

## Kant: «L'única prova possible per a una demostració de l'existència de Déu»\*

Jesús Hernández Reynés

Comencen amb una citació: «Cent tàlers efectivament reals de cap manera contenen més que cent tàlers possibles» (*Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche*). Aquesta famosa afirmació kantiana de la *Crítica de la raó pura* (B627 A599) ens serveix per iniciar el problema que està desplegat en el text de l'escrit de Kant que m'ha tocat explicar dins d'aquest cicle de conferències. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* («L'única prova possible per a una demostració de l'existència de Déu»), aquest és el títol de l'obra en qüestió. Va, doncs, de Déu i, en concret, de l'única possible base per demostrar la seva existència.

La frase de la Crítica que acabo de citar es troba en un context on també es parla de Déu pel que fa a la possible demostració de la seva existència. Segons Kant, dir que «Déu és» o que «hi ha un Déu» no afegeix res al concepte de Déu, de la mateixa manera que l'existència de les cent monedes no afegeix res al seu concepte. Que l'existència de Déu sembli ser tractada com l'existència d'un cert nombre de monedes d'argent no és un acudit meu —per bé que alguns que ja em coneixen, i també vostès després d'haver sentit la meua conferència, ho puguin sospitar amb raó—, és el mateix Kant qui així ho planteja. Certament, Kant pensa que és lícit tractar de la mateixa manera l'existència de Déu i l'existència d'unes monedes. ¿Què significa això? ¿De quina manera —ens podem preguntar— cal tractar indiferenciadament l'existència d'unes monedes i l'existència de Déu, sense que sigui pura irreverència?

Kant, ens diuen tant els seus escrits com els estudis sobre la seva vida, era sumament pietós. És imaginable, doncs, que en parlar de Déu i de qualsevol cosa a Ell referida, Kant s'emocionés, sentís gran devoció; res, en canvi, no ens indica una fal·lera kantiana per la moneda. Però és que en va esperarem l'aparició de característiques idiosincràtiques que ens expliquin aquesta manera de pensar de Kant ni, en general, cap manera de pensar, si és que es tracta de pensaments de caire filosòfic. Kant no va fer altra cosa que plantejar la qüestió de l'existència de Déu tal com, a força de rigor, la qüestió presentava més coherència. Val a dir que li'n presentava a ell; però aquest a ell no significa mai una referència purament personal, sinó que, si de cas, esmenta la filosofia moderna de finals del segle

\* Conferència pronunciada el 18 de febrer de 1992 a l'Institut d'Humanitats de Barcelona, en el marc de la sèrie *Lliçons d'història de la filosofia*.

XVIII i la raó que la sustenta. Precisament és aquesta raó —de la qual parlem aquí, evidentment, en sentit ampli— allò que imposa com tractament màximament coherent la consideració de la qüestió de l'existència de Déu conjuntament amb la qüestió de l'existència en general. L'existència s'ha de pensar unívocament en relació a Déu i a un ésser qualsevol. ¿Per què?

Si parem atenció en això, és fàcil identificar tal univocitat amb el supòsit d'associar la qüestió de l'existència a l'ésser en general i no a cap especificació ni peculiaritat. Perquè donem per bo que l'existència en general és qüestió relativa a l'ésser en general, és factible comparar l'existència d'unes monedes d'argent amb l'existència de Déu. «Existir» vol dir el mateix en tots dos casos. ¿Què és, doncs, aquesta *existència* que implica que, al igual que cent tàlers existents no són més tàlers que cent inexistent, Déu existent, no sigui més déu que Déu inexistent? ¿Què significa «existir»?

In aquest moment els demano un petit esforç per desfer-nos de certes limitacions al pensament imposades per l'excesivament habitual ús de paraules com «existència». A la Grècia clàssica, per exemple, els anomenats, amb bon criteri, pares de la filosofia no disposaven en la seva llengua d'una parella de verbs amb un ús equivalent al de la nostra «ser/existir», ni tampoc de noms equivalents a la parella de mots filosòficament famosa «essència»/«existència». Però, i vull dir-ho de seguida, això no implica que els grecs no meditessin sobre aquest tema. A vegades, amb massa celeritat, s'atribueixen a les característiques gramaticals d'una llengua bondats o defectes pel que fa a la seva capacitat d'expressió filosòfica. S'oblida, amb això, que la filosofia es caracteritza —i precisament des dels seus començaments grecs— per anar sempre «més enllà» de gairebé tot, fins i tot de les paraules. Tanmateix, amb la parella «ser»/«existir» la dificultat és mínima —sorprenentment mínima, diria jo. Qualsevol lingüista ens farà veure amb convicció que el verb «ser», tant el nostre com el dels grecs, té dos tipus d'usos a l'oració: el copulatiu i l'anomenat, precisament, *existencial*. No els cal, doncs, als grecs, dir un equivalent exacte a «P existent», en tenen prou amb dir l'equivalent a «P és», i això ho diuen sovint i amb més facilitat que en moltes altres llengües.

