

RESSENYES

LLUÍS FONT, Pere (2016)

Immanuel Kant. Sis assaigs i un diàleg d'ultratomba

Barcelona: Arpa, 208 p.

ISBN 978-84-16601-27-4

Tenim a les mans un llibre que l'autor qualifica com una introducció no convencional a Kant, per referir-se a la presentació d'un Kant «redescobert» i «alliberat d'una crosta de tòpics» que el desfiguren (p. 11) i que serà tractat «a l'anglesa» (p. 118), és a dir, com si fos un contemporani nostre, que fa afirmacions que mereixen ser pensades i que ens obliguen a decidir si té o no té raó. No és, en efecte, una introducció estàndard, també per altres raons: perquè pressuposa un cert coneixement de la filosofia kantiana (alguns capítols del llibre en requereixen una notable familiaritat); perquè no s'ocupa de totes les dimensions del pensament kantian, o en tot cas no ho fa de la manera equilibrada que caldria si la vocació fos estrictament introductòria; i perquè s'endinsa en profunditat en el debat hermenèutic de les qüestions considerades principals. És més aviat el saldo d'anys de lectura i d'estudi, pensat i repensat, a fi de destriar els elements substancials del kantisme dels components accessoris, fins i tot si poden haver estat considerats essencials per Kant mateix, perquè no és impossible pensar que algú altre, amb la perspectiva que dona el

temps, pugui entendre Kant «més bé del que es va entendre ell mateix» (com Kant diu de Plató). Una operació de destil·lació reiterada que dona com a resultat un alcohol d'alta graduació que serà apreciat especialment pels bevedors que estiguin entrenats.

Dues teories kantianes s'enduen el protagonisme del llibre: la teoria de la idealitat transcendental de l'espai i el temps (i la distinció entre fenòmens i noumens que n'és la conseqüència) i la teoria sobre la moral. Les altres doctrines tendeixen a orbitar al seu voltant: a l'entorn de la primera, una teoria de la imaginació i, per extensió, una teoria kantiana de les facultats; i al voltant de la segona, un conjunt de qüestions que s'articulen amb ella, i entre si, a través del concepte d'esperança: filosofia de la religió, del dret, de la política, de la història. Tot plegat, organitzat en set capítols, procedents de publicacions anteriors, però que han estat actualitzats i retocats per fer-ne un conjunt harmònic; no s'ha pogut evitar completament alguna seqüela d'això, en particular alguna reiteració, que de totes maneres no es fa feixuga i que, com a contrapartida, permet prendre conscièn-

cia dels llocs on l'autor considera que s'han de posar els èmfasis.

Després d'un primer capítol que té de fet una funció introductòria global, condensada però rica i matisada, trobem, al segon, l'abordatge de la teoria de la idealitat transcendental de l'espai i el temps (analitzada també, més globalment, al capítol sisè i, altra vegada, al capítol setè, en el context particular del debat imaginari que és el deliciós «diàleg d'ultratomba» entre Kant i Leibniz). La primera cosa que sorprèn el lector d'aquest capítol és l'audàcia del títol: «És versemblant la idealitat transcendental de l'espai i el temps?», perquè és poc habitual entre els historiadors de la filosofia demanar-se per la veracitat d'allò que historien, un no sap si per incapacitat o per pusil·lanimitat, que sovint és el que s'amaga rere la coartada postmoderna, més o menys informada, de la pregunta de Pilat (*quid est veritas?*). En tot cas, que l'autor digui «versemblança» en comptes de «veracitat» no és indicatiu de rebaixa, sinó de lucidesa epistemològica sobre la naturalesa de la metafísica, tal com es fa explícit quan se'n diu (i és un punt de vista que reapareix diverses vegades al llarg del llibre) que, al seu parer, l'assumpció o el rebuig d'una doctrina depenen finalment de la seva integració o no amb «la nostra opció filosòfica» de fons (p. 41, p. 56), més que no pas de la força o la feblesa dels arguments pròpiament dits. «¿Quién se resigna a buscar pruebas de algo no creído por él o cuya prédica no le importa?», es demanava retòricament el Borges de les *Tres versiones de Judas*. Sigui com sigui, l'autor es proposa ponderar la força de la doctrina, i amb ella la de bona part del kantisme teòric, des del moment que interpreta que ella, juntament amb la distinció entre fenòmens i noumens que se'n segueix, constitueix «el nucli dur» de l'idealisme transcendental. Pere Lluís (a partir d'ara, P. Ll.) se separa així de tots aquells intèrprets que, potser una mica enlluernats

