passivitat de la subjectivitat, considerada en la consciència. Si ens mirem el tema de l'afecció des d'aquest punt de vista, que concorda amb la idea expressada, en aquesta primera part, que aquest constructo teòric discursiu esmenta un transcendent immanent, obtenim que l'afecció, transcendentalment considerada, no és més que la condició de possibilitat encarregada d'obrir el camp de l'experiència tot limitant-la alhora.

Finalment, hem de tenir en compte que el fet que l'afecció es doni no implica necessàriament el coneixement; és només la invitació que convida a donar-se. La invitació es condició perquè hi hagin invitats, però no garanteix la presència d'aquests. Així doncs, l'afecció no garanteix la consumació del coneixement, només el fa possible.

¹⁴⁸ Maréchal: El punto de partida de la metafísica, pàg 344, VIII. Gredos, 1958

Capítol 9

El concepte d'objecte transcendental després de la primera edició

1.-Perspectiva general

La interpretació del concepte d'objecte transcendental a partir de la primera edició de la Crítica de la raó pura, permet obtenir una idea clara d'aquesta noció, del seu sentit transcendental, cosa que situa el terme en el context d'una teoria crítica de l'objectivitat basada en la apercepció transcendental.

Ultra això, la principal dificultat amb què hem topat fins ara en aquest treball (la relació que el concepte d'objecte transcendental manté amb la teoria de l'afecció externa), queda superada tan bon punt s'interpreta l'afecció des d'una perspectiva transcendental (tema de l'horitzó). Així, el concepte d'objecte transcendental, quan a la Crítica se'l relaciona amb l'afecció externa, té un ús que, a diferència del que hom podria pensar, no contradiu el que Kant li atorga en el passatge de l'"Analítica": "La síntesi del reconeixement en el concepte". Tanmateix, sembla que a la segona edició de la Crítica de la Raó pura la doctrina sobre el concepte, tal i com s'ha desenvolupat a A104-110, desapareix. És realment així? Amb la finalitat de respondre aquesta pregunta, valorarem la teoria de l'objectivitat segons es manifesta a l'edició B i a Prolegòmens (text situat cronològicament entre les dues publicacions de la Crítica de la Raó pura).

A l'edició B, hi ha un bon grapat de llocs on el concepte d'objecte transcendental apareix;¹⁴⁹ però es dóna un canvi d'enfocament bàsic en la "Deducció transcendental", que n'afecta l'explicació. A la segona edició, quan Kant relaciona l'objectivitat amb la unitat de la apercepció, obvia els detalls de cada una de les tres síntesis: la perspectiva d'aquesta segona edició és la d'una lògica transcendental de la unitat en la síntesi i no pas la d'una psicologia transcendental de la síntesi, amb la

¹⁴⁹ En el text de l'any 87, trobem el concepte en els passatges següents: B63, B236, B333, B506, B522, B523, B566, B568, B573, B585, B593, B641, B707, B710, B726.

qual cosa el passatge del reconeixement en el concepte resta suprimit. Per tant, no hi ha cap explicació concreta del concepte.

2.-Els Prolegòmens

Abans de B, Kant tracta la qüestió de l'objectivitat del nostre coneixement en els Prolegòmens: ¿quines consideracions al voltant del concepte d'objecte transcendental es poden extreure d'aquest text? Per contestar-ho, convé una breu valoració de la teoria del coneixement exposada en aquesta obra.

En els Prolegòmens, la validesa objectiva i la validesa universal són conceptes intercanviables i, encara que hom no conegui l'objecte en si, sí que podem considerar, tanmateix, un judici sintètic a priori com universalment vàlid i, per tant, necessari: "Els judicis empírics, que tenen validesa objectiva, són judicis d'experiència; però aquells que són només subjectivament vàlids, els anomeno simples judicis de percepció. Els darrers no necessiten cap concepte pur de l'enteniment, només l'enllaç lògic de les percepcions en un subjecte pensant. Però els primers demanen sempre, a més de les representacions de la intuïció sensible, conceptes particulars produïts originàriament en l'enteniment, els quals fan precisament que el judici d'experiència sigui objectivament vàlid".¹⁵⁰ Segons aquesta perspectiva, la noció d'objectivitat va lligada amb una forma de judici (el sintètic a priori), que depèn dels conceptes purs produïts per l'enteniment. Per altra banda, el judici sintètic a priori es considera objectiu perquè és, a diferència del judici de percepció, universal¹⁵¹ i té validesa no només per un subjecte en concret, sinó per tots els subjectes en general. Així, en els Prolegòmens, l'objectivitat es relaciona amb la universalitat; la necessitat d'un judici, però, també cal remarcar-ho, està vinculada al valor intersubjectiu d'aquest mateix judici. Kant comenta: "Si hi ha alguna raó per considerar un judici com universal i necessari (aquestes propietats no es deriven mai de la percepció), hem de reconèixer que és objectiu, és a dir, que no expressa només la relació d'una percepció a un subjecte, sinó una determinació constitutiva d'un objecte. Quina raó hi pot haver perquè els judicis d'un altre

¹⁵⁰ Proleg (...): &,18, AK, IV, pàg 298.

¹⁵¹ Proleg (...) &, 18, AK, IV, pàg 298.

concordin necessàriament amb el meu, si no és la unitat de l'objecte al qual es refereixen tots, i la concordança amb cada un d'ells, que assegura també la concordança dels judicis entre sí?".¹⁵² Encara, més endavant afegeix:

"Valor objectiu i valor necessari i universal (per a tot subjecte) són nocions intercanviables i, tot i que no coneixem l'objecte en si, sí que distingim en la universalitat i en la necessitat d'un judici, el seu valor objectiu."¹⁵³

La rellevància del fragment rau en què Kant, tot i manifestar no conèixer la cosa en si, creu que el subjecte pot realitzar un judici objectivament vàlid. Un punt de vista sobre l'objectivitat molt distant de la perspectiva racionalista, que concorda, fil per randa, amb el plantejament general de la Crítica de la Raó pura. Aquest text dels Prolegòmens, com al passatge de "La síntesi del reconeixement en el concepte", mostra el desplaçament del centre de gravetat de l'objectivitat cap al pol subjectiu de la apercepció transcendental o consciència pura, i la pèrdua de valoració de la cosa en si, entesa en el sentit tradicional, en el procés de constitució de l'experiència objectiva.

La unitat originària aperceptiva esdevé el fonament superior del coneixement. Com observàvem en l'anàlisi del capítol VI sobre el passatge de "La síntesi", aquest desplaçament implica la necessitat –negada la possibilitat d'un coneixement de la cosa en si- de crear el seu correlat; correlat que Kant incorpora al discurs crític anomenant-lo amb l'expressió *objecte transcendental*. En conseqüència, la creació d'un objecte de coneixement es planteja, en els Prolegòmens, d'una manera concordant amb la primera edició de la Crítica de la Raó pura. Per tant, i malgrat que en els Prolegòmens no es desenvolupi explícitament la doctrina del concepte d'objecte transcendental, els paràmetres de creació de l'objectivitat són els mateixos que els de la primera edició. A més, el judici sintètic a priori (com acabem de dir, universal i necessari), està format per dos termes, un subjecte i un predicat que, com es deprèn arran del pròleg de la segona edició de la Crítica de la Raó pura, estan

¹⁵² *Ibíd*em, cita anterior.

¹⁵³ *Ibíd*em.

units per un inconegut=x. Aquest tercer terme, que posa en relació el subjecte i el predicat en un judici sintètic a priori (tot i que Kant no ho especifiqui enlloc), es refereix a la imaginació transcendental.¹⁵⁴ Sense aquesta tercera facultat no és possible l'aplicació del concepte a la realitat sensible, aplicació que acaba remetent a la unitat de la consciència pura. Ara bé, l'acte de remetre a la unitat de la apercepció només és possible si la imaginació transcendental anticipa el correlat: la unitat objectiva que expressa el concepte d'objecte transcendental, com vèiem en l'estudi de la primera edició.

3.-El concepte pur d'objecte transcendental a la segona edició de la Crítica de la Raó pura

La solució del problema de l'objectivitat, desenvolupat per Kant a la primera edició (amb el desplaçament del centre de gravetat en el procés de constitució de l'objecte cap a la apercepció transcendental), féu recaure sobre la Crítica sospites d'idealisme. Tant a l'edició A de la Crítica com als Prolegòmens,¹⁵⁵ la constitució de l'objecte s'entén com un subsumir el contingut divers de la intuïció sota la unitat formal de la apercepció transcendental. Aquesta concepció immanent de l'objecte de coneixement i la substitució que estableix a l'"Analítica transcendental de la cosa en si pel concepte d'objecte transcendental"¹⁵⁶ a l'hora d'explicar la relació del coneixement amb la realitat objectiva, fonamenta aquesta interpretació idealista. Sota el nostre punt de vista, la intenció de Kant de corregir aquesta inclinació esdevé un dels motius, segurament el principal, que motiva que a la segona edició no aparegui, en cap moment, una doctrina escrita de la noció d'objecte transcendental.

¹⁵⁴ En el judici sintètic a priori no hi ha cap cosa que pugui servir de lligam entre el subjecte i el predicat, perquè aquest vincle no pot donar-se a través de la sensació. Kant, en un text de la introducció de la Crítica, diu: "Pel que fa als judicis sintètics a priori (...) ¿Què és el que fa possible la síntesi quan vull anar més enllà del concepte A i reconèixer que un altre concepte B es troba lligat a aquest primer, ja que en aquest cas no tinc cap possibilitat de fonamentació en l'experiència per a veure'l? (...) ¿Què és el que constitueix la incògnita X en la qual es recolza l'enteniment quan creu trobar més enllà del concepte A un predicat B diferent al primer i que considera, no obstant, com enllaçat amb ell?" (B13). Per Kant, i segons el text, en tot judici sintètic a priori hi ha tres elements: dos conceptes, el que conforma el predicat (B) i el que conforma el subjecte (A), que són diferents però estan, alhora, relacionats per un tercer element: un desconegut=x. Ara bé, *què és el que constitueix la incògnita X?* Com també hem comentat, i encara que Kant digui que "Un cert misteri s'amaga aquí. Únicament desxifrant-lo es podria convertir en segur i creïble el progrés en el camp il·limitat del coneixement pur per l'enteniment" (A10), aquesta incògnita X és la imaginació.

¹⁵⁵ Vegeu Prolegòmens, &18, AK, IV, pàgines 297-298.

En aquest sentit, subratllem el canvi d'enfocament de la qüestió de l'objecte, que Kant farà a la segona edició,¹⁵⁷ tal i com han remarcat Allison¹⁵⁸ i altres intèrprets. Maréchal pot donar-nos una pista sobre aquesta desaparició de la doctrina des d'una altra òptica. Segons ell, a B Kant soluciona, en part, l'ambigüitat del concepte de la cosa en si a A. En concret, diu: "(...) la noció kantiana de la cosa en si exposada a la segona edició, no és tan contradictòria, perquè significa únicament l'abstracció de tota limitació fenomènica en l'objecte; el residu d'aquesta abstracció no produeix un concepte propi i positiu, sinó un concepte negatiu i problemàtic".¹⁵⁹ No obstant això, es tracta d'un punt de vista amb inconvenients.

Si bé a la segona edició "la noció kantiana de cosa en si exposada, no és tan contradictòria", com diu Maréchal, hi ha uns quants punts on Kant torna a recórrer al concepte d'objecte transcendental generant, un cop més, la confusió entre ambdues expressions.

Es tracta d'un aspecte que Adickes ha observat, i que ha intentat explicar, tot i que erròniament. Es basa en una semiidentificació del nostre concepte amb la cosa en si. Afirmar, en concret, que el concepte d'objecte transcendental té dos enfocaments diferents: el que correspon a la primera edició de la Crítica de la Raó pura (el significat d'un objecte en general=x); i el de la publicació de l'any 87 (com a sinònim de cosa en si).

No obstant això, ni la sinonímia ni la variació de significats no són correctes: a la segona edició, Kant manté el concepte d'objecte transcendental entès com nosaltres hem proposat al llarg d'aquesta primera part. Per extreure una idea clara d'aquest ús,

¹⁵⁶ KrV: A104-110 i A250-251.

¹⁵⁷ Diu Allison: "En la primera edició, l'anàlisi de l'objecte és introduïda en el context d'una reflexió sobre la naturalesa subjectiva dels fenòmens (...) i, de fet, la qüestió que es debat és la de les condicions de possibilitat de representació de l'objecte (...)". Això porta Kant a haver de parlar de l'objecte de les representacions i a determinar què s'entén per aquest. En canvi, a la segona edició, en "El principi de la unitat sintètica de la apercepció", no hi ha cap comentari a aquest problema perquè Kant relaciona l'objecte amb l'acte de judici. De tota manera, creiem que la supressió de la teoria de l'objecte transcendental a l'edició B no es deu tan sols a aquest motiu exposat per Allison. Com ja hem comentat, la causa és molt més general, i es vincula amb les acusacions d'idealisme que va rebre després de la publicació de la primera edició, l'any 81.

¹⁵⁹ Vegeu Maréchal: o.c., pàg. 373, vol. III.

analitzarem els llocs de B on s'empra aquesta expressió (els avançàvem a la introducció del capítol VI): a B63, B236, B333, B506, B522, B523, B566, B568, B573, B585, B593, B641, B707, B710, B726, de la segona edició.

El primer d'ells (B63) correspon a un passatge de l'"Estètica transcendental". Hi llegim: "Tanmateix, l'objecte transcendental esdevé desconegut per nosaltres", i serveix per substituir la noció d'un objecte en si, utilitzada unes línies més amunt. Per tant, aquí sí que es produeix la sinonímia, (que segons Adickes es dona a B), entre el concepte d'objecte transcendental i la cosa en si. Però aquesta, que a tota la segona edició només es concreta en aquest lloc, no és general i aquí, a més, no és gratuïta, sinó que obeeix a una intencionalitat clara. Com passa a la primera edició, representa una càrrega de profunditat contra la noció leibniziana d'en si, que suposa una interpretació substancialitzada d'aquesta i un coneixement possible a través de l'enteniment.

En el segon (B236), un text que forma part de la "Segona analogia", l'ús de la noció té una orientació crítica indubtable. Kant vol demostrar-hi el principi de causalitat-recordem-ho-. Per tant, en aquest punt de l'"Analítica", refuta explícitament, a partir del nou punt de vista transcendental, la crítica de Hume a la causalitat. "Tot i que els fenòmens no són coses en si, són l'únic que se'ns pot donar a conèixer. Per aquest motiu, haig de mostrar –diu Kant– quina classe d'enllaç temporal correspon a la diversitat d'aquests (fenòmens),¹⁶⁰ ja que la representació d'aquesta diversitat en l'aprehensió és sempre successiva. Per exemple, l'aprehensió de la diversitat en el fenomen d'una casa que es troba davant meu és successiva. La qüestió és, aleshores, si la diversitat d'aquesta casa és, en si mateixa, successiva. Això, però, no ho admetrà ningú. Quan ens remuntem al significat transcendental dels nostres conceptes d'un objecte, la casa deixa de ser una cosa en si per convertir-se en un simple fenomen, o sigui, en una representació l'objecte transcendental del qual ens és desconegut."¹⁶¹

¹⁶⁰ El parèntesi és nostre.

¹⁶¹ KrV: B236.

Com hem pogut veure, el darrer passatge comença remarcant el principi bàsic de l'epistemologia kantiana: tan sols es poden conèixer fenòmens; no es pot tenir una experiència objectiva de la cosa en si, ja que al subjecte li manca la intuïció intel·lectual. Kant posa l'exemple de la percepció d'una casa, i ens diu que quan se'n percep una no és pas en si, sinó tan sols a la manera d'una representació subjectiva basada en la successió de les impressions. No obstant, aquesta successió no es troba en la realitat, com pensa Hume en el seu Tractat; perquè és una successió de caràcter subjectiu, una seqüència de representacions en el subjecte. Per Kant, aquesta característica no implica que es tracti d'una successió mancada d'objectivitat. Tot el contrari: aquesta representació està sotmesa a una regla universal, a un principi regulatiu de l'enteniment de caràcter a priori, que permet emprar conceptes -la categoria de causalitat, en aquest cas-. Alhora, l'ús dels conceptes (com sabem per l'anàlisi del passatge de "La síntesi..."), refereix necessàriament a la apercepció transcendental, que demana un correlat anticipat per la imaginació productiva: el concepte d'objecte transcendental. A causa d'aquest raonament transcendental de fons, lligat al plantejament general de l'objectivitat segons l'edició A, i no pas per una qüestió de simple sinonímia com afirma Adickes, Kant argumenta que: "(...) la casa deixa de ser una cosa en si per convertir-se en un mer fenomen, és a dir, en una representació l'objecte transcendental del qual ens és desconegut". En resum, tot en aquest text es manté en la línia de la primera edició de la Crítica de la Raó pura.

El tercer passatge de l'edició B (B333) on reapareix el nostre concepte es troba en un capítol de l'"Analítica transcendental", dedicat a l'"Amfibologia dels conceptes de reflexió": "L'objecte transcendental que pot motivar el fenomen és un simple quelcom que no comprendríem què és, ni tan sols si algú ens ho pogués dir". Kant, en aquest breu paràgraf de la segona edició, relaciona el concepte d'objecte transcendental amb quelcom que cau a fora del discurs i respecte al qual no en podem saber res. Aleshores, B333 coincideix amb el sentit general atorgat per Kant al concepte d'objecte transcendental en la primera edició de la Crítica de la Raó pura.

Per trobar un nou ús del concepte d'objecte transcendental a la segona edició, hem de saltar endavant en el desenvolupament lògic del discurs crític i situar-nos, tot

deixant enrera la lectura de l'"Analítica", a la "Dialèctica transcendental". Novament s'empra el terme a B506, en una nota a peu de pàgina, on Kant manifesta que: "no podem respondre a la pregunta relativa a quina és la natura de l'objecte transcendental; no podem dir *què és* aquest objecte. Però sí que podem afirmar que la mateixa *pregunta no és res* per a nosaltres, ja que no se'ns dóna cap objecte que li correspongui". Evidentment, les ratlles precedents s'han de relacionar amb B333, i amb el fet que allò expressat pel concepte d'objecte transcendental cau fora del discurs humà.

Cal qüestionar-se el sentit d'aquests dos textos (B333 i B506), si tenim en compte que defineixen l'objecte transcendental com una impossibilitat discursiva i la crítica, sorprenentment, discurseja sobre la noció.

Fem un pas més. A B522, en el context de la solució de les antinòmies de la raó pura, Kant planteja una interpretació de la noció que ens retorna al tema del fonament del fenomen, desenvolupat a la primera edició: "podem anomenar objecte transcendental a la causa merament intel·ligible dels fenòmens en general". Aquesta caracterització va molt lligada amb el tema de l'afecció, una teoria a la qual al llarg del capítol VII hem procurat donar-li un sentit transcendental. Aleshores, no ocultàvem que aquesta valoració esdevé difícil sinó impossible.¹⁶² De tota manera, respecte al tema de l'afecció, com amb el de l'autoafecció, cal fixar-se sobretot en el sentit i no tant en allò que Kant diu.

A continuació, a B523 hi ha un nou passatge conservat de la primera edició, unes línies que evidencien com en el kantisme, tot i la revolució copernicana, la constitució de l'objectivitat se situa dins d'una perspectiva típicament moderna: la de dos pols en el coneixement de naturalesa independent. En realitat, la definició kantiana a B137 suspèn l'objecte de consciència entre dos extrems: per una banda, la unitat suprema del jo; per l'altra, la unitat objectiva de la cosa en si pensada transcendentalment, formalment, a partir del concepte crític d'objecte transcendental.¹⁶³

¹⁶² Per exemple, per Vaihinger o Smith.

¹⁶³ Vegeu Maréchal: o.c., pàg. 114, vol. III.

Ens resta comentar uns quants punts de l'edició B; el primer, B566. Ens trobem encara en el context de les antinòmies. Kant planteja, considerant la repercussió que pot tenir per la teoria de la llibertat, que no hi ha cap impediment a l'hora d'atribuir al concepte d'objecte transcendental "una *causalitat* que no sigui fenomen, tot i que el seu efecte es manifesti en un fenomen".¹⁶⁴ Aquesta relació que el concepte d'objecte transcendental manté amb el tema de la llibertat es corrobora, tot i que indirectament, a B568. Aquí Kant parla del subjecte a partir del seu caràcter intel·ligible. Afirmar que mai se'n podrà conèixer la natura noumènica, i que per això "hem de suposar un objecte transcendental que serveixi de base als fenòmens, encara que no sapiguem res respecte a com és, aquest objecte, en si". Al passatge següent, Kant afegeix: "Únicament el *phaenomenon* d'aquest subjecte (amb tota la seva causalitat en l'esfera del fenomen) contindria unes determinades condicions que haurien d'ésser considerades com a merament intel·ligibles quan es volgués accedir des de l'objecte empíric a l'objecte transcendental". El text esmentat pateix problemes de traducció perquè Kant sembla equivocar-se i dir *phaenomenon*, en lloc de *noumenon*. Hartenstein creu que, si ens fixem en el context, hauríem de llegir *noumenon*. En cas que acceptem com a vàlida tal proposta, el seu sentit i significat se'ns aclareix: des del subjecte fenomènic no es pot arribar al coneixement del concepte d'objecte transcendental. Només el subjecte noumènic, amb unes determinades condicions, podria accedir a aquest. Amb aquesta referència a "unes determinades condicions", el paràgraf pren un fort regust a metafísica leibniziana: les mònades amb un grau d'apercepció superior poden, a través d'una intuïció intel·lectual, arribar al coneixement de l'en si. Amb tot, el fragment no ens diu res de nou; res que no s'hagi plantejat a A.

El text B585 també pertany al context de les antinòmies. Kant hi comenta que, a causa de la limitació del nostre coneixement a la sensibilitat, el caràcter intel·ligible que fonamenta els fenòmens ultrapassa, completament, la nostra possibilitat de conèixer. Per tant, comptem amb quatre textos de l'edició B, situats a la "Dialèctica transcendental", en el context de la tercera antinòmia.

¹⁶⁴ KrV: B566.

Com acabem de veure, en aquests passatges el concepte d'objecte transcendental es considera de la mateixa manera que a la primera edició de la Crítica de la Raó pura: com a causa intel·ligible desconeguda. Tot plegat confirma l'opinió, comentada a l'inici d'aquest apartat que, a diferència del que pensa Adickes, no hi ha un canvi d'usos, pel que fa al nostre concepte, d'una edició a l'altra.

A B593, B641 es torna a insistir en què el concepte d'objecte transcendental es refereix a quelcom respecte al qual no en podem dir cap cosa. Així, a B641 llegim: "l'objecte transcendental que serveix de base als fenòmens; així com la causa que la nostra sensibilitat estigui sotmesa a aquestes condicions supremes, en lloc d'estar-ho a d'altres, són i romanen per nosaltres desconegudes; tot i que la cosa mateixa és donada, no és compresa".

Finalment, només ens resta valorar B707, 710 i 726. Situats al final de la "Dialèctica transcendental", tracten la qüestió de les tres idees transcendents (perquè tenen una finalitat en el camp del coneixement, un ús regulatiu, que dóna unitat al sistema), tot i que el seu objecte no es pot conèixer perquè té un caràcter transcendent i intel·ligible. Per aquesta raó, aquests objectes en si, que pressuposen aquestes tres idees transcendents, en coherència amb el que Kant ha apuntat a A, només poden considerar-se a partir del concepte crític d'objecte transcendental: "si dirigim la vista cap a l'objecte transcendental de la nostra idea, advertim que no podem pressuposar la seva realitat en si d'acord amb els conceptes de realitat, substància, causalitat, perquè aquests conceptes no són aplicables a quelcom completament diferent del món sensible".¹⁶⁵

Fins aquí la nostra anàlisi de l'ús del concepte d'objecte transcendental a B.

4.-L'Opus Postumum: què aporta al concepte d'objecte transcendental de la Crítica de la raó pura?

¹⁶⁵ KrV: B726.

Finalment, abans de cloure aquesta primera part, valorarem -seguint Maréchal- el tractament de la cosa en si en alguns textos de l'Opus Postumum. Tot i que si ens centrem en l'objectiu general del treball semblaria sobrer, pot servir per acabar de matisar la nostra interpretació del concepte d'objecte transcendental. D'una banda, en aquest compendi de textos, Kant sosté que l'objecte respecte al qual el subjecte relaciona els fenòmens, que ell mateix ha creat, no és altra cosa que la síntesi d'unió de les representacions. De l'altra, a l'Opus Postumum, i continuant la línia manifestada a la primera edició de la Crítica, el concepte de cosa en si s'allunya de la noció primitiva de "real en si", i s'identifica amb la concepció crítica d'objecte transcendental, pres en el seu ús estricte. Tot seguit, exposem el següent exemple: "Pel que fa a l'objecte en si (=X), no és un objecte separat, sinó el principi del coneixement sintètic a priori, principi que conté la forma de la unitat de la diversitat intuïtiva (...). L'objecte intel·ligible no és l'*objectum noumenon*, sinó l'acte de l'enteniment que fa, de l'objecte de la intuïció sensible, un fenomen".¹⁶⁶

Pot observar-se com aquest text coincideix, en part, amb el que Kant desenvolupava uns anys abans a A104-110 de la "Deducció

transcendental". Considera l'objecte intel·ligible un pur reflex de la unitat de l'autoconsciència, és a dir, l'objecte en si correspon, correlativament, a l'element formal de la unitat sintètica de la apercepció.

Hi ha més llocs que demostren idèntica sensibilitat respecte a la cosa en si. Així, les línies següents, extretes igualment de l'Opus Postumum, plantegen d'una manera prou clara el retorn a la interpretació transcendental de la cosa en si realitzada a la primera edició: "Al fenomen li correspon el seu oposat (*noumenon*), no com a quelcom diferent, sinó com a acte mateix de l'enteniment; per tant, no és cap cosa fora de l'enteniment: pura representació d'un objecte en general, únicament existeix en el mateix subjecte".¹⁶⁷ I també: "La cosa en sí (=X) no és més que el concepte de la posició absoluta, lluny de constituir un objecte per si; no és sinó la idea de les relacions implicades en la posició eventual d'un objecte sota la forma de la intuïció,

¹⁶⁶ AK., XII, pàg. 94 (4-12).

¹⁶⁷ AK., XII, pàg. 94 (4-12).

i en la determinació completa que fa d'aquest objecte un objecte d'experiència possible".¹⁶⁸

Malgrat tot, no concedim massa rellevància a les consideracions kantianes sobre el tema de la cosa en si en aquest conjunt de textos –s'ha discutit bastant sobre el paper i la importància que cal atorgar a les anotacions generals de l'Opus Postumum. A parer nostre, només són això: anotacions. Amb la peculiaritat que aquestes constitueixen una petita mostra de les que expliquen, de forma molt sintètica, el procés de subjectivització de la realitat objectiva i la tendència cap a la immanència de l'objecte en si, tal com s'aprecia a la primera edició de la Crítica de la Raó pura, amb la substitució del concepte de cosa en si pel d'objecte transcendental.

¹⁶⁸ AK., XII, pàg. 28 (21-29).

Capítol 1

El concepte d'objecte transcendentel des del punt de vista de la moral

1.-Aspectes generals

En la primera part d'aquest treball, sempre hem considerat el concepte d'objecte transcendentel en relació amb la teoria general de l'objectivitat kantiana. Així, hem vist el paper que la noció desenvolupa en la constitució de l'experiència objectiva. Abordarem ara l'objecte transcendentel des de la perspectiva de la teoria moral kantiana, a partir d'una comparació amb la noció de bé suprem.

Tot i els estudis de Findlay i Allison, cap d'ells tracta, específicament, la noció d'objecte transcendentel més enllà de la seva vinculació amb l'objectivitat. Hi ha hagut autors (Allison, Maréchal) que plantegen la tesi que el seu ús, en el context de les antinòmies, projecta la noció més enllà de la Crítica de la Raó pura: cap a la Crítica de la Raó pràctica i la qüestió concreta de la llibertat.¹ Tanmateix, si bé al llarg d'aquesta segona part relacionem el concepte d'objecte transcendentel amb la llibertat, el lligam no l'establim des d'aquest punt de vista. El nostre enfocament agafa una direcció inversa: en comptes de dirigir-nos de la Crítica de la Raó pura a la Crítica de la raó pràctica, recorrem el camí contrari (del concepte de bé suprem al d'objecte transcendentel; de la correlació voluntat pura-bé suprem, a la d'objecte transcendentel-apercepció pura). De fet, en les pàgines que segueixen fem veure que no tan sols es pot establir una analogia entre l'expressió crítica objecte transcendentel i la de bé suprem, perquè totes dues formen part de l'explicació d'una correlació, sinó que també hi ha coincidència en el fet que totes dues nocions apunten cap a l'àmbit sensible-fenomènic. Recordem que l'objecte transcendentel, tot i no ser un fenomen, manté una relació amb aquest, en tant que esdevé una peça clau en la constitució de l'objecte empíric. Pel que fa al bé suprem, la seva relació amb la sensibilitat i l'àmbit fenomènic, costa més de constatar i entronca amb el paper de la religió en el sistema kantianà. Per altra banda, i malgrat que l'expressió

¹ De la llibertat pràctica.

objecte transcendental es vinculi amb la idea de llibertat a partir de la tercera antinòmia,² no estudiarem aquest lligam, sinó com el bé suprem s'adequa al significat crític de l'expressió objecte transcendental.

La interpretació de la relació entre la nostra noció i la llibertat realitzada per Findlay, Allison, Torreti i altres, es basa en el fet que el concepte d'objecte transcendental s'empra quatre vegades al llarg del desenvolupament de la tercera antinòmia de la raó pura: A478-B506, A494-B523, A495/B524, A538/A539, A557/B585. En els tres últims llocs, Kant identifica el concepte amb la causalitat intel·ligible; per això, la majoria d'autors consideren que l'expressió s'usa, també, per referir-se a la llibertat considerada com a noumen. Tot i que no seguim aquesta via d'interpretació, com ja hem dit més amunt, tot seguit presentem els textos en la que es fonamenta i hem fem una valoració.

El primer dels textos és el menys interessant; no forma part, pròpiament, del discurs sobre les antinòmies, ja que fa referència a la psicologia racional. En els altres tres llocs (A494/B523, A495/B524, i A557/B585), es relaciona la causalitat intel·ligible amb la noció i, per tant, el concepte d'objecte transcendental passa a ser determinat, la qual cosa sembla una contradicció irresoluble (problema de la determinació causal de la cosa en si). A494/B523 és un punt de la Crítica de la Raó pura que ja hem tractat a la primera part del nostre estudi, en parlar de la teoria kantiana de l'afecció. Ens trobem ara al llibre segon de la "Dialèctica transcendental", capítol II, secció sisena, que Kant anomena: "L'idealisme transcendental: la clau per a solucionar la dialèctica cosmològica". Com el títol indica, es tracta d'un lloc on Kant empra el seu idealisme transcendental per donar una sortida, viable, al problema de la llibertat en el món; més concretament, a la seva possibilitat (perquè Kant, en aquest context, no discuteix la realitat de la llibertat sinó la seva possibilitat). Aquest idealisme, que Kant anomena transcendental, formal o crític, sosté que l'espai i el temps són les formes a priori de la sensibilitat, i que els fenòmens són representacions subjectives que no tenen una existència en si, és a dir, amb independència de la nostra consciència (vegeu Prolegòmens &58, &119, &172). Aquest idealisme transcendental determina una diferència entre possibilitat i realitat: la llibertat és possible, però la possibilitat no implica la seva realitat objectiva. Altrament, s'estructura en dos grans apartats. En el primer, Kant planteja la característica

receptiva de la sensibilitat i esmenta la qüestió de l'afecció. Els fenòmens rebuts per la sensibilitat, sotmesos a l'espai i el temps, tenen una causa no sensible, que podem anomenar objecte transcendental. Ara bé, matisa que només perquè tinguem quelcom que correspongui a la sensibilitat. En la segona part, Kant considera l'objecte transcendental com causa de "l'extensió i cohesió de les nostres percepcions possibles". Per tant, situa l'objecte transcendental en un marc epistemològic: el de la teoria de l'afecció, més que en un marc moral. La implicació de l'objecte transcendental en l'àmbit moral es perfila més endavant d'una manera més precisa: A539/B567. Així, si a la secció sisena, l'objecte transcendental es troba en un context terminològic propi de la teoria del coneixement (tema de l'afecció), a A539/B567 (secció novena), Kant vincula la nostra expressió amb el subjecte: amb la distinció, en aquest, d'un àmbit fenomènic i un àmbit noumènic. Concretament, relaciona l'objecte transcendental amb aquest últim nivell. Amb tot, el text (A539/B567) depèn, d'una manera implícita, d'allò comentat per Kant en l'anterior. Recordem que, a A494/B522, introdueix el terme "objecte transcendental" en un context propi de la teoria de l'afecció. Hi diu, entre altres coses, que la causa dels fenòmens en general és l'objecte transcendental, i que aquests són rebuts per la sensibilitat, o capacitat passiva del subjecte per a rebre impressions. Kant ha obert les portes, en ell, a l'afirmació que fa ara: el subjecte com a noumen pot ser causa (objecte transcendental) d'un efecte que s'expressi, en ell mateix, com a fenomen. Així doncs, a partir d'aquest text es pot remarcar, com Torreti, l'estreta relació entre la teoria del coneixement (afecció i autoafecció), i la qüestió de la llibertat. Tot seguit analitzem, amb l'objectiu de confirmar aquesta relació, el darrer text on apareix, a la tercera antinòmia, el concepte d'objecte transcendental: A538/B566-A539/B567. En les primeres línies, Kant es refereix a la distinció inaugurada a la Dissertatio i represa a la Crítica de la Raó pura, entre l'àmbit intel·ligible de la realitat i el fenomènic. Una diferència que serveix per a presentar la tesi següent: "Si allò que en el món sensible ha de ser considerat com a fenomen té, en si mateix, una facultat que no sigui objecte de la intuïció sensible, però que li permeti ésser causa dels fenòmens, aleshores podrem considerar la *causalitat* d'aquest ésser (l'home) des de dos punts de vista: com a causalitat pròpia d'una cosa en si, com a *intel·ligible* en la seva acció; com a causalitat pròpia d'un fenomen del món sensible, com a *sensible* pels seus efectes". És a dir, en l'home podem parlar d'una causalitat pròpia d'una cosa en si, tot i que els seus efectes es manifestin en l'àmbit fenomènic.

De seguida, a A539/B567, Kant relaciona aquesta característica amb el que dèiem en el text anterior respecte a l'objecte transcendent. Si a A494/B522 ha comentat: "Podem anomenar objecte transcendent a la causa merament intel·ligible dels fenòmens en general, però només perquè tinguem quelcom que correspongui a la sensibilitat en tant que receptivitat" (A494/B522), ara, en un segon text, diu: "En no ésser aquests (els fenòmens) coses en si, cal que hi hagi un objecte transcendent que els serveixi de fonament i que els determini com a simples representacions. Res impossibilita que atribuïm a aquest objecte transcendent, a més de la propietat a través de la qual es manifesta, una *causalitat* que no sigui fenomen, tot i que el seu *efecte* aparegui en un fenomen". A continuació, reflexiona sobre un aspecte de gran importància: aquesta causalitat intel·ligible té un caràcter d'indeterminació que la distingeix totalment de l'empírica o sensible, ja que se situa fora de l'espai i el temps; això és, de les condicions de representació sensible: "Des del punt de vista del seu caràcter intel·ligible, el subjecte agent no es trobaria sotmès a cap condició temporal, ja que el temps és únicament condició dels fenòmens, no de les coses en si. No *començaria* ni *finalitzaria* en ell cap *acte*; no estaria, per tant, sotmès a la llei de tota determinació temporal, de tot canvi, és a dir, a la llei segons la qual tot el que passa té la seva causa *en els fenòmens* (del seu estat anterior)". En aquest text, que parla del caràcter a-espacial i a-temporal de la causalitat intel·ligible, Kant és coherent amb la tesi exposada a l'"Analítica transcendent", de l'absoluta indeterminació de l'objecte transcendent. De fet, unes pàgines abans, en la nota a peu de pàgina ja comentada, afirma que de "l'objecte transcendent no podem saber-ne cap cosa". Aquesta indeterminació té el seu origen en l'"Analítica": les categories de l'enteniment no tenen validesa objectiva més enllà dels fenòmens.

En aquesta segona part, utilitzem: la Crítica de la Raó pràctica, la Crítica del judici, i la Religió dins els límits de la simple raó; a part, la Fonamentació, tot i que en aquest text el tema de la llibertat i, en concret, la qüestió de la seva realitat objectiva (recordem la relació que manté el concepte d'objecte transcendent, amb aquesta expressió, a la Crítica de la Raó pura),³ no se soluciona d'una manera satisfactòria. El text de la Fonamentació, malgrat les quasi nul·les referències als postulats, en

³ Concretament, en el passatge de "La síntesi del reconeixement en el concepte". Vegeu capítol VI de la primera part d'aquesta tesi doctoral.

presentar bàsicament una moral de l'acció, l'emprem de cara a explicar la noció kantiana de moral (en una primera aproximació). Un text molt útil pel nostre propòsit, al qual recorrem sovint en el decurs d'aquesta segona part, és la Crítica del judici, obra que consultem per a clarificar alguns aspectes relacionats amb la llibertat, la peça clau de la moral kantiana, perquè Kant hi declara que a partir del judici estètic desinteressat⁴ hi ha la possibilitat d'una anticipació momentània de l'esperança en aquest món, tal i com proposa la religió, d'una reconciliació definitiva entre l'intel·ligible i el sensible. Kant descobreix, en aquesta tercera Crítica, la funció reflexionant del judici, que relaciona amb el concepte de finalitat en la naturalesa i les categories estètiques de bell i sublim. Aquesta nova funció permet harmonitzar l'àmbit fenomènic amb l'àmbit intel·ligible, i compatibilitzar les lleis de la ciència amb la llei de la voluntat. Finalment, en aquesta segona part destaca el paper de l'obra La religió dins els límits de la simple raó.⁵ La religió fa entrar en joc els postulats de la immortalitat de l'ànima i de l'existència de Déu, com a condicions de possibilitat del bé suprem individual, juntament amb el concepte de "regne de Déu a la terra", relacionat amb el bé suprem col·lectiu. I aquests termes són molt importants a l'hora de parlar de l'aspecte sensible de l'objecte moral: el bé suprem.

El concepte d'objecte transcendent pot vincular-se amb la moral, a través de la llibertat i la noció de bé suprem. Per tant, aquesta segona part pot interpretar-se no només com un aprofundiment en l'estudi del concepte, sinó com una manera de veure la relació entre moral i coneixement en Kant, sempre a partir de la nostra expressió. Però, què podem dir d'aquest lligam? Com es planteja globalment en la filosofia kantiana? A partir de la dècada dels seixanta, la relació coneixement-moral es torna gairebé constant;⁶ així es manifesta en la primera edició de la Crítica de la

⁴ Kant, a KU, diu: "Pot afirmar-se que, entre aquestes tres maneres de satisfacció, la que fa referència al gust en el bell és l'única satisfacció desinteressada i *lliure*, ja que no hi ha interès". Vegeu AK, V, pàg. 210. Trad. cast., pàg. 109.

⁵ Es tracta d'un text publicat al 1793.

⁶ És gairebé constant perquè, cap a l'any 72, es produeix un canvi en els interessos filosòfics kantians, i aquesta voluntat, que durant gran part de la dècada dels seixanta ha mostrat per relacionar els principis del coneixement amb els principis pràctics, no es dona. Hi ha un període (1770-1781), durant el qual s'esforça, només, per oferir una solució positiva al problema de l'objecte, de manera que es desinteressa, momentàniament, de la reflexió sobre els principis pràctics. Durant l'etapa que va des de la Dissertatio fins a la publicació de la primera edició de la Crítica de la Raó pura, vol resoldre un únic problema, tot i que fonamental: de quina manera la representació subjectiva pot referir-se a

Raó pura i en obres posteriors, per exemple a la Crítica del judici. En la introducció, Kant esmenta aquesta relació. En concret, replanteja la separació cosmològica entre el món sensible i el món intel·ligible (una distinció clau des de la Dissertació, pel que fa al fonament i límit del coneixement) i com la llibertat (que en el camp de la raó pràctica no té cap altra possibilitat que la de mantenir-se en absoluta independència respecte a l'àmbit fenomènic) ha de sostenir alguna relació amb el món sensible.⁷

De tota manera, la relació moral-coneixement no només pot considerar-se des de la perspectiva cronològica (segons la data de publicació de les diferents obres); també, en termes de la subordinació.

En aquest sentit, la major part d'ènters concorden a creure que els problemes de la raó teòrica tenen importància per Kant, ateses llurs conseqüències en el camp pràctic. Aquesta supeditació de la raó teòrica a la pràctica s'observa, fins i tot, en textos previs a la Dissertació de 1770, obra que inaugura el període crític. Posem per cas, en els Somnis d'un visionari (...).⁸ Tanmateix, el lloc on Kant parla directament d'aquesta relació i, alhora, de la subordinació del coneixement a la moral, és a la primera Crítica. Aquí la subordinació pot considerar-se a partir de dos punts de vista: el de la finalitat i la qüestió dels límits del coneixement. Quant al primer, Kant opina que l'interès de la raó, la seva finalitat última, rau en: "la llibertat de la voluntat, la immortalitat de l'ànima i l'existència de Déu",⁹ les tres idees a partir de les quals la metafísica tradicional, de tendència racionalista, havia fonamentat la moral. A més, i pel que fa al segon, o sigui, respecte als límits, Kant pensa que la raó no pot superar el coneixement sensible sense caure en un conjunt de contradiccions,

l'objecte i adquirir validesa objectiva; un problema que se soluciona, definitivament, a la Crítica de la Raó pura: en concret, a la "Deducció transcendental de les categories pures de l'enteniment".

⁷ Vegeu la introducció KU, II, AK, V, pàgines 175 i 176. Trad. cast., introducció II, pàg. 74.

⁸ En ell, Kant defensa que el concepte d'esperit no té cap realitat i diu que, si hipotèticament existís, hom no podria saber-ne res. Aquesta noció, però, fonamenta una moralitat centrada en la idea de la llibertat. En efecte, Berkeley i Rousseau, l'usen per estalviar-se el problema del determinisme físic i defensar el concepte de causalitat intel·ligible; és a dir: la llibertat. Així, Kant, en els Somnis d'un visionari (...) intenta replantejar una qüestió que afecta tant a l'àmbit del coneixement com de la moral: la controvèrsia determinisme-indeterminisme, subsidiària del problema, originalment cartesiana, de la relació ànima-cos.

⁹ A798, B826.

de manera que aquesta limitació impossibilita la metafísica com una ciència en el sentit tradicional. Nogensmenys, afegeix que la limitació comporta, inequívocament, beneficis importants per la metafísica dels costums o moral, perquè s'eviten les contradiccions de la raó i es deixa via lliure a la moral.¹⁰

¹⁰ El tema de la relació coneixement-moral reapareix a la Crítica del judici, a partir del de l'harmonització entre el món de la natura i el món intel·ligible. Es fa palès ja a la introducció d'aquesta obra (apartat II). És a dir, a AK, V, pàg 176.

Capítol 2

La idea kantiana de llibertat

1.-Presentació general

L'estudi i la comprensió de la idea kantiana de llibertat es constitueix en condició prèvia, absolutament necessària, abans de considerar el bé suprem comparant-lo amb el concepte d'objecte transcendental. Per tant, tot seguit estudiarem la idea de llibertat des del punt de vista moral. Ho farem a partir de dos aspectes: la seva relació amb la llibertat cosmològica i el tema de la seva realitat objectiva. Pel que fa al primer, cal indicar que la idea de llibertat pràctica té molt a veure amb la Crítica de la Raó pura, així com amb l'argumentació que ell mateix fa, a la tercera antinòmia, de la possibilitat de compaginar determinisme i llibertat. Recordem que la discussió originària de l'antinòmia neix en un moment històric concret: prové de Descartes,¹¹ i que la seva solució procedeix de la Dissertació. Quant al segon

¹¹ Per un costat, Descartes considera que els esdeveniments del món físic estan lligats per una relació causa-efecte. Per una connexió necessària que es desplega en el temps: tot esdeveniment que passa té la seva causa, i aquesta causa ha estat determinada per una altra causa, temporalment anterior, de la qual n'és l'efecte. Per un altre, segons el mateix autor no podem dubtar de la nostra llibertat. Amb tot, com es pot fer compatible el determinisme físic de la nostra *res extensa* amb la llibertat relacionada, inequívocament, amb la *res cogitans*? El fet de donar una solució positiva a aquest problema (com el determinisme físic és compatible amb la llibertat) ho aconsegueix Kant amb la tercera antinòmia de la "Dialèctica transcendental". L'evolució històrica post-cartesiana d'aquest problema, exposada d'una manera breu, és la següent: Malebranche parteix d'una única causa vertadera: Déu. Ara bé, si Déu és l'única causa vertadera, què passa amb la llibertat humana? En principi, ha de negar-se. Ara bé, Malebranche no s'oposa a l'autodeterminació humana perquè l'home, malgrat tot, juga un cert paper a l'hora de decidir els seus actes. Per Malebranche, l'acte lliure de la nostra voluntat no és altra cosa que el poder de l'esperit de girar-se cap als objectes que ens agraden, la qual cosa té com a efecte que les inclinacions concretes acabin en un objecte particular. Per tant, tot i que Déu sigui l'única causa vertadera, l'home és lliure respecte als objectes finits, respecte a les coses particulars. Altrament, determinar la possibilitat d'una llibertat autèntica, tot i que integrada en l'estructura de la realitat i de la seva sistematització racional, articula tot el sistema spinozista. Al començament de l'Ètica, el filòsof racionalista defineix la llibertat amb aquestes paraules: "S'anomena lliure al que existeix en virtut, només, de la necessitat de la seva pròpia natura i és determinat per si mateix a actuar; i necessari, respecte al que és determinat per una altra cosa a existir i a actuar d'una certa manera". Per tant, la definició de llibertat feta a l'Ètica per Spinoza, està constituïda per dues parts contraposades: la llibertat es defineix pel que és i per oposició al seu contrari. Amb tot, la dualitat llibertat-necessitat no pot identificar-se amb aquesta altra dualitat: indeterminat-determinat. El terme oposat a la llibertat no és el concepte de necessitat, sinó el de coacció (per Spinoza, la necessitat no és mai coacció; de fet, s'oposa a la coacció i es relaciona directament amb la llibertat). A la tercera i quarta parts de l'Ètica, relaciona la idea de llibertat amb la societat. "L'home que es deixa portar per la raó és més lliure en societat, on viu segons lleis que obliguen a tothom, que no pas en soledat, on únicament s'obeeix a si mateix". Finalment, Leibniz, també racionalista, relaciona la idea de la llibertat amb la monadologia: l'acte lliure deriva de la determinació interna de la mònada. És la manifestació d'una mena de determinisme racional. Concretament, a la Teodicea, que com indica el seu títol complet ("Essais de

aspecte, el tema de la realitat objectiva de la llibertat, el problema sorgeix perquè, si bé la distinció entre realitat sensible i noumènica comporta que el concepte d'una causalitat intel·ligible en el món i el concepte de determinisme no resultin contradictoris, la llibertat només pot pensar-se com a possible; en cap cas, pot ser coneguda. En conseqüència, la mateixa solució de l'antinòmia suposa una nova dificultat: la demostració que la llibertat no només és possible, sinó a part, posseeix realitat objectiva. Com veurem, Kant resoldrà el problema a la Crítica de la Raó pràctica, després d'haver-ho intentat a la Fonamentació.