Pel que fa a la parella «essència»/«existència», la qüestió també se soluciona, però d'una manera més complicada. Em ve ara a la memòria el gran desgavell que constitueix la tradició sobre l'*ousia* aristotèlica, o la famosa qüestió de la *quiditat*, més poti-poti encara. No ens equivocarem gaire en afirmar que Kant en bona part pateix aquest desordre. Moltes vegades fa la impressió de ser un observador desconcertat davant tant de renou fet pels seus contemporanis post-leibnizians, que en això són perfectes exemplars de la fauna tradicional, i a ser possible escolar, filosòfica. És simptomàtic, en aquest sentit, com Kant resol, i fins i tot podríem dir dissol, les posicions no coincidents amb la seva de Wolff, Baumgarten i Crusius. En *L'única prova possible...* ho fa pràcticament sense mans. De l'explicació wolfiana de l'existència, per exemple, diu Kant que és evidentment imprecisa, i amb això en té prou. Tot sembla com si Kant, per poc que filés més prim, hagués descobert un error de gran volum en el tractament tradicional de la qüestió de l'existència, error que, alhora, hauria afectat principalment la manera d'entendre la relació entre l'existència i l'essència.

Tornem als grecs, a Aristòtil en concret, per tal de veure, abans del suposat error, el problema. I anem a la que és una de les millors iniciacions a la filosofia mai escrites: el llibre A de la *Metafísica aristotèlica*. Podem llegir, tot just començar-lo, que «els homes tendeixen, tots, per naturalesa, al saber»; cosa que, en una perspectiva quasi sociològica, significa al menys que els homes valoren més ser savis —és a dir, tenir el saber— que ser ignorants. Altrament dit, hi ha una proporció directa entre la millor consideració i el grau de saviesa: a més saviesa, més bona consideració. Però aquest «saber», ¿què esmenta? ¿Què significa «saber»?

Permeteu-me en aquest punt fer una consideració filològica i lingüística. El mot que emprà Aristòtil és εἰδέναι, el qual parlant des del punt de vista gramatical és un infinitiu del verb εἶδω, forma present aquesta que, d'altra banda, no es troba testimoniada i és substituïda habitualment per ὄρω. Tant εἶδω com ὄρω volen dir «veig»; per cert, una mostra de la ja definitivament privilegiada per Plató metàfora lumínico-visual per descriure la realitat (ὄντος ὄν, allò que és en efecte) segons la filosofia. Però el que és més interessant aquí és que la pèrdua d'εἶδω va donar al perfecte la funció de present en la veu activa. Per això, les gramàtiques recomanen, i els diccionaris recullen, la traducció d'εἰδέναι per «saber», encara que sigui morfològicament un infinitiu de perfecte.

Doncs bé, com a tal perfecte, encara que amb funció d'infinitiu de present, porta en si el sentit d'acció acabada, i no en procés. La visió, per tant, ja és duta a terme; no s'esmenta l'estar veient, sinó el *tenir vist*. Així és. La màxima aspiració humana, allò més ben considerat, la possessió pròpia del savi... és «tenir vist». La possessió del resultat de l'acció es troba aquí pensada juntament amb l'acció mateixa.

La cosa vista hi és en tant que vista, és clar; però, com de seguida veurem, res no hi ha en contra de millorar gairebé indefinidament la visió per tal d'exhaurir en ella la cosa vista. Posseir l'objecte del saber és connatural al saber, perquè saber és tenir la cosa sabuda. Acabo de dir que no hi ha res en contra d'augmentar el grau de saber; si de cas al contrari, hi ha molt a favor d'augmentar-lo. L'explicació d'Aristòtil ens fa veure com puja el grau de saber des de la mera sensació a la memòria, i com continua augmentant en la experiència i, encara més, en la ciència. El saber epistèmic és, ens diu Aristòtil, el que és més saber. La tendència, el desig humà vol, doncs, la ciència, i la vol perquè amb ella té el seu objecte, cosa que en el límit significa ser-ne l'amo. Per això diu Aristòtil que el més savi ha de donar les ordres, i el menys savi obeir-les. En aquest sentit, no és cap disbarat traduir la primera frase de la *Metafísica* d'Aristòtil, πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει per «els homes, tots, per naturalesa, són voluntat de poder».

Val la pena remarcar això, perquè sovint tenim una noció de coneixement en què aquest apareix totalment asèptic, net d'agents nocius, d'elements aliens a la bona voluntat. Fins i tot hi ha qui al·ludeix a la puresa contemplativa grega quan parla d'aquest coneixement incontaminant. Però, vet aquí que són precisament els grecs els que tenen molt clar el caràcter possessiu --és a dir, interessat--, del coneixement. Plató fa ús freqüent del verb κοινώνω per indicar el coneixement; tot plegat vol dir «tenir relacions amb», també, és clar, relacions íntimes. En lloc de ser metafòric el que a vegades s'anomena «coneixement en sentit bíblic», és me-

tafòric el coneixement dit científic, i ho és respecte al sentit primer del coneixement: les relacions sexuals.