pel colossal esforç especulatiu de l'«Analítica transcendental» de la *Crítica de la raó pura*, consideren que és aquesta la peça el valor de la qual determina el del llibre en el seu conjunt, i tendeixen a considerar l'«Estètica transcendental» un residu precrític que les conclusions de l'«Analítica» permetrien, al capdavall, eliminar. La conclusió a què arriba és que la teoria és versemblant, perquè encara que els arguments, presos individualment, puguin presentar febleses, considerats en conjunt tenen prou força per convèncer. Entre les febleses dels arguments presos individualment, podem assenyalar, entre d'altres, la precipitació d'inferir, del caràcter intuïtiu d'espai i temps, la seva idealitat, perquè aquell caràcter seria compatible encara amb una concepció realista i també amb alguna forma d'innatisme; o la relativa autonomia de la doctrina dels judicis sintètics a priori respecte a la teoria de la idealitat transcendental d'espai i temps (confirmada pel fet que a la *Dissertació* de 1770 Kant podia sostenir ja la segona sense defensar la primera). En canvi, P. Ll. atorga molta força a la prova indirecta que subministren les antinòmies, que serien inevitables si s'admetés l'existència d'un món sensible existent en si i que es resolen si es distingeix entre fenòmens i coses en si; com que aquesta distinció es deriva de la tesi de la idealitat, n'és una poderosa prova indirecta; afegiria versemblança a la teoria el fet de resoldre alguns problemes clàssics, antropològics (relació ànima/cos) i teològics (quan s'apliquen a Déu l'espai i el temps). P. Ll. dedica també alguna atenció a respondre certes objeccions a la doctrina, com a) que és una concepció de l'espai incompatible amb la ciència posterior, perquè només considera l'espai euclidià (però Kant admet que n'hi pot haver d'altres, i el que diu és que l'espai, que com a tal és compatible amb qualsevol estat de la ciència, és ideal, i que l'euclidià té un privilegi intuïtiu, cosa que no nega ningú);

o *b*) que és incompatible amb la física relativista (però la de Kant és una teoria metafísica sobre espai i temps, no una teoria fisicomatemàtica sobre la mesurabilitat de l'espai i el temps; que espai i temps absoluts no siguin conceptes operatius en física no vol dir que no siguin consistents en ells mateixos). Tant *a*) com *b*) oblidarien que una teoria metafísica és físicament irrellevant (P. Ll. no s'està de fer notar que ho obliden precisament els neopositivistes, que, contra els neokantians, denunciaven la caducitat de la teoria kantiana...). L'exposició dels arguments és modèlica; la valoració, ben sospesada, potser amb un parell de matisos, que a mi em durien a modificar una mica el pes respectiu de les proves directes i les indirectes: jo considero poderós l'argument a partir de l'existència de judicis sintètics a priori (que és una noció que resisteix raonablement bé les crítiques contemporànies), i no se m'acudeixen altres alternatives a alguna variant del platonisme per explicar la correspondència entre la matemàtica i la realitat; i, en canvi, no aniria tan de pressa a acceptar el caràcter insoluble de les antinòmies si no s'accepta la idealitat transcendental de l'espai i el temps, perquè no tots els arguments a favor d'una o una altra de les tesis i les antítesis són igual de forts. Pel que fa a les objeccions a la doctrina i la resposta de P. Ll., em semblen pertinentment contestades, encara que potser massa telegràficament. Quant a mi, afegiria només que, si ampliem el zoom, de l'espai i el temps a tot l'idealisme transcendental, el que em sembla que plantejaria més problemes actualment és la física, en la mesura que qüestionari la validesa universal de la causalitat —però P. Ll. ja ha avisat que, ell també, té més distàncies respecte a l'«Analítica».