Els textos del període crític on Kant parla de la idea de llibertat són: la Crítica de la Raó pura, la Fonamentació de la Metafísica dels costums, i la Crítica de la Raó pràctica; tot i que, també, en un sentit més peculiar, no pas menys important, a la Crítica del judici, on vincula la idea d'autonomia amb el judici estètic, i a La Religió dins els límits de la simple raó. En aquest darrer, desenvolupa la idea de la llibertat no només per fer el bé, sinó també el mal, un plantejament que a la Fonamentació no havia ni insinuat i que fins a la Crítica de la Raó pràctica no començarà a preocupar-lo.

Deixant de banda el tema bibliogràfic, afegim que, en el segon apartat d'aquest capítol, tractarem la idea cosmològica de llibertat que apareix a la Crítica de la Raó pura; en el tercer, ens centrarem en la llibertat pràctica: en concret, esbrinarem el grau de relació que cal establir entre la possibilitat de la llibertat, en un sentit cosmològic, i la llibertat en sentit pràctic; i, en quart lloc, al quart apartat compararem el punt de vista de la Fonamentació i de la Crítica de la Raó pràctica, pel que respecte al tema de la idea de llibertat i la seva realitat objectiva.

Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal") la pregunta que hom es fa, igual com Descartes, i després Kant a la Crítica de la Raó pura, és: de quina manera es pot mantenir determinisme i llibertat? El mateix Leibniz, a l'inici de la Teodicea, afirma que "semblen incompatibles". Per Leibniz, es poden fer compatibles, precisament, a partir del principi de raó suficient. Segons aquest principi, hi ha una raó per a tot, inclús per a qualsevol acte lliure de la voluntat humana (Leibniz diu: "sempre hi ha una raó que ens inclina a una decisió" (Theod I, 35)). Sempre hi ha una raó determinant per la llibertat, però aquesta no obliga. Per aquest motiu, l'elecció humana, malgrat el determinisme, és possible. Per Leibniz, les raons que determinen una acció no imposen, simplement inclinen. Com Kant, no accepta una llibertat sense raó, una simple elecció; deixa de banda la llibertat absoluta. L'altre punt de vista sobre la llibertat és l'empirista, amb què Hume (a la seva crítica a la idea de substància i de causalitat), tendeix a minimitzar l'explicació racionalista, i a reduir aquesta idea a quelcom suposat, en cap cas situat en l'àmbit del coneixement.

2.-La idea cosmològica de llibertat (la llibertat segons la "Dialèctica transcendental", Crítica de la Raó pura)

Primer de tot, remarcar que la idea cosmològica de llibertat, desenvolupada a la Crítica de la Raó pura, té una gènesi anterior a aquesta obra. La base de l'argumentació que la idea d'una causalitat intel·ligible no es contradiu amb el determinisme físic, prové de l'època de la Dissertatio. Allà Kant estableix la important distinció entre món sensible i intel·ligible, que possibilita la superació, a la Crítica de la Raó pura, de la incompatibilitat entre determinisme i llibertat, sense haver de recórrer, com Berkeley i Rousseau, a la idea d'esperit.¹² En aquesta línia, uns quants intèrprets del kantisme (Erdmann, Vaihinger i Maréchal),¹³ creuen que la finalitat última de la Dissertació descansa, justament, en la resolució del problema de les antinòmies.

Per solventar la tercera contradicció de la raó pura teòrica, la de la llibertat, que per la tradició filosòfica moderna, a excepció de Leibniz,¹⁴ formava part de la psicologia racional,¹⁵ Kant recorre a la cosmologia, a la idea de món. A la "Dialèctica

¹² La fonamentació de la llibertat feta per Berkeley se centra en dos factors: la idea de causa i la crítica al materialisme. Respecte a aquest darrer, com que no es pot afirmar la realitat material, és a dir, la *res extensa* cartesiana, el fet de parlar de mecanicisme perd tot sentit; altrament, els esperits humans són els que tenen la possibilitat d'autoregir-se.

¹³ Per aquests tres intèrprets, el problema fonamental de la Dissertació consisteix en la solució de les contradiccions de la raó pura.

¹⁴ Pel filòsof racionalista, la solució del problema de la llibertat suposa una determinada concepció cosmològica basada en la pluralitat monàdica i en l'harmonia preestablerta. Ara bé, a diferència de Kant, Leibniz subordina l'espontaneïtat de la mónada a l'harmonia preestablerta del món. És a dir, la mónada resta predeterminada per Déu a autorepresentar-se un aspecte particular de la realitat. En canvi, per Kant, el jo no resta limitat per Déu: ell mateix s'autoimposa els límits del seu coneixement, en el camp de la raó teòrica, i de la seva actuació, en el de la raó pràctica.

¹⁵ Fins i tot Rousseau, amb una influència molt important sobre Kant en el tema moral, manté, pel que fa al tema de la llibertat, aquesta contextualització en el marc d'una psicologia centrada en la idea d'esperit. En concret, en el seu llibre Emile, trobem que la llibertat es vincula a la teoria cartesiana de l'home de tarannà dualista, i que aquesta idea va molt lligada amb la realitat espiritual de l'home. A causa de la gran influència de Rousseau sobre Kant (vegeu la introducció de Lluís Font a la traducció catalana de la Fonamentació: o.c., pàgs. 24 i 25), val la pena fer un comentari sobre el plantejament ètic de l'autor francès, de la seva moral del sentiment, basada en el concepte d'esperit. Per a Rousseau, la facultat que permet tenir consciència del bé és el sentiment. Es tracta d'un punt de vista que s'oposa a l'intel·lectualisme de tarannà cartesià. Tanmateix, cal matisar que la manera com Rousseau entén el sentiment difereix molt de la de Hume: la seva finalitat bàsica no consisteix a posar contra les cordes, a través de l'escepticisme i el dubte, la teoria del coneixement i de la moral dogmàtica; és el punt de partida per a la reconstrucció d'una nova teoria de la moralitat. Per a Rousseau, el sentiment, l'instint, no ha de considerar-se des d'un punt de vista biològic: cal relacionar-

transcendental" aquest relaciona la llibertat amb la crítica a la metafísica especial, que estudia les causes de l'èsser: l'ànima, Déu i el món o la natura.¹⁶

Recordem que aquestes tres causes les produeixen tres sil·logismes bàsics: el categòric, l'hipotètic i el disjuntiu. Així, la raó relaciona els condicionats a una causa incondicionada i, a partir de les tres categories de relació, obtenim aquestes possibilitats de vinculació amb un incondicionat:

- 1) la relació categòrica, amb un accident respecte a una causa;
 - 2) la hipotètica entre un esdeveniment i un altre (idea de món);
- i, encara:
- 3) la relació recíproca.

Per la metafísica tradicional, els tres vincles donen lloc, respectivament, a la substància pensant que no pot ser un atribut, al món com a síntesi completa dels esdeveniments, i a Déu com absolut incondicionat, condició de tots els objectes en general.

En segon lloc, cal subratllar que la llibertat cosmològica es considera, a la Crítica de la Raó pura, en dos llocs concrets: "La Dialèctica transcendental" i el "Canon" (tot i que amb una diferència notable). En el primer,¹⁷ s'estableix un lligam entre llibertat transcendental o cosmològica i llibertat pràctica.¹⁸ En canvi, en el segon no figura

lo amb l'ànima, amb el cor, i té quelcom diví. Per tant, la filosofia exalta la consciència i remarca també una separació entre l'ordre de la natura i el de la moralitat (distinció que Kant no abandona). La consciència té alguna cosa divina perquè permet discernir el bé (discerniment que possibilita actuar amb llibertat) i, a més, el sentiment i la consciència són manifestacions de la substància immaterial que, juntament amb el cos, formen l'home: "L'home està compost per dues substàncies, en la mesura que té unitats incompatibles que s'exclouen mútuament, com són: el pensament i l'extensió", afirma a Emile. La llibertat esdevé, concretament, la possibilitat que el subjecte actuï amb independència de qualsevol influència corporal: "No és l'enteniment el que estableix entre els homes i els animals la diferència específica, sinó la seva qualitat d'agent lliure, essent en la consciència d'aquesta llibertat on es manifesta l'espiritualitat de la seva ànima (...) En el sentiment d'aquesta facultat (l'ànima) no es troba cap altra cosa que actes espirituals que resten exclosos de les lleis de la mecànica (...) Per tant, l'home és lliure en les seves accions...".

¹⁶ L'estudi d'aquestes tres idees correspon a les tres parts de la metafísica wolffiana: la psicologia, la cosmologia i la teologia racional, respectivament.

¹⁷ És a dir, al passatge de la "Dialèctica transcendental".

¹⁸ KrV: A534/B562.

cap referència al suposat vincle. En aquest punt,¹⁹ la llibertat pràctica es planteja amb independència de la llibertat transcendental i, a part, s'hi afegeix que pot demostrar-se²⁰ per experiència²¹ (la qual cosa orienta el lector cap al problema de la realitat objectiva de la llibertat, una qüestió complicada, que es debat sense èxit a la Fonamentació i amb millor fortuna a la Crítica de la Raó pràctica).

Per Delbos,²² la diferència en el tractament de la llibertat entre la "Dialèctica" i el "Canon", pot aclarir-se a partir d'un criteri evolutiu. El "Canon" seria primer en la redacció, mentre que la "Dialèctica" expressaria un pensament més madur. Al nostre entendre, Delbos l'encerta en establir aquesta cronologia²³ i hi ha una qüestió que així ho confirma. En el passatge de la "Dialèctica transcendental", Kant empra més d'una vegada la noció crítica d'objecte transcendental. Aquesta expressió, ho avançàvem a la primera part, comença a utilitzar-se d'una manera simultània a la solució definitiva del problema de l'objectivitat. O sigui, que la noció d'objecte transcendental té un ús més proper a la publicació definitiva de la Crítica i no pas a la redacció dels seus primers esbossos dels anys 70-72²⁴.

A continuació, presentarem la tercera antinòmia, on es discuteix la possibilitat de la llibertat cosmològica. Aquesta antinòmia forma part de les anomenades dinàmiques, que es distingeixen de les matemàtiques²⁵ perquè tant la tesi com l'antítesi són vertaderes. La tesi es refereix a la causalitat intel·ligible: la causalitat relacionada amb les lleis de la natura no és l'única causalitat respecte a la qual es poden derivar els fenòmens del món²⁶. L'argument és el que segueix: si només hi ha una classe de causalitat, és a dir, la produïda per les lleis de la natura, no pot haver-hi un primer inici i, en conseqüència, la sèrie de les causes resta incompleta. Però és llei de la natura que cap cosa no s'esdevingui sense causa suficient determinada *a priori*.

¹⁹ KrV: A801-802/B829-830.

²⁰ La llibertat pràctica.

²¹ KrV: A802-B830.

²² V. Delbos: La philosophie pratique du Kant, París, Presses Universitaires de France, 1969.

²⁴ Vegeu capítol II de la primera part.

²⁵ Les dues primeres.

²⁶ KrV: A444/B472.

Aquest principi no s'aconsegueix si la causalitat de tota causa és ella mateixa conseqüència de la seva causa precedent. Per tant, cal que hi hagi una causa absolutament espontània que determina totes les altres.²⁷ L'antítesi diu: una argumentació lliure, espontània, pressuposa un estat de causa sense cap relació causal (com a efecte) amb l'estat anterior.²⁸ Aquest pressupòsit contradiu la llei natural, i suposaria impossibilitar la unitat de l'experiència. Per tant, no existeix en l'experiència cap tipus de llibertat. Ara bé, si partim del nou punt de vista transcendental (l'existència d'una realitat noumènica i una realitat fenomènica), la tesi i l'antítesi sí són vertaderes.

a) La tesi: la causalitat segons les lleis de la natura no és l'única classe de causalitat; és vertadera, tot i que no puguem provar-la.

b) L'antítesi, l'afirmació que no hi ha llibertat, és vertadera si es pren com a referida, exclusivament, al món sensible. Tot i que no és vertadera si s'agafa com a referida a tota la realitat.

Com hem vist, s'ha solucionat la tercera antinòmia: hi ha compatibilitat entre determinisme i llibertat. La contradicció lògica queda superada: si hom parteix de la diferenciació entre món sensible i món intel·ligible de la Dissertació, la llibertat es pot pensar ja que el seu concepte no implica cap contradicció (es pot pensar com a causalitat intel·ligible, precisament a partir del concepte d'objecte transcendental).²⁹ De tota manera, es tracta d'un plantejament que no implica l'afirmació de la seva realitat objectiva. Llavors, Kant veu la possibilitat i la realitat com dues coses diferents, cosa que no sempre havia estat així.

Per tant, en aquest punt de la "Dialèctica transcendental", s'observa una de les conseqüències de l'evolució del seu pensament des d'una postura propera al

²⁷ KrV: KA444/B472-A446/B474.

²⁸ KrV: A445/B473.

²⁹ Recordem que Kant sosté, a A494/B522: "Podem anomenar objecte transcendental a la causa merament intel·ligible dels fenòmens en general, però només perquè tinguem quelcom que correspongui a la sensibilitat en tant que receptivitat". I a A495/B524: "En no ésser aquests (els fenòmens) coses en si, cal que hi hagi un objecte transcendental que els serveixi de fonament i que els determini com a simples representacions. Res impossibilita que atribuïm a aquest objecte transcendental, a més de la propietat a través de la qual es manifesta, una *causalitat* que no sigui fenomen, tot i que el seu *efecte* aparegui en un fenomen".

racionalisme de Leibniz i Wolff fins a la visió crítica: per aquests dos autors, la possibilitat i la realitat han estat sempre dos aspectes estretament vinculats. I la idea que Kant mantenia, en un determinat moment del període pre-crític,³⁰ era també aquesta: tot el que és pensable (possible) n'és formalment respecte a un fet que no és contradictori.³¹

No cal dir que aquest plantejament no se segueix amb el tema de la llibertat cosmològica. "La realitat objectiva d'una voluntat pura -diu Kant a la Crítica de la Raó pràctica- o, el que és el mateix, d'una raó pura pràctica, esdevé *donada a priori* en la llei moral com un fet. D'aquesta manera -afegeix-, pot concretar-se la determinació d'una voluntat, que és inevitable, tot i que no descansa en principis empírics".³²

En conclusió que, com acabem de llegir, Kant argumenta a la Crítica de la Raó pràctica la realitat objectiva de la llibertat com un *Faktum rationis*, tot i que no pas en el sentit d'un fet, sinó en el sentit que és inevitable.

Finalment, cal dir que la tercera antinòmia permet vincular el concepte d'objecte transcendental, primer amb la llibertat³³ -en tant que expressa la causa intel·ligible, com ja hem assenyalat-; segon, i a través d'aquesta, amb el de la possibilitat, reformulat transcendentalment. Es tracta d'una constatació prou interessant, que cal sumar a l'explicació de la noció en la primera part del treball. Progressem, però, en el nostre estudi de la llibertat kantiana deixant enrere el tema de les antinòmies.

3.-La relació entre la llibertat transcendental i la llibertat pràctica.

³⁰ Concretament, l'any 1763.

³¹ D'aquesta manera, Kant qualifica com a realitat el que esdevé formalment possible.

³² KpV, AK, V, pàg., 55. Trad. cast., pàg. 76.

³³ A través del tema de l'afecció i en tant que causalitat intel·ligible.

Havíem insinuat aquesta temàtica³⁴ en parlar dels llocs concrets de la Crítica de la raó pura on Kant presenta la llibertat cosmològica. Com afirmàvem aleshores, si fem cas al que diu hi ha dues possibilitats: per un costat, la independència, fonamentable a partir del "Canon";³⁵ i per l'altre, el contrari: la relació, com manifesta clarament a la "Dialèctica transcendental".³⁶ Tot i la diferència de criteri, el vincle entre les dues llibertats ens sembla indiscutible. Bàsicament, aquest lligam pot enfocar-se a partir del tema de la voluntat definida com a causalitat intel·ligible. A la introducció de la Crítica de la Raó pràctica trobem un comentari que ho constata: "ara bé, aquí entra en joc un concepte de la causalitat justificat per la crítica de la raó pura -diu Kant-, tot i que sense cap possibilitat d'exposició empírica; a saber: el concepte de llibertat".³⁷ Per tant, encara que sostingui més d'una vegada que: "(...) la *causa noumenon*, en consideració de l'ús teòric de la raó, és un concepte, si bé possible i pensable, malgrat tot buit",³⁸ resulta impossible pensar la llibertat pràctica sense comptar amb aquesta idea. Per això, a la Crítica de la Raó pura Kant comenta que hom pot pensar "una causalitat capaç de produir amb independència d'aquestes causes naturals i, fins i tot, contra el seu poder - quelcom que en l'ordre temporal es

³⁴ És a dir, a l'apartat nº. 2.

³⁵ Kant diu, a A802/B830: "De moment, només utilitzaré el concepte de llibertat en sentit pràctic, prescindint del seu sentit transcendental. En aquesta darrera significació no podem suposar-lo empíricament, com a fonament especulatiu dels fenòmens, sinó com un problema de la raó. Una sensibilitat que no pugui ser determinada de cap altra manera que a través dels estímuls sensibles, és a dir, *patològicament*, és una *voluntat animal (arbitrium brutum)*. Aquella que és, en canvi, independent d'aquests estímuls i pot, per tant, ésser determinada a través de motius únicament representables per la raó, s'anomena *voluntat lliure (arbitrium liberum)*, i tot el que es relaciona amb aquesta última, ja sigui com a fonament, ja sigui com a conseqüència, rep el nom de *pràctic*. La llibertat pràctica pot demostrar-se per experiència, puix que la voluntat humana no és únicament determinada pel que estimula o afecta directament als sentits, sinó que tenim la capacitat de superar les impressions rebudes per la nostra facultat apetitiva gràcies a la representació del que ens és, fins i tot d'una manera remota, profitós o perjudicial. Aquestes reflexions sobre el que és desitjable, això és: bo i profitós, en relació al nostre estat, es basen en la raó".

³⁶ Vegeu KrV, A534/B562: "És fàcil veure que si tota la causalitat que hi ha en el món sigués únicament natural, tot esdeveniment estaria temporalment determinat per un altre segons lleis necessàries. Per tant, tenint en compte que els fenòmens haurien, en la mesura que determinen la voluntat, de fer necessària tota acció com a resultat natural dels mateixos, la supressió de la llibertat transcendental significaria, a la vegada, la destrucció de tota llibertat pràctica. En efecte, aquest pressupòsit que quelcom ha *hagut* de succeir, fins i tot, en el cas que no hagi succeït, i que, per consegüent, la causa d'aquest quelcom no pot tenir en l'esfera del fenomen un caràcter tan determinant, que no hi pugui haver en la nostra voluntat una causalitat capaç de produir -amb independència d'aquestes causes naturals i, fins i tot, contra el seu poder i influx- quelcom que en l'ordre temporal es trobi determinat segons lleis empíriques, una causalitat que sigui, per tant, capaç d'iniciar amb *completa espontaneïtat* una sèrie d'esdeveniments".

³⁷ KpV, AK, V, pàg. 15. Trad. cast., pàg. 29.

³⁸ KpV, AK, V, pàg. 55. Trad. cast., pàg. 77.

trobi determinat segons lleis empíriques-, (...) una causalitat que sigui, per tant, capaç d'iniciar en *completa espontaneïtat* una sèrie d'esdeveniments". Tanmateix, fins a la Crítica del judici no se'ns explicarà la possibilitat d'aquesta incidència a partir d'un replantejament del tema de la sensibilitat i la raó. A part, com dèiem en la introducció d'aquesta segona part (i a la general), la religió pot considerar-se una explicació d'aquesta possibilitat més enllà d'una simple experiència momentània. Així ho palesa la Crítica del judici amb la seva teoria de la bellesa i el judici reflexionant.

4.-La realitat objectiva de la llibertat pràctica a la Fonamentació de la Metafísica dels costums i a la Crítica de la Raó pràctica

La connexió entre les dues llibertats exigeix parlar del tema de la realitat objectiva.³⁹ Per una banda, la idea cosmològica de llibertat no té realitat objectiva: a la tercera antinòmia només es demostra que és possible; per una altra, a la Crítica de la Raó pràctica Kant afegeix a aquest sentit negatiu un de positiu, per aquesta idea en tant que fet inevitable⁴⁰. Aquest enfocament és propi de la Crítica de la Raó pràctica, però a la Fonamentació (una obra anterior),⁴¹ Kant ja havia intentat resoldre el tema de la seva realitat a través de la seva immediatesa.⁴² Malgrat tot, topem amb una dificultat: la demostració de la realitat objectiva de la llibertat feta a la

³⁹ L'expressió es relaciona, directament, amb l'objecte transcendent, en el passatge de la "Síntesi del reconeixement en el concepte"..³⁹ Tanmateix, aquesta expressió: "realitat objectiva" té una interpretació complexa. No només es relaciona amb la qüestió epistemològica de la validesa de les categories, sinó amb la qüestió de la llibertat. De fet, aquesta noció presenta dues valoracions: una a la Crítica de la Raó pura; l'altra, a la Crítica de la Raó pràctica. La significació de la "Deducció transcendent de les categories" (en el passatge de la "Síntesi del reconeixement en el concepte") és ben diferent a la relacionada amb la llibertat. A la Crítica de la Raó pura, Kant identifica l'expressió amb la validesa objectiva de les categories; fa referència a la capacitat dels conceptes purs de fer possible l'experiència: és aquesta capacitat de les dotze categories que fa que el coneixement obtingui, precisament, realitat objectiva.

⁴⁰ Vegeu Kant: KpV, AK, V, pàg 47(trad. cast, pàg. 68). Kant diu: "La llei moral és, en realitat, una llei de la causalitat per la llibertat i, per tant, de la possibilitat d'una natura suprasensible, talment com la llei metafísica dels esdeveniments en el món dels sentits era una llei de la causalitat de la natura sensible; i la primera determina, en conseqüència, el que la filosofia especulativa havia de deixar indeterminat: la llei per una causalitat el concepte de la qual, en la filosofia especulativa, era únicament negatiu; i proporciona, a aquest concepte, per primera vegada, realitat objectiva".

⁴¹ Respecte a la Fonamentació, seguim paral·lelament la traducció catalana, editada per Laia (1985), a cura de Lluís.Font.

⁴² S'entén: immediatesa de la llibertat.

Fonamentació, esdevé una mena de cercle viciós en el sentit que suposa el que en realitat ha de provar, i prova, alhora, el que suposa. Concretament: la immediatesa de la llibertat és una conseqüència de la llibertat cosmològica, i, alhora, aquesta immediatesa prova la llibertat cosmològica. Per tal motiu, Kant replanteja tota la qüestió a la Crítica de la Raó pràctica, on considera, com ja sabem, la llibertat un fet inevitable. Altrament, a la Crítica de la Raó pràctica, no parteix del pas sintètic de la llibertat a la moralitat, sinó d'una analítica de la moralitat que constata, a nivell pràctic, la realitat de la llibertat transcendental.

"No puc començar a partir de la llibertat –diu, en aquest sentit, Kant- perquè no en podem tenir d'una manera immediata consciència; el seu primer concepte és negatiu i, tampoc, podem inferir-la de l'experiència. L'experiència només porta a conèixer la llei dels fenòmens, és a dir, el mecanisme de la natura contrari a la llibertat. Per tant, la *llei moral* respecte a la qual tenim consciència immediata (tan aviat com formulem màximes de la voluntat), és la que se'ns ofereix *primerament*, i com que la raó la representa com un fonament de determinació que cap condició sensible pot superar, més encara, amb una completa independència d'aquestes condicions, condueix precisament al concepte de llibertat".⁴³

En un altre ordre de coses, si bé no es pot entendre la realitat objectiva de la llibertat des de la perspectiva d'un coneixement perquè: "el seu primer concepte és negatiu" (text anteriorment transcrit); si que es pot considerar en termes de *Faktum rationis*.⁴⁴ És a dir, la llibertat no apareix, en el camp de la raó pràctica, com una conclusió de cap anàlisi, sinó que relacionada amb la raó, s'imposa al subjecte d'una manera *primària* i com inevitable.

⁴³ Vegeu KpV, AK, V, pàg 29. Trad. cast., 48.

⁴⁴ Per tant, la llibertat no es considera des d'un punt de vista innatista, ni tampoc com una concessió divina a l'home. Penso que Kant vol dir, amb aquesta manera d'entendre la realitat objectiva de la llibertat, que aquesta és inherent, inseparable, indissociable, del subjecte. Es tracta d'un plantejament que s'evidencia a través de l'anàlisi del tema del mal radical, a la Religió (...), on Kant no només relaciona llibertat i mal, sinó que col·loca l'origen del darrer a la mateixa arrel de la voluntat; per això, el mal és radical.

5.-Realitat objectiva de la llibertat i el bé suprem (un cop més la correlació apercepció pura - concepte d'objecte transcendental)

El tema de la llibertat pràctica com un fet d'experiència: és a dir, la insistència kantiana que aquesta idea, des del punt de vista moral, no cau, únicament, de la banda de la possibilitat, pot relacionar-se estretament amb la teoria del bé suprem com a fi últim.

El bé suprem, en tant que "objecte de la raó pura pràctica" (que és la manera com Kant el defineix a la Crítica de la Raó pràctica), té sentit si la idea de llibertat, a banda de no implicar cap tipus de contradicció, és real. La llibertat, en tant que real, és a dir, com a fet inevitable, crea en el subjecte la necessitat subjectiva d'un objecte final de l'acció: el bé suprem. Així doncs, reapareix en aquest punt el tema de la correlació, tot i que des d'una perspectiva moral: la consciència ètica necessita trobar fora d'ella el seu correlat, el bé suprem, si vol que la seva acció tingui sentit i no esdevingui absurda. Per tant, el tema de la realitat objectiva esdevé interessant perquè ens col·loca en una situació de base anàloga a la de la creació dels objectes de coneixement. És a dir, el procés de construcció, per part de la consciència moral, de l'objecte pur de la voluntat, planteja una relació entre subjecte i objecte, comparable a la mantinguda per la apercepció transcendental i la noció d'objecte transcendental. Es tracta d'una constatació tot just presentada que ens porta, a continuació, a desenvolupar-la amb més profunditat.

Fa un moment, hem dit que el tema de la realitat objectiva de la llibertat crea, en el subjecte, la necessitat subjectiva del bé suprem. Des d'aquest punt de vista, es tracta d'un objecte (el bé suprem) produït per la raó pràctica, constituït subjectivament pel jo; creat espontàniament per la llibertat que, en aquest cas substitueix la apercepció transcendental, tot i que no s'identifica amb aquesta. Evidentment, tan sols és el seu producte. Cal insistir en aquest aspecte: l'objecte de la llibertat no és la llibertat, igualment que l'apercepció transcendental no és l'objecte transcendental en el passatge de la "Síntesi(...)", sinó que aquest és només un reflex d'aquella, de la seva

espontaneïtat productiva. La raó teòrica i pràctica tenen la característica essencial de constituir el seu objecte.

Pel que fa al cas concret del coneixement, cal que parlem de la cosa en si. En el passatge de la "Síntesi del reconeixement(...)", la qüestió de la cosa en si es presenta, indirectament, a partir del tema de l'"objecte de les representacions" que ha de ser entès a partir de la nova noció d'objecte transcendental. Per aquest motiu, l'objectivitat construïda no és més que una pseudo-objectivitat perquè la cosa en si limita la capacitat productiva de la raó fent que no sigui absoluta. Ara bé, per un altre, a través de la correlació, i amb la introducció del concepte d'objecte transcendental per referir-nos a la cosa en si *per a nosaltres*, es denota un cert ideal, latent, d'aconseguir una construcció total de l'objecte per part del subjecte -ideal que trobem plantejat, d'una manera més transparent, en l'àmbit moral, a través de la teoria del bé suprem. En aquest segon camp, no intervé l'en si en tant que realitat exterior de la consciència.

La sensibilitat, si bé intervé, no ho fa en el sentit de la teoria del coneixement, és a dir, com a portadora de matèria, sinó en termes d'ideal de realització. Com veurem més endavant, tot i que tant a la Fonamentació com a la Crítica de la Raó pràctica, Kant remarca una absoluta incomunicabilitat entre l'àmbit sensible i l'intel·ligible, i defensa que la llibertat no té res a veure amb la primera d'aquestes dues esferes; a través de la Crítica del judici, obra les portes a una efectuació d'aquesta en el camp fenomènic afirmant que:"(...)el concepte de llibertat ha de realitzar en el món sensible el fi proposat per les seves lleis".⁴⁵ Es tracta d'una qüestió és interessant perquè permet defensar, a partir d'una determinada manera d'entendre el paper de la religió dins del sistema crític, que el bé suprem, com objecte de la voluntat, apunta cap al sensible. I tot plegat fa pensar que, d'alguna manera, el que la teoria del coneixement no aconsegueix: la construcció total de l'objecte, es consuma en el camp moral a través del bé suprem.

Per tant, el tema de la realitat objectiva de la llibertat no tan sols té un interès pràctic, sinó també teòric. El concepte d'objecte transcendental agafat en el seu sentit

⁴⁵ KU, Introducció, III, AK, V, pàg. 175-176.

estricte; és a dir, en tant que correlat de la apercepció pura, esdevé equivalent a la noció de bé suprem com a concepte correlatiu a la llibertat. Evidentment, la possibilitat mateixa d'aquest paral·lelisme està relacionada amb el fet que la llibertat no és més que l'espontaneïtat de la Raó - des del nostra punt de vista això és el que se'ns vol dir en plantejar la realitat objectiva en termes d' immediatesa. I aquesta espontaneïtat de la Raó es manifesta tant en l'àmbit teòric com pràctic. Així, una mateixa Raó espontània crea el fenomen, i sota la forma de la moralitat tendeix a realitzar en aquest món el regne de Déu (el bé suprem).⁴⁶

⁴⁶ El concepte kantian de llibertat resta vinculat, a més a més, amb els conceptes d'imperatiu categòric, voluntat bona i deure. Vegeu annex número II, dedicat a aquests tres conceptes.

Capítol 3

El bé suprem

1.-Sobre el bé suprem en general

Què és la llibertat pràctica? La llibertat pràctica implica uns conceptes interrelacionats: bona voluntat, deure, imperatiu categòric.⁴⁷ Amb això, Kant vol indicar la possibilitat d'una determinació estrictament racional de la voluntat pura. Per tant, podem dir que per ell la llibertat pràctica representa la determinació de la voluntat pura per part de la raó. Però, és només això? N'hi ha prou amb aquesta definició per entendre la llibertat? No, perquè aquesta també suposa la realització concreta de l'objecte (de l'acció pura pràctica). Ara bé, de quin objecte estem parlant i on es realitza? Aquestes dues preguntes les respondrem a partir d'ara: l'objecte de la voluntat pura és el bé suprem i es realitza en el "regne de Déu a la terra".

En la Fonamentació, Kant evita caure en una ètica dels fins: planteja que el bé suprem no pot esperar-se com un efecte de l'acció moral. Kant diu que "és present ja en la persona mateixa"⁴⁸ que actua per deure: "(...) és la representació de la llei en ella mateixa". Per tant, com dèiem, l'objecte de la raó pura pràctica està totalment arrelat a la subjectivitat, "és present en la persona mateixa...", o sigui, el bé suprem no és un objecte exteriorment donat; la voluntat pura pràctica el crea totalment (recordem les darreres línies del capítol anterior) i, en tot cas, si està donat, serà per la mateixa voluntat.

Aquest objecte en principi pur, formal,⁴⁹ el trobem explicat per primer cop a la Crítica de la Raó pura, en concret al "Canon": "(...) qui no s'ha comportat d'una manera indigna

⁴⁷ Cal relacionar amb el concepte general kantian de llibertat pràctica que aquí hem presentat, tres nocions fonamentals: voluntat bona, deure i imperatiu categòric. Aquestes tres nocions esdevenen explicades en l'annex número II (vegeu-lo). Desenvolupar-lo ara hagués comportat allunyar-nos de l'objectiu concret d'aquesta tesi doctoral. Per aquesta raó ens ha semblat més oportú fer-hi una referència en forma d'annex final.

⁴⁸ GMS, AK., IV, pàg. 401/Trad.cat, pàg. 79

⁴⁹ Dic en principi perquè després el relacionarem amb el tema de la sensibilitat.

a la felicitat, pot confiar que participarà d'aquesta, i el bé esdevindrà complet. ⁵⁰ En aquesta primera Crítica, Kant relaciona l'objecte amb la felicitat i també amb la total conformitat respecte als preceptes de la raó pura pràctica.⁵¹ Cronològicament posterior, la Fonamentació presenta una teoria més elaborada d'aquest objecte pur.⁵² I, altrament, a la Crítica de la Raó pràctica, aquest mateix objecte és tractat al llibre segon, capítol II (especialment a la introducció i a l'apartat 5). A la introducció del capítol II, Kant distingeix dues significacions del terme. Diu: "(...) pot significar el més elevat (supremum) o, també, el que és acabat (consummatum)",⁵³ i afegeix que la primera significació de bé suposa entendre'l com: "(...) la condició que és ella mateixa incondicionada, és a dir, que no està sotmesa a cap altra (...)".⁵⁴

Per tant, el bé, en el primer sentit, es refereix a la virtut o dignitat d'ésser feliç, a l'actuació moral basada en imperatius categòrics. En canvi, en el segon,⁵⁵ el bé suprem suposa la unió de l'element incondicionat, que es relaciona amb la primera significació amb l'element condicionat de la felicitat, i és el que significa l'expressió en sentit kantianà.

Feta aquesta matisació,⁵⁶ Kant crítica el punt de vista estoic i epicuri sobre el concepte,⁵⁷ que havia donat lloc a un plantejament dialèctic: "(...) l'epicuri trobava el concepte de virtut en la màxima consistent en fomentar la felicitat pròpia; per l'estoic, en canvi, el sentiment de felicitat estava contingut en la consciència de la virtut (...). L'estoic sostenia que la virtut era el bé suprem complet i la felicitat, únicament, la consciència de la seva possessió (...). L'epicuri sostenia que la felicitat era el bé suprem complet, i la virtut la forma màxima per adquirir-la".⁵⁸

⁵⁰ KrV: A813.

⁵¹ KrV: A814.

⁵³ KpV, AK, V, pàg. 110. Trad. cast., pàg. 141.

⁵⁴ KpV, AK, V, pàg. 110. Trad. cast., pàg. 141.

⁵⁵ És a dir, de consummatum.

⁵⁶ Segon llibre de la KpV.

⁵⁷ KpV, AK, V, pàgines 112-113. Trad. cast., pàgines. 142-143.

⁵⁸ KpV, AK, V, pàg. 110.

Un cop presentat el plantejament analític del concepte en els estoics i en els epicuris, Kant planteja l'antinòmia d'aquesta manera:

- a) Tesi: "L'apetència de felicitat ha de ser la causa motora de les màximes de la virtut."
- b) Antítesi: "La màxima de la virtut ha de ser la causa eficient de la felicitat".⁵⁹

Tot seguit, Kant soluciona l'antinòmia:

"La primera de les dues proposicions: que la tendència a la felicitat produeix un fonament d'estat d'ànim virtuós, és *absolutament falsa*. La segona, que la disposició virtuosa produeix necessàriament felicitat, no n'és absolutament. Tan sols si és considerada com el fonament de la causalitat en el món sensible i, per tant, si acceptem que és l'única manera d'existència de l'ésser racional i, en conseqüència, només és falsa de manera condicionada. Tanmateix, com que no puc pensar la meua existència només com a noümen en el món de l'enteniment, sinó que tinc en la llei moral un fonament purament intel·lectual de determinació de la meua causalitat (en el món sensible) no és, per tant, impossible que la moralitat de la disposició d'ànim tingui una connexió, tot i que no immediata, sí, tanmateix, mediata (a través d'un autor intel·ligible de la natura) i alhora necessària, com a causa, amb la felicitat".⁶⁰

Per tant, com havia fet amb la tercera antinòmia de la Crítica de la Raó pura, en aquest cas la solució també passa per la distinció entre l'àmbit fenomènic i l'àmbit noumènic. D'aquesta forma, si bé la primera proposició "és *absolutament falsa*", la segona, "(...) que la disposició virtuosa produeix necessàriament la felicitat", és falsa "d'una manera

⁵⁹ Ibídem. Pel que fa al tema de l'antinòmia de la raó pràctica, hi ha un interessant comentari en el llibre de L.W.Beck, A commentary on Kant's Critique of Practical Reason, The University of Chicago Press, 1966, pàg. 247. Beck manifesta que allò plantejat per Kant en aquest punt de la Crítica de la Raó pràctica, no és una antinòmia.

⁶⁰ KpV. AK., pàgines. 113-114. Trad. cast., pàg. 146.

condicionada".⁶¹ Per Kant, pot sostenir-se que l'ànima virtuosa té una connexió, com a causa, amb la felicitat, sempre que no es consideri aquesta com a causalitat en el món sensible.

Un cop superada l'antinòmia, Kant fa entrar en joc la idea de la immortalitat de l'ànima, que proporciona un temps infinit per l'indefinit progrés moral, possibilitant l'element condicionant del bé suprem, la moralitat.⁶² Altrament, s'ha de postular l'existència de Déu per garantir la possibilitat de la relació entre virtut i felicitat.⁶³ Kant, en el text transcrit més amunt, diu: "(...) no és impossible que la moralitat de la disposició d'ànim tingui una connexió, tot i que no immediata, sí, tanmateix, mediata (a través d'un autor intel·ligible de la natura) i alhora necessària, com a causa, amb la felicitat". Aquesta tesi es corrobora més endavant, a la mateixa Crítica de la Raó pràctica: "(...) és possible el bé suprem en el món si s'admet una causa superior de la natura que tingui una causalitat conforme a la disposició de l'estat d'ànim moral. Ara bé, la causa suprema de la natura, en la mesura que aquesta ha de ser pressuposada pel bé suprem, és un ésser que per *raó* i *voluntat* esdevé la causa (per tant, l'autor) de la natura, és a dir, Déu. Conseqüentment, el postulat del *bé suprem derivat* (el millor món) és, alhora, el postulat de la realitat d'un *bé suprem originari*, això és, de l'existència de Déu".⁶⁴

A la Crítica de la Raó pràctica, Kant declara que el bé suprem és un objecte pur. Diu: "el bé suprem (objecte de la nostra voluntat) (...)",⁶⁵ un objecte a priori necessari. Ara bé, en altres llocs, considera el concepte de bé suprem d'una manera diferent.

En un moment concret, a la mateixa Crítica de la Raó pràctica, declara que és un postulat i refereix l'expressió al millor món⁶⁶ i a la Crítica del judici, que és el "fi final".⁶⁷ Per tant, tot i que Kant afirma que és un objecte, no és pas un objecte en el

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² KpV, AK., V, pàgines. 122-123. Trad. cast., pàg. 153.

⁶³ KpV, AK., V, pàgines. 123 i ss. Trad. cast., pàgines 155-164.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ KpV, AK., V, pàg. 123. Trad. cast., pàg. 155.

⁶⁶ KpV, AK., V, pàg. 124. Trad. cast., pàg. 156.

⁶⁷ KU., AK., V, &88, pàg. 453. Trad. cast., &88, pàg. 371.

sentit d'una "res", d'una cosa que es troba en el món; i encara menys d'un objecte en la seva significació tècnica, o sigui, un *Objekt* en el sentit que aquesta expressió adquireix a la Crítica de la Raó pura. Evidentment, no pot ser-ho perquè la raó pràctica no constitueix pròpiament objectes, sinó que realitza accions.

Per tant, es tracta d'una expressió que serveix per a referir-se a la unió entre la virtut i la felicitat que ha de produir-se en l'àmbit intel·ligible; una unió a la qual es pot aspirar si s'actua per deure: si l'acció moral esdevé determinada per la raó pura pràctica, d'una manera completament a priori. I és en aquest sentit, en tant que expressió, en la mesura que serveix per a designar, que hom pot establir, també, un cop més l'analogia amb la forma d'entendre l'objecte transcendental.

En la primera part d'aquest treball, quedava clar que l'objecte transcendental és un constructo teòric-discursiu, que serveix per a referir-se a quelcom=x, pensat com a objectivament possible. En l'esmentat punt, la coincidència entre l'ús del concepte d'objecte transcendental i l'ús del concepte de bé suprem és, no hi ha dubte, total. Ara bé, aquesta qüestió ens porta a una reflexió interessant, relacionada amb la noció kantiana d'objecte i el concepte d'objecte transcendental de la primera edició de la Crítica de la Raó pura.

Com podem extreure de la declaració de B137⁶⁸, l'objecte de coneixement resulta de la reunió en el concepte de la matèria sensible i s'identifica, per tant, amb una síntesi a priori feta gràcies a la categoria. Però, tanmateix, el concepte d'objecte transcendental, tot i estar lligat amb la síntesi, no és pas un producte d'aquesta. El concepte d'objecte transcendental serveix per a pensar la unitat formal objectiva prèvia a la síntesi. Això ens permet relacionar-lo amb la raó pràctica i aproximar-lo encara més al concepte de bé suprem perquè, a la Crítica de la Raó pràctica,⁶⁹ el concepte de síntesi no té sentit. En el tema del bé suprem ens movem, com amb el tema de l'objecte transcendental, en l'àmbit intel·ligible.

⁶⁸ "objecte -diu Kant a B137- és allò que reuneix en el seu concepte els elements diversos d'una intuïció donada"

⁶⁹ (...) de la Crítica de la Raó pràctica.

Si bé la llibertat, en tant que és d'una banda espontaneïtat i de l'altra forma, pot fer-nos pensar amb la síntesi, no pot produir cap síntesi perquè no hi ha matèria sensible. Perquè hi hagués síntesi, la raó pràctica hauria de mantenir una relació amb la percepció i aquesta, segons Kant, no es dona. I hauria de mantenir un vincle amb el temps com a condició sensible, cosa que també nega Kant.⁷⁰ Indubtablement, l'absència de categories pràctiques té a veure amb aquest tema. Però tot plegat no s'oposa al fet que Kant dediqui, a la Crítica de la Raó pràctica, un capítol sencer a parlar del concepte d'objecte en sentit moral.

Al capítol II del primer llibre de la Crítica de la Raó pràctica, declara: "Entenc per concepte d'un objecte de la raó pràctica, la representació d'un objecte⁷¹ en tant que és efecte possible per la llibertat. Ésser un objecte del coneixement pràctic significa, únicament, la relació de la voluntat amb l'acció a partir de la qual l'objecte o el seu contrari serà realitzat". Segons el text anterior, l'objecte de la raó pura pràctica ve produït per la llibertat. Kant en parla com un efecte de la llibertat i, en aquest sentit, el relaciona amb l'efectuació de la causalitat intel·ligible. De tota manera, afegeix de seguida que aquesta és només possible; i, en tant que només és possible, cal entendre'l, lògicament, com a quelcom =x. Recordem, a més que la possibilitat no implica, per Kant, la realitat de quelcom. En ell, no hi ha una reducció de la realitat al principi lògic de no contradicció, com passa en Leibniz; entre altres coses perquè per Kant la lògica no és formal, sinó transcendental, la qual cosa vol dir que ha de tenir en compte el tema de la sensibilitat. Altrament, no només si s'accepta la distinció, fonamental en el kantisme, entre matèria i forma, la raó no es contradia (tema de les antinòmies, a la Crítica de la Raó pura: concretament, de les dues primeres), sinó que té sentit parlar d'uns objectes purament formals; però no pas reals, malgrat apuntar aquests, inevitablement, cap a la condició sensible, cap al temps. De fet, la característica formal del bé suprem impedeix pensar-lo com un objecte transcendent: com un objecte situat en un altre món. El bé suprem cal pensar-lo com la consumació (la possibilitat de consumació) *més perfecta* de la producció de la voluntat, realitzada en un

⁷⁰ La primera es nega als Prolegomena, &53; la segona, a la KrV: B473.

⁷¹ En alemany: *Objekts*.

desenvolupament concret a través del temps.⁷² Aquesta és la manera correcta d'entendre l'objecte pur de la raó pràctica.

Tot seguit, Kant exposa el criteri per saber quan una acció pot considerar-se objecte de la raó pura pràctica. Diu: "(...) no és l'objecte, sinó la llei de la voluntat, el fonament de determinació de l'acció."⁷³ Per ell, és la voluntat qui determina l'objecte i aquest és el criteri.⁷⁴ A més, Kant fa el comentari que "(...) és la llei de la voluntat el fonament de determinació de l'acció". És a dir, una acció serà un objecte de la voluntat si l'imperatiu categòric determina objectivament la voluntat pura. Llavors, l'objecte pràctic no pot identificar-se amb un simple acte d'elecció: el judici sobre si quelcom és un objecte moral no és el resultat d'una valoració de la possibilitat de l'acció que suposa entendre la llibertat com a lliure albir. En aquest sentit, Kant distingeix lliure albir i llibertat i ho fa a través de la qüestió de l'objecte pràctic. La llibertat, "(...) la voluntat és una facultat de produir objectes que corresponguin a les representacions o, si més no, d'autodeterminar-se pel que fa a la producció d'aquests objectes".⁷⁵ I, a part, comenta: "Els únics objectes de la raó pura pràctica són (...) el bé i el mal. Pel que fa al primer s'entén un objecte necessari de la facultat de desitjar; pel que fa al segon, s'entén un objecte *menyspreable*. Tots dos, però, segons un principi de raó".⁷⁶ Per tant, també considera el mal un objecte de la voluntat: prové de la mateixa arrel de la raó pura pràctica: "Tots dos -diu Kant-, segons un principi de raó". D'aquí que sigui radical. El mal, com el bé, no es pot concebre d'una manera prèvia a la realització de l'acció: l'autodeterminació de la voluntat i el seu objecte són simultanis.

Més endavant, un cop clarificada l'ambigüïtat de les expressions llatines *bonum-malum*⁷⁷, recorda que aquests dos objectes de la raó pura pràctica no són, en sentit

⁷² Vegieu Yiermiahu Yovel: Kant and the Philosophy of History, pàg. 30, PUP, 1980. Altrament, val la pena dir que aquest llibre és molt interessant en parlar dels diferents sentits i nivells de la teoria del bé suprem. La seva tesi sobre el bé suprem, resumida, és la que segueix: aquesta teoria troba el seu punt final a la tercera crítica.

⁷³ KpV, AK, V, pàg. 58. Trad. cast., pàg. 80.

⁷⁴ Kant fa reaparèixer la "revolució copernicana", tot i que ara des del punt de vista moral.

⁷⁵ KpV, AK., V, pàg. 15. Trad. cast., pàg. 29.

⁷⁶ KpV, AK., V, pàg. 58. Trad. cast., pàg. 80.

⁷⁷ KpV, AK., V, pàgines 58 i 59. Trad. cast., pàg. 81-82.

estricte, més que accions causades per la voluntat. Si bé es tracta de quelcom que ja hem remarcat, afegirem que per aquesta raó no corresponen a estats d'ànim de la persona, ni estan relacionades amb sensacions internes, com tampoc amb coses independents del subjecte.