Aquest tenir tracte amb les coses, que significa conèixer-les. té, tal com hem dit, graus diversos; i Aristòtil ens diu que la saviesa n'és el màxim. Preguntem-nos ara: ¿quina mena de coneixement és aquesta saviesa? Quan es compara el coneixement empíric de l'expert amb el coneixement científic del savi, Aristòtil afirma que l'expert sap, respecte de la cosa que coneix, que és, mentre el savi sap què és. Dit d'una altra manera: l'expert coneix el que (τὸ ὄν), però no el perquè (τὸ διότι). Aquest coneixement del perquè, de la causa, del principi, correspon al savi. La saviesa és, doncs, el coneixement del perquè de la cosa coneguda. Si el tracte empíric amb les coses és un toquejar eròtic, el científic és ja la pura penetració, l'aprofundiment en allò més íntim.

Però mirem d'esbrinar què significa aquest aprofundiment. Si continuem amb la metàfora filosòfica per excel·lència, la metàfora lumínico-visual, l'augment del grau de saviesa és inicialment l'augment de l'agudesa de la visió que, a força de penetrant, acaba per fer esclatar el punt de vista, l'ull. El poder de la nua mirada s'acreja amb la memòria i encara més amb la repetició empírica. La memòria ja consolida un «tenir vist», que sap més que la nua mirada; i l'experiència permet, a més, el reconeixement, amb la perspectiva de futur que això suposa. Però la ciència és aquí el rei. El coneixement científic té la cosa coneguda tan vista que fins i tot prescindeix de l'ull que la mira. Ja no li cal un punt de vista, un ull. La saviesa sap la seva cosa des de la totalitat dels punts de vista. Al savi, li es adient, cognoscitivament parlant, la ubiqüitat. El regne del savi és utòpic (val a dir, ucrònic).

Quan en un exercici de la seva pròpia ubiqüitat, fet en una famosa explicació de l'eclipsi, Aristòtil es planta a la Lluna, ni ell ni els qui l'escolten creuen que hi és de *veritat*, però, malgrat això, ell i tots creuen que és *com si* hi fos de veritat. És a dir, si (hipòtesi) hi fos, tot seria exactament igual (això creuen) que com ho descriu: veuria amb evidència que l'eclipsi de Lluna és l'absència de llum en la Lluna per interposició de la Terra entre ella i el Sol. Que la Lluna desapareix ho sap tothom que mira, però, ¿què és aquesta desaparició, per què desapareix la Lluna?, això no ho sap qui només mira amb els seus ulls. Ho sap el savi perquè en sap la causa. La penetració de la mirada del savi és tanta que pot veure des del punt de vista lunar sense ser a la Lluna. És més, si en efecte fos a la Lluna (i amb això esmento al mateix Aristòtil), la seva visió de l'eclipsi seria merament empírica i perdria la científicitat. Li caldria preguntar-se de nou el perquè d'aquella interposició que estava veient, i mai els seus ulls li donarien al resposta. El màxim grau de la penetració en la cosa a conèixer científicament el portaria sempre més enllà. Potser a la mecànica celest, única sabedora del moviment dels astres, saber que no és cap punt de vista perquè mai una mirada empírica no el podrà copsar.

Però ¿què té a veure Kant amb tot això? De bon segur que molts de vostès fa estona ja que sosopiten que m'he perdut o, millor, equivocat de tema. Podria ser també que tinguessin al davant un d'aquests personatges que amb tota la barra del món aprofiten qualsevol invitació, amb independència del seu motiu, per parlar de «les seves coses». No diré ben bé que no; però tampoc no és això. És pensant el problema que Kant tracta en el seu escrit *L'única prova possible...* que se m'acut

Aristòtil. *L'única prova possible...* vol ser la base de la demostració de l'existència d'un ésser. Ara bé ¿què significa la demostració de l'existència d'un ésser? Tirem pel dret, a veure si ens en sortim. Amb Aristòtil present podem afirmar: demostrar una cosa tal té el sentit d'arribar a saber-la. I així l'anterior pregunta pren aquesta forma: el saber de l'existència d'un ésser. ¿quina mena de saber és? ¿És un saber empíric o un saber epistèmic o, altrament, n'hi ha prou amb la sensació?

Si vostès estan pensant que el problema aquí és aclarir què volem dir quan preguntem per l'existència d'un ésser, ja estan pensant el mateix que preocupava a Kant en començar el seu escrit *L'única prova possible...* I és amb aquesta preocupació que s'ha d'associar la meua manera de plantejar el problema central del text que ens ocupa. No fa gaire ho he dit en forma de pregunta: ¿què significa «existir» per tal que Déu existent no sigui més déu que Déu inexistent? Tinc l'esperança que ara ja no soni com una pregunta banal. Si és així, mireu d'esbrinar amb atenció quin és el seu contingut.