Un dels aspectes més lluminosos del llibre és el que ofereix el capítol tercer (i les pàgines equivalents del sisè), sobre la doctrina kantiana de la imaginació i, més

en general, sobre la teoria kantiana de les facultats, cosa que apreciarà aquell lector que hagi provat de treure'n l'entrellat pel seu compte, obligat a comparar definicions diferents de la mateixa cosa o encazellaments globals diversos i a heure-se-les, doncs, amb cartes que sovint sembla que no lliguin. D'entrada, té l'encert d'evitar prendre com a guia la lectura heideggeriana, que, tot i reconèixer-ne els mèrits filosòfics, qualifica de més adequada per entendre Heidegger que no pas per entendre Kant, per raons tant de tipus textual (no només no hi ha passatges de Kant que la confirmin, sinó que n'hi ha que la invaliden) com conceptual (difícilment podrà la imaginació ser arrel comuna de sensibilitat i enteniment si no pot, com en efecte no pot, ser arrel de judici, i menys encara de judici universal i necessari; no es veu pas de quina manera el seu caràcter sensible li permetria ser font de necessitat; etc.). És també un encert no deixar-se arrossegat als aiguamolls del debat, cíclic des de Schopenhauer, sobre les suposades divergències de fons (i, doncs, sobre la jerarquia) de les dues edicions de la *Crítica de la raó pura*, a què no em sembla que convidi la lectura dels textos mateixos. Més fecund es demostra, a l'hora d'identificar el lloc de la imaginació en la doctrina kantiana de les facultats, el fil de les classificacions deleuzianes, que P. Ll. explota: en cap no apareix la imaginació, ni és fàcil d'integrar-la-hi. P. Ll. proposa: és que no és una facultat més, sinó la condició de possibilitat de l'exercici de totes les altres. Ni l'enteniment, ni la raó, ni el judici poden procedir sense imaginar. La imaginació és l'única font de representacions en el sentit estricte, figuratiu, del terme «representació» (fer present en absència de l'objecte). Es tracta d'una tesi brillant, que atorga a la imaginació el relleu que als ulls de Kant mereix i que resol una veritable *crux interpretum*, en permetre de situar-la en el «sistema» de les facultats sense necessitat d'introduir-la amb alçaprem. Jo

diria que els números surten; que quadra amb el que Kant diu i amb el que presuposa, sense entrar en col·lisió amb cap passatge; seria interessant de contrastar-ho també amb els posteriors esforços d'unificació de les facultats per part de Reinhold. Afegeixo un parell de consideracions complementàries sobre la fecunditat de la lectura de P. LL., que, llegint la *Crítica de la raó pura* i l'*Antropologia*, qualifica la imaginació de «transcendental», perquè, en ser la facultat de representar l'objecte «fins i tot» en la seva absència, té un paper constitutiu «també» en la seva presència i fa, com a imaginació productiva, «el miracle de la percepció», en una relació complexa de quasi inclusió mútua amb la facultat sensible. P. LL. sistematitza tot això a partir de la segona edició de la *Crítica* (introduint un rigor terminològic absent en Kant, que en aquest aspecte no és gaire modèlic, malgrat un altre tòpic pertinaç) i es demana si funciona també en la versió de la primera edició, A, cosa que concreta en dues preguntes: 1) es pot qualificar de transcendental la imaginació com a facultat que intervé en la síntesi cognoscitiva? i 2) en quin sentit s'hi parla d'imaginació productiva? Quant a 1), P. LL. s'inclina a contestar amb un no, perquè, en una versió certament massa contaminada d'aproximació psicològica, hi detecta l'ús de la introspecció; quant a 2), no li sembla evident que, a A, li faci a Kant falta. Jo més aviat m'inclinaria a dir que sí, a condició de tenir en compte que en el passatge pertinent, A 100-102, Kant comet, crec, l'error expositiu de voler fer dues coses alhora: explicar la funció cognoscitiva de la imaginació, que és clarament transcendental (A 101: «Estarem obligats a reconèixer una síntesi transcendental pura de la imaginació»); i evitar la confusió amb Hume, que em sembla l'interlocutor ocult del passatge, i advertir que la imaginació de què parla no és la imaginació empírica o reproductiva de Hume, aquella que anticipa la