"El bé⁷⁸ o el mal⁷⁹ és referit, només, a accions i no pas a l'estat d'ànim de la persona, i si quelcom hagués de ser absolutament (i en tot el seu sentit i sense condició ulterior) bo o dolent (...),⁸⁰ seria la manera d'actuar, la màxima de la voluntat i, per tant, la persona que actua i no pas qualche cosa anomenada bona o dolenta."⁸¹

Tanmateix, aquesta declaració kantiana sobre el fet que el bé i el mal són accions de la voluntat ha de considerar-se amb cura. Els dos objectes, tot i que són definits, en aquest punt, de la mateixa manera, o sigui com a accions, difereixen pel que fa a la seva interpretació en un aspecte.

Quant al bé suprem, en implicar l'acció un determinat fi, a la Crítica del judici defineix l'objecte de la raó pura pràctica, el bé suprem, com el "fi final",⁸² i a La Religió considera que la idea del bé suprem des del punt de vista pràctic no és buida, sinó que soluciona la nostra predisposició natural de pensar un fi últim que pugui justificar-se per la Raó, pel que fa al nostre actuar. Pel que respecte al mal, també podem considerar que es dóna un fi, però aquest, relacionat amb la sensibilitat i la màxima de l'amor propi, acaba fent de la voluntat una voluntat heterònoma i mai autònoma.

⁷⁸ En alemany: *gute*.

⁷⁹ En alemany: *böse*.

⁸⁰ En alemany: *gut o böse*.

⁸¹ KpV, AK., V, pàg. 60. Trad. cast., pàg. 82.

⁸² Vegeu KU, &87, AK.,V, 450 (trad. cast., pàg.368) En aquest lloc, Kant diu: "La llei moral, en tant que condició formal de la raó en l'ús de la nostra llibertat ens obliga per si sola, sense dependre de cap fi com a condició material; però també ens determina *a priori* un fi final, que ens obliga a seguir, i aquest fi final és en el món el bé més alt possible (...)"

2.- La possibilitat subjectiva de l'objecte moral

Un cop presentat aquest objecte pur de la voluntat i mostrada la seva dependència pel que fa al concepte de llibertat entesa com a autodeterminació i no pas com a lliure albir, cal dir que l'objecte moral es relaciona amb unes condicions de possibilitat subjectives i objectives. Les primeres estan estretament vinculades amb la teoria del sentiment del respecte. Tot i que la Crítica de la Raó pràctica deixa clar que no és causat per una sensació exterior rebuda pel subjecte, el sentiment del respecte a la llei moral no pot qualificar-se d'intel·lectual i té a veure, d'alguna manera, amb la condició sensible. Kant diu que el sentiment del respecte està lligat amb l'a priori⁸³ i és anàleg, tot i que no pas idèntic, al sentiment de plaer.⁸⁴ Afirmar que té per causa la mateixa voluntat pura i per condició la sensació.⁸⁵ Per presentar la natura d'aquest sentiment i la seva importància en tota aquesta teoria de l'objecte moral, hi ha un text de transcripció obligada. El trobem al llibre I, capítol III, de la Crítica de la Raó pràctica i diu: "La llei moral com a fonament formal de determinació de l'acció a través de la raó pura pràctica, i com a fonament material, tot i que només objectiu, de la determinació dels objectes de l'acció sota el nom de bé i mal, és fonament subjectiu de determinació, és a dir: mòbil pel que fa a aquesta acció, perquè té una influència sobre la sensibilitat del subjecte i produeix un sentiment que fomenta la determinació de la voluntat per la llei".⁸⁶ Segons el que acabem de llegir, es tracta d'un sentiment que lligat amb la determinació objectiva de la voluntat per l'imperatiu categòric, en la mesura que té una "incidència sobre la sensibilitat del subjecte" que fa que respecti la llei. És el mòbil de l'actuació moral "(...) deduït a priori, per nosaltres, a partir dels conceptes morals".⁸⁷ Per altra banda, aquest sentiment subjectiu no pot desvincular-se de la condició sensible. Kant és molt clar quan, a la mateixa Crítica de la Raó pràctica, després del paràgraf citat, comenta: "(...) en la mesura que el respecte és un efecte sobre el sentiment, per tant sobre la sensibilitat d'un ésser racional, aquest respecte pressuposa una sensibilitat i, per tant, també el

⁸³ KpV, AK, V, pàg. 90. Trad. cast., pàg. 116.

⁸⁴ KpV, AK, V, pàg. 117. Trad. cast., pàg. 148.

⁸⁵ KpV, AK, V, pàg. 75. Trad. cast., pàg. 99.

⁸⁶ KpV, AK, V, pàg. 75. Trad. cast., pàg. 99.

⁸⁷ KU, &12, AK, V, pàg. 222. Trad. cast. &12, pàg. 121.

caràcter finit d'aquells éssers a qui la *lleï* moral imposa respecte. No pot atribuir-se respecte per la *lleï* a un ésser suprem o també a un ésser lliure de tota sensibilitat, pel qual aquesta no esdevé cap obstacle per la raó pura pràctica".⁸⁸ Igualment que a la Crítica de la Raó pura, la sensibilitat es vincula en el camp pràctic amb la finitud i, a través del sentiment de respecte, la finitud ho fa amb el bé suprem. Trobem, aquí, una nova coincidència entre la noció crítica d'objecte transcendental i el bé suprem: la relació que els dos conceptes mantenen amb el tema antropològic de la finitud i la sensibilitat.

Ultra això, a partir d'una lectura del passatge & 12 de la Crítica del judici, Kant recupera el debat, que desenvolupava a la Crítica de la Raó pràctica, sobre el sentiment del respecte. Explica com s'ha deduït aquest sentiment i afegeix que aquest no és res més que "l'estat de l'esperit" que prové de la determinació de la voluntat: la mateixa determinació de la voluntat considerada subjectivament.

"(...) a la Crítica de la Raó pràctica, certament, el sentiment del respecte (...). Amb tot, no vàrem deduir aquest *sentiment* de la idea d'allò moral com a causa, sinó que, únicament, fou deduïda d'aquesta, la determinació de la voluntat. Tanmateix, l'estat de l'esperit d'una voluntat determinada per quelcom és, ja en si, un sentiment de plaer, idèntic a ell, i no se segueix d'ell com efecte."⁸⁹

Un cop transcrit aquest text on se'ns explica com es dedueix el sentiment de respecte a la llei moral, sorgeix una pregunta: ¿Es pot extreure alguna reflexió interessant d'aquesta relació entre el bé suprem -com objecte pur de la moralitat- i el sentiment de respecte, una reflexió que, a més, repercuteixi en la nostra interpretació del concepte d'objecte transcendental segons la primera edició de la Crítica de la Raó pura? La resposta a aquesta qüestió és positiva.

⁸⁸ KpV, AK, V, pàg. 76. Trad. cast., pàg. 100.

⁸⁹ KU ,&12, AK., V, pàg. 222. Trad. cast. &12, pàg. 121.

Per un costat, aquest tema del sentiment de respecte porta a pensar que mentre en el camp del coneixement la sensibilitat no és problemàtica, en el de la raó pràctica sí. A través d'aquest sentiment de respecte, Kant ens diu que el bé suprem resulta implicat en un procés en el qual el subjecte agafa distància de la sensibilitat. Per què agafa distància? Perquè aquesta es veu, evidentment, com a conflictiva. I, relacionat amb tal aspecte, per un altre costat fa veure que mentre podem incardinar el concepte d'objecte transcendental en un procés subjectiu d'apropament a la sensibilitat, el tema del sentiment del respecte situa el concepte de bé suprem en un procés contrari ja que el subjecte, a través de l'esmentat sentiment, no s'*obre* receptivament a la matèria per informar-la, sinó és manté tancat a tota influència exterior, en tant que el món fenomènic dels instints s'oposa a l'objectiu, a la finalitat de la raó pura pràctica.

Encara podem fer més extensiva aquesta reflexió. Recordem què dèiem del bé suprem unes pàgines enrera, en l'inici del capítol. Comentàvem que el bé suprem no és un veritable objecte si no apunta a la condició sensible. Per tant, la qüestió del bé suprem com objecte de la voluntat pura constata un doble moviment de la subjectivitat transcendental. Si bé la necessitat subjectiva del bé suprem s'identifica, primer de tot, amb una voluntat que no cerca la sensibilitat, en segon lloc permet pensar en una reconciliació del subjecte moral amb la sensibilitat i, a través d'aquesta facultat, amb el món fenomènic. Un aspecte, el darrer, de gran interès en permetre constatar que la manera d'entendre l'objecte moral és, en darrer terme, idèntica a la manera d'entendre la constitució de l'objecte de coneixement. En tots dos casos, no es pot construir l'objecte des de l'objecte, sinó des del subjecte; en ambdós es constata que el correlat immanent del subjecte (el concepte d'objecte transcendental en el camp del coneixement i la noció de bé suprem en l'àmbit moral) apunten, com hem dit reiteradament, a la condició sensible: en altres paraules, al temps. Tanmateix, mentre que en el cas del coneixement, la possibilitat de l'objecte empíric es relaciona amb la imaginació transcendental, que aproxima dos àmbits heterogenis: la sensibilitat i l'enteniment (l'intel·ligible i el sensible); en el camp pràctic no hi ha síntesi, l'esquematització no és possible. D'immediat se suscita una nova pregunta: qui desenvolupa, en el terreny pràctic, el paper de la imaginació? Es tracta d'una pregunta que respondrem en els capítols següents i que ens mena al tema de la religió.

3.-La possibilitat objectiva de l'objecte moral

De tota manera, l'objecte moral no pot ser només conseqüència d'una necessitat subjectiva fomentada en el sentiment de respecte a la llei moral: la constatació d'aquesta qüestió es troba, a banda de la Crítica del judici,⁹⁰ a la Crítica de la Raó pràctica. En aquesta obra, tot i que més d'una vegada Kant hi remarqui la vessant subjectiva del bé suprem, també declara que no pot ser únicament el producte d'una necessitat subjectiva, que és necessària *objectivament*. Però, quines són les condicions de possibilitat objectives del bé suprem. Una és el postulat de l'existència de Déu. En un text de La Religió (...), comenta: "Per nosaltres no es tracta tant de saber què és Déu en si mateix (la seva natura), sinó què és (...) com a ésser moral (...)".⁹¹ Com a ésser moral es tracta d'un pressupòsit necessari per l'ètica formal del deure i dels imperatius categòrics, una condició de possibilitat de la realitat objectiva del bé suprem. En aquest sentit, en el sistema kantianista Déu no és un objecte de coneixement. A la Crítica de la Raó pura, declara la impossibilitat d'obtenir una prova sobre la seva existència. Tanmateix, que aquesta prova sigui impossible a nivell teòric, no vol dir que la possibilitat de la seva existència sigui impensable: amb la idea de Déu passa el mateix que amb la de llibertat. Com Kant demostra a la tercera antinòmia de la "Dialèctica transcendental", la llibertat no és coneguda, tot i que pot ser pensada com a possible en l'àmbit intel·ligible. Però encara que en el camp de la raó pràctica la llibertat obtingui realitat objectiva, l'existència de Déu continua essent un postulat necessari, quelcom que cal esperar "(...) en tant que vinculat (...) a la possibilitat del bé suprem".⁹² Segons la Crítica de la Raó pràctica, Déu té la funció de fer possible, objectivament, la unió de la virtut i la felicitat, és a dir, l'objecte pur de la voluntat, que s'expressa amb la noció de bé suprem. A la "Dialèctica de la raó pura pràctica", Kant relaciona l'existència de Déu amb la possibilitat objectiva del bé suprem i, lligat amb aquest aspecte, el considera com a causa de la natura:

"Per consegüent, es *postula* també una causa de la natura, diferent de la natura i que conté el fonament d'aquella connexió, això és, de la concordança exacta entre felicitat i moralitat.

⁹⁰ KU, & 12, AK., V, pàgines 221-222. Trad. cast., pàgines. 121-122.

⁹¹ Die Rel(...), AK., VI, pàg. 139. Trad. cast., pàg. 172.

⁹² KpV, AK., V, pàg. 124. Trad. cast., pàg. 155.

Tanmateix, aquesta causa superior ha de contenir el fonament de la coincidència de la naturalesa, no tan sols amb una llei de la voluntat dels éssers racionals, sinó amb la representació d'aquesta llei, en la mesura que aquells la posen com *el fonament més elevat de determinació de la voluntat*".⁹³

Tot seguit, en el mateix lloc, Kant confirma aquest últim aspecte:

"És possible el bé suprem en el món, únicament, si és acceptada una causa superior de la natura que tingui una causalitat conforme a la disposició de l'ànima moral".⁹⁴ És l'acompliment de l'objecte de la moral el que fa necessari la possibilitat d'una harmonia final entre el món de la natura i el món intel·ligible de la voluntat: des d'aquest punt de vista, el tema de l'existència de Déu s'ha d'introduir per fer intel·ligible l'ordre teleològic que governa la natura."

Per tant, i segons aquests dos textos, pensar a Déu com a causa de la natura és important pel que fa a la possibilitat mateixa de l'objecte moral: el bé suprem. Per què? La resposta a aquest interrogant parteix de la distinció de la Dissertatio (amb repercussió epistemològica i, àdhuc, moral), entre món sensible i món intel·ligible. Tot i que per un costat hi ha el món de la natura i, per l'altre el de la llibertat, Déu ha disposat aquests dos àmbits cap a un fi: el bé suprem, entès aquest com la unió entre virtut i felicitat. Tanmateix, per parlar d'aquesta realització del bé suprem, cal que hi hagi, en el cor del kantisme, un replantejament general del tema de la separació sensible/intel·ligible. És a dir, cal que aquests dos móns, totalment comunicables segons la Crítica de la Raó pràctica, tinguin algun tipus de relació. Kant argumenta la possibilitat d'aquest vincle a la Introducció de la Crítica del judici, a través del tema de l'efectuació sensible de la llibertat:

⁹³ KpV, AK, V, pàg. 125. Trad. cast., pàgines. 155-156.

⁹⁴ *Ibidem*.

"Malgrat haver-se obert una escletxa infranquejable entre l'esfera del concepte de natura com el sensible i l'esfera del concepte de llibertat com el suprasensible, de manera que del primer al segon (a través de l'ús teòric de la raó) no és possible cap trànsit, són móns diferents i el primer no pot tenir cap incidència en el segon; amb tot (...), el concepte de llibertat ha de poder realitzar en el món sensible el fi proposat per les seves lleis, i la natura, per tant, ha de poder pensar-se de tal manera que la conformitat a lleis, que té forma, concordi amb la possibilitat dels fins, segons lleis de llibertat⁹⁵ que s'han de realitzar en ella".⁹⁶

Cal dir que aquesta visió kantiana de la natura a través de la facultat de jutjar es tornarà a tractar a la tercera part d'aquesta tesi doctoral: concretament al capítol III, en el seu apartat número 3.

⁹⁵ És a dir, els imperatius categòrics.

⁹⁶ KU, intr. III, AK, V, pàgines 175-176. Trad. cast., pàg. 74.

Capítol 4

El bé suprem com a postulat

1.-Els tres postulats i el bé suprem

El bé suprem és un objecte de la raó pura pràctica; un concepte que pot considerar-se d'una manera anàloga al concepte crític d'objecte transcendental de la primera edició de la Crítica de la Raó pura. Però la seva interpretació com objecte moral comporta, a més, considerar-lo com un postulat. A la Crítica de la Raó pràctica, Kant diu: "(...) en el deure recau l'esforç per la producció i el foment del bé suprem en el món, la possibilitat del qual ha de ser postulada (...)"⁹⁷. Per tant, el bé suprem passa a formar part de la llista dels postulats. Què afegeix aquest fet a la nostra interpretació del bé suprem com un exemple del que es vol dir amb el concepte d'objecte transcendental? Per respondre a aquesta pregunta cal, en primer lloc, exposar què és un postulat per Kant.

Un postulat defineix quelcom que, segons el punt de vista dels límits del coneixement, establerts a la Crítica de la Raó pura, es pot pensar com a possible, tot i que no es pot conèixer de cap manera. Evidentment, la raó pura pràctica se situa en un altre àmbit: el de l'acció i, per aquest motiu, la llibertat, que en el camp de la raó teòrica no pot demostrar-se, sinó postular-se i prou, passa a tenir realitat objectiva: és a dir, esdevé, un *Faktum*, una determinació de la voluntat que és inevitable. Tanmateix, aquest canvi de consideració només es dóna pel que fa al postulat de la llibertat⁹⁸ perquè la immortalitat de l'ànima i l'existència de Déu, a la Crítica de la Raó pràctica continuen postulant-se.⁹⁹ Aquesta diferència fa que ara, en l'inici d'aquest capítol, sigui necessari preguntar-nos si el bé suprem s'ha de considerar un postulat només per la raó teòrica com la llibertat o, en canvi, de la mateixa manera que la immortalitat de l'ànima i l'existència de Déu, si també s'ha de considerar un postulat pràctic? Tot seguit, aclarirem aquest dubte.

⁹⁷ KpV, AK, V, pàg. 125. Trad., cast., pàg. 156.

⁹⁸ En aquest sentit, a Kritik der Urteilskraft Kant manifesta que la llibertat és l'únic concepte suprasensible que demostra la seva realitat objectiva en la naturalesa: &91, AK, V, pàg 468 (trad., cast., pàg 388-389)

⁹⁹ KpV. AK, V, pàgina 122 i següents. Trad., cast., pàgs. 152-168.

A la fi del capítol III d'aquesta segona part del treball hem introduït la idea de la realització sensible del bé suprem que, com afirmàvem, la religió garanteix. Per aquesta raó, s'ha d'entendre més del costat de la llibertat: com a quelcom que, gràcies als dos postulats (immortalitat de l'ànima i existència de Déu) té la possibilitat d'esdevenir realitat objectiva. Això no ens ha d'estranyar ja que, com hem vist a la primera part d'aquesta tesi doctoral, la raó es productora de realitat objectiva.

En aquest punt, convé avisar que no cal confondre possibilitat objectiva - possibilitat que garanteix la religió a través del tema dels postulats de la immortalitat de l'ànima i de l'existència de Déu-, amb la realitat objectiva del bé suprem. La producció d'aquest objecte depèn exclusivament del subjecte, per tant, de la Raó. I si com hem mostrat a la primera part del treball, la Raó pot produir realitat objectiva en el camp del coneixement i en l'àmbit estètic; no és contradictori que en pugui produir en el terreny pràctic, on és igualment espontània i constitutiva de l'objecte.

2.-L'estatut epistemològic de les idees transcendents: novament l'expressió crítica d'objecte transcendental a través d'una interpretació del bé suprem com a postulat.

Per aprofundir en la interpretació del bé suprem com a postulat, que com la llibertat, no pertany només al camp de la possibilitat sinó també a l'àmbit de la realitat objectiva, resulta d'interès estudiar l'estatut epistemològic de les idees transcendents (ànima i món). A més, aquest fet ens obrirà les portes a la possibilitat d'afegir unes quantes observacions sobre la noció d'objecte transcendental.

Per començar, entre el concepte d'objecte transcendental i les idees transcendents – que estudiarem a continuació- podem establir aquesta línia d'interpretació. Comparteixen la mateixa polèmica centrada en la relació que mantenen amb l'adjectiu transcendental. És a dir, Kant defineix les tres idees, tot i que no poden ser conegudes, com a transcendents i no pas com a transcendentals, perquè les hi confereix un ús estrictament relacionat amb la possibilitat del coneixement (aquest fet, és perfectament exportable a la noció d'objecte transcendental).

"Hi ha tants conceptes de la raó pura com classes de relació que l'enteniment es representa a través de les categories. Per tant, cal cercar: *en primer lloc*, un incondicionat de la síntesi *categòrica* en un subjecte; *en segon lloc*, un incondicionat de la síntesi *hipotètica* dels elements d'una *sèrie*; *en tercer lloc*, un incondicionat de la síntesi disjuntiva en la part d'un sistema (...). Per tant, hi ha les mateixes classes de sillogismes, cada una de les quals progressa fins a l'incondicionat per mitjà de paral·logismes: la primera fins al subjecte que ja no és predicat; la segona fins a una suposició que no suposa res més; i la tercera fins a un agregat dels membres de la divisió on no falta res per completar la divisió d'un concepte."¹⁰⁰

Per Kant, aquests tres idees corresponents a les tres classes de sillogisme¹⁰¹ són, com llegíem en l'inici del text anterior, conceptes purs de la raó, els quals expressen "la totalitat de les condicions d'un coneixement donat".¹⁰² Considera aquests tres conceptes idees transcendents¹⁰³. Aquesta manera d'adjectivar-les no és contradictòria: per ell, les idees transcendents només poden tenir un ús regulatiu, i no poden considerar-se com a principis constitutius del coneixement. És a dir, són transcendents perquè tenen, precisament, aquest ús. "(...) si som capaços -diu Kant- de mostrar, per un costat, que (...) redueixen a unitat sistemàtica totes les regles d'ús empíric de la raó suposant tal *objecte* en la idea i que, per un altre, amplien el coneixement de l'experiència i no poden oposar-se a aquest; si som capaços de mostrar aquest fet, aleshores el fet de procedir d'acord amb aquestes idees esdevé una màxima necessària de la raó."¹⁰⁴ I afegeix: "En aquest fet consisteix la deducció transcendental de totes les idees de la raó especulativa,

¹⁰⁰ KrV: A323.

¹⁰¹ L'ànima, món i Déu.

¹⁰² Vegeu KrV: B378-379.

¹⁰³ Com passa amb l'expressió *objecte transcendent*, pot semblar que es produeix un ús equivocat de l'adjectiu transcendent. Ara bé, tal caracterització no és errònia si es considera que aquestes idees només expressen "la totalitat de les condicions d'un coneixement donat" i, per tant, tenen un ús estrictament heurístic.

¹⁰⁴ KrV: A670/B698.

no com a principis *constitutius* destinats a estendre el coneixement a més objectes que aquells que pot oferir-nos l'experiència, sinó com a principis *reguladors* de la unitat sistemàtica en la diversitat del coneixement empíric en general, que reforça i corregeix els seus propis límits molt millor que el que seria possible sense aquestes idees, amb el simple ús dels principis de l'enteniment."¹⁰⁵

Tanmateix, si bé els dos textos transcrits ens han deixat ben clar que les tres idees transcendents de la raó no són principis constitutius, sinó regulatius, no ens diuen de quina manera poden ser-ho. Kant ho resol a A665, en afirmar que les tres idees transcendents esdevenen principis regulatius d'una manera anàloga als esquemes de l'enteniment.

"La idea de la Raó és un anàleg d'un esquema de la sensibilitat, amb la diferència que l'aplicació del concepte de l'enteniment a l'esquema de la raó no constitueix un coneixement de l'objecte (a diferència del que passa quan s'apliquen les categories als esquemes sensibles), i sí una simple regla o principi de la unitat sistemàtica de tot ús de l'enteniment. Ara bé, com que tot principi que imposa *a priori* a l'enteniment una completa unitat en el seu ús té validesa, tot i que només indirectament respecte a l'objecte empíric, els principis de la raó pura tindran igualment realitat objectiva pel que fa a aquest objecte, si bé no pas per determinar quelcom en ell, sinó per indicar el procediment segons el qual l'ús empíric i determinat de l'enteniment ha de concordar, totalment, amb ell mateix: procediment consistent en què l'ús de l'enteniment sigui, *en la mesura del possible*, enllaçat amb el principi de la completa unitat i derivat d'aquest."¹⁰⁶

La idea és un anàleg de l'esquema de l'enteniment perquè l'esquema s'ha d'entendre com una regla, i la idea transcendental és un principi regulatiu que relaciona la raó i

¹⁰⁵ Vegeu nota anterior.

¹⁰⁶ KrV: A666-B694.

l'enteniment. D'aquesta manera, possibilita que pensem la màxima unitat racional del concepte d'una cosa en general.

La idea com anàleg de l'esquema és la idea de *maximum*¹⁰⁷ que serveix de regla regulativa -principi regulatiu- de la unitat sistemàtica de la diversitat del coneixement empíric en general. Altrament, és aquesta "màxima necessària de la raó" la que permet la deducció subjectiva¹⁰⁸ de les idees de la raó pura, no pas com a principis constitutius, sinó com a principis regulatius. Llavors, en el seu ús natural les idees no poden acceptar-se com a realitats existents, sinó tan sols com "un esquema del principi regulador que unifica sistemàticament tot coneixement de la natura".¹⁰⁹ La idea transcendental ens projecta a través de la seva objectivitat cap a quelcom en general=x. Aquesta projecció consisteix en posar de manifest que l'objecte fenomènic es relaciona amb quelcom que no pot ser objecte d'experiència, tot i que hagi de ser el fonament d'aquesta, i que nosaltres podem anomenar a partir del concepte d'objecte transcendental: l'objecte de les representacions segons A104 (tema de l'afecció). Per tant, no tan sols es poden vincular fàcilment les idees transcendents amb el concepte d'objecte transcendental, sinó que a través d'aquestes ens expliquem perquè l'objecte de les representacions, que és transcendent, pot ser considerat, precisament, a partir del concepte objecte transcendental -remarquem l'ús de l'adjectiu transcendental. De la mateixa manera que les idees transcendents, la cosa en si des del punt de vista humà¹¹⁰ (el concepte d'objecte transcendental) té un ús heurístic en el coneixement.

És evident, tornant al concepte kantian de bé suprem, que aquest no té un ús epistemològic en un coneixement donat.¹¹¹ En aquest sentit, no té un ús heurístic a la

¹⁰⁷ Vegeu KrV: A665/B693. En aquest lloc, Kant diu: "Tot i que no pot trobar-se en la intuïció un esquema corresponent a la completa unitat sistemàtica de tots els conceptes de l'enteniment, sí que ha de donar-se un *anàleg* de l'esquema. Aquest anàleg és la idea de *maximum* de divisió i unificació del coneixement de l'enteniment en un únic principi."

¹⁰⁸ Vegeu KrV: A336, on utilitza aquestes paraules: "No podem realitzar una *deducció objectiva* de les idees transcendents, d'una manera idèntica a com ho varem fer amb les categories, ja que, precisament per ser simples idees, en realitat no fan referència a un objecte que pugui donar-se com a corresponent. Però sí que podem fer una derivació subjectiva partint de la natura de la nostra raó."

¹⁰⁹ KrV: A674/B702.

¹¹⁰ Vegeu annex nº1, a la fi del treball.

¹¹¹ KrV: A322, B379.

Crítica de la raó pura. Ara bé, l'estudi de les idees transcendents i el seu estatut epistemològic ens porta a referir-nos: primer, a la qüestió esmentada anteriorment a propòsit de la idea transcendental com a concepte pur de la raó, perquè el bé suprem també pot considerar-se un concepte pur de la raó (de la raó pràctica); segon, al tema de l'horitzó que determina l'àmbit o context en el qual és possible el coneixement ja que, al nostre entendre, amb les idees transcendents per una banda i amb el concepte d'objecte transcendental per l'altra, Kant duu fins a l'extrem aquest horitzó. El bé suprem no tan sols se sembla al concepte d'objecte transcendental a partir del tema de la realitat objectiva, sinó que a més, serveix com el seu concepte homòleg en el camp del coneixement, d'horitzó en l'esfera moral

L'horitzó del coneixement es determina, a la primera edició de la Crítica de la Raó pura, a través de l'esquematisme transcendental. La imaginació transcendental, *prefigura* la possibilitat de l'experiència; obre el procés del coneixement finit, és a dir, determina i avança el seu horitzó. La tesi kantiana bàsica, que "les condicions de l'experiència en general són les mateixes condicions de possibilitat dels objectes d'experiència", significa que el coneixement queda assegurat en el moment que la apercepció transcendental troba el seu correlat. Per tant, l'objecte transcendental té, precisament, en tant que correlat, la característica essencial d'horitzó avançat per la imaginació, absolutament necessari perquè el coneixement objectiu pugui realitzar-se.

Però, la noció kantiana de bé suprem, què té a veure amb tot això? Breument: el fet que Kant plantegi el bé suprem com a "fi final" de l'experiència moral que conté l'enllaç, en el seu concepte, de virtut i felicitat, permet interpretar aquest postulat com un "horitzó" en el camp de la moralitat. Es pot extrapolar aquesta consideració d'inspiració heideggeriana: l'objecte transcendental d'alguna manera és visible en tant que condició de possibilitat de la visibilitat mateixa i no pas perquè ell mateix en sigui, al bé suprem. La raó pura pràctica està orientada cap a l'ideal per excel·lència: la realitat objectiva del regne de Déu a la terra. El subjecte que actua seguint l'imperatiu categòric té en el seu punt de mira, en termes d'esperança, la unió, que pot fer-se efectiva en el temps (gràcies al postulat de la immortalitat de l'ànima), de felicitat i virtut. És a dir, quan una voluntat està dirigida pel deure, tendeix necessàriament cap al bé suprem, de manera que aquest està més a prop d'ell i de la seva total i completa realització. La llibertat pràctica pot fer possible, *efectivament*, el regne de Déu a la terra.

3. - El bé suprem com a postulat i el paper de la religió

En el camp moral, la religió pot enfocar-se d'una manera semblant al paper que a la primera part d'aquesta tesi doctoral hem atorgat a la imaginació en el camp del coneixement que apropa la sensibilitat i l'enteniment, el sensible i l'intel·ligible. En efecte, la religió fa possible l'apropament del món sensible i el món intel·ligible; atansament que permet la unió de virtut i felicitat: el bé suprem. La religió, com la imaginació transcendental a la Crítica de la Raó pura, d'alguna manera anticipa(no pas temporalment, sinó similarment com ho fa un esquema, és a dir, sinòpticament, d'una manera imperfecte) el bé suprem, el "regne de Déu a la terra": "És pot dir amb fonament -afirma Kant a Die Religion (...)- que el "regne de Déu ha vingut a nosaltres". Tot i que només és el principi del pas gradual de la fe eclesiàstica a la Religió universal de la Raó. Així, un Estat ètic (diví) a la terra ha arrelat de manera universal (...), si bé la consumació efectiva d'aquest estat es manté, encara, allunyat de nosaltres en una amplitud infinita."¹¹² I, també: "L'església(...) constitueix la representació visible (l'esquema) d'un regne invisible de Déu sobre la terra (...)." ¹¹³ És a dir, la religió està relacionada amb la sensibilització del bé suprem, que Kant vol expressar a través del concepte de "Regne de Déu sobre la terra"- remarquem "sobre la terra". Comptat i debatut, a parer nostre, la necessitat de la religió, en el sistema kantià, s'ha de vincular, directament, amb el tema sensible (de la felicitat sensible). M'explico: la conducta virtuosa condueix necessàriament cap a la perfecció humana que implica la completa realització de l'home, com a ciutadà de dos móns, també en el seu vessant fenomènic, un vessant que inclou el desig sensible de felicitat. Com diu Ward, una llei que no garanteixi la realització d'aquest bé, en aquest àmbit, és "arbitrària, intel·ligible i absurda".¹¹⁴

Què és, però, la religió per Kant? La religió no és una doctrina exterior acceptada per l'home, sinó que s'identifica amb els postulats de la raó pura pràctica. En realitat, cal

¹¹² Die Religion (...), AK., VI, pàg., 122. Trad. cast., pàg. 152.

¹¹³ Die Religion (...), AK., VI, pàg., 131-132. Trad. cast., pàg. 163.

¹¹⁴ Vegeu Ward: The Development of Kant's View of Ethics, pàgs. 86-88, Basil Blackwell., Oxford, 1972.

entendre-la com un sistema de postulats, la realitat objectiva dels quals ha de pensar-se com a possible per la mateixa raó pràctica. Es tracta d'una idea de religió directament relacionada amb la moral, que no afecta, com ens diu el text següent, l'autonomia d'aquesta última:

"La Moral, que està basada en el concepte d'home com un ésser lliure que pel fet mateix de ser-ho es relaciona amb lleis incondicionades, no necessita ni de la idea d'un altre ésser per damunt de l'home per conèixer el deure propi ni d'un altre motiu impulsor que la llei mateixa per observar-lo (...). La Moral (tant objectivament, pel que fa referència al voler, com subjectivament, pel que fa referència al poder) no necessita la Religió (...). Les seves lleis obliguen per la forma de la legalitat universal de les seves màximes que han de prendre's segons aquesta -com a condició suprema (incondicionada) de tots els fins-."¹¹⁵

Tanmateix, Kant afegeix que amb un lliure albir que sap de *quina manera* però no *cap a on* ha d'actuar, no n'hi ha prou. És en aquest sentit fonamental que entra en joc la religió en la moral kantiana.

"Tot i que la Moral no necessita cap representació d'un fi que hagi de precedir a la determinació de la voluntat, pot ser que tingui una relació necessària a un fi: no pas com a fonament, sinó com una conseqüència necessària de les màximes que són adoptades d'acord amb la llei. Sense cap tipus de relació de fi no hi pot haver en l'home cap determinació de la voluntat, perquè aquesta determinació no pot donar-se sense un efecte la representació del qual ha de ser admesa, no pas com a fonament de determinació del lliure albir (...), sinó com una conseqüència de la determinació del lliure albir per la llei (...) Sense aquest fi, un lliure albir que no afegeix en el pensament a l'acció en

¹¹⁵ Die Religion (...), AK., VI, pàgina 3. Trad. cast., pàg. 21.

projecte, un objecte determinat objectivament o subjectiva (...) esdevé un lliure albir que sap *com*, però no *cap a on* ha d'actuar, i no pot ser autosuficient".¹¹⁶

Tot i que Kant, a la Fonamentació ja havia respost a la pregunta sobre *de quina manera cal actuar*, ara cal saber també *cap a on* i *quin* pot ser el resultat de la nostra acció motivada pel deure. En conseqüència, el paper de la religió està estretament relacionat amb el fet que el bé suprem és un fi necessari de la moralitat. Però no només entronca amb aquest aspecte. Cal afegir que, a través d'aquesta com a lligam dels postulats, el sistema guanya racionalitat. Aleshores, no es pot pensar el seu ús crític com una concessió gratuïta a una determinada creença: la fe cristiana. Sens dubte: l'interès del filòsof de Königsberg és un altre; recorrent a la religió, creu aportar la màxima racionalitat a la moralitat en garantir la realitat objectiva del bé suprem. Aquesta última qüestió ens porta vers una consideració molt interessant: la religió, que dóna consistència racional al tema del bé suprem, no es pot concebre com quelcom a part de la raó, ni tampoc en contra d'aquesta. Com diu Martínez Marzoa, s'ha d'entendre en la raó i per la raó,¹¹⁷ formant part de la teoria pràctica, completant-la en tant que conseqüència, tancant-la.

A part, que per mitjà de "la religió i el regne de Déu a la terra", posa de manifest que el conflicte moral i la realització última del bé suprem, també en el pla sensible, no passa tan sols per una solució personal, sinó que es vincula amb la humanitat sencera i el seu destí.¹¹⁸ Kant anomena aquesta possibilitat d'una mateixa orientació col·lectiva que cerca aconseguir el "fi final", el "regne de Déu a la terra". Que el regne sigui terrenal no és gratuït; precisament té a veure amb la qüestió de la realització sensible del bé suprem, comentada fa un moment, així com a les acaballes del capítol anterior.

Kant dirà, pel que fa a la realització col·lectiva del bé:

¹¹⁶ Die Religion (...), AK., VI, pàgines 4-5. Trad. cast., pàg. 22.

¹¹⁷ Vegeu el pròleg de Felipe Marzoa a la seva traducció de Religión dentro de los límites de la mera Razón: En Kant, pensar la Religió té lloc en la Raó, i no pas enfront de la Raó, ni a part d'ella, ni abans d'ella (...).

¹¹⁸ "(...) el bé suprem -diu Kant en aquesta obra- no és efectuat només per l'esforç particular que cerca la seva pròpia perfecció moral, sinó que exigeix una unió de les persones en un tot que té un mateix fi". Vegeu Die Religion (...). AK., VI, pàg. 97 i 98. Trad. cast., pàg. 122.

"El domini del principi bo, en la mesura que els homes contribueixen a ell, no és, per tant, (...) a l'abast d'una altra manera que per l'efectuació i extensió d'una societat segons lleis de la virtut i per causa d'aquestes; una societat que es converteixi, a través de la raó, en tasca i deure per a tot el gènere humà".¹¹⁹

Aquesta societat que hem de situar a la terra s'identifica, a Die Religion (...), amb la comunitat ètica que es representa com el poble de Déu i que té com a constitució la llei moral¹²⁰. D'aquesta manera, Kant vincula la comunitat ètica amb l'església visible "com efectiva unió dels homes en un tot que concorda amb l'ideal"¹²¹ del manament de la legislació divina; una església que pot prescindir de la teologia del fill de Déu.¹²²

¹¹⁹ Die Religion (...). AK., VI, pàg. 94. Trad. cast., pàg. 118.

¹²⁰ Die Religion (...). AK., VI, pàg. 101. Trad. cast., pàg. 126.

¹²¹ Die Religion (...). AK., VI, pàg. 101. Trad. cast., pàgs. 126-127.

¹²² L'església visible és una institució humana que té com a finalitat promocionar les bones intencions en la lluita contra el mal (Vegeu Die Religion [...], AK, VI, pàg 122. Trad.cast., pàg. 151). Aquesta església visible està basada en dos eixos (Vegeu Die Religion [...], AK, VI, pàg 102-109. Trad.cast., pàgs. 128-136): la fe racional, la fe pura, que Kant identifica amb la llei moral, i que cada persona pot conèixer segons la seva pròpia raó, d'una manera estrictament a priori; i la fe en l'església, que fa referència als estatuts de l'església, a les cerimònies de caràcter litúrgic i a les institucions. Per Kant, aquest segon tipus de fe ha de suprimir-se. El progrés humà porta cap a una quota més alta de perfecció moral i, per tant, en el futur, la fe religiosa tindrà menys pes, fins que finalment, esdevindrà substituïda totalment (Vegeu Die Religion [...], AK., VI, pàg. 153. Trad., cast., pàgs. 185). Així, aquesta fe té una funció provisional, necessària en la primera etapa de l'educació moral de la societat. Tanmateix, en la mesura que la societat progressa cap al bé suprem, aquest segon tipus de fe es converteix en un inconvenient, en un desavantatge. La institució eclesiàstica, el clergat, intenta imposar un conjunt de normes i d'obligacions totalment arbitràries com ara l'assistència constant a l'església, determinades oracions... D'aquesta manera, es repeteix en el si de la mateixa església la lluita entre el principi bo i el principi dolent: per un costat, la fe racional pura; per l'altre, la fe de l'església. Finalment, aquest "regne de Déu a la terra", que és cap a on s'orienta el progrés de l'església visible, s'ha de pensar sensible i intel·ligible alhora; per tant, tornem a trobar-nos amb la dualitat que travessa tot el sistema kantià, si bé ara des de la perspectiva del bé suprem com objecte d'una voluntat col·lectiva. Això fa que la idea d'una societat fonamentada en lleis de la raó no pugui referir-se només al món intel·ligible, que hagi de tenir una relació amb el món sensible.

Capítol 5

L'imperatiu categòric i el concepte d'objecte transcendental

1. - Comparació entre l'imperatiu categòric i el judici sintètic a priori (novament el concepte d'objecte transcendental)

En aquest penúltim capítol, ens centrarem en un tema quasi marginal a la primera part del treball: la qüestió dels judicis sintètics a priori. Ens proposem relacionar aquest tipus de proposicions amb la noció d'imperatiu categòric, ja que les últimes poden considerar-se com una mena de judici sintètic a priori en el camp moral. I és més, cal afegir que el paper de la llibertat en la formació d'aquesta mena de proposicions pot comparar-se amb el realitzat per la apercepció transcendental/imaginació transcendental (per l'espontaneïtat del subjecte transcendental) en la constitució del judici sintètic a priori.

Tothom sap que Kant a la "Introducció" de la Crítica de la Raó pura exposa el problema principal que pretén resoldre: la possibilitat de la metafísica com a ciència. Per respondre aquesta qüestió s'ha de solucionar, prèviament, el de com és possible la ciència? Kant mateix comenta, al capítol V de la "Introducció", que la matemàtica i la física, les dues ciències de l'Època Moderna amb més prestigi a causa de llur progressió, contenen judicis sintètics a priori com a principis. Tot seguit, Kant distingeix aquest tipus de proposició del judici sintètic a posteriori. En aquest últim podem conèixer sense dificultat l'experiència completa, la condició que ha donat lloc a la forma del judici; en canvi, en els judicis sintètics a priori no hi ha cap cosa que pugui servir de lligam entre el subjecte i el predicat, justament perquè aquest vincle no pot donar-se a través de la sensació. "Pel que fa als judicis sintètics a priori (...) -diu Kant- ¿Què fa possible la síntesi quan vull anar més enllà del concepte A i reconèixer que un altre concepte B es troba lligat a aquest primer, si no tinc, per veure'l, cap possibilitat de fonamentació en l'experiència? (...) ¿Què és el que constitueix la incògnita X en la qual es recolza l'enteniment quan creu trobar més enllà del concepte A un predicat B diferent

al primer i que considera, no obstant, com enllaçat amb ell?".¹²³ Per Kant, en tot judici sintètic a priori hi ha tres elements: dos conceptes, el que conforma el predicat (B) i el que conforma el subjecte (A), que són diferents, però que estan, alhora, relacionats per un tercer element: un desconegut =x.

Per tant, a l'inici de la Crítica de la Raó pura no ens trobem en una posició leibniziana. Segons Leibniz: "els predicats passats, presents i futurs (...) estan continguts en la noció de cosa", és a dir, en el subjecte. En aquest autor, l'afirmació que el predicat està inclòs en el concepte de subjecte s'ha de relacionar amb la formulació lògica segons la qual la substància s'esgota en la col·lecció dels seus predicats.¹²⁴ Com sabem, per Leibniz una proposició o judici analític al voltant de la substància en si té la forma "S és P".¹²⁵ Però aquest tipus de judici, tot i ser universalment vàlid, no suposa un augment del coneixement perquè no té en compte l'experiència. En conseqüència, aquests judicis no són vàlids per a la filosofia transcendental.

A l'"Estètica", després d'haver definit el paper de l'espai i el temps en la constitució del judici sintètic a priori, Kant comenta que aquestes noves proposicions (els judicis sintètics a priori) "no poden anar més enllà dels objectes dels sentits". D'aquesta manera, i a diferència dels racionalistes, que veuen possible el coneixement de la cosa en si a través de la teoria del judici sintètic a priori, la filosofia transcendental defensa tot el contrari. Per la filosofia crítica, la cosa en si (l'objecte de les representacions),¹²⁶ és completament incognoscible; com sabem, és quelcom=x que anomenem amb l'expressió objecte transcendental. Kant resumeix aquest punt de vista a l'"Estètica transcendental", després d'haver tractat les formes de la intuïció pura.¹²⁷

¹²³ KrV: B13.

¹²⁴ Aquest fet suposa un conjunt de dificultats que Kant esmenta i critica a l'"Amfibologia dels conceptes de Reflexió", al final de l'"Analítica transcendental": A260-A291.

¹²⁵ La substància leibniziana, així compresa; és a dir, aquest concepte de substància basat en la inherència lògica i l'embolcallament ontològic, porta implícita la idea que cadascuna de les substàncies és una espècie per si, de manera que si dues substàncies tinguessin la mateixa distinció no serien, en realitat, dues substàncies diferents, sinó la mateixa substància, perquè entra en joc el principi d'identitat.

¹²⁶ Segons KrV: A104.

¹²⁷ "Un cert misteri s'amaga aquí. Únicament desxifrant-lo es podria convertir en segur i creïble el progrés en el camp il·limitat del coneixement pur per l'enteniment". Vegeu KrV: A10.

"Tenim ja, en les pures intuïcions *a priori* -espai i temps- una de les parts requerides per solucionar el problema general de la filosofia transcendental: *¿com són possibles les proposicions sintètiques a priori?* Quan amb aquestes intuïcions volem sobrepassar a través d'un judici *a priori* el concepte donat, topem amb quelcom que no pot ser descobert *a priori* en el concepte, però sí en la intuïció que li correspon, i aquest quelcom pot lligar-se sintèticament a aquest concepte. Malgrat tot, per aquesta mateixa raó, aquests judicis no poden anar mai més enllà dels objectes dels sentits, i només tenen validesa si s'apliquen a objectes d'experiència possible."¹²⁸

Com acabem de llegir en aquest text de l'"Estètica transcendental", hi ha quelcom (la matèria sensible) que "pot lligar-se sintèticament amb el concepte". Aquest "lligar-se sintèticament amb el concepte" només és possible si hi ha un tercer terme=x situat entre l'a priori (que es dona tant en la sensibilitat com en l'enteniment) i l'a posteriori (matèria rebuda per la sensibilitat i que, per tant, no esdevé anticipada pel subjecte); és a dir, si hi ha aquella x misteriosa que esmentàvem més amunt, i que també és constitutiva del judici sintètic a priori. Tanmateix, aquest tercer terme, aquesta x misteriosa que juga un paper fonamental en la formació del judici sintètic a priori, què és i a on es troba?

Com que el material exterior ha de ser formalitzat pel subjecte, cal que aquest tercer element=x es trobi en el subjecte com a forma pura i a manera d'anticipació. Però, què és? Aquest desconegut igual a x, només pot ser la síntesi transcendental que s'ha de relacionar amb la imaginació (segons Paton), amb l'enteniment (segons Wolf). Només pot ser, superant aquesta doble interpretació (Paton/Wolf), l'espontaneïtat pura i a priori del subjecte que anticipa, a través de l'esquematisme, els objectes d'experiència.

¹²⁹ Repassem, tot seguit, el que Kant manifesta, a la Crítica de la Raó pura, sobre la constitució de l'objecte de coneixement.

¹²⁸ KrV: B73.

¹²⁹ Vegeu el capítol dedicat a la síntesi transcendental, en la primera part de la tesi.

"L'experiència es basa en la unitat sintètica dels fenòmens, és a dir, en una síntesi conceptual de l'objecte dels fenòmens en general. Sense aquesta síntesi, l'experiència no seria coneixement. Seria una rapsòdia de percepcions que no tindrien cap tipus de cohesió en cap context regulat per normes d'una (possible) consciència completament lligada i serien, per tant, un conglomerat de percepcions que no s'adaptarien a la transcendental i necessària unitat de la a percepció".¹³⁰

I, relacionant aquest aspecte amb el judici sintètic a priori, afirma:

"L'experiència posseeix, per tant, principis que serveixen de base a la seva forma *a priori*, és a dir, regles universals de la unitat que trobem en la síntesi dels fenòmens, regles a partir de les quals, en tant que condicions necessàries, sempre podem manifestar la realitat objectiva en l'experiència i, fins i tot, en la possibilitat d'aquesta. Fora d'aquesta relació, són absolutament impossibles els judicis sintètics a priori, ja que no tenen aquest tercer element, els manca un objecte en el qual la unitat sintètica pugui mostrar la realitat objectiva dels seus conceptes."¹³¹

Què passa, però, en el camp moral i amb l'imperatiu categòric? Quines semblances es poden trobar respecte al plantejament anterior referit als judicis sintètics a priori? En primer lloc, l'imperatiu categòric "(...) suposa una espècie de judici sintètic a priori de tipus moral (similar –afegeix Lluís Font-, als judicis sintètics a priori de tipus cognoscitiu considerats a la Crítica de la Raó pura).¹³² Els imperatius categòrics, a diferència dels hipotètics, no són proposicions analítiques (no són una conseqüència del principi analític: "qui vol els fins vol també els mitjans). Com en el cas del coneixement, en els imperatius categòrics el predicat no és contingut analíticament en el

¹³⁰ KrV: B196.