Primer de tot —amb això començaré a exposar algunes evidències—, que Déu existent no sigui més déu que Déu inexistent no significa que siguin indiferentment iguals Déu existent i Déu inexistent. Perquè, i en això sembla que hi ha un acord general, «Déu existent» significa que Déu és, i «Déu inexistent» significa que Déu no és; i no és pas indiferentment igual ser que no ser. Tanmateix, ens diu Kant, l'existència no fa a Déu més déu. ¿Què vol dir això? Dit breument: significa l'acceptació —amb rang d'evidència— de la separació entre existir Déu i ser Déu o, dit en general, la separació entre l'existència i l'ésser. És a dir, l'ésser pot tenir un estatut merament nominal, pot ser un mer nom, amb un contingut semàntic, això sí, però sense cap referent efectivament real. Per entendre-ho no cal res més que recordar l'exemple dels cent tàlers. ¿Oi que tothom veu clar que amb el mer nom de les cent monedes d'argent no n'hi ha prou per millorar la nostra economia? No obstant això, sabem que aquestes cent monedes són més que noranta, i que si els en sumen cinquanta en faran cent-cinquanta; també sabem que són d'un color més clar que l'or. I malgrat tot, no existeixen. Són, són amb un alt grau de determinació... i no existeixen.

Però, ¿com es pot explicar que un ésser no existeixi? Altrament dit, ¿què significa *ser però no existir*? Mirem-ho com ho haurien de mirar els grecs i se'ns farà més palesa la gravetat de la qüestió. Em vist que els pares de la filosofia havien d'emprar el seu verb εἶμι tant per parlar de *ser* com d'*existir*. Llavors, en grec, l'aspecte de la nostra pregunta anterior seria, més aviat, ¿què significa *ser però no ser*? Repeteixo: ¿què significa ser però no ser? Certament, sona com a contradicció: i jo afegeixo: ho és, és una contradicció. Bemn mirat, és la mateixa contradicció que apareix a Plató en el seu diàleg *Sofista* quan vol comprendre el simulacre sofistic (l'εἰδωλον) a la llum de la doctrina de Parménides. Llàstima que no tinguem temps ara d'explicar-ho; però no és difícil acceptar que l'εἰδωλον, tal com Plató el veu, implica la separació entre el ser i existir (per poder dir un ésser sense existència o, millor, una existència sense ésser). Doncs bé, Plató es troba davant de la següent panoràmica: d'una banda, el sofista simulador, la detecció del qual requereix la separació entre ser i existir per poder parlar d'un ésser que no es correspon amb cap existència de debò; d'altra banda el gran pare Parménides, la doctrina del qual prohibeix qualsevol concepció abstracte de l'ésser respecte a

l'ens, és a dir, declara impossible la separació entre ser i existir. De fet, Plató veu —ja ho he dit— que el sofista o, si voleu, el seu sofisma és però no és; cosa que si «ser» vol dir el que diu Parmènides, és una contradicció.

Bé, ja sabem com va acabar la cosa. Plató va veure amb molta més evidència l'aparició del sofista que la doctrina de Parmènides, i va cometre parricidi. Plató va matar el gran pare de la filosofia perquè la seva doctrina feia contradictòria l'aparició del simulacre, és a dir, declarava impossible la separació entre ser i existir. Del parricidi, se'n segueix que «ser» no equival a «no poder no ser». A l'ésser li permetrà no ser en certa manera, amb la qual cosa no apareix com a contradicció el «ser però no ser» d'allò que, tot i ser, no existeix. Que ser no és idèntic a existir, Plató ho diu afirmant que *ser és ser tal o qual*, i que *no ser és ser altri*. Així, «ser però no ser» en el fons voldrà dir «ser tal però no ser tal altre». I amb això podrà afirmar que tant la realitat de debò (el saber del filòsof) com la realitat que no és de debò (el sofista) són. En un llenguatge més modern sona com a familiar l'afirmació «ser una essència però no ser una veritable existència» o, altrament, «un ser *què* però no una efectiva realitat». I així, d'aquesta curiosa manera, no es veu contradictori ser però no existir. El sofisma del sofista no diu una efectiva realitat, tot i que ell és una certa realitat: és, però no existeix de debò.

El simulacre, l'εἰδωλον, és alguna cosa, té una certa realitat (per això podem copsar el sofista), però no és l'efectiva realitat, no existeix de debò. De debò de debò, ens diu la doctrina escrita de Plató, només existeix la idea. Aristòtil, per la seva banda, no accepta el paper que Plató atribueix a la idea en aquesta qüestió; cosa que no significa que rebutgi el parricidi de Parmènides. Al contrari, Aristòtil i pràcticament tota la tradició filosòfica —Kant inclòs— són en això cent per cent platònics. El que passa és que Aristòtil té una gran riquesa en el detall i fa manifestes moltes més diferències. La separació entre ser i existir, l'analiza de manera plural. Per exemple, a través de la distinció entre ser en un mateix i ser en altri. D'aquesta manera, l'existència de debò s'identifica amb ser en un mateix, és a dir, ser una οὐσία (el que la tradició llatinitzada en dirà substància). Per tant, esbrinar si una cosa qualsevol existeix, en aquest context significarà saber si és un ens καθ' αὐτό πεφυκός i χωρίζεσθαι (amb naturalesa pròpia i separable).