fredor quan veu la blancor de la neu, i que és allò que dona al passatge el seu to psicologista. Conclou P. LL. observant que el capítol de l'esquematisme afegeix més que no pas resol problemes, i el mateix concepte d'esquema sembla un *deus ex machina* per resoldre el que en altres llocs diu ser insoluble (la sinergia sensibilitat/enteniment: si, en efecte, calgués una mediació, diu P. LL., bé en caldria una altra per mediar entre aquesta i les instàncies mediades, i així fins a l'infinit...). Confirmaria el caràcter transcendental de la imaginació el tractament que en fa a la *Crítica de la facultat de jutjar*, en particular la Nota general després del § 22, sobre la lliure conformitat a lleis de la imaginació, és a dir, el fet que la imaginació pugui procedir lliurement, sense sotmetre's a l'enteniment i, això no obstant, d'una manera conforme a lleis. Crec que en aquest punt hi ha un moment en què P. LL. sobreinterpreta (sense cap necessitat, perquè la tesi general sobre el caràcter transcendental de la imaginació se sosté igualment), quan considera (si ho he entès bé) que la producció de la imaginació és lliure però que, al mateix temps, procedeix d'acord amb les seves pròpies lleis, que nosaltres ignorem («sense que sapiguem quines són aquestes lleis»); cita a favor d'aquesta lectura l'expressió «lliure conformitat a les lleis de la imaginació», que només pot ser una traducció de «freie Gesetzmässigkeit der Einbildungskraft»; com a tal traducció, és impecable, però invita més del que ho fa l'original a pensar (fent objectiu un genitiu que és subjectiu) que hi ha alguna cosa com ara «lleis de la imaginació» (cosa que Kant només reconeix, pel que jo sé, respecte a la imaginació empírica: les lleis d'associació), quan el que hi ha, per part de la imaginació, és una «lliure conformitat a (les) lleis» —que només poden ser, com tota llei, de l'enteniment. És a dir, la imaginació produeix sense que aquesta producció segueixi cap llei de l'enteniment, i per això és lliure, però

la seva producció, tot i ésser lliure, és harmònica amb la legalitat de l'enteniment, sense topar-hi (Ak V, 242: «doch unter der Bedingung, dass der Verstand dabei keinen Anstoss leide»).

L'altre gran conjunt temàtic del llibre és el de l'ètica kantiana, amb tot el que gira al seu voltant. Constitueix, per P. Ll., la segona gran aportació de Kant a la història de la filosofia; el considera un geni ètic (p. 151), especialment per l'anàlisi (gairebé fenomenològica: p. 83) del fet moral que ofereix la *Fonamentació de la metafísica dels costums*, menys llastada per la vocació arquitectònica que la *Crítica de la raó pràctica*. De l'anàlisi del *factum* moral en resulten tres conceptes clau: bona voluntat, deure i imperatiu, sintetitzats en el d'autonomia. Que han generat alguns tòpics (la majoria d'origen hegel·lià) que en desfiguren la doctrina: 1) Èticisme. No és una moral de la bona intenció, que s'oposaria a una ètica dels resultats o de la responsabilitat; no és una vel·leïtat o una bella ànima, perquè diu explícitament que duu a convocar tots els mitjans a la nostra disposició. 2) Rigorisme. La bona voluntat és la voluntat d'actuar per deure, que s'oposa a actuar per mòbils provinents dels interessos o inclinacions. Però actuar per deure no vol dir actuar només per deure. Kant no rebutja la importància dels sentiments en la vida moral, ni pensa que la recerca de la felicitat sigui blasmable: al contrari —fins i tot diu que, indirectament, pot ser un deure; però no és el criteri de la moralitat. Potser sí que hi ha de vegades en Kant alguna formulació rigorista: però, al capdavall, el tarannà personal d'un cert rigorisme de l'home Kant no implica el de la doctrina. 3) Formalisme. L'anàlisi de l'imperatiu categòric conclou que el seu objecte no es pot derivar de l'experiència, sinó que ha de venir de la seva pròpia forma, que és la universalitat; el signe de la racionalitat és la universalitzabilitat. No es tracta (Nietzsche) de convertir el meu judici en llei universal, sinó, al contrari,