¹³¹ KrV: B196.

¹³² P.Lluís Font, introducció a la traducció catalana de la Fonamentació: o. c., pàg. 34.

subjecte i, a més, hi ha unió, a partir d'un tercer element, entre aquest predicat i el subjecte. Per tant, hi ha aquestes tres coincidències entre les dues proposicions.

Ara bé, què fa possible la relació subjecte-predicat en l'imperatiu categòric? En el camp de la moral, Kant diu que és el concepte de llibertat, tot i que no pas entesa positivament. En aquest sentit, el terme mediador no es considera una incògnita= x , sinó que es planteja explícitament.¹³³

Per altra banda, i quant al primer tipus de proposicions, el terme mediador que relaciona el subjecte amb el predicat es pot identificar amb la síntesi transcendental, que remet a la unitat espontània de la apercepció transcendental.¹³⁴ En conseqüència, hom pot dir que el fonament del judici sintètic a priori (consciència pura, espontània, a la qual remet la síntesi transcendental de la imaginació productiva) i de l'imperatiu categòric (la voluntat), és la llibertat: la llibertat/l'espontaneïtat, tot i que aquesta no sigui mai absoluta.

No obstant, recordem que aquesta comparació entre el judici sintètic a priori i l'imperatiu categòric té com a objectiu establir una nova valoració sobre el concepte d'objecte transcendental de la Crítica de la Raó pura.

En aquesta línia, cal referir-se a un aspecte que té a veure amb la manera d'interpretar el concepte d'objecte transcendental. Si haguéssim interpretat la correlació des d'una perspectiva fenomenològica, com Heidegger, aquesta podria considerar-se a partir de dos moments. Primer, podria plantejar-se com un desplegament de la subjectivitat, una obertura intencional cap a l'exterior a través de la sensibilitat receptora, tot constituint, així, el que podem anomenar un horitzó d'objectivitat. En aquest primer moment, el subjecte cerca, a fora d'ell, el coneixement, però topa amb la incognoscibilitat de la cosa en si (quelcom= x); aquest fet motiva que, en un segon moment, el subjecte hagi d'autoreplegar-se per trobar, a través d'aquest procés, les condicions de possibilitat de l'experiència en les pròpies facultats; un moment durant el qual ha de fabricar el que nosaltres, aprofitant aquest punt de vista, podem anomenar un transcendent immanent

¹³³ Ibídem.

¹³⁴ Vegeu KrV: A98-111.

anomenat objecte transcendental. Per tant, i des d'una perspectiva fenomenològica, la constitució de l'objecte implica un doble moviment, a partir del qual la apercepció transcendental crea un correlat i avança un preobjecte que s'expressa, com ja sabem, amb el concepte d'objecte transcendental. Tot i no decantar-nos en l'actual estudi per una interpretació d'aquest estil, com aclarírem de bon principi, sí que aquest dibuix fenomenològic permet reflexionar sobre el concepte d'objecte transcendental, el bé suprem, l'imperatiu categòric i la llibertat.

Així: pel que fa a la raó pràctica, quin dibuix podem fer? La subjectivitat, en aquest cas la voluntat, com passa en el camp teòric, s'autoreplega fent un moviment vertical: l'imperatiu categòric suposa que la voluntat particular s'alci fins un pla superior al sensible, que se situï en el nivell d'una voluntat universal. Evidentment, perquè aquest fet sigui possible cal una noció medidora que participi tant del nivell particular sensible com de l'universal intel·ligible: aquest tercer terme, en el cas de l'imperatiu categòric és la llibertat. La llibertat realitza una síntesi, a priori pràctica,¹³⁵ i es dona així el seu propi objecte, el bé suprem, que ha de incloure la satisfacció de la felicitat en el seu vessant sensible, fenomènic.

La darrera idea, expressada en unes quantes ocasions al llarg d'aquesta segona part, ens porta a concloure que el resultat de conèixer i de fer coincideixen. Ens duu a afirmar que hi ha un paral·lelisme entre la formació de l'objecte de coneixement i l'objecte pràctic, el bé suprem, relacionat directament amb l'actuació moral manada per l'imperatiu categòric universal, desinteressat. En el camp pràctic, com acabem de dir, voler l'objecte per part de la voluntat és, també, aconseguir la seva realització en el camp sensible. Tanmateix, cal afegir que aquest fet no suposa, de cap manera, entendre el sensible com una limitació. Sí, en canvi, com un principi de realitat: com el màxim que la voluntat pot voler, com el *més* de la voluntat.

Voldria insistir en aquesta idea: la realització, en l'àmbit sensible, no significa una reducció de la capacitat de la voluntat, sinó un màxim en la seva realització. Si emprem,

¹³⁵ Tanmateix, en aquest punt hi ha quelcom que cal comentar. Recordem que una síntesi, en el camp de la moralitat, no és possible. És a dir, una síntesi absolutament pura, que és com hem de pensar la llibertat quan constitueix el seu objecte, deixa de ser síntesi. Sobre el tema de la síntesi i la moral, si ens situem a la segona Crítica, observem que, té un paper molt reduït: la síntesi esdevé tractada d'una manera molt escassa a la típica del judici de la Crítica de la Raó pràctica.

un cop més, l'esquema fenomenològic dels moments, l'experiència moral inclou, en primer lloc, el moviment d'una voluntat que s'alça fins a un pla superior al fenomènic; però, en un segon moment, aquesta mateixa voluntat cerca la realització del seu objecte també en aquest àmbit. Alhora, el darrer fet ens porta a dir que les condicions sensibles no han de ser pensades com una limitació de la llibertat, com una modulació d'aquesta a partir de graus. El kantisme defuig la màxima: "no vulguis tant perquè guanyes en felicitat...". Una moral basada en un principi regulador tal no pot vincular-se amb una ètica fonamentada en l'imperatiu categòric i el deure. En Kant, la felicitat no prové d'una tècnica de reducció aplicada a l'àmbit que la voluntat vol manar. Tot el que desitja la voluntat ha de realitzar-se; perquè això és més racional. Per tant, si s'incorpora la sensibilitat en la teoria de l'objecte pràctic, no es restringeix la voluntat, que sí es constrenyeria al revés: si no cerqués la seva realització sensible i es limités a objectes purament intel·ligibles. En aquest segon cas, podríem parlar sense problemes d'una voluntat defectuosa.

Ara bé, és evident que la sensibilitat relacionada amb el tema de la llibertat implica d'alguna manera un element limitatiu - la Raó pràctica és pura Tanmateix, si considerem la reflexió anterior dins d'un context determinat on la llibertat resta enfocada com un principi, que és inevitable; aleshores la llibertat s'expressa en una quantitat intensiva que no resta disminuïda per la necessitat de fer possible l'objecte.

Capítol 1

L'antropologia kantiana

1. -Aspectes generals

Tot i que "L'explicació més completa del seu concepte d'aquesta ciència es troba al pròleg de l'Antropologia des del punt de vista pragmàtic, on es desenvolupa una doctrina del coneixement de l'home (..) des del punt de vista fisiològic o pragmàtic (...)"¹; en aquesta tercera part no situarem el concepte d'objecte transcendental dins d'aquesta manera concreta d'entendre un saber que, com diu el professor Lluís Font "se situa entre el que avui són la psicologia i l'antropologia cultural,"² sinó que l'emmarcarem en una antropologia qualificada com a transcendental, és a dir, identificada amb la filosofia transcendental, que estableix una anàlisi de les condicions formals i a priori de la subjectivitat; que fonamenten un coneixement cert del tot, fiable i segur; així com l'actuació moral correcta.

La identificació anterior esdevé justificada perquè la filosofia transcendental pot considerar-se com la resposta a la pregunta general del kantisme: *Què és l'home?*, pregunta que inclou aquestes altres tres: *Què puc conèixer?*, *què haig de fer?*, *què puc esperar si faig allò que haig de fer?* Tot i que pel professor Lluís Font, el lloc on Kant s'apropa més a la resposta a la qüestió *Què és l'home?*, es tracta de la Crítica del judici: "en tant que, a part d'oferir una teoria de l'art i la natura, representa un intent de síntesi de la filosofia kantiana",³ aquesta qüestió no té una resposta específica en cap punt concret del sistema. Amb tot, les tres Crítiques, juntament amb altres textos que integren el període posterior a 1770, com

¹ Vegeu traducció catalana dels Prolegòmens: introducció de P.Lluís Font, pàgina 43.

² *Ibidem*, pàg. 37.

³ *Ibidem*, pàg. 31.

ara el de la Fonamentació o el de la Religió (...), poden considerar-se com formant part d'aquesta.

L'antropologia kantiana, malgrat que s'hagi d'adjectivar com a transcendental, no pot despenjar-se de la filosofia moderna, i no s'ha de veure desconnectada d'ella, que sí té un enfocament psicològic i àdhuc fisiològic. Llavors, en aquesta tercera part del meu treball intentarem entendre la posició kantiana sobre l'home (que podem extreure de la filosofia transcendental) tenint en compte el seu encadenament amb el context històric: Leibniz, Locke, Berkeley, Hume i el tema de la dissolució del jo.⁴ Mostrarem que, tot i superar l'enfocament psicològic del tema a través del recurs kantià a un subjecte transcendental, aquest fet suposa un dualisme⁵ que implica unes determinades apories; així com el problema de la identificació del jo transcendental amb el jo noumènic.⁶

En el capítol II, connectarem aquest problema de les apories al voltant dels dos jos amb la qüestió del subjecte transcendental com un objecte transcendental del sentit intern. Veurem, en el capítol tres, com el kantisme, malgrat mantenir una orientació general envers una concepció unitària de l'esperit humà, aquesta només pot consumir-se a partir d'una postura post-kantiana: en aquest línia, desenvoluparem una interpretació de la relació entre facultats, a partir de l'expressió heideggeriana del temps originari que es desenvolupa a Ésser i temps.

En el 4 parlarem de la finitud com la gran intuïció kantiana sobre l'home; i en el 5, observarem quina importància té el cosmopolitisme i la teoria política a l'hora de defensar la tendència general del kantisme en relació

⁴ Una de les obres que permeten relacionar l'antropologia kantiana amb la moderna, malgrat ésser un text pre-crític, és Els somnis (...) (1766). En aquest llibre, Kant fa una anàlisi del concepte d'esperit que afecta qüestions com ara la de la llibertat i els límits de la raó.

⁵ La distinció entre un jo empíric i un jo transcendental.

⁶ Aquest problema el desenvolupa Allison al seu llibre: L'idealisme transcendental de Kant: una interpretació i defensa. Barcelona: Anthropos. 1992.

a la unitat de l'esperit. En el cosmopolitisme, es reflecteix a nivell històric tot el que s'ha desenvolupat a un nivell transcendental. Un punt que ens permetrà veure, en solució de continuïtat, l'antropologia kantiana a partir de Foucault (capítol 6).

Capítol 2

El problema del jo

1.-La voluntat general de l'antropologia kantiana

L'antropologia transcendental kantiana no es pot entendre al marge d'un context històric determinat. Parteix d'una comprensió de l'home prèvia a la mateixa filosofia crítica, present en tota la Il·lustració; lliga amb la tradició filosòfica anterior, com demostra una lectura del text pre-crític dels Somnis (..). Aquest llibre, mancat d'interès si ens fixem en el concepte d'objecte transcendental i el seu estudi, fins al punt que, en l'època dels Somnis (...), la noció encara ha de desenvolupar-se (recordem que la seva gènesi és posterior a l'any 70)⁷, sí té importància a l'hora de situar Kant en el context d'una preocupació antropològica concreta. Consisteix, d'una banda en la voluntat de superar una determinada idea d'home de tarannà dualista, molt lligada a la contraposició matèria/esperit sense malmetre, per l'altra, una idea de llibertat que permeti escapar del determinisme físic. Així, allò que s'acostuma a dir respecte a la teoria kantiana del coneixement (que consisteix en una mena de síntesi i, alhora, en una superació de les postures anteriors), també pot dir-se, com constatarem tot seguit, respecte a la idea kantiana d'home.

2.-De Leibniz a Hume: dissolució del jo

Enfront del monisme de la substància: desenvolupament impecable i lògic del cartesianisme –si prenem com a punt de partida la definició cartesiana de substància: "una cosa que existeix de tal manera que no

⁷ Recordem el capítol II de la primera part del nostre treball.

necessita de res sinó d'ella mateixa per a existir"⁸, Leibniz, contràriament a Spinoza, planteja un sistema filosòfic basat en un pluralisme de mònades, que té per fonament una definició de substància entesa com una noció completa, com un procés dinàmic i com un punt de vista sobre l'univers. Leibniz no volia, de cap manera, el monisme, una posició extrema que no li agradava, en oposar-se a les seves primeres tendències filosòfiques individualistes; al seu racionalisme ample i tolerant.

La noció completa o perfecta d'una substància individual -diu Leibniz- embolcalla⁹ tots els predicats passats, presents i futurs (...)"¹⁰. En la definició citada, destaca l'ús del verb *envolvit* en la proposició: "una substància embolcalla tots els seus predicats...", i suposa, d'una manera oberta, una crítica a la noció cartesiana de substància.¹¹ Alhora, aquesta tesi de l'embolcallament dels predicats en el subjecte fa possible la convergència entre un principi lògic i un principi ontològic. El primer consisteix en el fet que tota proposició vertadera té la forma S és P.¹² El segon principi alludeix a la unitat inseparable entre la noció de substància i la d'accident. Tal unitat porta, directament, al concepte de mònada. "La mónada no és res més que una substància simple que integra els compostos; és a dir, sense parts"¹³. Aquest aspecte: "una substància simple", no només indica que la mònada és immaterial, espiritual (recordem que la simplicitat es vincula, des de Plató, amb la no

⁸ Aquesta definició de substància dels Principis: "que no calgui sinó ella mateixa per existir" dóna lloc a una certa problemàtica perquè "parlant pròpiament", diu Descartes, "no hi hauria sinó Déu que fos de tal manera, i no hi ha cosa creada que pugui existir un sol moment si no és sostinguda i conservada per la potència divina."

⁹ Tradueixo *envolvit* per embolcalla.

¹⁰ Vegeu Leibniz, Primeres veritats, pàg. 520; en L. Couturat. Opuscles et fragments inédits de Leibniz, Hildesheim, G.Olms., 1961.

¹¹ Per Descartes la substància es determina a través d'atributs essencials que poden ser els de pensament, extensió o perfecció.

¹² És a dir, una proposició és vertadera si l'anàlisi completa dels termes simples que constitueixen el seu predicat estan continguts en el subjecte.

¹³ Leibniz: Monadologia, a l'edició d'Ezequiel de Olaso, editorial Charcas, Buenos Aires, 1982.

materialitat),¹⁴ sinó que es refereix, també, a la seva unitat conceptual, fonamentada, un cop més, en la idea de l'embolcallament.

Aquest concepte serveix per a concebre la substància com autosuficient. Si el que embolcalla la substància són els seus predicats passats, presents i futurs, aleshores el que és la substància en qualsevol instant ja està contingut en ella: "la mònada no té finestres", diu Leibniz¹⁵ i és la causa de tot el que és; de tot el que, a excepció de la seva existència, Déu li ha atorgat. Per tant, el concepte de mònada ens duu cap al costat invers del spinozisme. Aquest plantejava l'existència d'una única realitat que identificava amb la natura i queia en el panteisme.¹⁶

El concepte de mònada suposa concebre la realitat com una pluralitat infinita de substàncies: si considerem que la mònada es defineix per tots i cadascun dels seus atributs, aleshores cada substància és una espècie per si mateixa. I és aquesta pluralitat de mònades la que permet trencar el sistema cartesià de les tres *choses*. Alhora, facilita una solució positiva al tema antropològic de la connexió ànima-cos en l'home, a partir del concepte d'harmonia preestablerta. El cos per un costat i l'ànima per l'altre funcionen com dos rellotges perfectament ajustats per un rellotger, que és Déu i, sense influir-se mútuament, donen les hores simultàniament i harmònicament.

Leibniz, com els filòsofs anteriors, vol solventar la qüestió de la compatibilitat entre la idea de llibertat amb el determinisme. Evidentment, l'harmonia preestablerta constitueix un primer pas; el segon es relaciona amb el principi de raó suficient.

¹⁴ Vegeu el Fedó, i els arguments de Plató sobre la immortalitat de l'ànima.

¹⁵ Vegeu Monadologia, 7.

¹⁶ Ho plantejava amb un desenvolupament lògic de la idea de substància cartesiana que inclou la noció de causa.

Per aquest autor racionalista, poden compaginar-se (determinisme i llibertat en l'home) a partir del principi de raó suficient. Segons això, hi ha una raó per tot, també per qualsevol acte lliure de la voluntat humana: "sempre hi ha una raó que ens inclina a una decisió".¹⁷ Sempre hi ha una raó determinant per la llibertat, però aquesta no obliga. És per aquest motiu que l'elecció humana, malgrat el determinisme, esdevé possible. De fet, per Leibniz, les raons que determinen una acció no imposen, simplement inclinen.

Sense ser un existencialista en el sentit que aquest terme ha adquirit al segle XX, Leibniz sembla orientar la seva visió de l'home cap a un punt de vista proper al d'aquest moviment. L'existencialisme parla d'un home atomitzat, tancat en la pròpia individualitat, que es descobreix, en la seva existència, com absolutament lliure i que, en tant que amo indiscutible dels seus actes, respecte als quals n'és radicalment responsable, es va fent, es va realitzant. Tanmateix, en la qüestió de la llibertat hi ha una diferència bàsica: segons l'existencialisme contemporani, l'home té una llibertat absoluta; en canvi, per Leibniz no. Com hem vist, l'home no té una llibertat total, no pot fer-ho tot, la llibertat resta supeditada al principi de raó suficient; per tant, Leibniz, com Kant, no accepta una llibertat sense raó, una simple elecció.

Recordem que aquest capítol té com a objectiu determinar de quina manera s'ha entès l'home abans de Kant. Que, a més, es tracta d'un pas previ de cara a facilitar el nostre estudi de l'antropologia transcendental kantiana, que voldríem relacionar, en el decurs d'aquesta tercera part, amb la noció d'objecte transcendental.

Cal parlar, per tant, del punt de vista que l'empirisme té sobre l'home; una òptica que influeix a Kant, i que té molt a veure amb el sentit i la finalitat última de la seva antropologia transcendental. És a dir, amb el

¹⁷ Vegeu Leibniz: Theodicée, I, 35. G. VI, pàg. 50.

pas d'un subjecte psicològic a un subjecte pur i formal, que determina el coneixement i la moral a partir d'unes condicions completament a priori.

Comencem per Locke.

Com afirma Maréchal: "resulta difícil comprendre el seu pensament si s'obliden les múltiples vinculacions que el lliguen al racionalisme cartesià (...)". I afegeix: "Locke és un cartesià que refusa les idees innates"¹⁸, que efectua una anàlisi de l'origen i del fonament del coneixement. Locke, en el llibre Assaig sobre l'enteniment humà, anuncia així l'objectiu principal de la seva filosofia: "(...) fer veure a través d'un mètode clar i, per dir-ho d'alguna forma, històric, els mitjans a través dels quals el nostre enteniment arriba a formar-se les idees que té de les coses (...)". Locke fa servir un mètode descriptiu i analític. El sentit i la necessitat d'aquest mètode rau en el fet que el problema crític (la qüestió del coneixement i el seu origen) és un simple problema d'anàlisi que implica descompondre les nostres "idees complexes" en els seus elements primitius i immediats; és a dir, en els elements "simples, clars i distints".

Tanmateix, havien procedit d'una altra manera Descartes i Spinoza? La divergència entre aquests dos filòsofs i Locke, no es troba tant en el principi mateix del mètode analític, sinó en com enfoquen l'anàlisi. Locke nega l'existència de les idees innates i afirma que totes les representacions provenen de l'experiència. En ella hi ha l'origen de tot el nostre coneixement. En aquest punt, és coneguda la frase de Locke que la ment humana és una "paper en blanc".

Ara bé, les idees poden dividir-se en simples i complexes. Els sentits donen origen a les primeres i, a través d'un procés de reflexió, l'enteniment passa a formar les compostes a partir d'aquelles. Per exemple, els sentits ens donen la idea simple de color i la d'intensitat; l'esperit les combina i en fa la idea composta de "color intens".

¹⁸ Maréchal: o. c., pàgs. 215-216, vol. II.

Aquesta forma d'enfocar el tema del coneixement repercuteix directament en la de la concepció de l'home. Com apuntàvem abans, Locke parteix del cartesianisme, i el pensador francès havia plantejat un sistema basat en les tres substàncies: cogito, extensió i Déu. Locke, per mitjà d'una acurada anàlisi sobre l'origen de les idees, es troba amb una dificultat de gran transcendència per l'empirisme posterior de Berkeley i Hume, i que té a veure, precisament, amb la noció cartesiana de substància. En l'anàlisi de l'origen de les idees s'adona que moltes vegades arribem a prendre una idea composta per una idea simple. Podem posar com exemple la idea de llibre. Què és un llibre? Un conjunt de sensacions: el color, el pes, la figura, el tacte de les cobertes, és a dir, tota una pinya de sensacions i, d'aquesta pinya, en diem llibre. Suposem, a partir d'ara, que hi ha quelcom que sosté tot aquest plec de sensacions o idees simples, i a aquest supòsit desconegut l'anomenem substància. Tanmateix, per Locke no hi ha cap impressió d'aquesta idea de substància i, per tant, cal concloure que no és més que una invenció de l'enteniment. Per tant, des d'aquest punt de vista la solució donada per Spinoza i Malebranche al tema antropològic, en partir tots dos del concepte cartesià de substància, no pot ser vàlid de cap manera.

Després de Locke, en la línia empirista post-cartesiana que desemboca en Kant, Berkeley radicalitza la crítica a la teoria del coneixement encetada, tímidament, pel primer. Locke admet l'existència del món sensible extern, causa de les sensacions que rep el subjecte. Doncs bé, Berkeley planteja la inexistència d'aquesta *res extensa* cartesiana. Tot el que considerem la matèria no és més que un conjunt de percepcions sensibles i subjectives, i aquella no té, com pensava Descartes i el mateix Locke, una existència independent de la consciència. D'aquí que a Berkeley se'l consideri un idealista radical. Aquest fet, la negació del món físic, presenta un gran avantatge: permet superar el tema del mecanicisme físic cartesià; mecanicisme físic del qual participava l'home (el seu cos) i que presentava greus dificultats a l'hora de defensar la llibertat humana. Ara

bé, aquesta llibertat, com s'ha d'entendre des del punt de vista de l'immaterialisme de Berkeley? Evidentment, la seva comprensió passa per la idea de causa. La noció li serveix per a defensar l'existència de la substància divina,¹⁹ així com de la llibertat humana. En el tercer *Diàleg*, Hylas critica que si pensem Déu com l'autor immediat de tot el que succeeix, hem de considerar-lo, fins i tot, autor del pecat i del crim. Llavors, Philonous diu: "No he afirmat mai que Déu sigui l'únic agent que causi moviments efectius en els cossos".²⁰ Per Berkeley, els esperits humans són vertaderes causes eficients, diposen de llibertat.

No obstant, una consideració tal de la llibertat humana a partir de la idea de causalitat, Hume la posarà contra les cordes. Amb ell ens situem en el context de la Il·lustració (és el representant britànic més característic d'aquest moviment cultural que travessa tot el segle XVIII); cronològicament, ens trobem molt a prop, a tocar de la irrupció del criticisme kantianista en la història de la filosofia. El seu plantejament filosòfic no es pot deslligar de l'objectiu central que persegueix l'*Aufklärung*: definir els límits, els defectes de la raó. A diferència de Kant, Hume no es planteja explícitament què és l'home? Però considera, com tots els il·lustrats, que el més profitós d'aquest descansa en la seva raó; per tant, en Hume, com en Kant, parlar de la raó equival a parlar de l'home.

Per Hume "cal endinsar-se en la naturalesa de l'enteniment i comprovar si té prou capacitat i poder per esbrinar les complexes qüestions que l'enteniment li planteja"²¹, cal preguntar-se quin és l'origen del coneixement i quin és el fonament de la moral, quins són els principis teòrics de la raó i quins els seus principis pràctics.

¹⁹ Vegeu Maréchal: o. c., pàg. 241. Vol. II.

²⁰ Vegeu Berkeley: *Tres diàlegs entre Hylas i Philonous*, pàg. 149. Ed. Laia, 1983.

²¹ Vegeu introducció a la traducció catalana de *La investigació sobre l'enteniment humà*, pàg. 16, a cura de Victòria Camps, Ed. Laia, 1982.

Hume comença per considerar que tot coneixement té com a origen les percepcions, de dos tipus: impressions o idees. Les impressions posseeixen la característica de la vivacitat, de la immediatesa, són intenses; mentre que les idees són més dèbils i de seguida s'esvaeixen.²² Les idees provenen de les impressions sensibles.²³ Les impressions sensibles poden unir-se a través de l'enteniment i de les anomenades lleis de l'associació (semblança, contigüïtat i causalitat) i donar lloc, d'aquesta manera, a les idees complexes.²⁴ Tanmateix, si s'accepta aquest punt de partida (que tot coneixement prové de la sensació sensible), aleshores el concepte o idea de substància ha de posar-se en dubte. Així, en el camp del coneixement, Hume porta fins a les darreres conseqüències la crítica de Locke a aquesta noció i a través d'ella dona el toc de gràcia definitiu al concepte mateix del jo.

Per aquest autor, de la mateixa manera que la ment no té cap idea de la relació causa-efecte²⁵, tampoc posseeix cap idea de la substància, cap

²² Vegeu Hume: Investigació sobre l'enteniment humà, o. c., pàg. 50. Hume diu "(...) podem dividir totes les percepcions de la ment en dos tipus o classes, distingibles per llurs diferents graus de força i vigor. Hom anomena comunament *pensaments* o *idees* a la menys forta i viva. L'altra espècie necessita un nom en el nostre idioma, i en molts d'altres; suposo que perquè no cal per a res sinó pels propòsits filosòfics, classificar-los sota un terme o un vocable generals. Deixem-nos, doncs, una mica de llibertat, i qualifiquem-los d'*impressions*, emprant aquesta paraula en un sentit un xic diferent a l'usual. Amb el terme *impressió*, llavors, entenc totes les nostres percepcions més vives, quan oïm, o veiem, o sentim, o estimem, o odiam, o desitgem o ens delim."

²³ Vegeu Hume: o. C., pàg. 51: "(...) quan analitzem els nostres pensaments o idees, encara que siguin compostos o sublïms, hi trobem sempre que es resolen en idees tan senzilles com les que copiàvem d'un sentiment o una sensació."

²⁴ Vegeu Hume: o.c., pàg. 58 "Tot i que és prou obvi per escapar de l'observació, que les diferents idees estan en mútua connexió, no trobo cap filòsof que hagi mirat d'enumerar o classificar tots els principis d'associació, un tema, tanmateix, que sembla digne d'encuriosir. Per a mi, només hi ha tres principis de connexió entre les idees, o sigui: semblança, contigüïtat en el temps o espai, i *causa i efecte*".

²⁵ Recordem el plantejament exacte de la crítica a la causalitat: "Quan observem els objectes externs del nostre voltant i considerem l'acció de les causes, no som pas capaços, en un sol cas, de trobar-hi cap poder o connexió necessària, ni cap qualitat que lligui l'efecte amb la causa i faci de l'un infalible conseqüència de l'altre. Tan sols ens adonem que en realitat, l'un segueix a l'altre. L'impuls d'una bola de billar dona embranzida a la segona. Això és el que apareix als sentits *externs*. La ment no té cap sentiment ni cap impressió *interior* de tal successió d'objectes: consegüentment, no hi

idea del jo. El fonament de la crítica de Hume al concepte de jo, és el mateix que aplica al concepte de causalitat: no hi ha cap tipus d'experiència sensible, d'impressió que em mostri el jo substancial cartesià. La substància espiritual, l'ànima, no és una idea, ni una realitat, sinó tan sols una paraula sense cap referència objectiva. La creença s'ha de posar a la seva base, ja que sorgeix de la tendència a considerar que els grups semblants de percepcions materials que es presenten d'una manera intermitent en l'experiència, són una identitat personal que existeix per ella mateixa, tot i que en les seves operacions no s'expressi en l'experiència. Així, ens trobem que al cor de la Il·lustració s'ha consumat la crítica a les tres substàncies cartesianes. Per Hume, no hi ha cap possibilitat de conèixer la *res extensa*, la *res cogitans*, ni tampoc la *res divina*.

La crítica de Hume a la teoria del jo es complementa per la crítica a la causalitat. Com hem vist en Berkeley, la idea de causalitat estava molt relacionada amb la qüestió de la substància espiritual i, per tant, la llibertat entroncava amb la idea d'esperit. Hume ens parla de la llibertat, concretament a la secció VIII de la Investigació. Aquest passatge de l'assaig es titula: "De la llibertat i la necessitat". La tesi central és que la llibertat humana pot defensar-se si se separa aquesta idea del concepte de necessitat; que tota controvèrsia al voltant de la llibertat és únicament lingüística. Hume diu que una cosa no nega l'altra, i que podem arribar a una definició concreta d'aquesta important idea: "Per llibertat només podem entendre un *poder d'actuar o no actuar, d'acord amb les determinacions de la llibertat*; és a dir, si escollim restar en repòs, podem fer-ho, i si escollim moure'ns, també. Tot i així, hom admet universalment que aquesta hipotètica llibertat pertany a tothom que no està pres ni encadenat. Això, doncs, no és matèria de discussió".²⁶ Per Hume, la llibertat s'identifica amb l'espontaneïtat: "(...) si hom admet la

ha, ni en un sol, singular cas de causa i efecte, res que suggereixi la idea de poder o connexió necessària"(Hume: o. c ., pàg. 100).

²⁶ Hume: o.c., pàg. 132.

definició esmentada més amunt, la llibertat, quan és oposada a la necessitat i no pas a la coacció, és el mateix que l'atzar, el qual és reconegut per tothom com a no existent".²⁷

A banda d'aquesta influència directa de Hume, Kant va rebre, en la seva concepció antropològica, la de Rousseau. Com diu el professor Lluís Font, a "Les remarques manuscrites de Kant al seu exemplar (Observacions sobre el sentiment del bell i el sublim)" deixen ja constància de l'impacte de Rousseau, a qui saluda com el Newton del món moral, i de qui rebrà una influència molt més profunda i durable que la dels moralistes britànics. És Rousseau qui el desvetlla de l'"endormiscament dogmàtic" de l'optimisme il·lustrat, el desenganya definitivament del mite de la superioritat del coneixement i li revela la irreductibilitat dels valors morals, no solament als valors intel·lectuals, sinó també als estètics".²⁸

Quins són, però, els conceptes fonamentals de la noció d'home de Rousseau que cal destacar? Quan Rousseau descriu l'estat de naturalesa, no ho fa de la mateixa manera que Hobbes. En aquest estadi hipotètic, previ a la irrupció de la propietat privada, "l'home no és un llop per l'altre home", no està sotmès a l'enveja dels altres i no té com a característica primera i fonamental l'egoisme. En l'estat de natura, l'home és lliure, tot i que no és lliure perquè en aquest estat hipotètic estigui més a prop de l'animal -un fet que suposaria que està lligat a la necessitat que governa la natura-, és lliure perquè la llibertat és el que el defineix com a espècie. Per Rousseau, en aparèixer l'home, esdevé un canvi en l'ordre de les determinacions de la natura, ja que suposa l'adveniment d'un nou principi d'ordenació: la llibertat. Rousseau relaciona la llibertat humana amb la noció de *perfectibilitat*. Aquest terme s'identifica amb l'impuls a partir del qual l'home se separa de

²⁷ Hume: o. c., pàg. 133.

l'ordre natural. "Tanmateix, tot i que les dificultats que envolten totes aquestes qüestions deixessin algun espai per a discutir sobre aquesta diferència fonamental entre l'home i l'animal, hi ha una altra qualitat molt específica que els distingeix, qualitat sobre la qual no pot haver-hi rèplica; és la facultat de perfeccionar-se, la qual, amb l'ajuda de les circumstàncies, desenrotlla successivament totes les altres, i resideix en nosaltres, tant en l'espècie com en l'individu; mentre que un animal és al cap d'alguns mesos com serà tota la seva vida, i la seva espècie al cap de mil anys, com era el primer any".²⁹ Aquesta perfectibilitat que defineix l'home i que es relaciona amb la seva llibertat, és l'ordre moral que separa l'home de l'ordre natural. En aquest sentit, amb el concepte de perfectibilitat, es pot dir que en Rousseau trobem plantejat el desdoblament entre l'ordre de la necessitat natural i l'ordre de la llibertat, que té a veure amb el tema kantianista de la separació entre l'ordre de la causalitat i l'ordre de la raó: en darrer terme, l'ordre de la llibertat. Tanmateix, l'antropologia rousseauiana no es basa només en aquest concepte de perfectibilitat; també es recolza en una teoria de l'home de tarannà bisubstancialista i d'origen cartesià. Així, per Rousseau l'home està constituït per dues substàncies heterogènies que s'exclouen mútuament: el pensament i l'extensió: el cos i l'ànima. La llibertat es relaciona amb aquesta última facultat espiritual, com podem comprovar amb la lectura d'aquest breu fragment d'un dels seus Discursos: "L'home (...) es reconeix lliure de consentir o resistir i, sobretot, és en la consciència d'aquesta llibertat que es manifesta l'espiritualitat de la seva ànima; car la física explica d'alguna manera el mecanisme dels sentits i la formació de les idees, però en la potència del voler o, més aviat, d'escollir, i en el sentiment d'aquesta potència, sols es troben actes espirituals, sobre els quals res no expliquen les lleis de la mecànica"³⁰.

Altrament: tot i que Rousseau influeix notablement Kant en la seva concepció d'home definit sobretot com a llibertat -Prauss ha destacat el

²⁹ Rousseau: Discursos [...]. Traducció de Josep M^a. Sala-Valldaura, Ed. Laia, 1983.

gran impacte que exercí en aquest últim la idea que allò distintiu en l'home no és pròpiament la raó, sinó la llibertat-; tot i això, la veritat és que Kant, a partir dels anys seixanta, fa una crítica a aquesta interpretació de la llibertat rousseauiana recolzada en la noció d'esperit, i no veu clara la vinculació de la moral amb el sentiment. Penso, en aquest sentit, en Els somnis (...), un text que permet formular una primera valoració de la visió antropològica kantiana per dues raons concretes. Per un costat, perquè és una obra amb un contingut fàcilment relacionable amb la tradició filosòfica anterior -és un text molt marcat per Hume i Rousseau-; per un altre, perquè estableix una direcció en la solució del problema de la llibertat que passa, a partir de la *Dissertatio* de 1770, per fer un desenvolupament cosmològic d'aquesta idea i no pas psicològic; és a dir, a través de la noció metafísica-religiosa d'esperit. Els Somnis (...) comença d'aquesta manera: "tot el que s'ha explicat sobre el concepte d'esperit no és una part petita del nostre saber". Les teories sobre l'existència d'aquesta noció s'han desenvolupat al llarg de la filosofia moderna i, tot i que Kant pensa, en aquesta obra, fonamentalment en el punt de vista del filòsof Swendemborg, el seu objectiu va més enllà de la voluntat de ridiculitzar el pensament d'aquest autor populista. Així, relacionat directament amb la crítica del concepte d'esperit, Kant també desenvolupa, en Els somnis (...), el problema dels límits de la raó. Influenciat per Hume, diu que el concepte d'esperit no es pot conèixer, perquè la frontera de l'experiència objectiva està relacionada amb la qüestió de les impressions sensibles. D'aquesta manera, a la fi de la primera part d'Els somnis (...) Kant diu: "confesso que totes les històries sobre l'aparició d'ànimes separades o sobre l'influx d'esperits, i totes les teories de la natura probable d'aquests éssers espirituals i la seva relació amb nosaltres només pesen en el plat de l'esperança; altrament, en el de l'especulació semblen diluir-se en pur aire".

³⁰ Rousseau: o. c., pàg. 98.

3.-La qüestió dels dos jo³¹

Hi ha una relació estreta entre l'anàlisi de la subjectivitat feta per Hume (que suposa la dissolució del jo; el jo, en Hume, no és més que una simple successió d'estats subjectius de la consciència) i el recurs kantian a una subjectivitat transcendental, que constitueix la base del que es pot anomenar l'antropologia transcendental kantiana. El problema que posa damunt la taula Hume, com hem vist, va lligat amb la tradició filosòfica provinent de Descartes; a través de la crítica de Hume, Kant es connecta amb aquesta. Segons l'enfocament de la Crítica de la Raó pura, podem dir que l'error de Hume consisteix en no haver vist que el jo empíric es fonamenta en el jo transcendental, que no és altra cosa que "la contínua identitat de si mateix" en els diversos estats de la consciència empírica.³² Per Kant, la identitat de tot el que és reconegut, sense la qual no es pot entendre la reproducció necessària per a la constitució de qualsevol representació, té com a base la identitat del jo, que es basa en la consciència de la identitat de la funció sintètica i que tan sols es pot donar si la síntesi transcendental de la apercepció es constitueix a partir d'una altra síntesi que només pot ser la imaginativa: "Aquesta unitat sintètica pressuposa o inclou una síntesi i, si la primera ha d'ésser forçosament *a priori*, la segona també. La unitat transcendental de la apercepció es relaciona, per tant, amb la síntesi pura de la imaginació com una condició *a priori* de tota possibilitat de combinar la diversitat en un coneixement donat. Però tan sols la *síntesi productiva de la imaginació* pot tenir lloc *a priori*, puix que la reproductiva es fonamenta en condicions empíriques".³³ Altrament, aquesta identitat del jo no té cap característica substancialista, com es veu clarament a la "Dialèctica transcendental": refutació del tercer paralogisme.³⁴ A més, aquest jo

³¹ Al llarg d'aquest capítol dedicat a la problemàtica dels dos jos segueixo Maréchal: o.c., pàgs. 105-112, vol., IV.

³² Vegeu KrV: A117.

³³ KrV: A118.

³⁴ Vegeu KrV: A361.

transcendental, idèntic a si mateix, objectiva: constitueix coneixement. Això ens porta novament fins al tema del seu correlat, és a dir, fins al concepte d'objecte transcendental.³⁵ Observem, per tant, que la noció d'objecte transcendental és indestruïble d'aquesta nova manera d'entendre el jo que és, com hem dit, el "pal de paller" de l'anomenada antropologia transcendental kantiana. Es tracta de quelcom que no ens ha d'estranyar i que lliga, completament, amb el que comentàvem sobre la noció a la primera i segona part del nostre treball. No obstant, aquesta nova teoria del jo presenta una sèrie de dificultats que presentarem en els apartats següents, i que ens porten, un cop més, a discutir sobre el concepte d'objecte transcendental. Una d'aquestes problemàtiques és la qüestió dels dos jo.

"El jo de l'home és doble pel que fa a la forma (és a dir, per la manera de representar-se'l), tot i que no pas per la seva matèria (o sigui, pel contingut representat)".³⁶

Aquest desdoblament que afecta a la forma o, com diu Kant: " a la manera de representar-se'l", el trobem en les dues edicions de la Crítica de la Raó pura i implica la distinció entre un jo empíric (constituït per les determinacions del sentit intern) i un jo transcendental, que s'identifica amb el jo penso, i és la unitat sintètica de tot coneixement a priori. Hi ha la tendència a pensar que el primer d'aquests dos jo, l'empíric, s'identifica sense més amb el jo fenomènic, i que el segon, el noumènic, s'identifica amb el jo transcendental o apercepció pura, la qual cosa, com veurem tot seguit, resulta problemàtica.

Kant es refereix a aquesta qüestió a diversos llocs de la Crítica de la Raó pura:

³⁶ Anthropologie (...), &5, crida, AK, VII.

"Com pot distingir-se el jo que pensa del jo que s'intueix a si mateix (...) essent idèntic al segon en tractar-se del mateix subjecte; és a dir: puc dir que jo com intel·ligència i subjecte pensant, em conec com objecte pensat, en la mesura que em dono a mi mateix com a quelcom diferent del que és donat a la intuïció (...)"³⁷.

En conseqüència, i segons aquest text, el jo noumènic i el jo fenomènic són una mateixa cosa: les dues primeres línies suposen una relació d'identitat entre l'un i l'altre. Tanmateix, també a la Crítica Kant planteja tot el contrari:

"La apercepció i la unitat sintètica no són (...) el mateix que el sentit intern, fins al punt que (la apercepció)³⁸ es refereix, com a font de tota combinació, a la diversitat de les *intuïcions en general* i, a través de les categories, a objectes en general, d'una manera prèvia a tota intuïció sensible. En canvi, el sentit intern conté la simple *forma* de la intuïció, i no la combinació de la diversitat inclosa en ella ni, per tant, cap intuïció *determinada*".³⁹

De manera que ens trobem davant d'una aporia. Kant se n'adona i es pregunta:

³⁷ KrV: B155-156.

³⁸ El parèntesi és nostre; l'hem afegit per donar més claredat al text.

³⁹ KrV: B154.

"Però ¿com pot ser el jo penso diferent del jo que s'intueix a si mateix i, tanmateix, formar amb ell un únic i idèntic subjecte?".⁴⁰

Per tant, el plantejament general de la subjectivitat kantiana apunta una primera dificultat:

- per un costat, el sentit intern i la apercepció transcendental s'han de distingir;
- per l'altre, tot i que la Crítica parli d'aquestes dues apercepcions, la unitat i la identitat d'aquests dos jo no s'ha posar en dubte.

I a una segona:

- per una banda, si tenim en compte que el jo empíric (la apercepció empírica), cal situar-la en l'àmbit fenomènic, aleshores aquest jo, en tant que fenomen, és un objecte idèntic als altres de la natura i, per tant, un fenomen més de la ciència. I, com a objecte, s'ha de pensar lligat, com tots els fenòmens, a un fonament últim. En aquest punt, la qüestió es torna interessant per nosaltres. Kant afirma, en un determinat moment de la Crítica de la Raó pura, que "podem anomenar objecte transcendental a la causa merament intel·ligible dels fenòmens en general"⁴¹ (vegeu, en aquest sentit, el capítol VII de la primera part del nostre treball, íntegrament dedicat al controvertit assumpte de l'afecció). Per tant, a partir d'aquest raonament, es pot considerar que el sentit intern (la apercepció empírica) esdevé afectada per l'objecte transcendental. Aquest fet porta a considerar de retruc que la cosa en si i el subjecte transcendental són el mateix, quelcom que nosaltres, evidentment, no sostenim.
- per l'altra, si Kant planteja una relació d'identitat entre el jo empíric i el jo noumènic, com hem vist en el primer dels dos textos esmentats a l'inici d'aquest capítol, aleshores la conseqüència més visible

⁴⁰ KrV: B155-156

⁴¹ KrV: A494.

d'aquesta identificació rau en la possibilitat de distingir el jo de la cosa en si. Des d'aquest punt de vista, arribem a una posició contrària a la mantinguda més amunt.⁴² La cosa en si (considerada pel discurs crític a través de l'expressió objecte transcendental⁴³) s'ha de distingir completament del subjecte transcendental.

Aleshores, com ens indiquen les dues apories anteriors "la unió dels dos jo (...) no és un problema tan fàcil de resoldre (...)".⁴⁴

En una època tardana, Kant escriu:

"L'home conscient dels canvis (del seu pensament), ¿pot pretendre que és *un únic* i idèntic subjecte? Aquesta qüestió és impertinent; ja que no ha adquirit consciència d'aquests canvis si no és representant-se a si mateix com un subjecte idèntic en la diversitat dels seus estats. El jo de l'home és doble pel que fa a la forma (a la manera de representació que d'ell es fa), però no pas quant a la matèria."⁴⁵

El tema de la unitat del jo (la qüestió de les apories esmentades) no es pot desentendre, com hem vist, d'una determinada interpretació del nostre concepte. Que la noció d'objecte transcendental es relaciona amb la subjectivitat és evident. Amb tot, malgrat que el kantisme ofereixi la possibilitat que l'objecte i el subjecte transcendental siguin el mateix, segons el primer enfocament de la pàgina anterior, el lligam del concepte d'objecte transcendental que nosaltres hem establert amb la subjectivitat,

⁴² KrV: B155-156.

⁴³ Vegeu capítol 2 de la primera part del treball.

⁴⁴ Maréchal: o.c., pàg. 109, vol. IV.

⁴⁵ Antropologia, &4, nota final. AK., VII, pàgs. 141-142.

no ha anat per aquest costat. Recordem: nosaltres parlem d'aquest vincle partint de la idea que tant el concepte d'objecte transcendental com el bé suprem són constitutius d'horitzó, que no indica un *més enllà de la subjectivitat* sinó un cap aquí de la subjectivitat. A part: la interpretació resultant de la primera de les dues apories no pot deixar de substancialitzar l'objecte transcendental, quelcom inacceptable per nosaltres, en tant que l'hem considerat a la primera part un concepte que refereix o esmenta una mena de transcendent immanent en la consciència, considerat formalment.

4. - La identificació entre el jo noumènic i el jo transcendental.

Tanmateix, el problema del jo en el criticisme no s'esgota amb l'exposició d'aquestes quatre apories relacionades amb el tema dels dos jos. De fet, podem desenvolupar-ho encara més per mitjà d'una polèmica que Allison exposa al seu llibre: El idealismo transcendental de Kant(...), que és la relació que el jo noumènic manté amb la apercepció transcendental o jo transcendental. Aquest tema pot sintetitzar-se en la pregunta següent: la apercepció transcendental, s'identifica amb el jo noumènic? En principi, si ens basem en allò expressat per Kant a la Crítica de la Raó pura, la apercepció transcendental i el jo noumènic poden identificar-se. La sinonímia entre aquestes dues nocions presenta l'avantatge que respecta la teoria del sentit intern que desenvolupem en l'annex número II dedicat a la subjectivitat, al final d'aquest treball. En aquest sentit, Allison cita la Reflexió 6001, AK, XVIII, 429-421: "L'ànima en la apercepció transcendental és *substancia noumenon*; per tant, no és permanent en el temps, ja que pertany únicament als objectes en l'espai".⁴⁶ Com observa Allison: "aquest punt de vista fa que la distinció fenomen-noümen, directament rellevant en l'anàlisi de l'autoconeixement (...), resulti incoherent i entri en conflicte amb la intenció crítica de l'argument dels "Paralogismes". Per què? Per

⁴⁶ Allison: El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa. Barcelona. Antropos, 1983, pàg. 436.

respondre aquesta pregunta, hem d'analitzar el plantejament que aquest intèrpret kantianista fa sobre l'assumpte.