Però Aristòtil no s'atura aquí. També analitza la mateixa qüestió a través de la distinció entre matèria, forma i privació; procediment que s'apropa més a Plató, però que, justament per això, es veu que no és igual. Sigui com sigui, l'hilemorfisme aristotèlic és l'expressió d'un privilegi de la forma. La forma és privilegiada, i amb ella, paral·lelament, l'absència de matèria. Per exemple, les substàncies naturals són, en un cert sentit, un tot de matèria i forma. Ara bé, la màxima penetració cognoscitiva en la substància exigeix prescindir de la matèria. Allò que es diu de cada cosa en tant que ella mateixa (καθ' αὐτό), Aristòtil ho anomena τὸ τί ἦν εἶναι, diguem-ne nosaltres essència. Doncs bé, de l'essència, diu Aristòtil que és substància sense matèria: absència de matèria que, en lloc de deferir la substancialitat, la purifica: en lloc de perdre realitat, la guanya. De fet, l'essència ens proporciona el màxim grau de saber, allò que, en començar la meua intervenció —¿ho recorden?—, hem vist que Aristòtil anomenava τί ἐστί, i que arriba a identificar expressament amb τὸ τί ἦν εἶναι. El què de la cosa és la màxima saviesa proporcionada pel coneixement epistèmic, i la seva manifes-

tació en el λόγος, la seva enunciació és dita definició (ὁρισμός). Així doncs, ens dirà Aristòtil en frase famosa, només hi ha, pròpiament parlant, definició de la substància. El problema de la substància és subsidiari de la separació entre ser i existir. La definició de la cosa és allò que el savi sap de la cosa, és la màxima penetració cognoscitiva en la cosa. Ara bé —i amb això connectem de nou amb el problema de Kant—, preguntem-nos: n'hi ha prou amb la definició d'una cosa per saber si tal cosa existeix? ¿Conté l'essència d'una cosa una indicació suficient sobre la seva existència o inexistència?

Jo crec que estem ja en disposició de donar la mateixa resposta que Kant i de donar-la amb convicció. La manifestació de l'essència d'una cosa, o sigui, la seva definició, no diu res sobre l'existència o inexistència d'aquesta cosa. No n'hi ha prou amb la definició d'una cosa —per molt que sigui una *definició real*— per saber si tal cosa existeix. Si les notes constitutives d'una definició s'anomenen *predicats*, llavors haurem de dir que l'existència (*Dasein*) no és cap predicat (*Prädicat*) de res.

Entre els predicats d'un subjecte no hi ha els d'existir o no existir. Per tant, en aquest sentit, l'existència no afegeix res al ser *déu de Déu*. Déu inexistent és tant déu com Déu existent.

Si és així, ¿com podem demostrar que Déu existeix? És a dir, com podem saber amb seguretat l'existència de Déu? Si en aquest moment es troben una mica desconcertats davant d'aquesta qüestió, no s'esverin; ja van bé ja, van per bon camí. El desconcert és aquí necessari perquè tot el que em vist fins ara no ajuda a considerar una manera fàcil de demostrar l'existència de Déu. Més aviat, tot rutlla per fer-la gairebé impossible. És, per tant, desconcertant plantejar la demostració de l'existència de Déu.

En efecte, Déu no sembla ser una cosa de què puguem tenir sensació ni memòria ni experiència. No és pas un contacte empíric la manera com tenim tracte amb Déu. La mateixa definició de Déu sembla impedir de fer-lo una cosa sensible; perquè com a nota dominant caracteritzadora de la seva essència hi ha ser un ésser supraempíric. De Déu, no tenim ni podem tenir constatació empírica de la seva existència.

Ara bè, precisament per això, també és veritat que, si Déu existeix, ho hem de poder demostrar, ja que no ho podem constatar. Déu no és com el foc que crema, que el podem saber cremant amb només experimentar-lo. Si de cas, Déu és com el perquè del cremar del foc. ¿Per què crema el foc? No ho sabem si només confiem en l'experiència. La mirada empírica mai no pot veure un perquè, una causa, un principi. El perquè tan sols és objecte de la visió per a una mirada teòrica: la del savi. La mirada del savi, la saviesa, sí que abasta prou com per copsar els primers principis i causes: tan gran és la seva força de penetració!