de no fer meua una màxima sinó en la mesura que reconec que pot ser universal. Ara bé, P. Ll. introdueix aquí un problema d'interpretació: la universalitzabilitat de la màxima, ho és independentment de les circumstàncies? Segons la resposta, tindrem una moral de normes acabades o una on hi ha lloc per a la consciència individual. Els exemples de Kant suggereixen interpretar «independentment de les circumstàncies»; però res no impedeix interpretar-ho altrament, i llegir-ho com si diguéssim alguna cosa com ara «no et permetis mai de fer allò que trobaries malament que un altre fes en anàlogues circumstàncies». D'altra banda, no s'ha d'oblidar que hi ha una altra fórmula de l'imperatiu categòric: com que dona lloc a fins en si, que s'imposen incondicionalment a la raó, tindrà valor absolut allò que tingui la condició de fi en si i que com a tal pugui imposar incondicionalment el respecte: el subjecte de la racionalitat; només en coneixem un: l'home. En conseqüència, les coses tenen preu; les persones, dignitat. Això treu força al retret de formalisme (Hegel, Scheler), que, d'altra banda, no costaria gaire de convertir en elogi, en reconèixer la necessitat de la reflexió de la consciència individual.

Pel que fa a l'assumpte de la relació entre moral i religió, la novetat kantiana és capgirar-ne la relació. La religió es funda en la moral. Tenim aquí una segona revolució copernicana. Dues idees resumeixen la filosofia de la religió: l'esperança escatològica en la realització del bé suprem (cosa que suprimeix un altre tòpic: que Kant redueix la religió a la moral, quan és el lloc de l'esperança), noció que permet a P. Ll. introduir (vegeu especialment el capítol cinquè) un matís que distingeix el postulat de la llibertat dels altres dos: si aquell és condició de possibilitat de la moralitat, aquests en són condició de sentit, creure en els quals és apostar per la raó, fer un acte de fe en la raó; i la consideració de l'imperatiu categòric com a manament de Déu. Però

el pas de la moral a la religió no és mecànic ni necessari, i hi ha la possibilitat de l'ateu honest.

Interessant el balanç que de tot plegat fa P. Ll, sota l'epígraf «Força i feblesa de l'ètica kantiana». La força és l'anàlisi, genial, del fet moral. Febleses? No ho són els tòpics habituals. Es pot retreure que no ha fonamentat la moral, però per a Kant això és un defecte: l'experiència moral és el lloc de l'experiència que la raó fa d'ella mateixa com a raó pràctica, essent ella mateixa el referent darrer. La llei moral no cal demostrar-la, basta mostrar-la, fer-hi atenció. Qualsevol altra forma de demostració seria heterònoma (en aquest sentit, el pitjor de la *Fonamentació* és el títol) i cauria sota la guillotina de Hume (de la qual em permetré afegir, en una observació al marge, que el mateix Hume no sembla haver-ne tret gaire partit en les seves consideracions morals). Una altra suposada feblesa apareix només quan se li demana el que no és ni vol ser: una teoria de la saviesa (vida bona: honesta i feliç). En canvi, sí que hi ha un aspecte on apareixen els límits de l'ètica kantiana: no contemplar conductes d'alta qualitat moral que no estan manades: que tenen a veure amb l'amor, la bondat i la generositat, que desborden l'ètica kantiana. Però potser és que desborden

tota ètica, o en tot cas tota ètica deontològica. Crec que P. Ll. toca aquí un tema important, que potser es podria sintetitzar en la fórmula següent: la història de l'ètica ens ofereix tres personatges que la protagonitzen: l'home feliç, l'home just i l'home bo. Kant explica convinentment que no s'ha de confondre el segon amb el primer, però no detecta que el segon tampoc coincideix perfectament amb el tercer: que també per bondat es pot infringir el deure, com quan un pare perdona a un fill el càstig merescut.

L'exigència moral de fer tot el que estigui en les nostres mans per realitzar el bé, que allibera Kant del retret d'eticisme, l'obre també a reflexions sobre la història (com el marc on és possible aquella realització), sobre la política (com la pràctica per dur-la a terme), sobre el dret (com la sedimentació d'aquesta pràctica). Aquestes reflexions, que en Kant ocupen un lloc important tot i que, comparat amb les altres, menor, són també tocades més tangencialment pel llibre que ens ocupa. Suficientment, en tot cas, per acabar de completar la imatge de Kant, que ens és lliurada amb rigor expositiu i certa simpatia de fons lligada a alguna afinitat electiva (p. 41), però no exempta de distància crítica. Un esplèndid exercici d'història de la filosofia.

Josep Olesti

Universitat de Girona

<http://dx.doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1199>