Seguint Allison: "En aquest punt de vista, el subjecte de la apercepció o subjecte transcendental (*el Jo o ell o la cosa que pensa*) és tractat com una classe especial d'objecte, com un objecte transcendental del sentit intern".⁴⁷ Ens ho confirmen els textos següents:

"L'extensió, la impenetrabilitat, la cohesió i el moviment, en una paraula, tot el que ens pot subministrar els sentits externs, no són, ni contenen, pensament, sentiment, inclinació o decisió, els quals mai constitueixen objectes de la intuïció externa. Malgrat tot, aquest quelcom que serveix de base als fenòmens externs i que afecta de tal manera al nostre sentit, que aquest obté les representacions d'espai, matèria, forma, etc.; aquest quelcom considerat com a noümen (o més ben dit: com objecte transcendental) podria ser, alhora, el subjecte dels pensaments, si bé no obtenim a través de la manera en què afecta al nostre sentit extern una intuïció de les representacions, de la voluntat, etc., sinó únicament de l'espai i de les determinacions d'aquest."⁴⁸

"Si en l'única ocasió que puc aplicar aquest concepte, a saber: en la comparació de mi mateix amb objectes de l'experiència externa, no em serveix per especificar el que és peculiar i

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ KrV: A358.

distintiu de la natura del jo, puc pretendre conèixer que el jo pensant, l'ànima (nom de l'objecte transcendental del sentit intern), és simple. Però no per això adquireix aquest últim terme un ús que s'estén a objectes reals, ni és, per tant, capaç d'ampliar el més mínim del nostre coneixement."⁴⁹

Aquesta consideració del subjecte transcendental com un objecte transcendental del sentit intern, segons Allison "està implícita en aquells passatges on Kant insisteix en què el sentit intern i la apercepció produeixen una consciència doble d'un Jo únic".⁵⁰ Tot seguit, Allison esmenta els següents textos de la Crítica de la Raó pura, els quals fan referència al problema de l'autoconeixement (del tot relacionat amb la qüestió dels dos jo que tractem en aquest capítol):

"El que és representat a través del sentit és (...) sempre fenomen i, per tant, o bé hem de refusar l'existència d'un sentit intern o bé cal acceptar que el subjecte, que és l'objecte d'aquest sentit, tan sols pot ser representat a través d'aquest com a fenomen i no com és en si, si la seva intuïció és simplement una activitat pròpia, intel·lectual. Tota la dificultat rau en mostrar com pot un subjecte intuir-se a si mateix interiorment, i aquesta dificultat és comuna a tota la teoria."⁵¹

⁴⁹ KrV: A361.

⁵⁰ Allison: o.c., pàg. 436 i pàg. 437.

⁵¹ KrV: A361.

"(...) aquest sentit⁵² representa davant la consciència (...) únicament com apareixem i no pas com som. Perquè ens intuïm tan sols com som afectats interiorment, i això sembla ser contradictori (...) Per evitar aquesta contradicció, en els sistemes de psicologia (...) es considera que el *sentit intern*, que hem distingit curiosament de la facultat de la apercepció, és idèntic a aquesta última."⁵³

"Ni tan sols la intuïció interna i sensible de la nostra ment (com objecte de la consciència), que és representada com a determinada per la successió de diferents estats en el temps, és el vertader Jo que talment existeix en si mateix -o subjecte transcendental- sinó tan sols un fenomen, que ha estat donat a la sensibilitat, d'aquest ésser desconegut per nosaltres."⁵⁴

Exposats aquests tres textos, Allison resumeix llurs continguts. Com hem pogut llegir, Kant planteja que el problema de l'autoconeixement se centra en el fet concret de com la apercepció es pot conèixer a si mateixa com objecte. La qüestió esdevé problemàtica perquè, en tractar-se d'un coneixement, aquest ha d'estar limitat per les mateixes condicions que permeten conèixer un objecte fenomènic. D'aquest fet, es pot concloure que el subjecte de la apercepció tan sols es pot conèixer a si mateix com s'automanifesta en el sentit intern (és a dir, com a fenomen) i no pas com és en si (és a dir, com a jo noumènic). "Tenint en compte aquesta manera de plantejar el problema de l'autoconeixement, és inevitable la

⁵² Kant es refereix al sentit intern.

⁵³ KrV: B152-153.

⁵⁴ KrV: A492/B520.

identificació del subjecte de la apercepció, que és concebut tan sols com un subjecte transcendental=x, amb el Jo real o noumènic".⁵⁵ Aleshores, la pregunta que ens formulàvem sobre si el subjecte transcendental s'identifica o no amb el subjecte noumènic o real, es respon d'una manera afirmativa.

Tot seguit, Allison esmenta la interpretació de Strawsson, que explica el contingut d'aquests passatges i aquesta línia de raonament, que deriva de la lectura dels textos kantians, basada en la identificació de la apercepció transcendental amb el jo noumènic, a partir de la necessitat que Kant té d'establir una relació d'identitat entre els dos jo esmentats en l'apartat anterior: entre el jo empíric que està sotmès a la cadena causal d'esdeveniments fenomènics, i el jo noumènic, exclòs del temps, i que cal entendre com a causalitat intel·ligible. Allison diu: "Recolzant-se en un text de les antinòmies, Strawsson considera que el punt de contacte entre aquests dos jo s'ha de basar en la suposició que el subjecte empíric s'identifica, a través de la apercepció, amb el subjecte transcendental que "realment" és. Per tant, des d'aquest punt de vista -conclou Allison- la apercepció no és simplement una consciència del *Jo real* o noumènic sinó, a més, de la seva identitat amb el Jo empíric."⁵⁶

Ara bé, aquesta doctrina de la identificació resulta problemàtica per dues raons:

- Primer, perquè la consciència de l'activitat del pensar (la apercepció), com el pensament que és percebut, tenen lloc en el temps. Per tant, diu Allison: "aquesta consciència i el seu objecte ha d'assignar-se a un ésser que, en els termes de Strawson: té una història i que, per tant, no és un ésser suprasensible."⁵⁷

⁵⁵ Allison: o.c., pàg. 438.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Allison: o.c., pàg. 439.

- En segon lloc, "perquè si s'identifica al subjecte autoconscient empíricament, que té una història, amb un subjecte transcendental; aleshores, el mateix Kant es compromet amb la teoria absurda que el jo empíric apareix i és un fenomen del jo real suprasensible."⁵⁸

Val a dir, però, que davant d'aquest problema derivat de la identificació entre el jo noumènic i la apercepció transcendental (que Strawsson argumenta), Allison presenta una segona possibilitat, que tot i no poder-se considerar oficial -és a dir, desenvolupada pel mateix Kant-, supera les dues dificultats esmentades. Aquesta segona alternativa es fonamenta en una interpretació concreta de la apercepció transcendental. Consisteix en considerar que "el tret essencial de la apercepció rau en el fet que és una consciència de l'activitat del pensar, i no pas una consciència del subjecte que pensa"⁵⁹ i, també, es basa en una valoració concreta dels objectes del sentit intern entesos com "continguts de la ment (les seves *cogitationes* (...))."⁶⁰ Aquest punt de vista, la apercepció transcendental (com una activitat del pensar, que es desenvolupa en els paralogismes) permet distingir, segons Allison, el subjecte transcendental=x del jo noumènic o real.

Pel que fa a aquesta diferència, l'argumentació d'Allison és la següent: com activitat del pensar "la apercepció transcendental constitueix el fonament del coneixement en la mesura que fa possible la unitat de l'acte sintètic i, per tant, l'aplicació de les dotze categories a la matèria sensible".⁶¹ Ara bé, la apercepció transcendental no es pot conèixer a través d'aquestes mateixes categories. Per aquesta raó, esdevé un subjecte transcendental=x, *un pressupòsit transcendental*, que es troba

⁵⁸ Strawsson: Los límites del sentido . Madrid, Revista de Occidente. 1966, pàg. 249.

⁵⁹ Allison: o.c., pàg. 440.

⁶⁰ Allison: o.c., pàg. 441.

⁶¹ *Ibíd.*

fora del món. Com diu Wittgenstein: "El subjecte no pertany al món, sinó que és un límit del món".⁶² Per Allison, aquest fet permet establir la distinció entre el subjecte transcendental=x i l'ànima humana o jo noumènic perquè, "en la mesura que el concepte d'aquest últim és el d'un objecte transcendental del sentit intern, sí que es troba en el món, tot i que no pot ser conegut".⁶³ Allison ens presenta tres textos a favor d'aquesta interpretació alternativa.⁶⁴

5.-El tema dels dos jo com a expressió de la problemàtica general de la unitat de l'esperit

Des del nostre punt de vista, la qüestió de la identificació dels dos jos, i tot el tema debatut per Allison i Strawson, sobre la possible identificació del jo noumènic i la apercepció transcendental, amb les conseqüències que aquesta sinonímia comporta, no fa més que confirmar-nos una cosa: la postura kantiana davant del coneixement, que consisteix a fer una anàlisi a partir d'una separació en parts de les diferents facultats del subjecte o del jo i que finalitza en la teoria de la apercepció transcendental, impedeix, tot i ésser útil i vàlid per explicar el procés constitutiu de l'experiència objectiva, conjuntar una teoria sense fissures ni contradiccions del jo; una doctrina que no sigui equívoca ni contradictòria.

És d'agrair la voluntat d'Allison de clarificar i superar la dificultat esmentada en l'apartat anterior, però presenta el defecte de voler arreglar quelcom que, des del mateix kantisme, és impossible d'arreglar. Cert que la seva postura té un avantatge important sobre la de Strawson, en la mesura que permet extreure la apercepció transcendental del temps. Evidentment, la posició de Strawson resulta molt difícil d'acceptar: es

⁶² Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, pàg. 5632.

⁶³ Allison: o.c., pàg. 441.

⁶⁴ Vegeu Allison: o.c., pàgs. 442-443.

troba lligada i arrelada del tot en la seva interpretació psicologista de Kant. Però la solució d'Allison esdevé massa forçada, feta només amb la intenció de refusar el punt de vista de l'autor de Els límits dels sentits, cosa que l'acaba debilitant.

Respecte a aquesta qüestió, convindria tenir en compte que passa una cosa semblant amb la noció d'objecte transcendental i el noümen. A la primera edició de la Crítica de la raó pura, aquest concepte s'identifica amb la de cosa en si, entesa aquesta com a substància existent en si, en uns quants passatges.⁶⁵ Pensem que una possible manera de comprendre el perquè de tal confusió entre el jo transcendental i el jo noumènic, i tot el problema que això comporta, es troba, igual com passa amb la noció d'objecte transcendental, en la juxtaposició d'un discurs tradicional i un discurs transcendental sobre el jo. A causa d'aquest fet es produiria, inevitablement, la confusió esmentada.

⁶⁵ KrV: A249-250.

Capítol 3

La unitat del jo: una qüestió oberta?

1.-Plantejament general del problema

Voldríem insistir en una idea que hem esmentat en alguna altra ocasió i que tot seguit desenvoluparem: per una banda, hi ha en el kantisme diversos factors en la comprensió de l'objecte de coneixement que apunten cap al tema de la unitat del subjecte; per l'altra, sembla que aquesta no es dóna en el si de la filosofia transcendental, sinó que únicament es pressuposa. Que Kant creu en la unitat del jo (de la Raó, en darrer terme) ens sembla indubtable. Ara bé, que sapiguem aquesta no es demostra d'una manera explícita en cap dels seus textos.

Dedicarem aquest capítol a mostrar dues coses:

- a) Per una banda, com el criticisme (això és, l'obra estrictament kantiana), a través del tema de l'objecte de coneixement (Crítica de la Raó pura) i de l'objecte moral (Crítica de la Raó pràctica) té una tendència o orientació general cap a la unitat de l'esperit o de la raó, tot i que aquesta no esdevé completament efectuada. Com veurem, la primera part de la Crítica del judici, a partir del tema del sentiment del respecte a la llei moral i la qüestió de la facultat de jutjar, i la segona part amb el tema del finalisme i l'organicisme, constitueix un avenç respecte a la qüestió de l'harmonització de la llibertat i la naturalesa o, el que és el mateix: implica un progrés pel que fa al tema de la unitat del sistema.
- b) Per l'altra, veurem que la consumació d'aquesta tendència només pot concretar-se des d'una posició post-kantiana que és, pensem, una de

les coses importants que demostra Heidegger a través de la seva interpretació de la primera edició de la Crítica de la Raó pura.⁶⁶

I, evidentment, considerarem quin lloc ocupa la noció d'objecte transcendental en aquesta orientació no consumada.

En aquest tema, el text de la Dissertatio de 1770 és clau. Com ja hem apuntat: concretament al capítol II de la primera part, Kant estableix en aquesta obra una separació entre sensibilitat i enteniment que, en endavant, es consideren dues facultats heterogènies. En aquest sentit, la diferència entre facultats persisteix a la Crítica de la Raó pura; ara bé, allà trobem que la dualitat ha de ser compatible amb el tema de la possibilitat i de la unitat del coneixement; en darrer terme, ha de ser coherent amb la qüestió de la unitat de la raó. Per tant, si bé a partir dels anys 70-81 Kant desenvolupa el tema de la possibilitat de l'experiència objectiva; per l'altra, explica d'una manera paral·lela la possibilitat de relació entre aquestes dues facultats (enteniment i sensibilitat), que a la Dissertatio han estat considerades heterogènies. Com sabem, a la Crítica de la Raó pura Kant ha de referir-se a "una arrel comuna" d'aquestes dues branques del coneixement que, "tot i desconeguda", permet de pensar la possibilitat d'un apropament entre elles sense confondre-les.⁶⁷ I, no només això: el tema de la unitat de l'esperit, a partir de l'època crítica es vincula a una altra qüestió: Kant soluciona els problemes de la raó teòrica per fer front, posteriorment, als de la raó pràctica. Aquest desenvolupament lògic del criticisme planteja una supeditació de la raó teòrica als interessos de la pràctica (recordem el primer capítol de la segona part de la tesi actual;⁶⁸) però remarca, alhora, i a diferència de la

⁶⁶ Novament, caldrà considerar en aquest capítol a Heidegger i la seva interpretació de la primera edició de la Crítica de la Raó pura realitzada a Kant i el problema de la metafísica.

⁶⁷ Vegeu KrV: B29.

⁶⁸ Aleshores, hem vist que aquesta supeditació ja es dona en el llibre pre-crític dels Somnis d'un visionari (...), i esdevé fonamental a l'etapa crítica.

metafísica tradicional, l'autonomia de la raó teòrica i de la raó pràctica. Com sabem, la primera es refereix a l'àmbit del coneixement; la segona, al de l'actuació. Tot plegat crea a l'antropologia transcendental uns quants problemes vinculats amb el tema de la unitat de la raó.

Finalment, en aquesta introducció cal dir que aquest tema de la unitat de la Raó va molt lligat amb allò que determinats intèrprets del kantisme (Brunschvicg, Delbos i, sobretot, Maréchal) anomenen la preocupació de Kant per la unitat sistemàtica: això és, la unitat del sistema. Tant a la primera com a la segona edició de la Crítica de la Raó pura, Kant parla de la idea de "sistema" en filosofia. Es tracta d'un aspecte que tracta, concretament, a "L'arquitectònica de la raó pura" (doctrina transcendental del mètode, capítol III). "La legislació de la raó humana (la filosofia) té dos objectes: la natura i la llibertat; i, en conseqüència, engloba tant la llei de la natura com la llei moral, primer en dos sistemes diferents i, finalment, en un únic sistema filosòfic."⁶⁹

Per tant, la unitat de la raó només es concreta en el moment que s'organitzen, sota una única idea dominant, no només els diversos nivells de coneixement especulatiu, sinó també la mateixa relació que es dona entre la raó teòrica i la raó pràctica. De tota manera, els intèrprets anteriorment esmentats, sobretot Delbos i Maréchal, es pregunten fins a quin punt aquesta unitat del sistema es dona en el kantisme. Mentre que pel primer la Crítica del judici constitueix un text clau, importantíssim, a l'hora d'harmonitzar el sistema⁷⁰ -una idea avui força acceptada i estesa; per Maréchal, aquest intent no acaba de consumir-se, i així ho posen de manifest les diferents fluctuacions doctrinals que presenta la filosofia transcendental en el seu conjunt, al llarg de la seva evolució.⁷¹ Per Maréchal, un dels problemes que s'interposa a l'hora d'obtenir aquesta

⁶⁹ KrV: A840/B868.

⁷⁰ Vegeu l'article de V.Delbos: "Les harmonies de la pensée kantienne d'après la Critique de la faculté de juger". Rev. Méta. T.XII. 1904.

⁷¹ Vegeu Maréchal: o.c., pàgs. 74 i ss.

unitat és el tema dels dos Jo que hem desenvolupat, abastament, al capítol anterior. També el de l'afecció per part de la cosa en si sobre el subjecte receptiu, fa que el sistema presenti contradiccions irresolubles des del mateix kantisme, que provoquen el pas cap a l'idealisme transcendental de Fichte i el postkantisme de Shelling i Hegel.⁷² Sobre aquest aspecte, donem la raó a Maréchal: com hem dit més amunt, en comptes d'una perspectiva consumada, la unitat de l'esperit o de la raó en el kantisme només és una tendència. És veritat que la Crítica del judici constitueix una obra fonamental en aquest intent d'harmonització sistemàtica que no s'acompleix totalment.

2.-El problema de l'objecte del coneixement com el problema de la unitat de l'esperit

Recordem que la definició d'objecte del coneixement donada per Kant és la següent: "un objecte és allò que reuneix en el seu concepte els elements diversos d'una intuïció donada".⁷³ Es tracta d'una definició que considerem preparada per la Dissertatio. En aquest text, Kant planteja que el nostre esperit és incapaç d'una intuïció intel·lectual que determini a priori, a través de l'enteniment, l'existència de l'objecte. Com que li manca aquest tipus de intuïció, la matèria o contingut d'una representació ha de procedir de la intuïció sensible, que és a priori i es fonamenta en les formes pures de la sensibilitat espai-temps. A aquest fet l'acompanya, a partir de l'any 72, un canvi en l'ús de l'enteniment que suposa, a més, per part d'aquesta facultat, la creació d'un correlatiu objectiu o objecte transcendental.⁷⁴

⁷² Segons Maréchal.

⁷³ KrV: 0B137. Altrament, respecte al que significa i suposa aquesta definició d'objecte de coneixement, llegiu les primeres pàgines del capítol 1 de la primera part d'aquesta tesi doctoral.

⁷⁴ Vegeu capítol 2 de la primera part del nostre treball.

Així doncs, si retovem aquesta concepció crítica d'objecte de coneixement, podem afegir a allò ja comentat al principi de la tesi⁷⁵ una interessant valoració que se suma a la realitzada aleshores. No hem dit que la noció d'objecte de coneixement kantiana implica, també, que aquest no pugui considerar-se mai d'una manera aïllada. Tot fenomen forma part d'una cadena de relacions condicionades que alhora, la raó, relaciona amb una causa incondicionada, l'ànima, Déu i el món (les tres idees transcendents que tenen un ús regulatiu, heurístic, en el camp del coneixement). Per tant, tot objecte de coneixement, a banda de definir-lo a la manera de B137, cal considerar-lo sempre integrat dins un sistema de relacions, una característica que suposa una diferència important respecte a una altra visió, que podem trobar a la mateixa tradició moderna, com ara la de Leibniz.

Tot i que hom pot parlar d'un fenomenisme leibnizià (tema de la representació monàdica a través del concepte d'harmonia pre-establerta i de la noció de força, extret de la dinàmica i que assigna a cada una de les mònades), aquest supera el determinisme causal que governa l'univers segons la física de l'època i, per tant, suprimeix la relació entre fenòmens. Podem dir que, en Leibniz, hi ha harmonia, però no relació, de manera que el concepte d'objecte es considera sense vincle, independitzat, d'una forma atomitzada.

Per comprendre aquesta noció d'objecte en relació, Kant ha vincular, d'alguna manera, les tres facultats. És a dir, necessita establir en un nivell transcendental un conjunt de relacions sistemàtiques que apunten a la unitat de la raó o de l'esperit. Per constituir un objecte de coneixement, un objecte en relació, cal que, a banda de la impressió sensible, es doni el concepte i que aquest es relacioni no només amb la dada sensible sinó també amb la apercepció transcendental o consciència pura, amb la seva

⁷⁵ Concretament, al capítol 1.

unitat formal. Únicament així (apropant sensibilitat i enteniment) podrem obtenir un judici sintètic a priori.

Per tant, des d'aquest punt de vista hi ha una relació directa entre l'objecte de coneixement entès com objecte en relació i la unitat enteniment-sensibilitat. En el kantisme, l'objecte de coneixement garanteix l'apropament entre aquestes dues facultats, que l'esquematisme transcendental, és a dir, la imaginació productiva (segons la primera edició de la Crítica de la Raó pura), fa possible. Cal recordar que aquest aproximació entre facultats suposa, alhora, la correlació apercepció transcendental-objecte transcendental (passatge de la "Síntesi del reconeixement en el concepte"). Però no n'hi ha prou amb l'esmentat apropiament: aquesta manera de veure l'objecte demana la seva integració en relacions més generals, de manera que entra en joc el tema de la raó en sentit estricte, és a dir, com a tercera facultat de l'esperit humà. Per Kant, el coneixement humà comença amb les intuïcions, passa als conceptes i acaba en les idees. D'aquesta manera, "les idees han de ser acceptades (...) simplement com a realitat d'un esquema del principi regulador que unifica sistemàticament tot el coneixement de la natura".⁷⁶ Per Kant, la raó en sentit estricte, té la funció d'ordenar els objectes integrant-los en una unitat superior que els assumeix; això és: en la unitat de referència de la totalitat de les sèries.

És a l'enteniment a qui cal atribuir-li diverses connexions que constitueixen diferents sèries (per exemple: la connexió causa-efecte). Ara bé, cada una de les sèries com a totalitat, o la totalitat de totes les sèries, s'escapa a les possibilitats de l'enteniment. En canvi, la raó ordena tots els fenòmens d'una sèrie en la totalitat d'aquesta. Així, a causa de la inserció ordenadora en la totalitat de la sèrie que els correspon, el coneixement adquireix una planificació objectiva. En un moment determinat de la "Dialèctica transcendental", Kant diu que si no hi hagués

⁷⁶ KrV: A674/B702.

la mediació de l'activitat ordenadora, la funció arquitectònica o sistematitzadora de la raó, els coneixements serien tan sols una rapsòdia.⁷⁷ Kant comenta: "(...) trobem que el que la raó pretén com absolutament propi en aquest punt i el que es proposa portar a terme és el *sistemàtic* del coneixement, és a dir, l'estructuració del mateix a partir d'un principi. Aquesta unitat de la raó suposa sempre una idea: la de la forma d'un tot del coneixement, que precedeix al coneixement determinat de les parts i conté les condicions per a determinar, *a priori*, a cada part el seu lloc i relació respecte a les altres". Per tant, aquesta funció atribuïda a la raó (funció ordenadora), no és pas una funció produïda a posteriori de l'elaboració dels coneixements. Si els diversos coneixements no es porten a priori en la unitat del sistema, aleshores aquests resten desencadenats i tot coneixement esdevé impossible. Kant, aquí mateix, afegeix: "No es pot dir pròpiament que aquesta idea sigui un concepte d'objectes, sinó més aviat de la completa unitat d'aquests objectes, en la mesura que aquesta (unitat) serveix de regla a l'enteniment".⁷⁸ Així doncs: la funció de la idea dóna com a resultat "la completa unitat d'aquests objectes". En conseqüència, la relació entre enteniment-raó a través de les idees transcendents, sumada a la de la sensibilitat amb l'enteniment, fa possible l'objecte en relació, objecte amb qui, inevitablement, hem de relacionar el concepte d'objecte transcendental.⁷⁹

3.-La Crítica del judici i el problema kantià de la unitat de l'esperit: una visió general del problema

La tendència general del kantisme vers la unitat de l'esperit també pot considerar-se a partir de la Crítica del judici. La tercera Crítica comporta la possibilitat de relacionar natura i finalitat en el camp de l'acció. En

⁷⁷ KrV: A832/B860.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Vegeu KrV: A250.

aquest sentit, aquesta obra conté elements importants respecte a l'objectiu antropològic kantian d'atorgar unitat al sistema, en la mesura que constitueix un pont entre la Crítica de la Raó pura i la Crítica de la Raó pràctica, entre naturalesa i llibertat o entre dimensió teòrico-científica de la raó i dimensió pràctico-moral de la raó.⁸⁰ Llegint la Crítica del judici, trobem que: per un costat, aquest vincle pot establir-se a través del replantejament, en relació a la Crítica de la Raó pràctica, del tema del sentiment de respecte a la llei moral; per un altre, a partir del sentit i de les funcions de la facultat de jutjar; i, també, a través del finalisme, tractat al segon llibre de la Crítica del judici. Tot i que nosaltres presentem per separat els tres aspectes, a fi i efecte de facilitar-ne la comprensió, es tracta de tres qüestions estretament relacionades. Comencem per la primera.

3.1.-El sentiment del respecte: el tema de la sensibilitat i de la raó

Pensem que a la Crítica de la Raó pràctica la idea de sentiment de respecte no havia acabat de rutllar. Allà, la seva defensa suposa una maniobra difícil. Per un costat, Kant diu que aquest, a diferència de la noció general de sentiment, no pot considerar-se una sensació lligada a un objecte; per l'altre, reconeix que com a sentiment no pot ser de natura intel·lectual. De fet, ha d'acabar afirmant que és tan sols "un anàleg del sentiment de plaer" i ha de limitar l'acció de la raó sobre la sensibilitat a un efecte negatiu: la repressió de les inclinacions.⁸¹

Tanmateix, a la Crítica del judici les coses canvien. En la introducció VIII, i també al paràgraf 12,⁸² Kant planteja el tema d'una sensació que

⁸⁰ Vegeu P.Lluís.Font: introducció catalana dels Prolegòmens, pàg. 40.

⁸¹ Vegeu el capítol: "Els mòbils de l'acció pràctica", a la Crítica de la Raó pràctica.

⁸² Segons el paràgraf 12, el sentiment de respecte no és més que l'efecte de la moralitat com a causa. Al mateix passatge, queda clar que és "l'estat de l'esperit" el que es manifesta a partir de la determinació de la voluntat: és a dir, és aquesta mateixa determinació considerada subjectivament. Així, hom pot concloure que allò que la

precedeix a l'objecte. Aquest fet no tan sols pot relacionar-se amb la producció de l'objecte moral (producció que se sembla, recordem-ho, a la del concepte d'objecte transcendental per part de la consciència pura) perquè frustra la il·lusió que tota sensació provingui dels objectes, sinó que fa innecessari treure el seu valor de *sentiment* al respecte per la llei moral i, a més, relaciona la necessitat subjectiva del bé suprem amb l'objectiva. La determinació objectiva pel deure provoca un sentiment subjectiu que ens fa experimentar la necessitat d'un fi final de l'acció (el bé suprem); un sentiment que, per altra banda, no és ben independent de l'objecte sinó tan sols anterior a aquest.

En definitiva, hi ha una mena d'acceptació del sentiment en la raó pràctica i, en darrer terme, de la qüestió de la sensibilitat entesa com a facultat a priori. Es tracta d'un canvi important respecte a la Crítica de la Raó pràctica, que demostra, com assenyalàvem més amunt, la tendència general del kantisme cap a una perspectiva antropològica unificada. No és estrany que aquest replantejament de la qüestió de la relació raó-sensibilitat es produeixi en la mateixa obra on s'introdueix la facultat de jutjar.

3.2.-La facultat de jutjar com a medidora entre la dimensió teòrico-científica de la raó i la dimensió pràctico-moral

Tanmateix, tot i la variació de plantejament en el tema del sentiment de respecte, un dels papers destacats en aquesta tendència del kantisme cap la unitat de la raó cal atorgar-lo a la facultat de jutjar reflexionant, que juga un rol similar a la imaginació transcendental en la primera edició de la Crítica de la Raó pura i se situa com a pont entre la facultat de conèixer o raó teòrica i la raó pràctica: participa de totes dues. Per un costat, té una tendència cap al món sensible o la naturalesa i, per l'altre, cap al món intel·ligible de la moral. Per comprendre la seva importància

necessitat del bé suprem provoca és la manifestació subjectiva de la necessitat objectiva del deure.

dins el sistema crític, convé recordar, abans que res, quin problema cal resoldre.

D'una banda, l'home és un ésser que participa de la natura; per l'altra, tendeix, en l'àmbit intel·ligible, a la llibertat. L'home, però, tot i ser un ciutadà de dos móns, és un ésser íntegre; només té una raó. Des d'aquest punt de vista, es necessita un pont entre el món intel·ligible o de la raó pràctica, i el món sensible o de la raó teòrica. Convé superar aquesta dificultat, un entrebanc que ja hem esmentat més d'un cop al llarg de la segona part del nostre treball i, per tant, prou familiar. Kant, en aquesta tasca, no tan sols replanteja, a la Crítica del judici, el tema del sentiment del respecte, sinó que fa intervenir la facultat de jutjar agafant-la autònomament.

A la Crítica de la Raó pura, havia vinculat el tema del judici lògic (la facultat de jutjar) amb l'enteniment. En concret, comentava que aquest facultat permetia passar de l'enteniment a la raó. No obstant, això canvia a la Crítica del judici perquè aquí sosté que la facultat del judici és autònoma i no pot confondre's amb l'enteniment. Es tracta d'una afirmació que l'acompanya una teoria del judici que distingeix entre el judici determinant i el reflexionant.⁸³ Kant ens diu, a més, que aquesta facultat autònoma té un camp d'aplicació molt específic. Així, si l'enteniment o facultat de conèixer s'aplica a la naturalesa, és a dir, a l'àmbit fenomènic; i la raó pràctica a l'àmbit intel·ligible, la nova facultat tindrà com a tasca específica la producció de l'objecte estètic, de les idees estètiques (és a dir, de realitat objectiva que fa pensar en la producció de l'objecte transcendental per la imaginació productiva segons la primera edició de la Crítica de la Raó pura).

En conseqüència, l'art, que també s'ha de relacionar amb l'esperit humà, fins al moment que representa la Crítica del judici en l'evolució del

⁸³ KU, introducció IV, AK, V, pàg. 179. Trad. cast., pàg 78.

pensament kantià, ha esdevingut un àmbit no cobert; tot i que també cal considerar-lo, si no es vol produir un buit en el tema de la unitat de la raó. Per entendre aquesta posició intermitja de la facultat de jutjar reflexionant anunciada més amunt, en el mateix apartat, cal primer distingir-la de la facultat de jutjar determinant.

"La facultat de jutjar, en general, és la facultat de pensar el particular com a contingut en l'universal. Si l'universal (la regla, el principi, la llei) és donat, aleshores la facultat de jutjar, que subsumeix el particular sota l'universal (...), és *determinant*. Però, si tan sols és donat el particular i la facultat de jutjar ha de trobar el corresponent universal, aleshores aquesta és únicament *reflexionant*."⁸⁴

En conclusió: la facultat de jutjar reflexionant procedeix des del particular donat en la naturalesa a l'universal. Per tant, es relaciona amb la naturalesa -convé remarcar aquest aspecte; no es manté aliena a aquesta; tot i que el vincle amb l'àmbit fenomènic no l'estableix de la mateixa manera que l'enteniment en el camp de la raó teòrica. L'enteniment es relaciona amb la naturalesa, a través de l'aplicació dels seus conceptes a la sensibilitat (capacitat passiva de rebre les impressions), la qual cosa significa que procedeix de l'universal al particular, com posa de manifest la doctrina del judici sintètic a priori o, el que és el mateix: el judici determinant. En aquesta relació l'enteniment realitza operacions totalment mecàniques, absolutament lògiques: tracta de subsumir casos particulars sota lleis universals, que li han estat presentades a priori. D'aquesta manera, la facultat de jutjar determinant no ha de cercar per si mateixa una llei universal sota la qual poder

⁸⁴ KU, introducció, IV, AK., V, pàg. 179. Trad. cast., pàg 78.

subsumir el particular.⁸⁵ Sobre aquest ús de la facultat de jutjar es construeixen les dues Crítiques anteriors a la Crítica del judici.

En canvi, pel que fa a la facultat de jutjar reflexionant (això és, el funcionament del judici reflexionant) el procediment de relació amb la naturalesa és diferent: el particular ve donat i respecte a aquest s'ha de trobar l'universal.⁸⁶ Del que es tracta és d'anar des del particular de la naturalesa al general. Sense aquesta direcció no es podria concloure el sistema total d'experiència al qual s'aspira. En aquesta manera de procedir, la facultat de la raó humana utilitza una categoria transcendental o principi a priori: el concepte de finalitat. En aquest sentit, Kant diu: "(...) el Judici reflexionant que té la tasca d'ascendir del particular en la naturalesa al general, necessita, per tant, un principi que no pot treure de l'experiència, ja que aquest principi, precisament, ha de fonamentar la unitat de tots els principis empírics sota principis igualment empírics però més alts, i així la possibilitat de subordinació sistemàtica dels uns amb els altres. El judici reflexionant pot, en conseqüència, donar-se a si mateix, com a llei, un principi semblant, transcendental, i no prendre'l d'una altra part (ja que aleshores resultaria un Judici determinant) ni prescriure'l a la naturalesa (...)"⁸⁷ Aquest principi, diu Kant més avall, és " la finalitat de la natura en la seva diversitat",⁸⁸ i té dos usos: un d'estètic, que no proporciona cap coneixement i només serveix per expressar l'adequació o inadequació d'un objecte amb la nostra facultat de conèixer, que provocarà el sentiment de plaer o desplaer (Kant anomena a aquesta primera finalitat figurativa o *speciosa*); i un de lògic (finalitat objectiva), que dóna lloc al judici teleològic o "judici reflexionant en general".

⁸⁵ KU, introducció, VI, Ak, V, pàg. 179. Trad. cast., pàg 78.

⁸⁶ KU, introducció IV, AK., V, pàg 180. Trad. cast., 78.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibidem*.

De tota manera, aquesta facultat del jutjar reflexionant no sols manté una determinada relació amb la naturalesa, sinó que cal vincular-la, també, a l'àmbit intel·ligible, que és el de la llibertat. Repetim-ho de nou: de la mateixa manera que la imaginació transcendental s'aproxima per un costat a l'enteniment i, per l'altre, a la sensibilitat; la facultat del judici reflexionant s'apropa tant a la naturalesa com al món intel·ligible, a l'àmbit de la llibertat noumènica. D'aquesta manera els objectes estètics tindran una característica que d'alguna manera podem atribuir al concepte d'objecte transcendental: aquesta incardinació entre el sensible i l'intel·ligible; aquesta tendència, tot i ésser intel·ligible, de donar-se en el sensible; tendència que pot comparar-se amb la de la noció de bé suprem a la segona part d'aquesta tesi doctoral.

Però, com ho fa? Com es relaciona aquesta facultat de jutjar amb l'àmbit intel·ligible? Per respondre a aquesta pregunta cal referir-se al tema de l'objecte estètic en general, segons el plantejament global de la Crítica del judici.

En el Llibre I de la Crítica del judici (primera part), Kant analitza la facultat de jutjar si les coses són belles o no: indica que aquesta facultat no pot considerar-se lligada al coneixement, sinó que s'ha de relacionar amb el gust. Afirmar, a més, que el judici estètic elaborat per la facultat de jutjar és subjectiu i es basa, o bé en el plaer o en el dolor.⁸⁹ El judici estètic produït per la facultat de jutjar si les coses són belles o no, continua Kant, tot i que té una base subjectiva, no és pas un judici fisiològic, i a més suposa l'anul·lació de tots els nostres interessos, tant morals, com teòrics o pragmàtics.⁹⁰ Per tant, és un judici desinteressat, pur, amb una pretensió d'universalitat. Aquest tipus de judici esdevé possible gràcies a un joc lliure entre les facultats que intervenen en el coneixement, la qual cosa equival a dir, com ja sabem, que la imaginació

⁸⁹ KU, &1, AK., V, pàgines 203-204. Trad. cast., pàgines 101-102.

⁹⁰ KU, &2, AK., V, pàg. 205. Trad. cast., pàg. 103.

"esquematitza sense concepte".⁹¹ Es tracta d'un "lliure joc" lligat al poder de la imaginació que pot produir d'aquesta manera realitat objectiva. En conseqüència, tornem a trobar-nos amb la tendència que hi ha en el kantisme de construir totalment l'objecte, i que es manifesta per primera vegada en el passatge de la "Síntesi(...)" a través del tema de l'objecte transcendental com a sumministrador de realitat objectiva als conceptes purs de l'enteniment i l'abandonament del concepte tradicional de cosa en si.

Un punt important per nosaltres descansa en el passatge &17 de la Crítica del judici, titulat: "De l'ideal de bellesa". Al final d'ell, Kant torna a la vella idea que la bellesa és la manifestació del bé.⁹² Per tant, des d'aquesta perspectiva la facultat de jutjar s'apropa al món moral, a l'àmbit intel·ligible de la llibertat. Kant diu que en la idea de bellesa, considerada en un sentit estrictament crític o transcendental: "(...) hi ha l'ideal, que consisteix en l'expressió d'*allò moral*, sense el qual no podria plaure universalment i, per tant, positivament (no només negativament en una exposició correcta)".⁹³ Una afirmació que ens interessa molt.

En segon lloc, aquesta aproximació de la facultat de jutjar al camp intel·ligible, però tenint en compte el sensible, es relaciona amb el sentiment del sublim. També es tracta d'un sentiment desinteressat; ara bé, mentre que el de bellesa va lligat amb una forma limitada, el sublim es vinculat amb un objecte sense forma. Kant diu:

"La bellesa en la naturalesa es refereix a la forma de l'objecte, que consisteix en la seva limitació; el sublim, tot el contrari, pot trobar-se en un objecte sense forma, en tant que en ell, o

⁹¹ KU, &9, AK., V, pàg. 217. Trad. cast., pàg. 117.

⁹² Una idea d'indiscutibles arrels platòniques.

⁹³ KU, &17, AK, V, 235. Trad. cast., pàg 137.

ocasionat per ell, és representada una *il.limitació* i pensada, malgrat tot, la seva totalitat. En aquest sentit, sembla agafar-se la bellesa com l'exposició d'un concepte indeterminat de l'enteniment, i el sublim com la d'un concepte semblant al de la raó."⁹⁴

Recordem que la raó treballa a través de conceptes no empírics; meres idees, com ara el concepte d'infinit: per Kant, en l'experiència del sublim es pot contemplar l'infinit sense que això signifiqui que el subjecte pugui representar-lo d'alguna manera. De fet, la seva representació és impossible perquè hi ha una inadequació entre el que contemplem i les nostres facultats subjectives de representació. Ara bé, malgrat aquesta impossibilitat, l'experiència del sentiment del sublim pot abocar-nos a una situació d'èxtasi, i passar així a un pla més metafísic; apropar-nos a un estat semblant al que produiria "l'influx de determinades idees pràctiques en l'esperit". "De la mateixa manera que el judici del bell refereix la imaginació, en el seu lliure joc, a l'*enteniment* per concordar amb els conceptes d'aquest en general sense determinar-los); de la mateixa manera, en la valoració d'una cosa com a sublim la mateixa facultat refereix a la raó per a concordar amb la idea d'aquesta (sense determinar quines), és a dir, per a produir una disposició de l'esperit compatible amb la que l'influx de determinades idees (pràctiques) produiria en l'esperit".⁹⁵

3.3.-La visió finalista i organicista de la naturalesa: la qüestió teleològica

"Tot i que s'ha obert un abisme infranquejable entre l'esfera del concepte de naturalesa com el

⁹⁴ KU, &23, AK, V, pàg. 244. Trad. cast. pàg 145.

⁹⁵ KU, &26, Ak., V, pàg. 256. Trad. cast., pàg 157.

sensible i l'esfera del concepte de llibertat com el suprasensible, de manera que no és possible cap trànsit del primer al segon (a través de l'ús teòric de la raó), com si fossin mons distints, sense poder el primer tenir cap influx sobre el segon; malgrat tot, aquest últim ha de tenir un influx sobre aquell. És a dir: el concepte de llibertat ha de realitzar en el món sensible el fi proposat per les seves lleis, i la naturalesa, per tant, ha de poder pensar-se de tal manera que la regularitat de la seva forma s'adequa segons lleis de llibertat, perquè siguin possibles els fins que s'han de realitzar en ella."⁹⁶

Tot i pertànyer a dos mons: el sensible i l'intel·ligible, l'home s'ha de considerar íntegrament. No té cap sentit limitar-nos a enquadrar la llibertat en l'àmbit intel·ligible: cal que aquesta s'efectuï en el món fenomènic: "el concepte de llibertat ha de realitzar en el món sensible el fi proposat per les seves lleis". Així doncs, en aquest passatge de la introducció de la Crítica del judici, Kant fa veure la necessitat en el seu sistema d'una connexió entre el món sensible i el món intel·ligible. La clau que aporta el text transcrit més amunt per poder pensar així és la qüestió del finalisme, que suposa una mirada diferent, respecte a la realitzada a la Crítica de la Raó pura, de la naturalesa.⁹⁷ Com diu Gómez Caffarena: "es passa d'un predomini del fix (estàtic) a un predomini del dinàmic-històric",⁹⁸ això per un costat. Per l'altre, a la Crítica de la raó

⁹⁶ KU, introducció II Ak., V, pàgines 175 i 176. Trad. cast., pàg. 74.

⁹⁷ Pel que fa a aquesta punt, Kant s'expressa així: "L'efecte, segons el concepte de llibertat, és el fi final; aquest (o el seu fenomen en el món sensible) ha d'existir; per aquesta raó, la condició de possibilitat d'aquest en la naturalesa (del subjecte com a ésser sensible, és a dir, com a home) és pressuposada (KU, introducció, IX, Ak., V, pàgines 195 i 196/trad. cast., pàg. 96)

⁹⁸ Gómez Caffarena, J.: Teísmo moral en Kant. Ed. Cristiandad, Madrid, 1984, o.c., pàg. 200.

pura, el món fenomènic s'observa, bàsicament, a través de la determinació causa-efecte. En aquest sentit, la forma de veure-la ara, a través de la finalitat, esdevé radicalment distinta, tot i que complementària d'aquesta.

Si bé la noció de finalisme travessa tota la Crítica del judici, es tracta específicament en un punt concret: el llibre II: "Crítica del judici teològic", on es parla d'òrgans i de funcions; es distingeix entre finalitats (internes i externes) i, d'alguna manera, es remet a Aristòtil, amb la importància de la causa final com a factor racional bàsic a l'hora d'interpretar la realitat. Evidentment, hi ha diferències fonamentals entre ambdós: mentre que per al filòsof grec la finalitat rau en la naturalesa, per Kant és un principi de la facultat de jutjar (no és que els objectes de la natura tinguin alguna finalitat, sinó que la finalitat ens serveix per a reflexionar sobre determinats productes d'aquesta).⁹⁹ En aquest segon llibre de la Crítica del judici, Kant distingeix la finalitat interna i externa de les coses que la constitueixen: quina és la finalitat dels vegetals, quina és la finalitat dels herbívors? "Si es contesta: per al regne animal, que es nodreix d'aquests i pot d'aquesta forma estendre's sobre la terra en espècies diverses, aleshores reapareix la pregunta: ¿per a què existeixen aquests animals herbívors? La contesta seria que pels animals carnívors que només poden nodrir-se d'allò que té vida...".¹⁰⁰ Des d'aquesta perspectiva, podem resseguir la cadena de finalitats externes fins arribar a l'home.

L'home és el fi últim de la natura:

"Per a què existeixen aquests i els regnes anteriors de la natura? Per l'home i l'ús divers que el seu enteniment li ensenya de fer de totes

⁹⁹ KU, introducció VIII, AK.,V, pàg 193. Trad. cast., pàg 93.

¹⁰⁰ KU, &82., AK, V, pàg 426. Trad. cast., pàg 342-343.

aquestes criatures; i l'home és l'últim fi de la creació, aquí, a la terra, perquè és l'únic ésser que pot fer-se un concepte de fins i, a través de la seva raó, un sistema de fins d'un agregat de coses formades finalísticament".¹⁰¹

En conseqüència, Kant presenta aquí una idea d'home lligada a la qüestió del finalisme que, per la seva antropologia transcendental, creiem fonamental: l'home com a "fi últim", que és superada, immediatament, per una altra: l'home és el "fi final" de la creació. Sens dubte, arran de la reformulació que es produeix en aquest lloc de la Crítica del judici,¹⁰² que consisteix en passar de "fi últim" de la natura a "fi final"(Kant entén com a fi final "el fi que no necessita de cap altre com a condició de possibilitat"),¹⁰³ es dóna molt més joc de cares a proclamar l'harmonia entre el regne de la naturalesa i de la llibertat. Si l'home és el fi final de la creació, el creador o Déu, ho ha d'haver disposat tot, també en l'esfera de la natura, perquè el que defineix l'home com a fi final (el tema de la llibertat i del bé suprem), pugui acomplir-se sense impediment (recordem: convé que el bé suprem es realitzi en l'esfera sensible si no es vol que el que proposa la raó esdevingui absurd). Torna a aparèixer en aquest punt, lligat a la qüestió del finalisme, la importància de la religió com a factor de cohesió entre les dues esferes. Es tracta d'una qüestió que nosaltres hem procurat mostrar amb una certa insistència als capítols finals de la segona part.

"Només hi ha una espècie única d'éssers en el món que té una causalitat teleològica, és a dir, orientada a fins, i que al mateix temps, la llei a través de la qual aquests éssers han de

¹⁰¹ KU, &82 ,AK., V, pàgines 426 i 427. Trad. cast., pàg. 343.

¹⁰² KU, &82, AK,V.

¹⁰³ KU, & 84, AK., V, pàg.434. Trad. cast., pàg 351.

determinar-se a fins és representada per ells mateixos com a incondicionada i independent de condicions naturals i, alhora, també com a necessària en si. L'ésser d'aquesta classe és l'home, tot i que considerat com a noumen. És l'únic ésser natural en el qual podem reconèixer una facultat suprasensible (la llibertat), i fins i tot la llei de la causalitat i l'objecte que aquesta facultat pot proposar-se com el fi més alt (el bé suprem en el món)".¹⁰⁴

En aquestes línies, lligat amb el tema sobre què és un "fi final", Kant introdueix una diferència bàsica entre l'home i la resta d'éssers: el tema de la seva llibertat. L'home és un ésser lliure, i aquesta característica fa que pugui aspirar al bé suprem, la qual cosa suposa que no pot veure's limitat, en aquest propòsit, per la natura. Tot el contrari, aquesta, tal com l'ha disposada el creador, ha de possibilitar la realització completa de l'home. D'alguna manera s'ha de sotmetre a aquest fi final. Kant diu:

"Pel que fa a l'home (i, igualment, tot ésser racional en el món), considerat com a ésser moral, hom no pot preguntar-se per què (*quem in finem*) existeix. La seva existència té en si el seu més alt fi; a aquest fi pot l'home, fins on arribin les seves forces, sotmetre la natura sencera o, si més no, pot mantenir-se sense rebre de la natura cap influx que vagi contra aquest fi".¹⁰⁵

Encara resulta més clar quan, al final d'aquest passatge comenta:

¹⁰⁴ KU, &84, AK, V, pàg. 435. Trad. cast., pàg 352.