Llavors, si abans ens havíem desconcertat en plantejar la demostració de l'existència de Déu, ara, potser sense abandonar aquest desconcert, podem comprendre també una certa necessitat de demostrar-la. És aquesta una necessitat que prové de creure en la *contingència* de totes les coses sensibles. Altrament dit, és la necessitat que, acceptada la separació entre ser i existir, les coses amb què tenim tracte empíric tinguin unida l'existència a la seva essència. Encara dit d'una altra manera, compremem la necessitat que tot producte tingui una causa produc-

tora, i com que tot el que existeix ha estat produït com a existent, ja que tot i ser podria no existir, cal una causa de l'existència de tot.

¿És Déu aquesta causa? Quan Kant es fa aquesta pregunta no dubta a *creure* que sí que ho és, però tampoc no dubta a afirmar que les proves que es fan servir no ho demostren. En *L'única prova possible...* n'explica tres tipus tradicionals i un de nou. Tres d'invàlides, les tradicionals, i una quarta que és l'única possible, la seva. Comencem amb les proves invàlides.

L'argument de tipus físico-teleològic, aquell que es remunta des de consideracions de la naturalesa fins al coneixement de Déu —com ara la cinquena via tomista—, pot avançar en una cadena de condicions, a la manera que de l'existència de fills ens podem remuntar a l'existència de pares; tanmateix, difícilment surt del particular, ja que una de les anelles mai pot donar raó de la totalitat de la cadena. Però en tot cas, si a cops i tomballons arribéssim a determinar un primer principi de tot, res no ens legitimaria a dir que té els atributs continguts en la definició de Déu.

I, fent servir l'argument més pròpiament cosmològic, que en lloc de partir de la visió concreta d'una harmonia natural parteix de la consideració de la contingència de les coses en general, la pretesa demostració empitjora. Wolff i companyia, segons Kant, creuen quan volen extreure els atributs de l'ésser diví analitzant l'exigència d'un primer principi de totes les coses. Un tal primer principi es demostraria necessari només apel·lant a la impossibilitat que la seva essència no contingüés la seva existència com un predicat, la qual cosa és falsa.

Tot plegat, les proves a *contingentia mundi* tenen sempre el mateix defecte. La contingència, el poder no ser, només pot aparèixer, és a dir, no ser contradictori, creient en la separació entre ser i existir. Però aquesta separació és una escisió produïda en l'interior de l'ésser. És la mateixa noció d'ésser la que es desdobla en dos sentits. Per això, la contingència no és una limitació respecte a l'ésser en general. L'ésser en general és contingent; i si hi ha un ésser necessari, no ho serà en tant que és, sinó en tant que és privilegiat. Però és clar que aquest privilegi no es podrà manifestar mai a partir de l'efectiva contingència.

Com que un ésser qualsevol existeix, no perquè és un ésser, sinó perquè s'ha causat la seva existència, el privilegi d'un ésser necessari significa que existeix sense dependre de res alié com a causa de la seva existència. Algun filòsof agosarat ha dit d'això *causa sui*; la majoria, però, ho ha entès com a absència de causa. En el fons, sempre, es tracta de concebre en un ésser el privilegi d'una unió incondicional dels dos sentits de *ser*. I l'esperança d'això s'ha jugat habitualment en l'ordre lògic. L'argument, difícilment discutible, que lliga necessitat i impossibilitat de no ser, ha fet que es busqui una relació també indiscutible entre l'essència d'un ésser concret i la noció general d'impossibilitat de no ser. Kant anomena, en *L'única prova possible...*, «ontològics» els arguments que cerquen una connexió segura entre la definició de l'ésser diví i la impossibilitat de no ser. Els arguments d'estil ontològic han estat sempre l'estrella de les metafísiques i teologies racionalistes, perquè simulaven amb convicció una prova *a priori* per a la demostració de l'existència de Déu.

Tanmateix, l'argument ontològic arquetípic, el que Kant anomena cartesiana, queda directament i totalment qüestionat per la tesi kantiana que l'existència no és



mai un predicat. Argumentar que la noció general d'existència necessària és inherent a l'essència divina és convertir l'existència de Déu en una nota de la definició de Déu, i això, segons hem vist, és un error. Però Kant, a l'escrit que ens ocupa, salva un tipus d'argument ontològic, que no es altra que l'única prova possible. Segur que molts de vostès és això que estaven esperant que els expliqués en aquesta conferència. Doncs bé, de seguida s'adonaran que els ho he estat explicant des del començament.

¿Què deia Aristòtil en parlar de la saviesa? ¿Ho recorden? Deia que era el coneixement del perquè, dels primers principis i causes. Coneixement en el màxim grau, que es podia il·lustrar com un agusament de la mirada. Però tornem-hi a pensar. Tornem a pensar ara en el significat de la màxima agudesia visual. Conèixer és un tenir vist; conèixer molt és tenir molt vist. «Tenir-ne més», aquesta és la noció que s'ha de fer servir per parlar de la màxima tendència humana. L'home, per naturalesa, vol tenir-ne més. La nua mirada en té poc, i té poc d'allò que la memòria en té més, que és el mateix que l'experiència té encara en major grau. La nua mirada té la cosa poc vista, la té poc en comparació a com la té la memòria, perquè la memòria té la cosa fins i tot si ja no és. ¡I no diguem res de l'experiència! L'experiència té la cosa fins i tot si encara no és. Per això l'home experimentat està preparat per fer front a totes les sorpreses que li presentí el futur.