¹⁰⁵ *Ibíd.*

"(...) en l'home com a subjecte de la moralitat, trobem la legislació incondicionada respecte als fins, legislació que fa que sigui capaç d'ésser un fi final en relació al qual la natura sencera resta teleològicament sotmesa".

4.-La religió

En l'esforç kantianista per dotar d'unitat al sistema destaca també el paper de la religió. En la segona part d'aquesta tesi doctoral explicàvem com veïem el tema de la religió dins del sistema. No es tracta d'un quelcom més que se li afegeix amb la voluntat de fer una mena de concessió a un determinat tipus de religió. Sosteníem aleshores, que és una peça clau en aquest aspecte de la unitat de la raó, ja que té la tasca de poder parlar, tot i que sempre en termes d'esperança futura, d'una reconciliació entre el món sensible i el món intel·ligible, aquí a la Terra.

5.-El temps originari i la unitat de l'esperit (Heidegger)

En els dos apartats immediatament anteriors manifestàvem que el kantisme orienta la seva mirada cap a una teoria unitària de l'esperit humà. Però Kant, tot i deixar la porta oberta cap a una possible interpretació que hi condueix, no va més enllà d'aquesta voluntat. No obstant, i des d'una perspectiva post-kantiana, com hem dit a la introducció d'aquesta tercera part, sembla possible arribar-hi. Les ratlles que segueixen intenten mostrar com aquesta possibilitat és factible si ens situem fora del plantejament kantianista estricte, però mantenint-nos en una postura igualment transcendentalista.

Kant pertany a una tradició filosòfica que a l'hora d'explicar el coneixement ha procedit a establir una divisió analítica de facultats que, malgrat permetre explicar el procés del coneixement i l'acció moral lliure, presenta com a dificultat principal, tot i la Crítica del judici, la

qüestió d'assegurar la unitat de l'esperit(una aspecte central per l'antropologia kantiana). Per tant, sembla lògic que des d'una postura històrica no moderna, però sí igualment transcendentalista, com pot ser, per exemple, la posició del primer Heidegger,¹⁰⁶ es pugui trobar una via de superació del problema.

A Kant i el problema de la metafísica, Heidegger identifica el temps originari amb el jo penso, que podem relacionar tant amb l'espontaneïtat com amb la llibertat, mútuament vinculades. La apercepció pura, en tant que capacitat sintètica, és espontània; per un altre costat, la llibertat es considera una causalitat intel·ligible capaç d'irrompre espontàniament en la cadena de determinacions fenomèniques.¹⁰⁷ A més, totes dues nocions, com el temps originari, no estan en el temps vulgar o, el que és el mateix, en l'ordre de la cosa ordenada, sinó ordenant.

En aquest sentit, la noció de temps originari obra la possibilitat, des d'una perspectiva transcendentalista, tot i que fenomenològica, de superar la problemàtica kantiana de la unitat de l'esperit, ja que es lliga, a Kant i el problema de la Metafísica, amb la imaginació productiva com "arrel comuna" de les facultats: enteniment i sensibilitat.

La possibilitat post-kantiana de donar una sortida al tema de la unitat de l'esperit, fonamentada en aquesta noció de temps originari, relacionada amb la imaginació productiva kantiana, presentaria, a més, un avantatge interessant. Permetria superar una possible sortida idealista del kantisme que, altrament, pot relacionar-se amb la substitució de la noció de cosa en si per la d'objecte transcendental. És a dir, d'alguna manera amb aquesta sortida heideggeriana del problema de la unitat de l'esperit, tindriem la possibilitat d'evitar el perill del solipsisme, ja que Ésser i temps, en la seva analítica fenomenològica de l'existència del *Dasein*, inclou l'ésser

¹⁰⁶ És a dir, el Heidegger d'Ésser i temps i de Kant i el problema de la metafísica.

¹⁰⁷ Vegeu KU, introducció II, AK, V, pàg. 176. Trad. cast., pàg 74.

amb (és a dir, l'ésser amb els altres ens). Si aquests hipotèticament desapareguessin, el *Dasein* deixaria de ser, deixaria d'existir.

Una prova d'aquest vincle de la primera filosofia heideggeriana amb la visió transcendentalista moderna, l'obtenim amb una lectura d'Ésser i temps. Es recomenable una ullada a la segona edició. En ella figuren un conjunt de notes escrites pel mateix Heidegger, en les quals corregeix i avisa dels equívocs presents a la primera versió, en tant que text deutor, d'alguna forma, de la tradició transcendentalista kantiana.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Vegeu la traducció xilena d'Ésser i temps, on es reproduïxen aquestes notes de Heidegger.

Capítol 4

L'antropologia transcendental: una antropologia de la finitud

1.-Aspectes generals

En el present estudi sostenim que la tendència kantiana cap a la unitat de l'esperit (o de la raó) no es consuma en Kant que, tot i situar-se en un punt de vista transcendental, no pot deixar de fer-ne una anàlisi per parts, cosa que implica remarcar el paper relativament autònom de les diferents facultats que l'integren en el camp del coneixement, de la moral i de l'art. Això suposa, inevitablement, considerar aquestes facultats amb una determinada autonomia i dificulta la consideració bàsica de la raó com un únic objecte.

Feta aquesta matisació, afegim que la tendència cap a la unitat de l'esperit, que descrivíem en el capítol anterior i que constitueix un tret fonamental del kantisme, es relaciona, directament, amb la qüestió de la finitud essencial de l'home. Si s'hagués de triar un aspecte, només un, per il·lustrar en què consisteix el tema de la finitud, sens dubte triaríem la teoria de la cosa en si. Kant ens ensenya que el saber humà, que el coneixement, implica sempre un àmbit inaccessible=x. Evidentment, l'autor que ha intuït més clarament la relació entre finitud i kantisme ha estat Heidegger. Per aquest motiu, hem de parlar de la "transcendència", estretament vinculada amb aquesta valoració: la transcendència és la manera com Heidegger es refereix a l'objectivitat transcendental de Kant, tot considerant-la en un sentit molt més ample que l'habitual entre els lectors de la Crítica de la Raó pura.¹⁰⁹ La transcendència implica

¹⁰⁹ En primer lloc, per Heidegger l'objectivitat no alludeix només a quelcom que es troba en la consciència; tampoc fa esment a res que s'identifiqui exclusivament amb els principis de la ciència, com pensen els neokantians; sinó al fet que aquesta es dona en un "tot" que inclou, també, la manera de ser de la cosa en tant que cosa. En segon lloc, per entendre el que Heidegger anomena transcendència, cal tenir en compte que

dues transformacions conceptuals importants, que permeten passar de Kant a Heidegger: la primera i la més rellevant, és aquesta substitució de "transcendental" per "transcendència" (una visió de l'objectivitat kantiana com a quelcom que ultrapassa la teoria dels judicis sintètics a priori i que, a més, és ontologia); la segona consisteix en la substitució del temps per la temporalitat. En el darrer capítol, parlàvem de la noció heideggeriana de temps originari en tant que constitutiva de l'ésser del *Dasein*.

Un aspecte també lligat amb el tema de la transcendència és l'"obertura ontològica".¹¹⁰ Hi ha dues maneres d'entendre aquest concepte. En un primer sentit, l'obertura pot relacionar-se amb el que és clar (*lichtung*, segons Heidegger). Tan sols el que és clar es comprèn. Aquest primer sentit suposa vincular-la amb allò que origina l'"aparença" i l'"aparèixer". Ara bé, també pot lligar-se l'obertura amb el mateix "horitzó" de l'obertura. En aquesta opció, allò que és clar és el mateix horitzó de l'aparició i de la "inteligibilitat". Ambdues maneres de considerar l'esmentada noció fenomenològica d'obertura" es poden entroncar, com veurem més endavant, amb el tema de la finitud i, també, amb el concepte d'objecte transcendental de la primera edició de la Crítica de la Raó pura.

2.-Finitud i transcendència

Per Heidegger, la "transcendència" es relaciona amb la primera edició de la Crítica de la Raó pura. Hem comentat diverses vegades per quina raó Heidegger es fixa en l'edició A, en comptes de l'edició B. Altrament, a la base de la interpretació de la transcendència cal situar-hi un aspecte clau recollit a les pàgines inicials de l'edició A de la primera Crítica. Ens referim a la nova relació que el subjecte estableix amb

la demarcació sintètica del coneixement vinculada a la seva anàlisi transcendental, és substituïda per la demarcació analítica; o sigui, la transcendència es relaciona directament amb l'analítica del *Dasein*.

l'objecte, gràcies a la "revolució copernicana". Kant diu, al pròleg de la segona edició: "els objectes han de conformar-se al nostre coneixement",¹¹¹ que és el mateix que dir: el coneixement no es troba en l'objecte, en la cosa en si, sinó en el subjecte. També cal vincular la transcendència amb el fet que conèixer equival sempre intuir alguna cosa que s'anuncia en una representació. Evidentment, aquesta visió kantiana del coneixement està molt lligada amb la manera d'entendre la sensibilitat com la capacitat passiva de rebre representacions¹¹² i amb la qüestió que l'home no té cap possibilitat d'una intuïció intel·lectual directa sobre l'objecte en si. Per tant, hom pot dir que la relació entre la idea de la finitud i el procés transcendental del coneixement, plantejada per Heidegger, s'introdueix a les primeres pàgines de la Crítica de la Raó pura.

Després de l'"Estètica", a l'"Analítica" Kant ens diu que l'enteniment té com a tasca primera fer una determinació de la intuïció sensible a través de les categories. Estableix que aquesta facultat només pot determinar el material rebut per la sensibilitat: això és, indica que només pot anticipar la forma d'una experiència possible, sense superar mai els límits de la sensibilitat. Per tant, l'enteniment mateix és finit:

"En anomenar noúmens a les coses en si (no considerades com a fenòmens), l'enteniment no resta limitat per la sensibilitat sinó que, tot el contrari, és aquest qui limita la sensibilitat."¹¹³

Kant continua:

¹¹¹ Vegeu KrV: BXVI.

¹¹² Vegeu KrV: A19/B33.

¹¹³ KrV: B312.

"Immediatament l'enteniment s'autoimposa límits admetent que no les coneix (les coses en si)¹¹⁴ a través de cap categoria i que, per tant, tan sols les pot pensar sota el nom de quelcom desconegut."¹¹⁵

Ara bé, la qüestió de la finitud, que segons Heidegger pot lligar-se a la sensibilitat o a l'enteniment, no implica una separació radical entre la intuïció i el concepte. Ni molt menys.

Per contra, pensem en aquella qüestió debatuda al capítol anterior a propòsit del tema de l'objecte en relació i la unitat de l'esperit. Manifestàvem, aleshores, que les facultats subjectives tenen una tendència indiscutible i innegable a la unió (d'alguna manera és aquesta tendència la que planteja la necessitat d'un concepte com el d'objecte transcendental). Per això, a partir d'ara l'explicació de la transcendència pren una direcció interessant, ja que permet vincular la finitud amb la qüestió de la unitat de l'esperit, debatuda en el capítol III d'aquesta tercera part. Kant diu, a la Crítica de la Raó pura, després d'haver remarcat el caràcter finit de l'enteniment:

"L'*enteniment* i la *sensibilitat* que nosaltres tenim tan sols poden determinar un coneixement si actuen conjuntament. Si els separem, tindrem intuïcions sense conceptes, o conceptes sense intuïcions. En tots dos casos tindrem representacions que no podrem referir a cap objecte determinat."¹¹⁶

¹¹⁴ El parèntesi és nostre.

¹¹⁵ *Ibíd.*

¹¹⁶ KrV: A258/B314.

Com sabem, ho hem anat repetint: l'actuació conjunta d'enteniment i sensibilitat ens porta cap al tema de la imaginació i el seu paper en el camp de l'experiència; en darrer terme, ens duu fins al temps originari o fonament de la "transcendència". Però potser no ens interessa tant aquest aspecte com la relació entre la noció de transcendència i d'"obertura", amb el tema de l'"horitzó". Recordem que la qüestió de l'horitzó l'hem analitzada al capítol V de la segona part¹¹⁷. Allà mostràvem que tant el bé suprem com el concepte d'objecte transcendental són constitutius d'horitzó. La creació d'horitzó està estretament relacionada amb la possibilitat mateixa de l'obertura perquè equival a la producció d'aquell marc en què les coses es desplegaran per ésser conegudes. Tanmateix, tal obertura no obre, sinó que tanca. D'aquí en prové la seva relació amb el tema de la finitud. De fet, l'obertura no pot entendre's com un projectar cap endavant: no és, en aquest sentit, un *cap allà*. Més aviat consisteix en un cap aquí, un aproximar-se des de la distància. D'una manera figurada podem representar-nos-la com l'acte d'escombrar; o a partir del doble procés de les ones dels sonars dels vaixells que reboten i tornen al lloc d'origen. La consciència projecta la seva unitat subjectiva a fora seu (tema del concepte d'objecte transcendental), per tornar a ella i crear l'objecte de coneixement segons la definició de B137.

Així, el nostre concepte és un peça clau d'allò que Heidegger anomena la "transcendència", relacionada alhora amb el procés d'obertura i amb el tema de la intuïció kantiana de la finitud.¹¹⁸

¹¹⁷ Recordem que aquest capítol està dedicat al tema del bé suprem com a postulat.

¹¹⁸ Tanmateix, aquesta interpretació de és exclusivament teorètica, ¿o també es dona en el camp pràctic? Per respondre aquesta pregunta ens hem de referir al debat de Davos, que reproduceix a manera d'apèndix a les últimes pàgines de l'edició espanyola de Kant i el problema de la Metafísica (pàgines 211-226). Es tracta d'una discussió entre Cassirer i Heidegger, que gira al voltant de la tesi d'aquest darrer, en el sentit que la doctrina crítica kantiana és una teoria de la finitud sense infinitud. Una idea que, per Cassirer, pot refutar-se a través d'una interpretació de l'ètica kantiana. Cassirer diu: "L'àmbit ètic no permet l'esquematisme: els nostres conceptes de llibertat, etc., no constitueixen coneixements, no es poden esquematitzar. Existeix l'esquematisme del coneixement, però no pas el de la raó pràctica" Des d'aquest punt de vista,

Aquesta noció també pot relacionar-se amb el concepte d'obertura des d'un segon punt de vista: com hem dit a la introducció del capítol, aquesta "obertura" implica, en Kant, quelcom que no es mostra, tot i ser la causa de l'"aparèixer". Per tant, el concepte d'objecte transcendental té, igualment, aquest caràcter essencial d'horitzó, ja que és el fonament del fenomen (quan hem parlat del tema de l'afecció vèiem un gran nombre de textos on aquell plantejava que el concepte d'objecte transcendental s'ha de relacionar amb la causa del fenomen: A 44/B61, B72, A190/B235, A358, A380, A393, A494/B522), tot i que no sigui el fenomen.

l'experiència finita no pot referir-se al camp moral perquè no es reproduïx, en aquest, el paper que la imaginació té en el teòric. Així, la tesi de la finitud vinculada a la transcendència, i basada en el tema dels esquematismes de la imaginació transcendental, només és vàlida, si s'accepta, per la primera edició de la Crítica de la Raó pura. Per Cassirer, en l'esfera pràctica i a través del postulat de la immortalitat de l'ànima, l'home sembla poder vincular-se amb la infinitud d'una manera positiva. En canvi, per Heidegger, tot i que aquesta relació es dona en l'àmbit moral, només té un sentit negatiu. Basant-se en la noció d'imperatiu categòric diu: "(...) en l'imperatiu categòric hi ha quelcom que va més enllà de l'ésser finit. Tanmateix, el mateix concepte d'imperatiu categòric ens parla de la intrínseca relació amb l'ésser finit". Per tant, segons Heidegger el tema de la finitud no és exclusivament teòric, sinó també pràctic. Aquesta discussió la reprèn Philonenko quan afirma que en el camp de la raó pràctica trobem una concepció diferent del temps. Per mantenir aquesta opinió, es basa en el postulat de la immortalitat de l'ànima que, segons creu, obre la possibilitat d'un temps pràctic, diferent al teòric, i que té com a característica fonamental la seva relació amb la infinitud. Per Philonenko, en el camp moral i gràcies al postulat de la immortalitat de l'ànima, el temps es relaciona amb la durada de l'existència i no es considera com una intuïció pura a priori de la sensibilitat. Aquesta durada de l'existència és necessària per l'acompliment, de part de la voluntat, de la llei moral. De tota manera, aquesta visió no ens acaba de convèncer. En un moment anterior, hem posat de relleu que pot establir-se una analogia entre l'àmbit de la raó teòrica i de la raó pràctica, pel que fa al tema de la constitució de l'objecte i que, en aquest punt, hi té molt a veure el postulat de la immortalitat de l'ànima. Amb la qual cosa, tot i que acceptem la diferència esmentada pel que fa a la noció de temps, ens costa assumir que el tema de la finitud es perdi en el camp pràctic, com defensa Philonenko. És més, per nosaltres, el postulat de la immortalitat de l'ànima es relaciona amb la manera com Kant introdueix la sensibilitat en l'esfera moral.

Capítol 5

El pas de l'antropologia transcendental a l'antropologia empírica

1.-Aspectes generals

Tot seguit, parlarem d'un conjunt de textos kantians, que no hem tractat encara, i que suposen un posar en pràctica el que l'antropologia transcendental ha mostrat a nivell teòric. Es tracta d'obres com ara: Idea d'una història universal des d'una perspectiva cosmopolita, la Pau perpètua, Pedagogia; la mateixa Antropologia. Foucault dóna molta importància a aquesta. Per això, mostrarem ara en què consisteix aquesta altra cara de l'antropologia kantiana, la més empírica; això ens servirà per a enllaçar, en el capítol següent, amb el punt de vista del filòsof francès sobre Kant.

2.-La raó reguladora de la història i la idea d'un Estat Universal Cosmopolita

Un dels textos kantians analitzats en aquest capítol es titula Idea d'una història universal en la perspectiva del cosmopolitisme. La història és el camp concret d'actuació de l'home, i s'entén com un procés d'emancipació de l'espècie humana; és a dir, com un camí cap a unes quotes molt més altes de llibertat, de justícia, i d'igualtat; per tant, implica com a tret destacat el tema del progrés. Un altre aspecte que la noció d'història universal suposa és el fet que cal entendre-la com una producció de l'home, de l'espècie humana. Evidentment, tal producció parteix d'una base teòrica: la demostració, tant a la Crítica de la Raó pura com a la Crítica de la raó pràctica, de la possibilitat de la llibertat en l'àmbit noumènic; juntament amb l'afirmació realitzada, a la Crítica del judici, que "el concepte de llibertat ha de realitzar en el món sensible

el fi proposat per les seves lleis".¹¹⁹ Des d'aquest punt de vista, la història no és més que el recull d'un conjunt d'esdeveniments fenomènics causats per la llibertat humana.

En conseqüència, tenim dos factors fonamentals a l'hora d'enfrontar-nos amb el concepte kantian d'història: per una banda, el tema del progrés; per l'altra, el de la llibertat. Són dos aspectes íntimament relacionats, com Kant evidencia en el següent fragment d'una Idea (...):

"(...)la llibertat de la voluntat, els fenòmens d'aquesta, és a dir, les actuacions humanes, estan determinades, com qualsevol altra esdeveniment natural, segons lleis universals de la naturalesa. La història, que s'ocupa de la narració d'aquests fenòmens -tot i que restin ocultes les seves causes- ens deixa esperar que, considerat en conjunt el joc de la llibertat de la voluntat humana, podrà descobrir un curs regular de la mateixa (...), i es donarà a conèixer un progrés continuat, tot i que lent, del gènere humà en les seves disposicions originàries."¹²⁰

En el text citat, a banda de relacionar-hi progrés i llibertat, s'insisteix en el tema de la regularitat d'aquest progrés: l'avenç de la raó esdevé continuat. Malgrat el que pugui semblar en determinats moments i etapes concretes, la raó es desplega en la història seguint un ritme regular.

Caldria introduir una precisió: no es pot entendre aquest progrés futur com un avenç de l'home cap a la realitat noumènica, és a dir, com una

¹¹⁹ KU, introducció, II, AK, V, pàg. 176. Trad. cast., pàg. 74.

¹²⁰ Idee (...), AK, VIII, pàg. 17.

manera d'anar guanyant, per part seva, quotes d'en si. Entendríem malament el que Kant ens vol mostrar: la història és l'àmbit concret de la raó empírica i de l'home factual. Les dues realitats en l'home (la fenomènica i la noumènica) existeixen ara i sempre; per tant, tornem-ho a dir, progrés no suposa, en Kant, una continuada adquisició de quotes d'en si per part de la humanitat, cosa que seria, evidentment, contradictòria respecte al plantejament transcendental general.¹²¹

En aquest escrit, el progrés s'ha d'entendre com la tendència de la natura vers la construcció en el futur d'un estat universal, que és l'únic que pot garantir la pau perpètua. "La natura té com a intenció suprema la constitució d'un *estat cosmopolita* en el si del qual es desenvoluparan totes les disposicions originàries de l'espècie humana".¹²² El progrés, a més, es relaciona directament amb una idea fonamental: el tema o la qüestió de l'antagonisme que Kant expressa en aquestes línies: "L'home vol concòrdia; però la natura, que sap millor el que és bo pel seu gènere, vol discòrdia".¹²³ Utilitzant terminologia hegeliana, diríem que hi ha una *astúcia de la raó* que fa avançar la societat, a través de la discòrdia entre diferents règims polítics, cap a l'Estat Cosmopolita final, malgrat la guerra, actual i futura, entre ells.

En aquest sentit, el tema de la història que Kant vinculava en el text transcrit més amunt, amb la noció de progrés i el de la llibertat humana, mostra que la raó, considerada des d'un punt de vista general, això és, la raó conjuntada, regula el procés històric cap a un futur Estat Universal (federació d'estats) que pot garantir la pau perpètua. És la raó, tota ella, la que actua produint, en el camp empíric, aquest horitzó cosmopolita o, dit d'una altra manera, l'horitzó cosmopolita obliga que el coneixement,

¹²¹ A partir de la *Dissertatio* de 1770 ens diu, clarament, que l'àmbit intel·ligible és incognoscible (el tema transcendental de la finitud s'expressa, aquí, inequívocament, en un sentit empíric).

¹²² *Idee* (...), AK VIII, pàg. 20

¹²³ *Idee* (...), AK, VIII, pàg. 21.

la moral, fins i tot l'art, ocupin el seu lloc natural, la història, i actuïn conjuntament de cares a aconseguir aquest fi (l'Estat Universal) on és possible la pau i la felicitat individual i col·lectiva.

Tot plegat posa en joc, a nivell empíric, el que a nivell transcendental s'ha discutit en el camp del coneixement i en el de la moral. Reprodueix els esquemes de la raó transcendental: la Raó productora del seu propi horitzó, la Idea Cosmopolita (Idea que fa la funció, en el camp empíric de la història, que cal atorgar a l'objecte transcendental o al bé suprem en el camp formal). Així com la raó teòrica crea el concepte d'objecte transcendental com a horitzó constitutiu de l'experiència objectiva, i la raó pràctica crea l'horitzó del bé suprem; aquesta raó reguladora de la història, analitzada a nivell transcendental a partir de les seves diverses funcions, però que ara és tot una, fa de la idea cosmopolita, si se'ns permet l'expressió, el seu objecte transcendental. L'home, en tant que ésser racional, lliure; l'espècie humana, en el seu esdevenir històric i polític, té com objectiu final la pau perpètua, que esdevé, per tant, un punt límit, un fi d'horitzó, que no s'ha d'entendre, matisem-ho, com un més enllà, sinó com un més ençà: com un cada dia més a prop sense apropar-nos-hi mai d'una forma definitiva - tema de la utopia kantiana-.

Fins i tot podem afegir que així com en el camp pràctic el bé suprem aporta racionalitat al sistema, ara l'horitzó d'un Estat Cosmopolita que funciona en aquest àmbit empíric, fa que la història, sotmesa a un progrés constant, no esdevingui absurda, que tingui un significat racional.

La regulació d'aquesta història per part de la raó ha de coincidir amb l'objectiu moral de la felicitat. No hi ha una contradicció entre la moral i la història universal; per això, la pau perpètua, possibilitat històricopolítica de la felicitat, s'ha de donar aquí, "al Regne de Déu a la terra", emprant una expressió de la Religió (...), d'una manera real. Amb la pau perpètua entre els diferents Estats és possible compatibilitzar la felicitat

individual de natura moral amb la participació d'aquest mateix home en la societat -no cal oblidar que l'home és social: Kant descriu aquesta característica amb una frase que s'ha fet famosa: "la insociable sociabilitat" de l'home.¹²⁴ Que passi el contrari resulta absurd: com hem dit a la segona part de la nostra tesi doctoral, l'home que actua per deure ha de tenir l'esperança de l'obtenció del bé suprem, que inclou la felicitat sensible, la qual cosa no és possible en un estat de guerra de tots contra tots. És a dir, la finalitat moral ha de coincidir amb la finalitat de la història o, millor dit, a l'inrevés: la finalitat de la història ha de coincidir amb el que, en el camp transcendent, la raó pràctica proposa i postula en termes d'esperança: la realització, en l'home, de la felicitat, fins i tot en l'esfera sensible.

Hem comentat, més amunt, que el progrés històric s'ha d'entendre com un atansament constant a la Idea d'un Estat Cosmopolita gràcies al progrés històric. També hem apuntat que el paper d'aquesta és, per dir-ho així, calcat al de la noció d'objecte transcendent en el camp del coneixement. Per tant, Kant mostra a través de la seva concepció de la història de la humanitat allò que, a nivell transcendent, vèiem per separat, a través del camp de la raó teòrica i pràctica.

Per tant, confiança enorme en la raó. A nivell transcendent, la raó produeix realitat objectiva (concepte d'objecte transcendent, idees estètiques,...). En l'empíric, la seva regulació, malgrat l'inconvenient de la "insociable sociabilitat" de l'home, i tot i que aquest no és més que "un tronc retorçat del qual és gairebé impossible extreure'n alguna cosa redreçada"¹²⁵, porta a terme un progrés constant (la noció de progrés *constant* remarca, precisament, la força productiva de la raó) vers la idea, autènticament realitzable en un temps infinit, d'un Estat Cosmopolita. De fet, no pot ser de cap altra manera: Kant, per mitjà de

¹²⁴ Vegeu Idee (...), AK VIII, pàg. 20.

¹²⁵ Idee (...), AK, VIII, pàg. 23. També a Die Religion (...), VI, AK VI, pàg. 100.

la seva crítica transcendental, no només posa límits a la raó en cadascuna de les seves esferes sinó que, fent-ho, recupera la confiança en aquesta; en la seva força productiva. En aquest punt, convé avançar-ho, Kant i Foucault se separen. Aquesta visió d'una raó unitària, autolegisladora, forta, tan característica de la Il·lustració, esdevé minada per l'autor francès.

Per Foucault, no pot fer-se una fonamentació en el subjecte transcendental, entre altres coses, perquè aquest subjecte, formal, pur, no existeix. Per Foucault, el subjecte esdevé construït a través d'un treball fet a la pràctica quotidiana, que és el que ens demostra en l'estudi Vigilar i castigar. Podem dir que el subjecte empíric, immers en la història, no és el resultat d'un treball teòric -un punt de gran divergència entre l'autor francès i el filòsof de Königsberg-, sinó de modelació en el camp empíric, factual, gràcies a unes tècniques característiques dels Estats disciplinaris moderns.

Tanmateix, i més enllà d'aquesta discrepància bàsica, la crítica tot just despuntada de Foucault a Kant, ens serveix per il·lustrar la direccionalitat de l'enfocament antropològic del filòsof de Königsberg. Es tracta d'una orientació que segueix aquest ordre d'execució: primer cal desenvolupar tota una antropologia transcendental per després, a partir del que s'ha descobert en aquesta anàlisi transcendental, construir el subjecte empíric. S'enceta fent una crítica de la raó a nivell transcendental per, posteriorment, elaborar una Antropologia des del punt de vista pragmàtic.

Que en aquests textos menors, Kant usa un model de base propi del camp transcendental, ho posa en evidència d'una manera manifesta a partir d'una història qualificada a priori. Ens parla d'aquesta noció en el Conflicte de les facultats. En aquest sentit, no tan sols podem parlar d'una Idea Cosmopolita com un horitzó, sinó que aquesta, a més, es relaciona amb l'a priori. Per Kant, la història a priori, fonamentada en el

concepte de progrés, ens permet parlar prèviament, profèticament, abans de tota experiència factual, del desenvolupament futur, entès aquest com un apropament infinit a la utopia de la pau perpètua. Kant opina que aquesta història a priori és possible "quan és el propi endeví qui fa i disposa el que anuncia".¹²⁶ En tant que depèn de l'home, l'home pot preveure la seva tendència final. Aquest últim aspecte ens du a la reflexió següent, molt interessant: tot i que la noció d'una història a priori es vinculi amb el tema del finalisme, amb el tema de la tendència, no és problemàtica amb la llibertat individual. Per Kant, queda clar que és la responsabilitat humana la que haurà d'anar realitzant l'ideal, tot i que això suposi posar, en tant que condició positiva, l'esperança del progrés en la naturalesa (o, millor dit, en la Providència);¹²⁷ en el sentit que aquesta instaura les condicions perquè aquest progrés es realitzi, malgrat que la responsabilitat d'executar-lo recaigui en l'home i prou.

3.- El tema de l'optimisme tant en el camp de l'antropologia transcendental com empírica

Tot i que l'home, en el camp pràctic, ha d'aspirar a la perfecció moral - tema de la santedat-; aquest home que aspira a la realització del "regne de Déu" a la terra és, ara i aquí, imperfecte, com ho demostra la seva tendència natural a fer el mal. Precisament, a la segona part vèiem que l'antropologia transcendental parteix de la idea que el mal radical està arrelat en la voluntat; en darrer terme, a la raó. Recordem que aquesta qüestió, en principi pessimista, s'aborda a l'opuscle El mal radical, on Kant critica totes les concepcions filosòfiques que suposen un home bo per naturalesa. Hi descriu les tribus primitives dominades per un estat salvatge i malvat, sense cap tipus d'innocència. Kant oposa la realitat observada pels exploradors europeus de l'època a països llunyans tot just descoberts, pel que fa a les actuacions de les tribus primitives, a

¹²⁶ Der Streit, AK, VII, pàg. 81.

¹²⁷ Der streit, AK, VII, pàg. .93.

"l'estat de natura" de Rousseau. Però no només la crueltat sense mesura dels pobles primitius indica la predisposició de l'home al mal, sinó que ens ho constata el fet que les nacions civilitzades es troben, constantment, en una situació bel·ligerant. Per tant, en aquest text, Kant se situa en la línia d'una visió pessimista de la natura humana. Posa en relleu que en l'home hi ha una tendència a desitjar tot allò il·lícit, una "tendència natural al mal". Potser cal remarcar que el concepte de natura (natural) en Kant, adquireix un sentit diferent al que trobem en Rousseau. A la Religió (...), Kant expressa: "(...) entenc per natura de l'home el principi subjectiu de l'ús de la llibertat en general (sota lleis morals objectives), ús que és anterior a tota acció respecte als sentits".¹²⁸

Per tant, la natura moral de l'home no pot entendre's com un conjunt d'inclinacions determinades per la qualitat dels objectes,¹²⁹ sinó que aquesta és un "acte de llibertat" (*ein Actus der Freiheit*), i s'identifica amb una actitud, subordinada a la llei moral objectiva (és a dir, amb l'imperatiu categòric) i fonamentada en la voluntat noumènica del subjecte. Tot plegat, ens porta a concloure que Kant no planteja una teoria del mal des de la perspectiva de l'innatisme. Per ell, fins i tot el millor home pot tornar-se dolent quan inverteix l'ordre de les màximes: els motius que l'impulsen a l'acció. Quan passa això, no cal pensar que la voluntat rebutja la llei moral, que no vol saber res d'aquesta, sinó que la voluntat pura ha admès, al costat de la llei moral, la llei de l'egoisme, i que ha convertit la llei moral en servidora de l'egoisme. Quan es produeix aquesta inversió de màximes, l'home no actua guiat per un pur desinterès, és a dir, per deure, seguint únicament l'imperatiu categòric.

En definitiva, Kant fa una interpretació transcendental, que té poc a veure amb els plantejaments tradicionals. Ara bé, tot i que a l'home el mogui una tendència natural a fer el mal, hi ha al costat d'aquest

¹²⁸ Die Religion (...), AK, VI, pàg. 21. Trad. cast., pàg. 37.

¹²⁹ *Ibidem*.

principi, un principi bo. Kant parla, a la Religió (...) en termes de cohabitació i diu que, en l'home, hi ha una cohabitació del principi dolent amb el bo. Aquest fet fa que allò que l'home és o ha d'arribar a ser, en sentit moral: o sigui, bo o dolent, només depengui d'ell mateix perquè tant una cosa com l'altra és un efecte de la seva llibertat. Gràcies a aquesta doctrina de la cohabitació, l'home, així com opta pel mal, pot escollir el bé: la llei moral sempre és present en ell, sigui quina sigui la màxima que motiva a l'acció. En realitat, Kant no parla mai d'una supressió de la màxima del sentiment de respecte a la llei per explicar el mal, sinó d'una inversió de les màximes. Per aquesta raó, podem llegir a la Crítica de la Raó pràctica, que el sentiment de respecte a la llei inspira la llei moral dels homes més perversos -es tracta d'una visió optimista que contrasta amb una determinada interpretació kantiana de signe contrari.

La imperfecció moral, que constata el tema del mal radical, porta a pensar que l'home pot tendir cap a la perfecció moral. Si el tema del mal l'hagués tractat Kant a partir d'una concepció innata, aquest perfeccionament ètic perdria tot sentit, tota raó de ser. Alhora, que l'home pugui esdevenir millor, es relaciona amb el postulat de la immortalitat de l'ànima i, evidentment, amb el tema de l'assoliment del bé suprem -vegeu la segona part-.

El progrés de la vida moral no pot ser un procés interromput. Cal que es doni al llarg d'un temps infinit. En aquest sentit, el postulat de la immortalitat de l'ànima permet pensar no tant en allò que l'home és sinó en allò que ha de ser. Si bé el mal és present en l'home -es tracta d'una constatació-, aquest fet no implica negar el progrés pràctic, sinó que més aviat ha de constituir-ne la causa. Encara que aquest mal, i tornem a topar aquí amb la qüestió dels límits, "no pot ésser extirpat per les forces humanes".¹³⁰ hi ha la possibilitat, gràcies a la immortalitat de

¹³⁰ Die Religion (...), AK,VI, pàg. 37. Trad. cast. pàg., 57

l'ànima, d'aconseguir la realització del bé suprem i esdevenir, per aquesta raó, una voluntat santa. La relació entre el progrés moral, la santedat i la immortalitat de l'ànima, l'estableix Kant a la Crítica de la Raó pràctica, on manifesta:

"Aquest progrés infinit és tan sols possible a partir del supòsit d'una *existència* i personalitat duradora en l'infinit del mateix ésser racional (que s'anomena la immortalitat de l'ànima). Així doncs, el bé suprem és pràcticament possible, tan sols, sota el supòsit de la immortalitat de l'ànima; per tant, aquesta, com a lligada inseparablement amb la llei moral, és un postulat de la raó pura pràctica (...)"¹³¹

Evidentment, aquest progrés moral que garanteix la immortalitat de l'ànima en tant que postulat de la raó pràctica, va lligat amb un aspecte clau: el tema de la santedat, del qual se n'ocupa Kant a la Crítica de la Raó pràctica, un pèl més avall del fragment que acabem de transcriure:

"La proposició de la determinació moral de la nostra natura de no poder abastar la completa adequació amb la llei moral si no és a través d'un progrés que va a l'infinit és de la més gran utilitat (...). En defecte d'aquesta proposició, o es desvincularia la llei moral de la seva *santedat*, imaginant-la *indulgent* i adequada a la nostra conveniència; o bé s'exaltaria la seva missió, i al mateix temps l'esperança d'una determinació inassequible, és a dir, s'esperaria adquirir completament la santedat de la voluntat, perdent-

¹³¹ KpV, AK, V, pàg. 122. Trad. cast., pàg. 153.

se en somnis místics, *teosòfics*, totalment contradictoris amb el coneixement de si mateix (...)"¹³²

Amb tot, si bé la immortalitat de l'ànima és una peça clau per poder defensar el progrés moral, quin és el motor d'aquest progrés? La pregunta es respon amb la contraposició entre les disposicions racionals i morals de l'home i les seves pulsions primàries. Des d'aquest punt de vista, el kantisme permet parlar d'una determinada finalitat atribuïble al mal mateix. Respecte això, trobem comentaris interessants, precisament, en el text: Idea d'una història universal. És sens dubte en aquest sentit, que Kant fa un apologia del militarisme i proclama la possibilitat de la pau perpètua. Les lluites que contreuen els caps d'Estat més tirànics són una garantia eficaç de la cohesió del poble davant l'amenaça estrangera; comporten la invenció de nous sistemes de defensa a partir dels quals la civilització progressa, i porten a l'home a poblar els llocs més inhòspits del planeta. Com que tots els mals socials duen en el seu interior el germen de la seva pròpia destrucció, la guerra suposa la reunió dels pobles en grups polítics diferents, permet comparar les formes millors de govern i encaminar-se devers l'eliminació de les menys viables.¹³³

En síntesi: l'antropologia kantiana és pessimista? Ens sembla que, després del que hem presentat, cal contestar negativament a la pregunta anterior. L'antropologia transcendental i l'antropologia empírica, fonamentada en la primera, palesen una clara tendència optimista.¹³⁴ L'optimisme a nivell transcendental es manifesta amb claredat a partir del tema de la creació dels correlatius objecte transcendental, bé suprem; i en el camp històric i polític, no transcendental, a través de la idea de progrés, tan característica de la Il·lustració, que pren força i sentit en la mesura que, com acabem de veure a través del text de la

¹³² Vegeu KpV. AK, V, pàgines 122 i 123. Trad. cast., pàg. 153-154.

¹³³ Vegeu: Idee (..), AK, VIII, pàg. 21.

Religió (...), l'estat de natura descrit per Rousseau no pot acceptar-se. Segons Kant, l'home no és bo per naturalesa, però pot obtenir el bé suprem si s'esforça en aquesta direcció.

Capítol 6

La crítica de Foucault a l'antropologia kantiana

1.-Aspectes generals

La diferència fonamental entre el punt de vista Heidegger i el de Foucault sobre Kant consisteix en el fet que mentre, a partir del primer podem mostrar una via de solució del problema de la unitat de l'espirit (tema de la transcendència i la qüestió del temps originari), a partir del segon podem fer una relectura de l'antropologia transcendental kantiana des d'un punt de vista original que pot servir-nos per repensar-la.

Segons Foucault, el text Antropologia des d'un punt de vista pragmàtic, no pot deslligar-se de la intenció general que travessa el criticisme kantianista i que consisteix en la voluntat explícita de bastir una filosofia del límit. Amb tot, implica un gir pragmàtic: el pas d'una antropologia transcendental a una antropologia empírica. Per aquesta raó, Foucault la considera una obra interessant. Remarca que Kant hi reflexiona sobre l'home temporal i es desprèn d'una noció d'aquest basada en l'a priori, en un subjecte transcendental que imposa les seves condicions de possibilitat, tant en el camp del coneixement com de l'acció moral, característic de la Crítica de la Raó pura i de la Crítica de la Raó pràctica.

A part, el text de Foucault que ens ha semblat oportú d'estudiar en aquestes últimes pàgines, és la seva tesi complementària dirigida per Hyppolite i titulada Kant: Antropologie, on trobem una traducció, una introducció i un conjunt de notes referides al text de l' Antropologia del pensador crític i, també, a l' Opus Postumum.

2.-Kant i la finitud des de la valoració de Foucault

El tema de la finitud en el kantisme està estretament relacionat amb la qüestió del límit de la raó. El filòsof ha de fer amb aquesta com el geògraf o l'agrimensurador amb una extensió de terreny: dibuixar un mapa, el plànol on constin els límits, les fronteres, els marges que constitueixen els confins de la seva potestat. D'aquí que sigui freqüent trobar, a la Crítica de la Raó pura, termes extrets tant de la geografia com de l'agrimensura per explicar en què consisteix la tasca principal de la filosofia. "La nostra raó no és una espècie de planura d'extensió indefinida i de límits coneguts tan sols de manera general, sinó que més aviat ha de ser comparada amb una esfera el radi de la qual pot trobar-se partint de la curvatura de la seva superfície (partint de la natura de les proposicions sintètiques *a priori*); des d'allí podem assenyalar amb seguretat el volum i els límits de l'esfera. Fora d'aquesta (el camp de l'experiència) no hi ha res que sigui un objecte de la raó (...)".¹³⁵ Com s'entreveu, l'objectiu de Kant coincideix amb el de Hume, immers per Foucault en el mateix somni antropològic, el qual també intenta establir una limitació de la raó.

En aquest sentit, pensem en l'estreta relació que hi ha entre la noció de límit i l'evolució d'un dels conceptes més importants del kantisme, a partir de l'època dels 70: la cosa en si. A més, fins a un cert punt, es pot dir que aquest tema del límit esdevé un factor clau, a partir de l'època dels 70, a l'hora de comprendre la gènesi, paral·lela a la construcció del discurs crític, d'un nou concepte: el d'objecte transcendental¹³⁶. Llavors, hem de recordar un cop més el que hem dit al segon capítol de la primera part d'aquesta tesi doctoral. Per Foucault, la filosofia ha de reaccionar davant d'aquesta antropologia que neix amb Kant estretament vinculada a la noció de *Grenzbegriff*.

¹³⁵ KrV: A762/B790.

¹³⁶ Vegeu capítol II de la primera part d'aquesta tesi complementària. Aquest text es pot trobar fotocopiats a la biblioteca de la UAB.

Alhora, a la seva tesi complementària, Foucault constata el fet que Descartes ha construït una antropologia de la finitud a partir d'una ontologia de la infinitud basada en la idea de Déu, i afegeix que aquesta ha estat una característica general de tot el període modern ("En Descartes el coneixement de la infinitud, és a dir, de Déu, garanteix el coneixement finit, la superació de l'error"¹³⁷), a excepció de Kant. Per Foucault, a diferència del plantejament cartesià, es pot detectar, en el kantisme (com a innovació), un intent de fonamentar una teoria de la finitud sense recórrer a la qüestió de la infinitud, és a dir, al tema de Déu com a intel·lecte arquetípic.

La primera Crítica no pot ser, en aquest aspecte, més clara. Kant planteja el problema de la finitud pensant-la des de la forma de la realitat empírica (la qüestió de la sensibilitat com a limitació del coneixement) i, per tant, sense basar-la en l'Absolut; només en la passivitat (passivitat que remet, a través de l'afecció, a la noció d'objecte transcendental). En conseqüència, trobem en la filosofia crítica kantiana la voluntat de "pensar, analitzar, justificar i fonamentar la finitud, a partir d'una reflexió que no passi per una ontologia de la infinitud, sense excusar-se, tampoc, en una filosofia de l'absolut"¹³⁸. Així doncs, per Foucault, Kant indica una direccionalitat: l'home s'imposa la finitud des de la finitud mateixa, de manera que el filòsof alemany s'aproparia al mateix Foucault: hauria intuït, tot i que no hauria desenvolupat, a causa de romandre lligat a un context històric determinat, i a la "il·lusió antropològica", allò que Foucault es proposa en el camp de l'antropologia. Per això, després de Kant cal "refusar totes les *antropologies filosòfiques* que es presenten com accés natural o fonamental" perquè en totes elles hi ha en joc la "il·lusió" pròpia de la filosofia occidental, que ens remet abans de Kant ja que intenta

¹³⁷ Vegeu pàgina 118 de la tesi complementària.

¹³⁸ *Ibidem*, pàg. 122.

construir un concepte d'home lligat al del tema de Déu. Pensem que és en aquest marc que podem entendre aquesta frase de Foucault:

"És en la mort de l'home que s'acompleix la mort de Déu".¹³⁹

Aquesta afirmació, alhora, pensem que està lligada a aquestes paraules; paraules amb que Foucault acaba la tesi complementària:

"La trajectòria de la qüestió: què és l'home?, en el camp de la filosofia, s'acaba en la resposta que la recusa i la desarma: superhome".¹⁴⁰

Per tant, l'orientació de la qüestió antropològica kantiana porta directament a Nietzsche. La nova antropologia és la que s'aixeca sobre el concepte d'un home que és l'home de la "mort de Déu", i de l'acceptació de l'etern retorn com el *Logos* alliberat de l'infinit.¹⁴¹

3.-L'Opus Postumum i l'antropologia kantiana

Per Lluís Font, les qüestions: *Què puc saber? Què puc fer? Què puc esperar?*, Kant les "recapitula" en una quarta que les engloba: *Què és l'home?*¹⁴² Es tracta d'una opinió acceptada per la major part d'intèrprets del kantisme, que nosaltres mateixos hem assumit fins al

¹³⁹ Ibídem, pàg. 128.

¹⁴⁰ Ibídem, pàg. 128.

¹⁴¹ Foucault també treballa el tema de la finitud en el text *Els Mots i les coses*, un obra on relaciona aquesta noció amb tres conceptes bàsics lligats, alhora, amb la idea d'home: el treball, la vida i el llenguatge. Aquestes tres idees provenen directament de tres filosofies que han intentat desenvolupar una determinada definició d'home: el marxisme, Nietzsche, i la psicoanàlisi de Freud i la semiòtica. Per Foucault, l'economia política, la vida i el llenguatge, són tres activitats estretament relacionades; compreses, respectivament, a través de les lleis de l'economia política, la biologia i la filologia. Constitueixen les fronteres de la transcendència i de la finitud de l'home.

¹⁴² P. Lluís Font: introducció catalana als *Prolegòmens*, pàg. 37.

punt que el plantejament del nostre estudi, que consistia en situar el concepte d'objecte transcendental més enllà d'un ús estrictament epistemològic, parteix d'aquesta visió, d'aquest ordre en les preguntes kantianes que, a més, lliga amb l'evolució cronològica del sistema.¹⁴³

Tanmateix, Foucault fa una proposta diferent. Considera que cal capgirar l'ordre d'aquestes qüestions. És a dir, pensa que hem de començar per la quarta pregunta *Què és l'home?* i, a partir d'aquesta, respondre les altres tres, que relaciona respectivament amb la "determinació de les fonts del saber humà" la determinació de l'ús possible i actual del saber, i la determinació dels límits de la raó"¹⁴⁴. Evidentment, això altera l'ordre de lectura del sistema crític, ja que d'alguna manera inverteix l'ordre dels textos que cal considerar en primer lloc. En comptes de començar per la Crítica de la Raó pura, Foucault creu que hem passar abans per l'Opus Postumum¹⁴⁵, que és el lloc de l'antropologia, en tant que planteja la relació entre Déu, el món i l'home¹⁴⁶, i on es considera aquest últim el terme mig entre l'un i l'altre: "L'home és considerat com la unitat activa en la qual i a través de la qual Déu i el món troben la seva unitat".¹⁴⁷ " Si l'home pot donar aquesta unitat, ho fa en la mesura que exerceix la seva sobirania de subjecte pensant, pensant el món i pensant Déu".¹⁴⁸"Aquesta triologia reproduceix l'estructura del judici de la lògica tradicional: Subjecte-Predicat-Còpula".¹⁴⁹ L'home equival a la còpula del verb ésser, que manté la unitat del judici. "L'home és, d'aquesta manera, la síntesi

¹⁴³ Ibídem, pàgines: 34 i 35.

¹⁴⁴ Tesi complementària, pàg. 76.

¹⁴⁵ Ibídem, pàg. 68

¹⁴⁶ Ibídem, pàg. 68-70.

¹⁴⁷ Ibídem, pàg. 69.

¹⁴⁸ Ibídem, pàg. 70.

¹⁴⁹ Ibídem, pàg. 70.

universal en la que convergeixen la personalitat de Déu i l'objectivitat del món"; és a dir, en uns altres termes: l'intel·ligible i el sensible.¹⁵⁰

Altrament, per Foucault l'home kantian de l' Opus Postumum es defineix, d'una manera essencial, com habitant del món.¹⁵¹ Per aquesta raó, tota reflexió que es faci sobre l'home suposa una valoració sobre el món, que porta a considerar-lo com a distint de l'univers: el món es dona en un sistema d'actualitat que engloba tota existència real. " El món és l'arrel de l'existència. La *font* que, en contenir-la, a la vegada la reté i l'allibera"¹⁵². Per un altre costat, si no hi pot haver per definició més que un sol univers, el món pot ser donat en molts models perquè "mentre l'univers és la unitat del possible, el món es sistema de relacions reals. tot i que una vegada s'ha donat aquest sistema no és possible que les relacions siguin unes altres. El món no és l'espai obert del necessari, sinó un *domini* on un sistema de la necessitat és possible".¹⁵³ Ara bé, Foucault, de seguida ens avisa que "per més lícita que sigui aquesta suposició, hom no pot evitar de pensar que no hi pot haver més que un únic món(...) La possibilitat de concebre altres móns - d'allò que és de *facto* un domini, té com a correlatiu la impossibilitat de ultrapassar-lo".¹⁵⁴ Aquestes tres nocions que estan relacionades amb el concepte de món (font, domini i límit), reprenen la triologia interna de la primera Crítica: sensibilitat, enteniment i raó (que remet, com sabem, a la qüestió de la unitat del sistema).¹⁵⁵

El replantejament anterior de la triologia interna de la primera Crítica està relacionat, directament, amb aquest paper, comparable al de la

¹⁵⁰ Ibídem, pàg. 70.

¹⁵¹ Ibídem, pàg. 71.

¹⁵² Ibídem, pàg. 74.

¹⁵³ Ibídem, pàg. 74.

¹⁵⁴ Ibídem, pàg. 74.

¹⁵⁵ Vegeu, pàg. 80.

còpula en un judici que Foucault atorga, talment com hem dit més amunt, a l'home kantianà. Se'ns dubte, aquest fet esdevé interessant a l'hora de considerar, des d'un punt de vista post-kantianà, el tema tractat en els apartats anteriors de la unitat de l'esperit o de la raó. Així, la qüestió de la unitat sistemàtica que nosaltres hem vinculat amb el tema antropològic, és recuperada per Foucault a partir de l' Opus Postumum.

Foucault, diu: "La qüestió: *Què és l'home?* té com a sentit i funció portar les divisions de la Crítica al nivell d'una cohesió fonamental".¹⁵⁶ Això esdevé possible perquè l'home kantianà, com hem dit en l'apartat anterior, cal considerar-lo en termes de síntesi: "com a síntesi universal formant la unitat real(...) de la personalitat de Déu i de l'objectivitat del món, el principi sensible i suprasensible".¹⁵⁷ Per un costat, a l' Opus Postumum, Déu es manifesta com a font o principi absolut i el món resta considerat com "el tot tancat en si mateix", constituït per les coses que formen l'experiència, per tant, com l'àmbit de la veritat; però alhora s'observa com la relació entre Déu i món; això és, entre sensible i intel·ligible, només pot plantejar-se a través de l'home.¹⁵⁸

Per tant, el tema de la finitud en el kantisme passa per atorgar a l'home aquesta posició de síntesi entre el món i Déu, però no s'acaba amb això, sinó que es relaciona amb les altres dues idees transcendents que nosaltres hem analitzat a la segona part d'aquesta tesi doctoral vinculant-les amb el concepte de bé suprem i d'objecte transcendental, les quals han de ser replantejades en termes distints vinculats al marxisme, Nietzsche, i a la semiòtica, respectivament: treball, vida, llenguatge. Aquest fet implica la voluntat de mostrar que l'home kantianà no és fonamentador de la representació ni la llibertat perquè aquest

¹⁵⁶ Vegeu tesi complementària, pàg. 81.

¹⁵⁷ *Ibidem*, pàg. 71.

¹⁵⁸ *Ibidem*, pàg. 104.

subjecte és una il·lusió, i que aquelles tenen el seu origen en una figura més primària que Nietzsche ha anomenat amb el nom de Voluntat de Poder, concepte que es trobaria darrera de la unitat crítica, aguantant-la.

Hom no pot negar que aquesta inversió de l'ordre de les preguntes que Foucault planteja és summament interessant. I que la proposta de situar la interrogació *Was ist der Mensch?* en l'Opus Postumum, és molt original. Ara que, segons ens sembla, el seu punt dèbil es troba en la importància que Foucault atorga a aquest compendi de textos publicats després de la mort de Kant. És veritat que sobre aquest aspecte podem trobar en el kantisme dues postures generals molt diferents, absolutament contraposades: alguns intèrprets del kantisme consideren l'Opus Postumum com a determinant en la interpretació general del sistema kantian -Maréchal, per exemple, dedica la meitat d'un dels seus volums del Punt de partida de la metafísica (Lliçons sobre el desenvolupament històric del problema del coneixement) a aquest compendi d'escrits publicats després de la mort de Kant, concretament la primera part sencera del Volum IV; d'altres plantegen que els textos que el componen no són més que un conjunt de notes disperses de Kant, amb una importància molt relativa, i s'atreveixen a dir que insignificant respecte al conjunt de l'obra. El professor Lluís Font sosté aquesta opinió: hom tingué la possibilitat de comprovar-ho, a propòsit d'unes quantes entrevistes mantingudes al seu despatx de la UAB, durant la composició d'una tesina dedicada al concepte d'objecte transcendental: "el concepte d'objecte transcendental en la primera edició de la Crítica de la Raó pura".

Annex I¹

Sobre el concepte d' "objecte en general"

1. -El concepte d' "objecte en general"

Per mostrar que "objecte transcendental" no refereix a un objecte sinó a un concepte, hem presentat al capítol I de la primera part, la definició estricta de *Gegenstand* que es formula a B 137. Però Kant no només emprava aquesta noció d'objecte a la Crítica; també utilitza en diversos llocs la noció d'objecte en general. Per exemple, en el títol del capítol III de l'"Analítica transcendental": "De la distinció de tots els objectes en general en fenòmens i noúmens". Què és l'objecte en general? Per respondre aquesta pregunta cal referir-nos breument a l'origen històric de la noció mateixa d'objecte ("objectum"), amb una gènesi moderna que se situa en la filosofia cartesiana del *cogito*.

En Descartes, la concepció mental prèvia al coneixement de les coses determina l'àmbit dins del qual poden aparèixer aquestes coses. Aquest fet porta a la transformació de la "cosa" en objecte, és a dir, la transformació de la "res" en "objectum". Ara, la cosa es defineix per la seva relació amb el subjecte, de manera que el terme "objectum" designa allò fundat per aquest i deixa de ser la ficció mental en la seva significació medieval. Pel mateix autor, el coneixement no pot trobar-se a fora del jo perquè és en la consciència. Així, d'alguna manera es pot dir que el gir transcendental comença amb Descartes. Per Kant, l'objecte de coneixement també està vinculat amb el jo: és el resultat de portar a la unitat de l'autoconsciència les percepcions rebudes per la sensibilitat (en aquest sentit, recordem el passatge de la "Síntesi del reconeixement en el concepte").

Altrament, en Kant la noció d'objecte en general està específicament lligada amb la del fenomen i del noúmen, com ho demostra que tituli el capítol III de l'"Analítica transcendental": "De la distinció de tots els objectes en general en fenòmens i

¹ Aquest annex té la funció de complementar el capítol II de la primera part del treball dedicat al concepte d'objecte.

noúmens". És a dir, el fet que l'objecte sigui el resultat de l'adequació de la cosa a les facultats humanes suposa considerar aquesta cosa com en si i com a fenomen.

Tanmateix: el fet de parlar de cosa en si i de fenomen no vol dir que hi hagi dos objectes en general, sinó dues relacions del jo amb la cosa. Aquí trobem l'explicació de per què en determinats llocs de la Crítica de la Raó pura l'expressió cosa en si designa simplement la cosa en tant que pensada com a coneguda d'una manera diferent - coneguda a través d'una intuïció intel·lectual que l'home no té. Aquesta posició esdevé defensada al llarg del capítol III de l'"Analítica transcendental" (primera edició).

No es tracta de distingir entre fenòmens i noúmens com si fossin dues classes d'objectes diferents, sinó que les dues expressions esmenten el mateix objecte en general tot i que mantenint-hi una relació diferent. Aquesta interpretació pot resumir-se en un comentari de l'Opus Postumum: "¿Què és, aleshores, un objecte en el fenomen, en contraposició al mateix objecte com a cosa en si? Aquesta diferència no es troba en els Objectes, sinó tan sols en la diversitat de relació, en la manera com el subjecte aprehèn l'objecte (...) "²

2.-La noció de "noümen"

A continuació, ens agradaria aprofundir en aquesta noció de noümen que, segons podem llegir en el títol del capítol III, es relaciona amb la noció d'objecte en general. El terme noümen té des de la filosofia grega una gran tradició, i vol dir intel·ligible. "Però, aquesta noció, que per una banda és una de les més importants de la filosofia crítica, és també un dels conceptes més difícils, perquè té quatre sentits distints".³

1. A la Dissertatio, l'ús que Kant dóna al noümen és el d'intel·ligible o objecte de l'enteniment: "tota matèria del nostre coneixement ens ve donada únicament a través dels sentits, i el noümen com a tal, no pot ser conegut a través de les

² Opus Postumum: Ak XXII, 43, pàg. 3. Trad. cast., pàg. 515.

³ Vegeu Rábade. Segueixo el seu comentari a Kant. Problemas gnoseològics de la "Crítica de la Razón pura": capítol III. Madrid. Gredos, 1969.

representacions lligades a les nostres sensacions; de fet, el concepte d'intel·ligible resta exclòs de totes les dades de la intuïció humana."⁴

2. Un segon sentit, freqüent a la Crítica de la Raó pura, i relacionat directament amb l'anterior, és la de ser objecte d'una intuïció intel·lectual: "si pressuposo coses que únicament són objectes de l'enteniment, però que poden ser donades a una intuïció, tot i que no a una intuïció sensible (*com coram intuitu intel·lectuali*), aleshores aquestes coses s'anomenen noümen (*intel·ligibilian*)"⁵. En aquest cas, el terme *noümen* resta exclòs de l'àmbit del coneixement humà, i s'oposa al fenomen entès com el que és copsat a través de la intuïció sensible.
3. En tercer lloc, a la segona edició de la Crítica de la Raó pura el noümen s'entén com un concepte límit que fa de frontera a l'experiència. No és més que un concepte que barra el pas a les pretensions de la sensibilitat (*Genzbegriff*). Kant diu: "De fet, el concepte de noümen no és més que un concepte límit destinat a posar fronteres a les pretensions de la sensibilitat. No té, per tant, més que una aplicació negativa."⁶
4. Finalment, pot ser també l'objecte d'una intuïció no sensible: "si entenem per noümen l'objecte d'una intuïció no sensible, aleshores suposem una classe especial d'intuïció, la intel·lectual."⁷

Per Rábade, aquests quatre sentits admeten una reducció a dues significacions fonamentals, que integren els significats abans esmentats: "noümen positiu" i "noümen negatiu. Un dels passatges més clàssics on es troba aquesta reducció és a B307: "(...) si prenem per noümen una cosa que no és objecte de la intuïció sensible, aquest noümen està considerat en sentit negatiu, ja que fa abstracció de la nostra manera d'intuir la cosa. Si, pel contrari, l'entenem com l'objecte d'una intuïció sensible, aleshores suposem una classe especial d'intuïció, a saber, la intel·lectual.

⁴ Ak. II. Dissertatio, &3.

⁵ KrV: A29.

⁶ KrV: B311.

⁷ KrV: B307.

Però aquesta forma no és la nostra, ni podem tampoc entendre la seva possibilitat. Aquest seria el noümen en sentit positiu". Continuant amb Rábade, "aquesta distinció entre els dos sentits fonamentals del terme noümen podem trobar-la a la segona edició. Ara bé, a la primera, tot i no haver-hi una formulació concreta, ja hi és implícita. Així, a l'edició A, dels quatre sentits de noümen que acabem de distingir, poden agrupar-se sota l'ús de noümen positiu els dos primers i l'últim, mentre que el segon ús coincideix amb el negatiu."⁸

Un cop especificats aquests diferents usos, Rábade ens diu que el capítol III de l'"Analítica transcendental", ens ofereix tres conceptes per al·ludir a la cosa en tant que no coneguda: objecte transcendental, noümen i cosa en si. I es pregunta quina relació mantenen els tres termes? Amb tot, Rábade no parteix d'un estudi filològic a l'estil de K. Smith o J. Paton, sinó que les valora en relació amb la funció que desenvolupen en la teoria general de l'objectivitat. En darrer terme, fa veure que totes tres mantenen un vincle amb el fenomen (peça clau de l'objectivitat) dins un context on es pretén demostrar que la gnoseologia kantiana és una gnoseologia de l'objectivitat i no pas una gnoseologia de la certesa.

La tesi central del capítol III del llibre de Rábade, és l'afirmació que aquests distints conceptes, que fan referència a l'intel·ligible i es vertebren a l'entorn del concepte de noümen de la tradició, tenen quelcom en comú: el fet de ser correlat del fenomen. D'aquesta manera, per Rábade aquesta relació que mantenen amb el fenomen és la clau per distingir-los entre si i resoldre les ambigüitats que el passatge A249-253 de l'"Analítica transcendental" projecta a sobre seu.

Rábade considera:

- Que l'objecte transcendental (cal observar que no parla, com nosaltres, de l'objecte transcendental en termes de concepte) el podem incardinar, a diferència del noümen i de la cosa en si, gairebé en l'àmbit dels fenòmens. Per cimentar aquesta tesi es recolza en unes línies del passatge suprimit a B, A249-253, concretament aquestes: "Com que els fenòmens no són més que representacions, l'enteniment els refereix a

⁸ Rábade: o. c., capítol III: "Fenómeno, nóúmeno, cosa en si i objeto trascendental".

un *quedcom* com objecte de la intuïció sensible. Però, en aquest sentit, aquest quedcom és tan sols l'objecte transcendental".⁹

- Que la noció de noümen, tot i les dues significacions (positiva i negativa), agafat en el sentit negatiu manté, segons ell, una relació diferent amb el fenomen: tal vincle o relació passa pel tema dels límits, és a dir, de la frontera del coneixement. - Que la cosa en si, que és "el tercer terme en discòrdia", caldria relacionar-la amb la qüestió de la crítica a l'idealisme, amb el fet que el fenomen n'és d'alguna cosa que existeix d'una manera independent a la consciència.

Per tant, Rábade fa un esforç important per acotar els sentits i els usos dels tres conceptes; malgrat tot, el seu punt de vista no explica per què es dóna l'ambigüitat mateixa entre les tres nocions. Per això, deixem de banda aquesta interpretació. I perquè, a més, no considera un quart terme en discòrdia: l'"objecte de les representacions" d'A104 que també s'ha d'entendre com a correlat del fenomen, i s'ha de relacionar amb la noció d'objecte en general.

Què pot aportar aquest quart concepte a la valoració de la noció d'objecte en general?

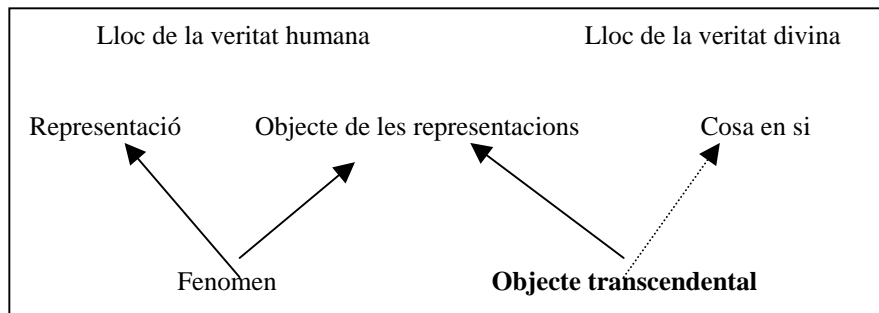
Es tracta d'una pregunta que abordem immediatament.

3.-La noció "objecte de les representacions"

En el món filosòfic medieval no té cabuda parlar d'un objecte de la representació, entre d'altres motius perquè el coneixement no s'identifica amb una representació subjectiva que provingui de la capacitat activa del subjecte, prèvia a l'experiència, tal i com passa en Descartes i, més encara, en Kant. En el món premodern la veritat es troba en l'ésser de l'ens (en l'ésser de la cosa). Mentre que en l'època antiga i medieval, la pregunta filosòfica per excel·lència és *Què són les coses?*, a partir del Renaixement i de l'època moderna, aquesta interrogació se substitueix per una altra: *Com ens representem les coses?* Aquest fet demana la introducció del concepte d'objecte de representacions per poder parlar, tant de la validesa objectiva com de la realitat objectiva del coneixement.

⁹ KrV: A250.

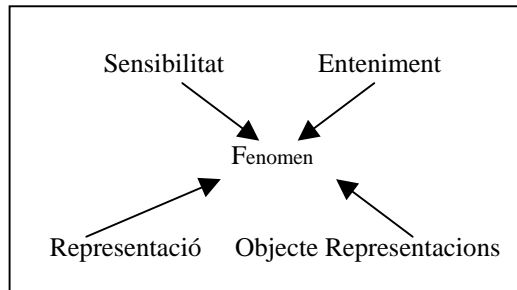
Per tant, l'origen de l'expressió "objecte de les representacions" va lligat amb aquest canvi de pregunta que comporta el pas de la filosofia medieval a la moderna. Per altra banda, el concepte ocupa en la filosofia kantiana una ubicació concreta, que de seguida mostrarem. L'"objecte de les representacions" cal situar-lo entre la representació i la cosa en si.



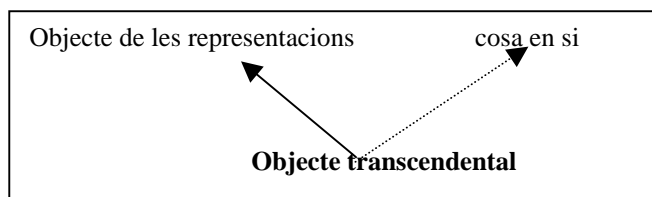
En la mesura que és el subjecte qui es representa la realitat (i que coneix la realitat gràcies a la representació), esdevé necessari distingir tres àmbits relacionats amb el tema de la possibilitat del coneixement. Com ens mostra l'esquema anterior, un d'aquests àmbits correspondria a la representació subjectiva, mentre que l'objecte de les representacions i la cosa en si serien els altres dos. Tanmateix, hi ha un aspecte que permet distingir l'objecte de les representacions de la cosa en si. El primer concepte forma part d'un discurs sobre la veritat humana. Es tracta d'un objecte més o menys vinculat amb la subjectivitat, un més o menys motivat, com ja sabem, pel tema del correlat; mentre que el segon, la cosa en si, fa referència a la veritat considerada des del punt de vista diví. El concepte d'objecte transcendental, tot i que en certs moments sembla poder-se identificar amb la cosa en si, tindria a veure, en tant que transcendental, amb el discurs humà sobre el coneixement. Per això, l'indicador el relaciona més fortament amb l'"objecte de les representacions."

Tot plegat ens porta a dir que l'"objecte de les representacions" és la realitat en si traduïda al registre humà, en tant que adaptada al llenguatge espacial-temporal. Cal que hi hagi la traducció de la cosa en si al llenguatge humà si es vol explicar la possibilitat mateixa del coneixement finit. Aquest segon nivell del coneixement lligat al primer és, així doncs, el lloc on cal ubicar el concepte d'"objecte de les representacions". Ara bé, l'esquema anterior no s'esgota aquí. En el quadre esmentat

hi ha dibuixades dues relacions de tipus condicionat. La primera d'elles la trobem a la part esquerra:



Segons l'esquema, el concepte d'objecte de les representacions forma part de l'inventari de nocions necessàries per explicar el coneixement: la producció del fenomen en sentit estricte. El fenomen com a representació remet a un objecte de la representació, que no és altra cosa que la realitat en si mirada des del punt de vista humà. Com que no podem accedir-hi a través de l'espai i el temps, aquest objecte de les representacions tan sols pot representar per a nosaltres quelcom en general=x, purament formal i buit de contingut, és a dir, a través del concepte d'objecte transcendental. Ara bé, en l'esquema també observem que:



És a dir, d'alguna manera podem considerar que el nostre concepte d'objecte transcendental es troba a la "corda fluixa". Que, si bé el sentit primer que cal atorgar-li procedeix de la seva relació amb l'objecte de les representacions, el seu ús implica un mirar cap a la cosa en si (A249-252), cosa normal si considerem que és el resultat, com remarcàvem a la primera part, de l'evolució d'aquesta a partir de l'època dels 70. Per tant, és aquesta inevitable situació a la "corda fluixa", lligada directament a l'evolució del discurs crític de la primera edició, la que explica, en últim terme, l'ambigüitat que el nostre concepte presenta a la Crítica de la Raó pura.

Annex II¹⁰

La subjectivitat kantiana

1.- Introducció

Com veiem al capítol IV de la primera part d'aquesta tesi doctoral, la teoria de la subjectivitat kantiana està relacionada amb la apercepció transcendental i el seu correlat: el concepte d'objecte transcendental. Tanmateix, el que aleshores hem comentat no esgota la seva interpretació. Es poden relacionar amb aquesta teoria de la subjectivitat transcendental uns quants temes - tots ells importants i alguns força controvertits -, que considerem a continuació.

2.- Apercepció transcendental i existència del jo

Pel que fa a la teoria kantiana de la apercepció transcendental, cal una breu referència al tema de l'existència del jo, una qüestió tan complexa com interessant. Apuntàvem al capítol IV que la apercepció transcendental s'identifica, a la Crítica de la Raó pura, amb un activitat espontània. Doncs bé, per Kant aquesta activitat espontània s'autoimposa com a existent: "El 'jo penso' expressa l'acte de determinar la meua existència. Per tant, l'existència està ja donada a través d'ell". Això, però, no vol dir que es pugui conèixer aquesta existència¹¹ perquè, per fer-ho, caldria una intuïció empírica indeterminada i no formalitzada, a partir de la qual el pensament procediria metòdicament en relació a la diversitat i determinaria l'existència del jo en el temps.

Tanmateix, aquesta relació que la consciència pura manté amb l'existència, si bé resulta coherent amb el desenvolupament de la teoria del coneixement de la Crítica de la Raó pura, planteja un problema amb conseqüències a l'hora d'interpretar la doctrina de la apercepció transcendental: el jo, que per un costat no pot ser ni fenomen ni noümen, ha de ser alguna cosa més que una simple forma. Com es pregunta Maréchal: "Per saber que jo existeixo, ¿no haig de saber el que sóc, si més

¹⁰ Aquest annex II té la funció de complementar el capítol IV de la primera part dedicat a la subjectivitat kantiana.

¹¹ A través de la categoria d'existència... Altrament, vegeu KrV: B157.

no d'una manera suficient per distingir, en l'existència, el jo del no-jo?".¹² No obstant, ¿com pot ser-ho, si la apercepció transcendental no és una representació empírica, sinó purament intel·lectual, que pertany al pensament en general, és a dir, si únicament és una representació"(...) simple i, per si mateixa, completament buida de contingut? Com pot ser-ho si (...) ni tan sols podem dir que aquesta representació sigui un concepte, sinó només la simple consciència que acompanya a qualsevol concepte", "un subjecte transcendental=x"?

"(...) a través d'aquest jo, o ell, o cosa, que pensa -explica Kant- no es representa cap altra cosa que un subjecte transcendental=x, que tan sols és conegut a través dels pensaments que constitueixen els seus predicats i del qual mai en podem tenir un concepte per separat."

Hom s'adona del problema? Si la apercepció transcendental es percep com a existent en tant que acte espontani de síntesi, com un acte transcendental de síntesi o, com Kant indica en aquest últim text, com un jo lògic i formal del "qual mai en podem tenir un concepte per separat", aleshores: "aquesta consciència de la síntesi a priori (en el sentit actiu del terme síntesi), ¿fins a quin punt pot servir per separar el jo del no-jo",¹³ una condició indispensable per poder parlar, precisament, de l'existència del jo?

3.- Apercepció empírica

Altrament, la teoria kantiana de la subjectivitat presentada al capítol IV de la primera part d'aquesta tesi doctoral restaria incompleta si no parléssim de la apercepció empírica i la teoria del sentit intern, dues nocions estretament vinculades, tot i que d'una manera indirecta, al concepte d'objecte transcendental; indirecta perquè aquesta noció es relaciona amb la apercepció transcendental, i el sentit intern es relaciona amb la consciència pura a través del controvertit problema de l'autoafecció.

Aquesta segona apercepció, que també forma part de la teoria kantiana de la

¹² Vegeu Maréchal: o.c., vol. IV, pàg. 105.

¹³ Vegeu Maréchal: El punto de partida de la metafísica, vol. IV, pàg. 106.

subjectivitat, és la consciència concreta que el subjecte té d'ell mateix en tant que es contraposa a l'objecte, i s'identifica amb l'anomenat "sentit intern". En el "sentit intern" el subjecte és representat com un simple fenomen. Kant diu: "(...) o bé cal refusar l'existència d'un sentit intern, o bé el subjecte que és objecte d'aquest sentit únicament pot ser representat per aquest com un simple fenomen i no com és aquest subjecte en si, és a dir, si (...) la seva intuïció fos intel·lectual".¹⁴

La teoria de la apercepció empírica introdueix nous elements de debat que repercuteixen directament en la teoria de la subjectivitat exposada al capítol IV de la primera part. Un aspecte que cal justificar rau en la seva necessitat. No n'hi ha prou amb la teoria de la apercepció transcendental per explicar el coneixement? La resposta és negativa. Si Kant no hagués plantejat aquesta teoria del sentit intern, la doctrina de la apercepció transcendental com a unitat de l'acte sintètic no tindria un sentit efectiu. La apercepció empírica explica la possibilitat de rebre la matèria i, en part, la possibilitat que aquesta sigui formalitzada a través d'un procés d'autoafecció. Des d'aquest punt de vista, la teoria del "sentit intern" afegeix a la doctrina kantiana de la subjectivitat emparentada amb la noció d'objecte transcendental un factor nou: el tema de la doble passivitat del subjecte.

En primer lloc, en tant que afectat per la matèria del món exterior (també per la matèria que prové del psiquisme interior).¹⁵

- Així, la teoria del sentit intern ens diu que tota experiència objectiva ha de passar pel sentit intern. Totes les intuïcions empíriques externes o internes es donen en aquest sentit com a "modificacions del psiquisme",¹⁶ i "són sotmeses a les condicions formals d'aquest, és a dir, al temps".¹⁷ Amb tot, l'afecció per la matèria no es

¹⁴ KrV: A.54

¹⁵ Vegeu Smith: tot i que el contingut empíric que arriba al sentit intern té el seu origen en la realitat exterior, és a dir, en la teoria de l'afecció (en el capítol VII d'aquesta primera part estudiarem aquesta polèmica i controvertida teoria), a través del sentit intern el jo intueix els seus propis continguts. Smith diu, a Commentary to Kant's critique of Pure Reason, Humanities Press International, Atlantic Highlands, 1992, pàgines 295-23, que: per interpretar correctament la doctrina del sentit intern, s'ha de distingir entre els objectes de representació (els fenòmens en l'espai), per tant rebuts exteriorment, i la representació mateixa, els fenòmens en tant que estats subjectius en el sentit intern. De fet, a través del sentit intern el jo es tomba sobre els continguts de la seva pròpia consciència i, d'aquesta manera, s'autointueix.

¹⁶ KrV: A99.

¹⁷ KrV: A99.

produeix en el sentit intern: la nostra sensibilitat, quan és afectada, només ho és en sentit extern, i la apercepció empírica no fa altra cosa que possibilitar una apropiació de la diversitat sensible per l'esperit.

En segon lloc, en tant que afectada a través d'una autoafecció per la forma del coneixement en el sentit intern.

- En aquest sentit, el subjecte és afectat per ell mateix: es produeix una autoafecció que Wolff¹⁸ atribueix a l'enteniment i Paton¹⁹ a la imaginació transcendental.²⁰

Com hem dit, aquest tema de la apercepció empírica va lligat, bàsicament, amb la relació, necessària perquè el coneixement pugui donar-se, de l'enteniment amb la sensibilitat. Ho podem comprovar a la segona edició de la Crítica de la Raó pura, en concret a B67-69, al final de l'"Estètica transcendental". I tornem a trobar-lo desenvolupat a la "Deducció transcendental dels conceptes purs de l'enteniment", a &24 i &25. En els dos llocs, a partir de la teoria del sentit intern, Kant explica la relació entre l'enteniment i la sensibilitat afirmant que l'enteniment es considera un *poder* pel qual la sensibilitat esdevé determinada, afectada, i plantejant que la sensibilitat, al mateix temps, imposa a l'enteniment una restricció a priori de la intuïció, pura, tot i que sensible.

A part, i pel que fa a aquest darrer aspecte (que el sentit intern no sigui més que "una condició restrictiva"),²¹ la teoria de la apercepció empírica pot vincular-se amb la d'un enteniment finit que es contraposa a un tipus d'intel·lecte intuïtiu, el diví que no està sotmès a un "constrenyiment" de la sensibilitat i s'ha de pensar com aquell que no es representa els objectes, sinó que els crea intuïtivament, els produeix totalment.

Tot i la separació discursiva i epistemològica que permet parlar de nivells en la subjectivitat, la apercepció empírica i la apercepció transcendental actuen d'una

¹⁸ Vegeu Wolff: Kant's Theory of mental Activity, pàg. 203, Massachutes: Peter Smith.

¹⁹ Vegeu Paton: Kant's Metaphysic of Experience, pàg. 235, Vol I.

²⁰ Es tracta d'un aspecte que ja hem tractat quan hem parlat de l'afecció i de l'autoafecció a la primera part d'aquesta tesi doctoral, capítol VII.

²¹ KrV: B159.

manera simultània en el procés de constitució de l'objecte i, de fet, és al subjecte considerat íntegrament a qui cal atribuir la seva producció.

Fins aquí la presentació de la doctrina kantiana del sentit intern.

4.- L'autoafecció: aspectes generals

També cal afegir que la teoria de la subjectivitat kantiana presentada en el capítol IV de la primera part no pot desentendre's del tema de l'autoafecció. A diferència del que passa amb el tema de l'afecció, aquesta doctrina no es relaciona directament amb el nostre concepte d'objecte transcendental, però sí indirectament, si tenim en compte la seva vinculació amb la possibilitat del coneixement.

La necessitat de l'autoafecció pot plantejar-se d'aquesta manera: Kant, d'una banda, considera la unitat de la apercepció el principi absolut de tota objectivitat possible. La apercepció transcendental "governa" l'ús d'un enteniment mancat d'una intuïció intel·lectual, que no pot crear, per tant, els objectes de coneixement; de l'altra, parla de la possibilitat que el subjecte, concretament la seva facultat passiva, la sensibilitat, esdevingui afectada. Amb tot, la matèria que afecta, si bé recau en la sensibilitat i, en darrer terme, sobre el sentit intern, el temps és incapaç d'unificar-la i de remetre-la a la unitat de la apercepció transcendental. Cal determinar, d'alguna forma, el sentit intern en conformitat amb la unitat de la apercepció transcendental, un fet que comporta la necessitat de la teoria de l'autoafecció. Tanmateix, implica dues qüestions controvertides que de seguida analitzem:

- quin és l'origen de l'autoafecció?
- com s'ha d'entendre l'autoafecció?

A continuació, respondrem a la primera de les preguntes, sobre l'origen de l'autoafecció. Evidentment, l'autoafecció és un acte subjectiu, però a quina de les tres facultats cal atribuir-lo?

4.1.-L'origen de l'autoafecció

L'interrogant anterior ha motivat dues interpretacions diferents a l'entorn de l'origen de l'autoafecció: Paton opina que el fonament de l'autoafecció descansa en la imaginació, mentre Wolff el situa en l'enteniment. Ambdós parteixen d'aquest text de l'"Estètica transcendental": "Únicament ens podem representar el temps, si al dibuixar una línia recta (representació figurativa del temps) ens girem cap a l'acte de síntesi de la diversitat a través de la qual determinem successivament el sentit intern. El moviment, com a acte del subjecte (és a dir, no com a determinació d'un objecte) i, per tant, la síntesi de la diversitat en l'espai, primer produeix el concepte de successió, si fem abstracció de la diversitat i ens fixem tan sols en l'acte a través del qual determinem el sentit intern d'acord a la forma. Per tant, l'enteniment no troba en el sentit intern aquesta combinació de la diversitat, sinó que la produeix en tant que l'afecta".²²

Queda clar, segons el passatge transcrit, que és l'enteniment, com a capacitat d'unificar, de sintetitzar la matèria sensible, qui afecta el sentit intern. A favor d'aquesta resposta, Kant, en un altre lloc de la mateixa segona edició, dirà: "El sentit intern esdevé determinat per l'enteniment i per la seva originària capacitat de lligar la diversitat de la intuïció, és a dir, per la facultat de sotmetre aquesta diversitat a la apercepció (que serveix de base a la mateixa possibilitat de l'enteniment)".²³ Per tant, l'autoafecció es produeix quan la sensibilitat interna rep, passivament, l'activitat que l'enteniment realitza, i que consisteix -segons Wolff- en el fet que les representacions se situen en la consciència subjectiva seguint un ordre temporal contingent.²⁴ Tanmateix, aquesta interpretació presenta un problema: a d'altres llocs de la Crítica de la Raó pura, Kant sembla atribuir l'autoafecció als esquematismes realitzats per la imaginació, i no pas a l'enteniment. Paton fonamenta tal interpretació en el §24 de la "Deducció transcendental de les categories": "(...) Amb el nom de síntesi transcendental de la imaginació l'enteniment realitza, per tant, aquest acte sobre el

²² KrV: B153.

²³ *Ibíd.*

²⁴ Per Wolff, les representacions es dipositen a la consciència subjectiva, una opinió coherent amb els passatges de la segona edició de la Crítica, on Kant defensa que l'aplicació de les categories requereix d'una intuïció que sigui en tots els casos especial (B291).

subjecte passiu (...)".²⁵

Al mateix &24 s'afirma, a més, la distinció entre l'afecció externa i interna: la primera aporta la matèria del coneixement i la segona, tan sols la forma.²⁶ El sentit intern no conté cap intuïció determinada, sinó la forma de la intuïció: perquè aquesta determinació formal tingui lloc cal la influència sintètica de l'enteniment sobre el sentit intern.²⁷ Tot plegat, fa pensar en l'autoafecció com el resultat d'una manera de combinar la diversitat pura del temps, o sigui, un esquema transcendental.

La interpretació de Paton és interessant i, a diferència de la de Wolf, més propera a la interpretació general de l'objectivitat feta en aquesta primera part del treball (més pròxima a la nostra interpretació del concepte d'objecte transcendental en la mesura que privilegia el paper de la imaginació transcendental).

Tot seguit, respondrem, alhora, a la segona qüestió plantejada a l'inici d'aquest segon annex: com es produeix l'autoafecció?

4.2.-L'autoafecció: un procés doblement actiu

Com es produeix l'autoafecció? És un acte únic? Per respondre-ho ens cal retornar al &24 de la segona edició de la Crítica de la Raó pura, on el subjecte se'ns presenta actiu, doblement actiu: per dir-ho d'alguna manera, l'acte d'autoafecció es desglossa en dues seqüències. Transcrivim de nou el text B153: "Únicament podem representar-nos el temps, si quan dibuixem una línia recta (representació figurativa del temps) ens girem vers l'acte de síntesi de la diversitat a través de la qual determinem, d'una

²⁵ KrV: B154.

²⁶ Per Paton, aquest fet diferencia l'afecció externa de la interna: mentre que la primera introdueix una matèria, la segona no introdueix cap contingut, ja que la matèria del sentit intern ve constituïda per les representacions externes.

²⁷ Kant diu: "El sentit intern conté la simple *forma* de la intuïció, no la combinació de la diversitat inclosa en ella ni, per tant, cap intuïció *determinada*; aquesta únicament és possible gràcies a la consciència de la determinació de la diversitat a través de l'acció transcendental de la imaginació (influx de caràcter sintètic exercit per l'enteniment sobre el sentit intern); una que he anomenat síntesi figurada" (B154).

manera successiva, el sentit intern. El moviment, com a acte del subjecte (no pas com a determinació d'un objecte) i, per tant, la síntesi de la diversitat en l'espai, produeix primer el concepte de successió, si fem abstracció de la diversitat i tan sols ens fixem en l'acte a través del qual determinem el sentit intern d'acord a la forma. Per tant, l'enteniment no troba en el sentit intern aquesta combinació de la diversitat, sinó que la produeix en tant que l'afecta".

En aquest passatge, Kant argüeix l'existència d'una activitat sintètica que atorga unitat a la diversitat en l'espai (acte de dibuixar una línia recta). A més, comenta que en fixar-nos en l'activitat mateixa, si fem abstracció de la diversitat sintetitzada, el subjecte afecta el sentit intern, el temps. Per tant, l'autoafecció -responent a les preguntes (en realitat, una de sola) que ens formulàvem més amunt-, per un costat és una activitat que atorga unitat a la diversitat en l'espai i, per l'altre, que afecta el sentit intern.

Tanmateix, aquesta manera dual de concebre-la presenta, com també assenyalàvem, una dificultat notable: la síntesi esdevé temporal, o sigui, el temps no només constitueix la manera a partir de la qual som afectats per nosaltres mateixos -la manera a partir de la qual rebem les representacions en la ment- sinó també la manera en què es produeix la síntesi de la diversitat temporal. A &24, Paton manifesta com, en la mesura que l'activitat sintètica és successiva, aquesta ha de presuposar, necessàriament, el temps.²⁸ Però, si acceptem aquesta interpretació de l'autoafecció, col·loquem el subjecte transcendental i la seva síntesi en el temps i, en conseqüència, no resta gens clara quina és la línia de separació entre l'empíric i el transcendental. L'única forma de superar aquest obstacle passa per fixar-nos més en el que Kant vol dir, i no pas en el que diu. En aquest sentit, creiem que intenta explicar que en certa mesura la sensibilitat no pot ser només passiva, exclusivament una "capacitat de rebre impressions", sinó que, com insinuàvem en parlar del tema de la síntesi transcendental, capítol V de la primera part, també ha de ser activa.²⁹

²⁸ Vegeu Paton: o. c., pàgines. 393-394, vol. II.

²⁹ És a dir, també hi ha d'haver una activitat sintètica en aquesta facultat. Alguns intèrprets, a partir d'aquesta constatació, i fixant-se tan sols en el que Kant diu, han mostrat una dependència del criticisme respecte a una certa psicologia, una psicologia transcendental de la síntesi, que remet a la centralitat del sentit intern i a la apercepció empírica en la teoria del coneixement. Aquesta dependència l'ha

4.3.-L'autoafecció i la seva importància per la correlació

La síntesi, subjectiva, formal i a priori, perd tot sentit si no té res a sintetitzar: li cal una matèria que el subjecte no pot donar-se a si mateix, que ha de provenir del món exterior i que ha de ser causada per "quelcom=x", pensat formalment a través del concepte d'objecte transcendental. Un cop rebuda aquesta matèria pel subjecte en la sensibilitat, ha d'entrar en joc l'acte d'autoafecció que estem explicant en aquest capítol: l'autoafecció, com hem vist, aporta la forma a la diversitat produint una ordenació de les impressions que remet a la apercepció transcendental.³⁰

Fixem-nos que la relació recíproca entre la unitat objectiva i la unitat subjectiva (la correlació entre el concepte d'objecte transcendental i la apercepció pura), no és, des d'un altre punt de vista, res més que la coincidència entre l'afecció externa (la matèria sensible) i l'afecció interna (la forma)³¹.

5.-La subjectivitat i la moral: un breu esbós

En termes generals, igual com en el camp del coneixement el tema de la subjectivitat i el de l'experiència objectiva no poden deixar de ser vinculants, en el terreny moral la subjectivitat i la possibilitat de la llibertat són dos aspectes íntimament relacionats.

En aquest sentit, la distinció de dos àmbits en el subjecte (el fenomènic i el noumènic), possibilita, a la Crítica de la raó pràctica, una sortida positiva a la concepció kantiana d'home com a ésser lliure, autònom.³² I no només això. Aquesta

considerada Rousset, basant-se en una influència excessiva de Husserl; i l'han criticada Cohen i Philonenko.

³⁰ Com diu Paton, la diferència entre l'afecció externa i la interna, rau en el fet que l'última no afegeix cap nou contingut.

³¹ Després d'haver exposat la teoria de l'afecció, les seves formulacions i problemes, voldríem remarcar que la teoria de l'autoafecció no suposa, com pensen Vaihinger i Adickes, un efecte d'un suposat "jo en si" sobre el "jo empíric". Com hem intentat mostrar amb la interpretació transcendental de l'afecció, l'autoafecció constitueix un punt important de la teoria transcendental del coneixement.

³² Kaulbach: Immanuel Kant, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1969. Manté la tesi que no es pot entendre Kant sense tenir en compte que la seva forma d'enfocar la subjectivitat és deutora d'una manera directa de la concepció il·lustrada del subjecte com a "Wesen der Freiheit". Altrament, Prauss ha destacat el gran

subjectivitat compresa formalment, en el camp moral es relaciona amb l'elaboració d'un objecte pur de la voluntat, construït i produït en el nivell intel·ligible: el bé suprem, entès com la unió de felicitat i virtut, que pot comparar-se, com hem vist al llarg de la segona part d'aquest treball, amb el concepte d'objecte transcendental.

6.- La cognoscibilitat del jo noumènic, de la apercepció transcendental.

Un altre tema relacionat amb la teoria de la subjectivitat, desenvolupada en el capítol IV de la primera part d'aquesta tesi doctoral, se centra al voltant de la cognoscibilitat del jo fenomènic i el jo noumènic, de la apercepció transcendental i de la apercepció empírica.

Aquestes dues expressions crítiques(jo fenomènic i jo noumènic) referides a la subjectivitat poden connectar-se amb la tradició filosòfica anterior de procedència cartesiana: el primer, el cos, és cognoscible, mentre que el segon, l'ànima, no. Es tracta d'una manera de referir-se a la subjectivitat que es fa notar a la "Dialèctica transcendental" i, molt específicament, al llarg dels paral·logismes de la psicologia racional.

Però la distinció epistemològica entre els dos móns que prové de la Dissertació, no té res a veure, en canvi, amb la no cognoscibilitat de la apercepció transcendental. El subjecte transcendental, el jo transcendental, no pot ser conegut perquè és la possibilitat mateixa del coneixement. Kant, a A109, afirma que la consciència pura: "(...) no pot ser pensada a través dels conceptes empírics". Per aquest mateix motiu, Wittgenstein diu al Tractatus (proposició 5.136) que "el subjecte no pertany al món, sinó que és un límit del món".

Ara bé, i la apercepció empírica, es pot conèixer? Com ja sabem, ho hem vist a

impacte sobre Kant de la idea rousseuniana que allò que és distintiu, essencial, en l'home no és pròpiament la raó, sinó la llibertat. Gairebé amb tota certesa aquesta visió antropològica d'època pot situar-se en la base de la seva teoria transcendental del subjecte i també del subjecte moral.

l'esmentat capítol IV, la apercepció empírica es relaciona directament amb el sentit intern, és a dir, amb el temps, i no és, com pensa Descartes, la manera d'accedir al coneixement metafísic de l'ànima. Només és la forma de la sensibilitat interior. En tant que forma no és fenomen, no té matèria i no pertany al món sensible. El sentit intern, a part, va lligat amb el tema de la connexió sensibilitat-enteniment. Per tant, la apercepció empírica, a diferència del jo fenomènic i el jo noumènic, no es vincula amb la distinció epistemològica que estem esmentant.

Amb tot, sí que es relaciona amb el coneixement: hi està com la apercepció transcendental, és a dir, a partir del tema de la fonamentació. Per tant, amb la apercepció empírica es repeteix el mateix argument que hem fet servir per parlar de la no cognoscibilitat de la consciència pura: el temps, com a condició de possibilitat del coneixement, no pot ser conegut perquè la condició de possibilitat, en la mesura que és a priori, és anterior al coneixement mateix - la subjectivitat transcendental, considerada transcendentalment, com sabem per A56, s'identifica amb l'a priori del subjecte.

7.- Relació subjectivitat-voluntat

Tot i que només es pot conèixer l'àmbit causal fenomènic, per la raó pura no és contradictori pensar la possibilitat de la llibertat en el món noumènic. En aquest sentit, l'intel.ligible és l'àmbit de la voluntat. Però aquest fet no suposa que aquesta s'hagi d'entendre com un ens substancialitzat perquè és pura, formal i no té cap tret de cosaïtat: com la apercepció transcendental, és un principi formal de l'acció.

Respecte a la voluntat podem establir aquestes relacions i contraposicions:

- Voluntat-apercepció transcendental: aquestes dues nocions poden relacionar-se a partir de l'espontaneïtat, la forma i l'activitat intel.ligible que les caracteritza. Altrament, totes dues mantenen una relació de *veïnat geogràfic*: s'han de pensar ocupant el mateix nivell de transcendentalitat, el de la fonamentació formal, última, de l'acció i del coneixement, en un estudi analític dels elements que integren aquests dos aspectes. I, si parlem d'unitat de la raó, possiblement podrem parlar d'una identificació entre voluntat i apercepció a través del tema de la llibertat.

- Voluntat-apercepció transcendental/objecte transcendental: aquestes dues nocions

també poden relacionar-se a partir del tema del correlat. Ambdues necessiten projectar un correlat exterior per adquirir sentit, quelcom=x: el bé suprem (objecte pur de la voluntat) pel que fa a la voluntat, l'objecte transcendental (objecte pur de la a percepció transcendental), pel que fa a la a percepció pura o transcendental.

8.- Altres aspectes problemàtics

Finalment, hom pot relacionar amb la teoria de la subjectivitat presentada a l'esmentat capítol IV, aquests aspectes problemàtics:

- a) el jo noumènic s'ha de situar al mateix nivell que el jo transcendental?
- b) Quina relació mantenen el jo noumènic i la cosa en si?
- c) Quina relació mantenen el jo fenomènic i el fenomen?

- A percepció transcendental-jo noumènic: aquesta és una relació problemàtica. Està vinculada a l'autoafecció i pot fonamentar-se en textos de les dues edicions de la Crítica de la Raó pura. Per exemple, B152/153. La característica fonamental d'aquest punt de vista és que el subjecte transcendental es pot tractar com un objecte transcendental del sentit intern.