El «temps», l'evidència que les coses s'esdevenen i deixen d'existir, el pas de no-ser a ser i de ser a no-ser és allò que l'home vol tenir, posseir, dominar. L'home, per naturalesa, tendeix a dominar el temps. I sembla que en una primera aproximació només ho pot fer dilatant-lo, en una mena d'espacialització que amplia progressivament el grau de temps que es posseix. D'un present fugaç es passa a un passat que es conserva i després a un futur que es reconeix. Algú em dirà que no és ben bé el temps el que es vol dominar en el saber, sinó que són les coses en el temps. Però jo us pregunto: ¿què són les coses sinó temps? ¿Què és el ser-cosa sinó ser en el temps?

L'èsser en el temps és l'evidència, la mateixa, que va fer que Plató cometés parricidi. Al cap i a la fi, l'única manera de fer aparèixer la diferència entre ser i existir, l'única manera que no sigui contradictori pensar l'èsser que no és, el ser però no ser (ser però no existir) de què parlava abans, és temporalitzant l'èsser. A l'enunciat, això es fa palès, o bé amb adverbis (com *ja* o *encara*), o bé amb els morfemes verbals. I així tenim un ésser que ja no és o que encara no és, un ésser que era i un ésser que serà. I això, ho repeteixo, és l'èsser en general. L'èsser en general, l'èsser en tant que ésser, és temps.

Val la pena ara introduir una tercera manera aristotèlica d'analitzar la separació entre ser i existir, després d'haver vist anteriorment la distinció entre la substància i els accidents i la concepció hilemòrfica. Em refereixo a la diferència entre ésser en potència i ésser en acte. Dic que val la pena introduir-la, breument, perquè mostra millor l'evidència de l'èsser en el temps. En efecte, un ésser és però no és sense que això signifiqui mai que un ésser és i no és. N'hi ha prou amb constatar que és *en potència* i no és *en acte*, justament perquè «potència» significa «encara no és» i «actualitat» significa «ja és». És i no és deixen d'estar enfrontats anteposant un «encara» o un «ja», és a dir, temporalitzant l'èsser.

Ara bé, fixem-nos en una altra cosa. La pura presència de potència, o sigui, que la potència es manifesti com a tal, té un doble sentit: d'una banda, i formalment, vol dir que no és impossible; d'altra banda, pel que fa al contingut, vol dir que és, tot i que en el mode de l'*encara no*. Kant explica això a través de la distinció, en la possibilitat, d'allò lògic i d'allò real. La qüestió merament lògica roman en l'àmbit de la definició d'una cosa. No és, doncs, vàlida per demostrar una existència (perquè seria considerar l'existència com una nota de la definició). És, precisament aquesta, la possibilitat tal com la tracta l'argument ontològic de tipus cartesià.

En canvi, segons Kant, allò real de la possibilitat m'indica l'efectiva existència d'una realitat que és, curiosament, necessària per fer possible que una cosa que encara no és (és a dir, una potència), sigui. En el fons, Kant, potser sense adonar-s'en, reclama una realitat al no-ser, de la mateixa manera que ho havia fet Plató en el parricidi. L'ésser és però no és, l'ésser és sempre una potència que esdevé una actualitat. Déu ha de ser efectivament real, ha d'existir, perquè Ell és aquesta realitat de l'ésser, de tot ésser, que fa que, malgrat no ser, sigui. Suprimint Déu, afirma Kant, suprimiríem tota potència, és a dir, suprimiríem tot ésser que encara no és, és a dir, suprimiríem les coses que no són.

Aquesta última frase sona a absurd, és veritat; però es tracta de veure que les coses que no són, no són però podrien ser. Estrictament parlant, no suprimiríem un no-ser, sinó el ser coses que no són però que podrien ser. L'última prova possible per demostrar l'existència de Déu es basa, doncs, en la distinció entre la forma de la possibilitat, és a dir, la seva no contradicció, i la matèria de la possibilitat, és a dir, la concreta realitat que no és contradictòria. Així, la prova no utilitza la mera lògica per extreure una demostració d'existència, sinó que fa ús d'un raonament que transcendeix la mera lògica i que, alhora, implica l'existència efectiva d'una realitat que és la que compleix les exigències lògiques.

Kant, però, a partir d'aquí vol extreure els atributs tradicionals de l'ésser diví, com ara: ser únic, ser simple, ser immutable i etern, etc.; i en això no el podem seguir. N'hi ha prou amb esperar, irònicament, un cert temps a fi que l'única prova possible per a una demostració de l'existència de Déu es torni impossible. Certament, el Kant crític ja no pot acceptar una prova tal. També és veritat que no sembla que en la *Crítica de la raó pura* no hi ha condemna explícita de «l'única prova possible». Però, lluny de significar això la seva acceptació tàcita, vol dir que el fons del discurs kantian ha canviat profundament. «L'única prova possible» no és ja ni pretesa prova, i per això no cal refutar-la.

La pretensió que l'obra pre-crítica tenia de presentar-la com a veritable prova estava basada en la il·lusió d'haver descobert un nou argument per demostrar l'existència de Déu. És cert que en escrits anteriors d'aquest que ens ocupa (per exemple, i en especial, en la segona de les tesis llatines, la de la *venia legendi: Nova dilucidatio*, del 1755), Kant havia formulat l'argument de *L'única prova possible*.... En aquesta última obra, però, hi va incorporar una més clara precisió tocant a la noció de possibilitat interna i, sobretot, el contundent rebuig a identificar l'existència amb un predicat, per la qual cosa, més que anul·lar una clàssica estructura argumental racionalista, va fer que continués essent possible. Una estructura argumental racionalista totalment confessada en la *Nova dilucidatio*, però totalment inconfessable ja el 1763, any de *L'única prova possible*... Per això, la

«novetat» de Kant no consisteix en una «estructura argumental» nova, sinó en la introducció per primera vegada d'algunes distincions subtils en una «estructura argumental» clàssica. Tal estructura argumental clàssica no és altra (i així ho reconeix el mateix Kant) que la de l'argument *ontològic*. «L'única prova possible» és una mena d'argument ontològic, és a dir, una prova que parteix del concepte per arribar a l'existència (tal com fa la que Kant anomena prova «cartesiana»), però que ha acceptat que l'existència que ha de demostrar no és una nota del concepte de què es parteix.

Contràriament a això, en la *Crítica*, tot conservant les noves aportacions de l'escrit pre-escrit que comentem, és l'estructura argumental clàssica la que fa figa. Es manté la distinció entre la forma de la possibilitat i allò real de la possibilitat, juntament amb la duplicitat de les fonts o fonaments de cadascuna d'aquestes vessants de la possibilitat interna, és a dir, d'una banda el principi de contradicció com a fonament del formal i, d'altra banda, l'ens de màxima realitat com a fonament del real; però precisament en aquest punt és on es veu la diferència, ja que si en *L'única prova possible...* el fonament del real de la possibilitat interna de tota cosa és *l'ens perfectissimum* (una identificació entre *omnitud realitatis i ens realissimum* (una *omnitud realitatis* que, com ha dit algun erudit, fa el paper de *omnitud realitatum*), en la *Crítica* és peça central la no identificació entre la idea d'una completa determinació de tota cosa (*l'omnitud realitatis*) i l'ideal d'una cosa en si mateixa completament determinada (*l'ens realissimum*). De fet, la *Crítica* afirma que aquest ideal no és res més que una representació, i denuncia l'atribució gratuïta de «realitat» que se li fa quan es converteix en objecte a través d'una subrepció transcendental.

Diguem, per anar acabant, que tot el problema sembla cristal·litzar-se en les dificultats que la noció de «posició» té a l'hora d'explicar el significat d'*existència*. Em sap greu, però, dir (o tal vegada alguns m'ho agrairan, no ho sé) que això ja és tema, si de cas, d'una altra conferència. Malgrat tot, puc expressar la meua convicció que les meditacions aristotèliques encara ens continuarien ajudant. Perquè, ¿com podem entendre el sentit de «posició» que té per a Kant l'existència si no és com el de la posició en la Lluna del savi Aristòtil quan comprèn el perquè de l'eclipsi? En general, diu Kant en la *Crítica de la raó pura*, és l'ésser el que és la posició d'una cosa. L'ésser, efectivament, és allò vist per la mirada teòrica. El savi té l'ésser d'una cosa quan té la seva posició. Però, ja ho em vist, no és mai aquesta posició com quan diem que som en la posició en què hi ha el nostre cos. Mai no podem identificar la visió del perquè de l'eclipsi amb la visió empírica des de la Lluna de la interposició de la Terra.

És aquest mai el que la *Crítica* veu com a evident. Mai no ens podem situar, a la manera com estem situats en aquesta sala, en el punt de vista teòric (en la Lluna tal com es va situar Aristòtil). Això significa que, tot i que el punt de vista teòric no té valor si no és referit al punt de vista empíric (és a dir, que la causa de l'eclipsi no té valor si no és referida a la desaparició sensible de la Lluna), el punt de vista teòric mai no es pot reduir a ser una mera visió empírica. Altrament dit, mai un perquè es pot reduir a un què. Si Déu no té lloc filosòfic, tret de la seva identificació amb la noció de «fonament», la filosofia ha de concloure: Déu, mai no pot existir.