- Jo noumènic-cosa en si: aquesta és una relació fàcil d'establir perquè el jo noumènic fa referència al nivell no conegut de la realitat del jo, que només pot ser pensat. El jo noumènic expressa aquella part de la subjectivitat de l'home vinculada al transcendent, a la realitat en si, que permet parlar de la possibilitat de la llibertat.

- Jo fenomènic-fenomen: com la precedent, aquesta és una relació fàcil d'establir. L'home pertany al món dels esdeveniments causals, és un ésser material, sotmès, com tots els altres fenòmens, als imperatius de la ciència de Newton.

Annex III³³

La llibertat pràctica: el concepte de voluntat bona, de deure i d'imperatiu categòric

Kant relaciona el concepte de llibertat pràctica amb la determinació objectiva de la voluntat per la llei moral: per l'imperatiu categòric. Ultra això, ell creu que l'actuació moral seguint l'imperatiu categòric, es vincula amb la voluntat bona (la voluntat pura). La voluntat bona és la que actua desinteressadament, sense cap mòbil egoista, material, únicament per deure.

Ens proposem ara analitzar aquests tres conceptes centrals: voluntat bona, deure i imperatiu categòric (vinculats directament amb el tema de la llibertat pràctica i la seva realitat objectiva). Prendrem com a text de referència principal la Fonamentació (...).

1. -La voluntat bona i l'imperatiu categòric

El concepte de voluntat és fonamental per entendre el que Kant anomena bé suprem. Aquest identifica el concepte de voluntat i raó: "no podem considerar la raó en relació amb objectes -diu Kant-, sinó amb la voluntat i amb la causalitat d'aquesta voluntat (...)"³⁴ La voluntat com a correctament limitada per principis de raó (és a dir, intrínsicament relacionada amb la raó), és el que Kant expressa adjectivant-la com a bona: "(...) com que ens ha estat atorgada tanmateix la raó com a facultat pràctica, és a dir, com una facultat que ha de tenir un influx sobre la voluntat, cal aleshores que la seva veritable destinació sigui la de produir una *voluntat bona*".³⁵ La voluntat bona és una voluntat regida només per la raó, que s'oposa a la voluntat manada pel desig. Es tracta d'una voluntat que exclou tot criteri d'apreciació exterior, que actua

³³ Aquest annex III té la funció de complementar el capítol II de la segona part d'aquesta tesi doctoral dedicat a la llibertat pràctica.

³⁴ KpV, AK, V, Introducció.

³⁵ Vegeu GMS, pàg. 396, AK, IV. Trad. cat.: o. c., pàg. 72.

desinteressadament. Kant, a l'inici de la Fonamentació, comenta: "La bona voluntat no és bona per allò que ella fa o aconsegueix, no és bona per la seva capacitat d'obtenir qualsevol fi proposat, sinó únicament pel voler, és a dir, és bona en si (...)".³⁶

Aquest concepte de voluntat bona va lligat, en la consciència moral comuna, amb una altra noció, que Kant examina a continuació: la del deure.

"(...) per tal de desenvolupar el concepte d'una voluntat bona summament apreciada en ella mateixa i sense cap propòsit ulterior, d'una bona voluntat tal com rau ja intrínsicament en l'enteniment natural sa i que no fretura tant de ser ensenyada com de ser simplement explicada; per tal de desenvolupar aquest concepte que està sempre al capdamunt en l'apreciació del valor complet de les nostres accions i que constitueix la condició de tota la resta, anem a prendre com objecte del nostre estudi el concepte de *deure*, concepte que implica el de voluntat bona (...)".³⁷

L'estudi que Kant anuncia del concepte de deure lligat, segons el text, a la voluntat bona, el porta a distingir a la Fonamentació dos tipus d'accions morals:

a) Les contràries al deure, que Kant deixa de banda perquè: "(...) encara que puguin ser útils segons el punt de vista, pel que fa a aquestes accions la qüestió no és mai si poden acomplir-se *per deure*, ja que estan fins i tot en pugna amb el deure".³⁸

b) Les conformes al deure.

Ens centrarem en les darreres. Kant observa que totes les accions en conformitat amb el deure són idèntiques tot i que interiorment es distingeixen pel motiu que les impulsa. El motiu pot ser l'interès personal, una intenció egoista: per exemple, el botiguer que cobra els preus correctes perquè aquesta acció el beneficia. En aquest exemple: "l'acció no s'ha produït per deure, sinó simplement amb un propòsit

³⁶ GMS, pàg. 394, AK, IV. Trad.: o. c., pàg. 68.

³⁷ GMS, pàg. 397, AK, IV. Trad. cat.: o. c., pàg. 73.

³⁸ GMS, pàg. 397, AK, IV. Trad. cat.: o. c., pàg. 73.

interessat"³⁹. També, una acció conforme al deure, pot ser una inclinació immediata cap al que el deure dictamina: per exemple, conservar la pròpia vida per amor a aquesta. Segons Kant, en aquest segon exemple, tampoc s'actua correctament:"(...) conservar la pròpia vida és un deure i, a més, tothom hi té una inclinació immediata. Per aquest motiu, la preocupació sovint angoixant de la majoria d'homes no té un valor intrínsec ni llur màxima posseeix un contingut moral. Sens dubte, conserven llur vida *d'una manera conforme al deure*, però no pas *per deure*"⁴⁰.

Ara bé, per Kant hi ha una altra possibilitat: que el motiu que impulsi les accions morals sigui el mateix deure: és a dir, que s'actui *per deure*. Aquestes són les úniques que tenen autèntic valor moral. Kant, a la Fonamentació, diu: "(...) fer el bé per simple deure, quan cap inclinació no impulsa, quan fins i tot s'hi oposa una aversió natural i insuperable, un amor *pràctic* i no *patològic*(...). Únicament aquest amor propi pot ser manat"⁴¹.

A partir d'aquesta determinació d'una acció moral realitzada per deure i no pas en conformitat amb el deure, Kant presentarà, a la Crítica de la Raó pràctica, una altra idea: la idea de llei moral compresa com a determinació formal, objectiva, de la voluntat, relacionada estretament amb la necessitat subjectiva (causada pel sentiment de respecte a aquesta mateixa llei moral) d'un fi final de l'acció=x, el bé suprem o objecte transcendent de la moralitat.

Evidentment, la meua incursió a la Fonamentació només serveix per a explicar aquests tres conceptes fonamentals de l'ètica kantiana.

Com que aquest text parla bàsicament d'una moral centrada en l'autonomia i no pas en el bé suprem com a fi últim, és poc útil a l'hora de fer qualsevol comparació entre

³⁹ GMS, pàg., 397, AK.,IV. Trad. cat.: o.c., pàg 74.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ GMS, pàg., 399, AK., IV. Trad. cat., pàgs 76-77.

el correlat moral voluntat pura-bé suprem i la correlació apercepció transcendental-concepte d'objecte transcendental.⁴²

Per Kant: "(...) el deure és la necessitat de dur a terme una acció per respecte a la llei"⁴³. Aquesta llei és incondicional, i té un origen a priori en la raó, tant en la raó més especulativa com la més vulgar. Kant, en aquest sentit, també diu a la Fonamentació: "(...) tocant a allò que jo he de fer a fi que la meua voluntat sigui moralment bona, no necessito pas cap sagacitat de gran abast (...). Així doncs, en el coneixement moral de la raó humana comuna, hem arribat al seu principi (...)"⁴⁴. Ara bé: quina és aquesta llei moral que determina la raó pràctica?⁴⁵ Per contestar aquesta pregunta, Kant fa una analítica de les diferents accions humanes. Aquestes poden reduir-se a tres:

- a) accions tècniques, al servei d'uns determinats fins.
- b) accions pragmàtiques, al servei del desig natural que l'home té de felicitat.
- c) accions morals que no estan al servei de cap altre fi que en el seu propi fonament.

En aquest últim cas, l'imperatiu que mou a l'acció s'anomena categòric⁴⁶⁻⁴⁷. Es tracta d'una màxima moral que no posa com a condició una finalitat que s'hagi

⁴² Preciso a la Crítica de la Raó pràctica perquè en la Fonamentació, tot el tema del bé suprem com a fi últim de l'acció amb prou feines se'l considera. Però, com sabem, aquest aspecte canvia a partir de la Crítica de la Raó pràctica i la Crítica del judici, i la religió. Altrament: el professor G. Vilar, quan parlava de l'ètica kantiana, referint-se a aquesta diferència entre el plantejament de la Fonamentació i de la Crítica de la Raó pràctica, sostenia que existien dues ètiques en Kant: una basada en l'autonomia moral (la de la Fonamentació); l'altra, cronològicament posterior, centrada en el bé suprem com a fi últim de la moral.

⁴³ GMS, pàg., 400, AK., IV. Trad. cat., pàg. 78.

⁴⁴ GMS, pàg., 403, AK., IV. Trad. cat., pàg. 83.

⁴⁵ GMS, pàg., 402, AK., IV. Trad. cat., pàg. 80. Kant s'expressa així: "¿Quina mena de llei, tanmateix, ha de ser aquella la representació de la qual, sense tenir en compte ni tan sols l'efecte que se n'espera, ha de determinar la voluntat, per tal que aquesta pugui ser anomenada bona simplement i sense cap restricció".

⁴⁶ GMS, pàg., 414, AK., IV. Trad. cat., pàg. 98. De nou Kant: "Si l'acció és representada com a bona *en si*, consegüentment com a necessària en una voluntat conforme en si mateixa a la raó, i l'imperatiu n'és el principi determinant, aleshores aquest imperatiu és *categòric*".

⁴⁷ Altrament, aquest concepte d'imperatiu categòric es troba plantejat, per primera vegada, al "Canon" de la Crítica de la Raó pura, concretament a la segona secció: "El meu supòsit és aquest: existeixen lleis morals pures que determinen completament *a priori* (amb independència dels motius empírics, això és, de la felicitat) el que cal fer i el que no cal fer, és a dir, l'ús de la llibertat d'un ésser racional en general; aquestes lleis prescriuen en *termes absoluts* (no tan sols hipotètics o sota suposicions d'altres fins empírics); aquestes lleis són, per tant, necessàries en tots els aspectes. Aquest supòsit puc assumir-lo raonadament, i no únicament

d'aconseguir amb el seu compliment, sinó que ordena quelcom d'una manera immediata.⁴⁸ Kant diu, respecte a aquest tipus d'imperatiu: "(...) seria aquell que representa una acció com a necessària per si mateixa, sense referència a un altre fi, com objectivament necessària"⁴⁹. Aquest imperatiu és categòric perquè mana incondicionalment⁵⁰. Es tracta d'una llei que representa el grau més alt de racionalitat pràctica: "*actua només segons aquella màxima per la qual puguis al mateix temps voler que ella esdevingui una llei universal*"⁵¹.

El fonament de l'imperatiu categòric és la llibertat pràctica; la condició de possibilitat de la qual es troba en la idea de llibertat cosmològica. Així, l'acció per l'imperatiu categòric està directament relacionada amb el tema de la realitat objectiva de la llibertat, que consideràvem en el capítol anterior: concretament, amb el fet que l'experiència objectiva de la llibertat és un fet inevitable.

En aquest sentit, Kant sosté a la Crítica de la Raó pura: "(...) La llibertat pràctica pot demostrar-se per experiència: la voluntat humana no esdevé determinada, únicament, per tot el que estimula i afecta directament als sentits. També tenim la capacitat de superar les impressions rebudes per la nostra facultat sensible gràcies a la representació del que ens és, fins i tot d'una manera llunyana, profitós o perjudicial. Aquestes reflexions sobre què és desitjable, és a dir: bo i profitós, en relació al nostre estat, es fonamenten en la raó. D'aquí que aquesta dicti lleis que són imperatius, *lleis objectives de la llibertat*, que determinen *el que ha d'ocórrer*, encara que mai esdevingui, matisació que les distingeix de *les lleis de la natura*, les quals tracten únicament *del que succeeix*. Per aquesta raó, les primeres s'anomenen lleis

acudint a les demostracions dels moralistes més il·lustrats, sinó al judici ètic de tot home que vulgui concebre aquesta llei amb claredat" (A807/B835).

⁴⁸ GMS, pàg., 416, AK., IV. Vegeu la Fonamentació: o. c., pàg. 101. Kant manifesta: "(...) hi ha un imperatiu que, sense posar en el fons com a condició cap altre propòsit assolible mitjançant una conducta determinada, ordena immediatament aquesta conducta. Aquest imperatiu és *categòric*".

⁴⁹ GMS, 414, AK., IV. Trad. cat., pàg. 98.

⁵⁰ GMS, 416, AK., IV. Trad. cat. pàg. 101. Kant comenta: "Només la *llei*, en efecte, implica en si mateixa el concepte d'una *necessitat incondicionada*".

⁵¹ GMS, 421, AK, IV. Trad. cat. pàg. 108. Kant, a banda d'aquesta formulació, en fa una altra: "actua com si la màxima de la teva acció degués convertir-se per la teva voluntat en llei universal de la naturalesa."(o. c., pàg. 109).

pràctiques".⁵² Per tant, aquesta concepció de la moral basada en l'imperatiu categòric, fa que la llei i la llibertat, la racionalitat i la llibertat, s'impliquin mútuament.

⁵² KrV: A802/B830.

BIBLIOGRAFIA

Aquest capítol dedicat a la bibliografia l'hem dividit en quatre parts. En la primera exposem els textos kantians emprats en la versió de l'Acadèmia. En la segona, presentem els estudis crítics de Kant que han sigut utilitzats a l'hora de fer aquesta tesi doctoral i, en la tercera, tots aquells consultats amb més o menys profunditat i que d'alguna manera també ens ha ajudat a conformar aquest treball. Finalment, a la seva quarta part, indiquem la bibliografia que fa referència a obres d'altres filòsofs en la versió traduïda o bé al català o bé al castellà, que hem introduït en el nostre estudi per una raó o una altra.

I.-Textos kantians que han servit com a fonts d'estudi

Pel que fa a la bibliografia kantiana utilitzada, i en referència a la versió de l'Acadèmia: *AK=Kant's gesammelte Schriften, hrsg. Von der Königlich Preussischen, bzw. Der Wissenschaften, Berlin u. alia, 1902 ss.*, tenim:¹

1) AK II

- *Die einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), pàgs. 63-163.

- *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), pàgs. 315-373.

- *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), pàgs. 385-419.

2) AK III

- *Kritik der reinen Vernunft* (1787), pàgs. 1-552.

3) AK IV

- *Kritik der reinen Vernunft* (1781), pàgs. 1-252.²

¹ Respecte a aquests volums només destaquem les obres utilitzades en el present treball.

- *Prolegomena zu einer jeden Künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten Können* (1783), pàgs. 253-283.

- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), pàgs. 385-453.

4) AK V

- *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), pàgs. 1-163.

- *Kritik der Urteilskraft* (1790), pàgs. 165-485.

5) AK VI

- *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), pàgs. 1-202.

6) AK VII

- *Der Streit der Facultäten* (1798), pàgs. 1-116.

- *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), pàgs. 117-333.

7) AK VIII

- *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), pàgs. 15-31.

- *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), pàgs. 32-42.

8) AK: X, XI, XII i XIII (correspondència)

9) AK: XXI i XXII (Opus Postumum)

10) AK: XXIV (llicions de lògica)

² Pel que fa a la Crítica de la Raó pura, s'utilitza l'edició de Meiner. He tingut en compte la traducció castellana feta per Pedro Ribas a ed. Alfaguara, Madrid, 1998.

II.-Estudis emprats

- ADICKES, E.

.1924: Kant und das Ding an sich. Berlin: Pan Verlag.

.1929: "Kants Lehre von der doppelten Affektion des Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie". Tübingen: J.C. Mohr. (pàgs. 11-25).

- ALLISON, H.E.

.1983: Kant's Transcendental Idealism. New Haven: Yale University Press. Hi ha traducció castellana: El idealismo trascendental de Kant. Una interpretación y defensa. Barcelona: Antropos y Universidad Autónoma Metropolitana de México.

.1968: "Kant's Concept of Transcendental Object". Kant-Studien 59: 156-186.

.1978: "Things in Themselves, Noumena and Transcendental Object". Dialectica 32: 41-46.

- BRUNSCHVIGC, L.

.1924: "L'Idée critique et le système kantien". Paris: Revue de métaphysique et de morale. Núm. 31:134 a 200.

- CASSIRER, E.

.1931: "Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kantinterpretation". Kant-Studien 36: 1-26. Publicat a l'edició castellana de Heidegger, M., Kant y el problema de la metafísica.

- COMBÉS, J.

.1971: L'Idée critique chez Kant. Paris: Press Universitaires de France.

- DE VLEESCHAUWER, H.J.

.1939: L'évolution de la pensée kantienne. Paris: Ernest Leroux. Hi ha traducció castellana: La evolución del pensamiento kantiano. México, 1962.

.1934, 1936, 1937: La déduction transcendentale dans l'Ouvre de Kant. Amberes: De Sikkel.

.1963: "Wie ich jetzt die Kritik der reinen Vernunft entwicklungsgeschichtlich lese". Kant-Studien 54: 351-368.

- **DELBOS, V.**

.1904: "Les harmonies de la pensée kantienne". Revue de métaphysique et de Morale, núms. 23: 532-538.

.1969 (3ª edició): La philosophie pratique de Kant. París: P.U.F.

- **FINDLAY, J.**

.1981: Kant and the Transcendental Object: A Hermeneutical Study. Oxford: Clarendon Press.

- **FOUCAULT, M.**

.1966: Les mots et les choses. París: Gallimard.

. These complementaire pour le doctorat de Letres: introduction a l' Antropologie de Kant (fotocopiada) Biblioteca de lletres de la UAB.

- **HERRING, H.**

.1953: Das Problem der Affektion bei Kant. Kölher Universitäts-Verlag.

- **HEIDEGGER, M.**

.1927 (1953, 7ªedició): Sein und Zeit. Tübingen. Traducció castellana: Ser y tiempo. México: F.C.E. 1991.

.1929: Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn: Cohen Traducció castellana: Kant y el problema de la metafísica. México: F.C.E. 1993.

.1961(1976): "Kant These über das Sein" a Wegmarken. Frankfurt a. M. Klostermann. Traducció castellana: Alianza Editorial. 2000.

- **HERNÁNDEZ REYNÉS, J.**
 - . 2001: "La raó en el *gir estètic* de la filosofia (la racionalitat kantiana). Enrahonar 32/33: 81-150.

- **KEMP SMITH, N.**
 - .1918 (1992): A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason". Humanities Press International, INC.

- **LACHIÈZE-REY, P.**
 - .1950 (1972): L'idealisme kantien. París: Vrin.

- **LLUÍS FONT, P.**
 - .1982: Introducció a l'edició catalana dels Prolegòmens. Barcelona: Ed 62.
 - . 1984: Introducció a l'edició catalana de la Fonamentació. Barcelona: Ed 62.

- **MARÉCHAL, J.**
 - .1923: Le point de départ de la métaphysique. Vols III i IV. Bruges: Ch. Beyaert. Traducció castellana: El punto de partida de la metafísica. Gredos, 1958.

- **PATON, H.J.**
 - .1961: Kant's Metaphysic of Experience (2 volums). London: Allen and Unwin.

- **PHILONENKO, A.**
 - .1969-1972: L'oeuvre de Kant (2 vols). París: Vrin.
 - .1977: "L'idée de progrès chez Kant". Revue de Métaphysique et de Morale, núm. 82: 13-37.

- **PRAUSS, G.**
 - .1983: Kant über freiheit und Autonomie. Frankfurt a. M.

- **RÁBADE, S.**

.1969: Kant. Problemas gnoseológicos de la *Crítica de la razón pura*. Madrid: Gredos.

.1981: "Razón y sistema en la dialéctica trascendental". Anales del Seminario de Historia de la filosofía n°2: 137-48.

- **ROUSSET, B.**

.1967: La doctrine kantienne de l'objectivité. L'autonomie comme devoir et devenir. París: Vrin.

- **STRAWSON, P.**

.1966: The Bounds of Sense. An essay on Kant's *Critique of Pure Reason*. London: Methuen and Co. Traducción castellana: Los límites del sentido. Ensayo sobre la *Crítica de la razón pura* de Kant. Madrid: Biblioteca de Revista de Occidente.

- **VERNEAUX, R.**

.1967: Le vocabulaire de Kant (Doctrines et méthodes). París: Aubier.

- **WARD, K.**

.1972: The Development of Kant's View of Ethics. Oxford: Basil Blackwell.

- **WEIL, E.**

.1970: Problèmes kantians. París: Vrin.

- **WOLFF, R. P.**

.1973: Kant's Theory of Mental Activity. Massachusets: Peter Smith.

II. Estudis consultats

- **ACTON, H.B.**

.1970: Kant's moral Philosophy. Nova York: Macmillan Press.

- **AL-AZM, S.J.**

.1972: The Origines of Kant's Arguments in the Antinomies. Oxford: Clarendon Press.

- **ALBRECHT, M.**

.1978: Kant's Antinomie der praktischen Vernunft. Hildesheim: Georg Olms.

- **ALEXANDRE, M.**

.1961: Lecture de Kant. París: P.U.F.

- **ALQUIÉ, F.**

.1968: La critique kantienne de la métaphysique. París: P.U.F.

- **ARRILLAGA, R.**

.1979: Kant y el idealismo trascendental. Madrid: Revista de Occidente.

- **ARTOLA BARRENECHEA, J. M.**

.1981: "Limitación y transcendencia del conocimiento de Kant". *Estudios filosóficos* 83: 123-147.

- **ATWELL, J.E.**

.1986: Ends and Principles in Kant's Moral Thought. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.

- **AUBENQUE, P.**

.1975: "La prudence chez Kant". París: Revue de Métaphysique et de Morale, 80:156-82.

- **AUNE, B.**

.1979: Kant's Theory of morals. Princeton: University Press.

- **AUXTER, Th.**

.1982: Kant's Moral Teleology. Macon: Mercer University Press.

- **AXINN, S.**

.1976: Kant and the Moral Antinomy. Ottawa: Université d'Ottawa, editions.

- **BASCH, V.**

.1904: "De l'imagination dans la théorie kantienne". Revue de métaphysique et de morale. T. XII. (425-40)

- **BECK, L.W.**

.1960: A commentary on Kant's Critique of Practical Reason. Chicago: The University of Chicago Press.

.1965(1981): Studies in the Philosophy of Kant. Westport, Connecticut: Greenwood Press.

.1978: Essay on Kant and Hume. New Haven: Yale University Press.

- **BENNETT, J.**

.1974: Kant's Dialectic. Cambridge: University Press. Traducció castellana: La Crítica de la Razón pura de Kant: 2. La Dialéctica. Madrid. Alianza. 1981.

- **BIRD, G.**

.1965: Kan's Theory of Knowledge. London: Routledge and Keagan Paul.

- **BOUTROUX, E.**

.1926 (1968): La philosophie de Kant. París: Vrin.

- **BRÉHIER, E.**

. Kant. París: P.U.F.

- **BROAD, C.**

.1978: Kant, and introduction. London.

- **BRUCH, J-L.**

.1968: La philosophie religieuse de Kant. París: Aubier.

- **BRUN, J.**

.1975: "Une philosophie du seuil: le criticisme kantien". Revue de Métaphysique et de morale, núm. 2: 183-93.

- **CAMPO, M.**

.1957: "Il problema della totalità e Kant". Milán: Revista di Filosofia Neoscolastica, núm. 49: 10-24.

- **CAPEILLÈRES, F.**

.1992: "Sur le néo-kantisme de E.Cassirer". Revue de Métaphysique et de Morale 4:517-46.

CASSIRER, E..

.1906 (1991): Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit. Vol. I. Hidesheim: Georg Olms Verlag. Traducció castellana: El problema del conocimiento en la Filosofia y las Ciencias modernas. Vol. I. México: Fondo de Cultura Económico, 1974.

.1918 (1975): Kants Leben und Lehre. Darmstadt:Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Traducció castellana: Kant, vida y doctrina. México: Fondo de Cultura Económico, 1974.

- **CHÉDIN, O.**

.1982: Sur l'esthétique de Kant et la théorie critique de la representation. París: Vrin.

- **CHIODI, P.**

.1967: "La filosofia kantiana della storia". Revista di filosofia núm. 58:263-87.

- **COHEN, H.**

.1910: Kants begründung der Aesthethik. Berlin: Dümmler.

- **COLLINS, J.**

.1943: "Kant's Opus Postumum". Whashington: The New Scholasticism. Núm. 17: 251-85.

- **CONINCK, A.**

.1955: L'Analytique transcendente de Kant. Louvain: Nawelaerts.

- **CORTINA, A.**

.1978: "La teología trascendental, el más elevado punto de vista de la filosofía trascendental kantiana". Anales del Seminario de Metafísica, núm. 13:47-66.

.1981a: "El lugar de Dios en el sistema trascendental kantiano". Pensamiento, núm. 38: 401-416.

.1981b: Dios en la filosofía trascendental kantiana. Salamanca: Ediciones Universidad Pontificia.

- **CRAMER, K.**

.1985: Nicht-reine synthetische Urteile a priori: Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.

- **CROWTHER, P.**

.1985: "Fundamental Ontology and Trascendent Beauty". Kant-Studien, 76, núm.2: 129-44.

- **DAVAL, R.**

.1951: La métaphysique de Kant. Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme. París: P.U.F.

- **DE COOREBYTER, V.**

.1985: "La doctrina kantienne de concept en 1781". Revue Philosophie de Louvain 83: 24-52.

- **DELBOS, V.**

.1912: "Rousseau i Kant". Revue de Métaphysique et de Morale, núm. 20: 429-39.

.1940: De Kant aux postkantians. París: Aubier.

- **DELEUZE, G.**

.1971: La philosophie Critique de Kant. París. P.U.F. Traducció castellana a Spinoza, Kant, Nietzsche. Barcelona: Labor.

- **DE LORENZO, J.**

.1992: Kant y la matemática. El uso constructivo de la razón. Madrid: Tecnos.

- **DÖRING, O.**

.1900: "Kants Lehre vom Höchsten Gut". Kant-Studien 4: 94-101.

- **DUFRENNE, M.**

.1949: "Heidegger et Kant". Paris. Revue de métaphysique et de morale, núm. 4: 1-29.

.1959: La notion d'a priori. París: Vrin.

- **DUQUE, F.**

.1974: "Física y filosofía en el último Kant". Madrid: Anales del Seminario de Metafísica.

.1982: "Teleología y corporalidad en el último Kant". A C.Flórez i M.Alvarez (eds.).

.1982: "Estudios sobre Kant y Hegel". Salamanca: I.C.E.

- **DÜSING, K.**

.1971: "Das Problem des Höchsten Gutes in praktischen Philosophie". Kant-Studien 62: 5-42.

- **DUSSORT, H.**

.1963: L'école de Marbourg. Paris: P.U.F.

- **FERRARI, J.**

.1971: Kant ou l'invention de l'homme. París: Seghers. Traducció castellana: Kant. Madrid: EDAF, 1974.

- **GABÀS, R.**

.1990: "La comunicabilidad del juicio estético y la significación metafísica de lo bello en La Crítica del juicio". Arte y sociedad. Enrahonar 19:21-39.

- **GARCÍA JUNCEDA, J. A.**

.1981: "Entendimiento y razón en la Crítica de la razón pura". Anales del seminario de Historia de la Filosofía 2: 121-135.

- **GARCÍA MORENTE, M.**

.1917 (1961): La filosofía de Kant. Madrid: Espasa-Calpe.

.1977: Introducción a I.Kant, Crítica del juicio, Espasa-Calpe.

- **GAOS, J.**

.1962: Las "Críticas" de Kant. Caracas.

- **GIBBONS, S.**

.1994: Kant's Theory of Imagination. Bridging Gaps in Judgement and Experience. Oxford: Clarendon Press.

- **GOLDMANN, L.**

.1948: La communauté humaine et l'univers chez Kant. París: P.U.F. Traducción castellana: Introducción a la filosofía de Kant. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.

.1967: Introduction à la philosophie de Kant. París: Gallimard.

- **GÓMEZ CAFFARENA, J.**

.1967: "Notas sobre *fenómeno* y *noúmeno*". Madrid. Pensamiento 23: 51-76.

.1978: "Respeto y utopía, ¿dos fuentes de la moral kantiana?". Madrid: Pensamiento 34: 259-76.

.1981: "Fe racional y existencia de Dios". Revista de Filosofía, núm. 4:179-95.

.1983: El teísmo moral en Kant. Madrid: Ediciones Cristiandad.

- **GRANEL, G.**

.1979: L'équivoque ontologique de la pensée de Kant. Paris: Gallimard.

- **GRONDIN, J.**

.1989: Kant et le problème de la philosophie: l'a priori. Paris: Vrin.

- **GUILLAMAUD, P.**

.1990: "Le négatif chez kant" Vendôme: Les Études philosophiques 2: 173-86.

- **GUYER, P.**

.1987: Kant and the claims of Knowledge. Cambridge: University Press.

- **GUEROULT, M.**

.1920: "L'antidogmatisme de Kant et de Fichte". Revue de Métaphysique et de Morale 2: 185-224.

.1923: "La dissertation kantienne de 1770" (deux conférences). Archives de philosophie 41.

- **GUISÀN, E.**

.1988: Esplendor y miseria de la ética kantiana. Barcelona: Anthropos.

- **HAERING, T.**

.1910: Der Duisburgsche Nachlass und Kants Kritizismus um 1775. Tübingen: Mohr.

- **HARTNACK, J.**

.1984: La teoría del conocimiento de Kant. Madrid: Cátedra.

- **HENRICH, D.**
 .1963: "Über Kants früheste Ethik". Kant-Studien 54: 404-31.
- **HERRERO, F.**
 .1975: Religión e Historia en Kant. Madrid: Gredos.
- **IMAZ, E.**
 .1941(1979): "Prólogo a M.Kant, Filosofía de la historia". México: FCE.
- **JACOBI, F.**
 .1812-1825: David Hume über den Glauben, in Werke, vol.II. Leibzig: G. Fleischer. Reedició de l'any 1968 (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- **JANSEN, B.**
 .1934: La philosophie religieuse de Kant. París: Vrin.
- **JAQUES, J.**
 .1995: "Neokantisme i neokantians". Enrahonar 24:23-34.
- **JASPERS, K.**
 .1957: Drei gründer des Philosophierens: Plato, Augustin, Kant. Munic: R.Piper. Traducció castellana: Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant. Buenos Aires: Sur, 1968.
- **JOOS, J-E.**
 .1996: "La norme et la fin. La théorie kantienne de l'action". Archives de Philosophie 59: 555-577.

- **JULIA, D.**

.1964: La question de l'homme et le fondement de la philosophie. Réflexion sur la philosophie pratique de Kant et la philosophie spéculative de Fichte. París: Aubier.

- **KAULBACH, F.**

.1965: Der philosophische Begriff der Bewegung. Studien zu Aristoteles, Leibniz und Kant. Colonia: Böhlau Verlag.

.1969: Immanuel Kant. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

- **KLEIN, Z.**

.1968: La notion de dignité humaine dans la pensée de kant et de Pascal. París: Vrin.

- **KOGAN, J.**

.1965: La estética de Kant y sus fundamentos metafísicos. Buenos Aires: EUDEBA.

- **KOPPER, J.**

.1975: Materialen zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Suhrkamp, Frankfurt a. Main.

- **KÖRNER, S.**

.1955 (1967): Kant. Harmondsworth. Traducció castellana: Kant. Madrid: Alianza, 1977.

.1991: "On Kant's conception on Science and the *Critique of Practical Reason*". Kant-Studien 82, núm. 2:173-78.

- **KRÜGER, G.**

.1931: Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik. Tubinga: J.C.B. Traducció francesa: Critique et morale chez Kant. París: Beauchesne, 1961.

- **LABERGE, P.**

.1978: "Comprendons-nous enfin le sens de la formule de l'imperative catégorique?". Paris: Études philosophiques.

- **LACHIÈZE-REY, P.**

.1950 (1972): L'idealisme kantien. Paris: Vrin.

.1952: "Les trois étapes fondamentales de la philosophie critique de Kant". Revue de Métaphysique et de Morale 2:415-21.

- **LACROIX, J.**

.1966: Kant et le kantisme. Paris: P.U.F. Traducción castellana: Kant. Buenos Aires: sudamericana, 1969.

- **LAGNEAU, J.**

.1964: Célèbres leçons et fragments. Paris: P.U.F.

- **LAMACCHIA, A.**

.1969: La filosofia della religione in Kant 1755-1789. Manduria: Lacaíta.

- **LAMANNA, E.P.**

.1968: Studio sul pensiero morale e politico di Kant. Firenze: Le Monnier.

- **LEBRUN, G.**

.1970a: Kant et la fin de la Métaphysique. Essai sur la Critique de la faculté de Juger. Paris: A.Colin.

.1970b: Kant et la mort de la Métaphysique (Essai sur la Critique de la faculté de juger). Paris: Armand Colin.

.1982: "L'aporétique de la chose en soi". París: Les Études philosophiques, núm. 2:199- 215.

- **LLANO CIFUENTES, A.**

.1973: Fenomeno y trascendencia en Kant. Pamplona: EUNSA.

.1973: "El problema de la trascendencia en el Opus postumum kantiano". Valencia: Estudios de Metafísica, núm. 2: 81-123.

- **LICHTIGFELD, A.**

.1967: "Imagination in Kant". París: Revue de Métaphysique et de Morale.

- **LONGUENESSE, B.**

.1993: Kant et le pouvoir de juger: sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendentale de la "Critique de la raison pure". París: P.U.F.

- **LOPEZ MOLINA, A. M.**

.1984: Razón pura y juicio reflexionante en Kant. Madrid: Universidad Complutense.

.1987: amb **PESQUERO, E - RÁBADE, S.**: Kant: Conocimiento y realidad. Madrid: Cincel- Kapelusz.

- **LOTZ, J-B.**

.1982: La experiencia trascendental. Madrid: Editorial católica.

- **MARISTANY, J.**

.1982: amb **MARTÍ . P.**: "Estabilidad e inestabilidad de la "Revolución copernicana". Primado del *a priori* y la *forma* en la Critica de la Razón pura. Corolarios y reflexiones sobre tal primacía". Enrahonar 4:49-54.

- **MARTÍN, G.**

.1960: "Kant. Ontología y epistemología". Córdoba: Universidad nacional de Córdoba

- **MARTÍNEZ MARZOA, F.**

.1987: Desconocida raíz común. Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello. Madrid: Visor.

.1989: Reeler a Kant. Barcelona: Anthropos.

.1992: De Kant a Hölderlin. Madrid: Visor.

.2001: pròleg a la traducció de *Die Religion*. Barcelona: Alianza editorial.

- **MARTÍNEZ DE VELASCO, L.**

.1986: Idealismo crítico e inmanencia en el pensamiento kantiano. Madrid: Orígenes.

.1987: Imperativo moral como interés de la razón. Madrid: Orígenes.

- **MARTY, F.**

.1980: La naissance de la Métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie. París: Beauchense.

- **MATHIEU, V.**

.1958: "La Filosofia trascendentale e l'*Opus Postumum* di Kant". Turin: Edizione di Filosofia.

.1958: "Il fenomeno del fenomeno nell'*Opus postumum* di Kant. Turin: Edizione di Filosofia.

- **MEERBROTE, R.**

.1972: "Kant's use of the Notions *Objective Reality* and *Objective Validity*". Kant-Studien 63.

- **MENDUS, S.**

.1984: "Kant's Doctrine of the Self". Kant-Studien 75: 55-64.

- **MENÉNDEZ UREÑA, E.**

.1979: La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant, predecesor de Marx y Freud. Madrid: Tecnos.

- **MILHAUD, G.**

.1904: "La connaissance mathématique et l'idéalisme transcendantal. París: Revue de Métaphysique et de moral, núm.3: 385-400.

- **MILLER, O. W.**

.1956: The kantian Thing-in-Itself. New York: Philosophical Library.

- **MONTERO MOLINER, F.**

.1973: El empirismo kantiano. València: Universitat.

.1989: Mente y sentido interno en la "Crítica de la razón pura". Barcelona: Crítica.

- **MOREAU, J.**

.1984: La problématique kantienne. París: Vrin.

- **MORI, M.**

.1979: "Studi sulla filosofia kantiana della storia". Rivista di Filosofia, núm. 70: 115-146.

- **MUGUERZA, J.**

.1989: amb **RODRIGUEZ ARAMAYO, R:** "Kant después de Kant (En el segundo centenario de la *Crítica de la razón práctica*". Madrid: Tecnos/Instituto de Filosofía del CSIC.

.1990a: Kant y el sueño de la razón. C.Thiebaut (ed.).

.1990b: La herencia ética de la Ilustración. Barcelona: Crítica.

- **MURALT, J.**

.1958: La conscience transcendente dans le criticisme kantien. París: Aubier.

- **OLESTI, J.**

.1991: Kant y Leibniz: la incongruència en l'espai. Bellaterra: Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.

- **O'NEILL, O.**

.1984: "Transcendental Synthesis and developmental Psychology". Kant-Studien 75: 149-67.

- **ORTEGA Y GASSET, J.**

.1924(1965): "Kant, Hegel, Dilthey". Madrid: Revista de Occidente.

- **PALACIOS GARCÍA, J. M.**

.1979: El idealismo trascendental. Teoría de la verdad. Madrid: Gredos.

- **PALMER, H.**

.1984: Kant's Critique of pure Reason. Cardiff: University College Cardiff Press.

- **PASCAL, G.**

.1966: Pour connaître la pensée de Kant. París: Bordas.

- **PATON, H. J.**

.1971: The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy. Filadelfia.

- **PATZIG, G.**

.1975: Ética sin metafísica. Buenos Aires: Alfa.

- **PAVÓN, M.**

.1988: "Objetividad y Juicio en la crítica de Kant". Sevilla: Servicio de publicaciones de la Universidad.

- **PELLEGRINI, M. E.**

.1980-1981: "La dialettica della doppia affezione nella deduzione trascendentale di Kant". Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Perugia 18: 71-93.

- **PELLEGRINO, U.**

.1957: L'Ultimo Kant. Saggio critico sull'Opus postumum di Emmanuele Kant. Milan: Editore, Carlo Marzorati.

- **PETITOT, J.**

.1991: La Philosophie transcendente et le problème de l'objectivité. París: Osiris.

- **PHILONENKO, A.**

.1968a: "Du principe de la philosophie kantienne comme théorie de l'objectivité selon l'interprétation de B. Rousset". París: Archives de Philosophie.

.1968b: Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793. París: Vrin.

.1985: Études kantiennes. París: Vrin.

.1986: La théorie kantienne de l'histoire. París: Vrin.

.1989: L'école de Marbourg. París: Vrin.

.1993: introducció i traducció de K.U.París: Vrin.

- **PIEROBON, F.**

.1990: Kant et la fondation architectonique de la métaphysique. Grenoble: Millon.

- **PRAUSS, G.**

.1971: Erscheinung bei Kant. Ein Problem der *Kritik der reinen Vernunft*. Berlin-New York: de Gruyter.

.1974: Kant und das Problem der Dinge an sich. Bonn: Bouvuier.

- **PRICHARD, H. A.**

.1909: Kant's Theory of Knowledge. Oxford: Clarendon Press.

- **PUECH, M.**

.1990: Kant et la causalité. Étude sur la formation du système critique. París: Vrin.

- **QUERALTÓ, R.**

.1984: "El planteamiento del problema de la finalidad de la naturaleza en la *Crítica de la razón pura*. Thémata 1: 121-38.

- **REBOUL, O.**

.1971: Kant et le problème du mal. Montréal.

.1973: "Le mal dans la philosophie politique et religieuse de Kant". Canadian Journal of Philosophy, núm. 3: 169-75.

- **RESCHNER, N.**

.1974: "Noumenal Causality". A BECK 1974: 175-83.

.1983: Kant's Theory of Knowledge and Reality. Washington: University Press of America.

- **RIELH, A.**

.1904: Kant. Leipzig: W. Engelmann.

- **RIVERA DE ROSALES, J.**

.1993: El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana. Madrid: Universidad Nacional a Distancia.

- **RODRÍGUEZ ARAMAYO, R.**

.1984a: "El bien supremo y sus postulados (del formalismo ético a la fe racional)". Madrid: Revista de filosofía 7: 87-118.

.1984b: "Postulado/Hipótesis. Las dos facetas del Dios kantiano". Pensamiento, núm. 42: 235-44.

.1985: "La filosofía kantiana de la historia. ¿Otra versión de la teología moral?". Revista de Filosofía, núm.8:21-40.

.1988a: "La presencia de la *Crítica de la razón práctica* en las lecciones de ética de Kant". Madrid: Agora 7: 145-58.

.1988b: "La cara oculta del formalismo ético", estudio introductorio a I.Kant: Lecciones de ética. Barcelona: Crítica.

.1989: Kant después de Kant. Madrid: Tecnos.

.1990: amb **VILAR, G** (eds.): En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del juicio de Kant. Barcelona/México: Anthropos.

- **RODRIGUEZ GARCÍA, R.**

.1983: La fundamentación formal de la ética. Madrid: Visor.

- **RODRIGUEZ LUÑO, A.**

.1977: Immanuel Kant: Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Madrid: EMESA.

- **RODRIGUEZ PANIAGUA, J. M.**

.1962: "El formalismo ético de Kant y el positivismo jurídico". Anuario de filosofía del Derecho, núm 9:35-70.

- **ROLDÁN PANADERO, C.**

.1990 en **VALCÁRCEL, A.** (eds.) : "Las observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime: ¿Una fisura en la pretensión de universalidad de la ética kantiana? Actas de la VI Semana española de ética y filosofía política.

- **ROSALES, A.**

.1983: "El sistema kantiano de las categorías". Revista venezolana de filosofía.

- **ROSS, D.**

.1969: Kant's Ethical Theory. A Commentary on the *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Oxford.

- **ROVIRA MADRID, R.**

.1986: Teología ética (Sobre la fundamentación y construcción de una teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant). Madrid: Encuentro.

- **RUBIO, J. M.**

.1984: "Idea, esquema e imaginación en Kant". Pensamiento: 40: 297-316.

- **SACCHETTO, M.**

.1989: La Critica della ragion pura di Kant e il problema della fondazione della conoscenza scientifica nel pensiero contemporaneo. Torino: Paravia

- **SALES, J.**

.1982: "Una casa sòlida (El criticisme com a racionalisme còsmic)". Enrahonar 4: 55-8.

- **SANTINELLO, G.**

.1965: Metafisica e critica in Kant. Bologna: Patron.

- **SCHILPP, P.A.**

.1966: La ética precrítica de Kant. (Traducció de Jerónimo Muñoz y Elsa Cecilia Frost). México: UNAM.

- **SHULTZ, U.**

.1965: Immanuel Kant. Hamburg: Taschenbuch Verlag. Traducció castellana: Kant. Barcelona: Labor.

- **SEVILLA SEGURA, S.**

.1979: Análisis de los imperativos morales en Kant. València: Publicaciones Universitarias.

- **SILBER, J.R.**

.1959: "Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent". Philosophical Review 68: 168-190.

.1963: "The Importance of Highest Good in Kant's Ethics". Ethics 73: 179-97.

- **SMITH, S.G.**

.1984: "Worthines to be happy and Kant's Concep of the Highest Good". Kant-Studien 75: 168-190.

- **SOURIAU, M.**

.1926: Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant. París: Aubier.

- **THEIS, R.**

.1985: "Le sens de la métaphysique dans la *Critique de la Raison Pure*" .Revue philosophique de Louvain 83:175-96.

- **TORRETI, R.**

.1969(1980): Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de su filosofía crítica. Buenos Aires: Charcas.

- **TORREVEJANO, M.**

.1983: Razón y metafísica en Kant. Madrid. Ed. Narcea.

- **TRÍAS, E.**

.1982: " De Nietzsche a Kant". Enrahonar 4:23-36.

- **TRIAS MERCANT, S.**

.1982: " Apunt per una lectura kantiana de la *Crítica de la raó pura*". Enrahonar 4: 65-6.

- **UREÑA, E. M.**

.1979: La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Madrid: Tecnos.

- **VAIHINGER, H.**

.1881-1882 (1922): Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 2 vols. Stuttgart: R. Smidt.

- **VILAR, G.**

.1992: En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la *Crítica del juicio* de Kant. Barcelona/México: Anthropos.

- **VILATOUX, J.**

.1956: La morale de Kant París: P.U.F.

- **VILLACAÑAS, J. L.**

.1980: La formación de la *Crítica de la razón pura*. Valencia: Universidad de Valencia.

.1985: La filosofía teórica de Kant. Realismo empírico y idealismo trascendental en el criticismo, los niveles de su uso y de su justificación. Valencia: Gules.

.1987: Racionalidad Crítica. Introducción a la filosofía de Kant. Madrid: Tecnos.

- **VLACHOS, G.**

.1962: Le pensée politique de Kant. París: P.U.F

- **VORLÄNDER, K.**

.1911 (1986): Immanuel Kants Leben. Hamburg: Feliz Meiner Verlag.

- **VUILLEMIN, J.**

.1954: L'héritage kantien et la révolution copernicienne. París: P.U.F.

.1963: L'école de Marbourg. París: P.U.F.

- **WEBB, C.C.J.**

.1980: Kant's Philosophy of Religion. Ithaca: Cornell University Press.

- **WILLIAMS, T.C.**

.1968: The Concept of the Categorical Imperative. Oxford: Clarendon Press.

- **WOLFF, E.**

.1967: "Kant et Leibniz. Criticisme et Dogmatisme". Archives de Philosophie,
núm. 30: 231-55.

.1968: "La structure du monde intelligible chez Kant, ses étages et leurs
expressions analogiques". Archives de Philosophie, núm. 31: 464-67.

- **WOOD, A.**

.1970: Kant's Moral Religion. Ithaca: Cornell University Press.

.1978: Kant's Rational Theology. Ithaca: Cornell University Press.

IV.-Altres autors.

Pel que fa a altres autors moderns citats en aquest treball hem utilitzat les traduccions catalanes o castellanes que esmentem a continuació:

- **DESCARTES, R.**

.Traducció castellana del Discurso del método, realitzada per Manuel García Morente i publicada a Espasa-Calpe, 1985.

- **SPINOZA, B**

. Traducció castellana de l'Ética realitzada per V.Peña i publicada a Alianza editorial, 1987, 1ªedició, a Editora Nacional, 1975.

- **LEIBNIZ.**

.Col.lecció d'escrits filosòfics editada per Ezequiel de Olaso, Editorial Charcas, 1982.

- **LOCKE, J.**

.Traducció castellana de Ensayo sobre el Entendimiento humano, publicada a Alianza Editorial, 1986, 1ªedició, a Editora Nacional, 1980.

- **BERKELEY, G.**

.Traducció catalana: Tres diàlegs entre Hylas i Philonus, publicada a Laia, textos filosòfics, 1983.

- **HUME, D.**

.Traducció catalana: Investigació sobre l'enteniment humà, a cura de J.Mª.Sala Valldaura. Publicada a Editorial Laia, col.lecció "Textos filosòfics", 1ªedició, 1982.

- **ROUSSEAU, J.J.**

.Edició castellana: Emilio, traduïda per Luis Aguirre Prado i publicada a Edaf, biblioteca de bolsillo.