

De l'error a la il·lusió. Avatars kantians d'una noció

Josep Olesti Vila
Universitat de Girona

Resum

L'objecte d'aquest article és assenyalar l'existència en la filosofia kantiana de dues incerteses que assalten la raó especulativa, i que apareixen al compàs de la reflexió sobre la falsedat. La primera està vinculada al que Kant denomina «il·lusió transcendental», aquella dinàmica equívoca que està lligada inevitablement a l'exercici de la pròpia raó; la segona incertesa és relativa a la manera com es conjura la primera, i gira a l'entorn de l'anomenat «ús regulatiu de les idees».

Paraules clau: il·lusió transcendental, raó, reflexió.

Abstract

The aim of this paper is to show that there are in Kantian philosophy two uncertainties which strike the speculative reason and which appear in the course of the reflection about falseness. First uncertainty concerns what Kant denominated «transcendental illusion», this equivocal dynamics inevitably connected to the exercise of reason. Second uncertainty refers to the way to avert the previous, and it has relation with the regulative use of ideas.

Key words: transcendental illusion, reason, reflection.

Sumari

1. Il·lusió
2. Reflexió

No hi ha res pitjor que enganyar-se un mateix; si el qui ens vol enganyar no s'allunya ni un moment i està sempre present, ¿com no fóra això terrible?

Plató, *Cràtil*, 428d

1. Il·lusió

La noció d'il·lusió transcendental es ben coneguda.¹ Té la seva seu en la raó. Mentre que l'enteniment, per mitjà dels seus conceptes a priori, organitza les dades espaciotemporals subministrades per la sensibilitat, la raó pretén unificar les regles de l'enteniment per mitjà de principis. Això ho duu a terme a partir d'un principi més general, que li és propi, i que fa així: trobar l'incondicionat del coneixement condicionat de l'enteniment. Precisament pel caràcter obert que ha de tenir necessàriament tot coneixement que, com el del nostre enteniment, no es pugui passar del que arriba a la sensibilitat, resulta que aquest coneixement serà sempre parcial i, en terminologia kantiana, condicionat. La raó aspira, en canvi, a un coneixement complet, absolut, davant del qual no sigui possible de plantejar cap més pregunta. Per això, un coneixement tal, si fos possible, s'hauria de situar, per força, fora de l'ordre de l'experiència (que no pot dur en ella l'índex de la seva completesa, el principi de la seva cancel·lació).² Aquesta exigència de l'incondicionat s'expressa en tres conceptes a priori de la raó: les idees d'ànima (que designa la totalitat de l'experiència interna), món (la totalitat de l'experiència externa) i Déu (l'absoluta totalitat de l'experiència, tant interna com externa).

Les idees són tan naturals a la raó com les categories a l'enteniment. Però en comptes de conduir a la veritat, això és, en comptes d'assegurar la concordança entre el concepte i l'objecte, produeixen només una il·lusió. Armada amb les seves idees, la raó no és capaç de determinar la naturalesa mateixa de les coses, sinó que es perd en un miratge. Es veu encisada pel que és només la cristal·lització de la seva pròpia imatge, seduïda per una construcció o hipòtasi del que és només la seva pròpia exigència.

Aquesta il·lusió, precisament per això denominada «transcendental», no té el seu origen en una confusió de les regles del pensament, que és el que s'esdevé amb les il·lusions lògiques, que, un cop descobertes i identificades, desapareixen. La il·lusió transcendental no és tan fàcil de desactivar. Semblant en això a les il·lusions empíriques, pot ser detectada, i podem evitar de sucumbir-hi, però no podem fer que desaparegui. Continuem veient partit el bastó mig introduït a l'aigua, tot i saber que és perfectament recte. De la mateixa manera, per molt que la crítica hagi determinat que l'únic ús legítim dels principis intel·lectuals és el que es limita a l'ordre de l'experiència possible, la raó

1. Vegeu *Kritik der reinen Vernunft*, A 293 s. / B 349 s.: «Vom transzendentalen Schein». Kant utilitza indistintament els termes *Schein* i *Illusion* (vegeu, p. ex., A 297-298 / B 354).
2. És el que significa ja la definició de l'espai i el temps com a magnituds infinites donades (A 25 / B 39-40 i A 32 / B 47-48; *Über Kants Abhandlungen*, Ak XX, 419-421). Vegeu W. HINSCH, «Die Unendlichkeit der Welt in der kritischen Philosophie Kants», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 39, 1985, esp. p. 383-384 i 398-400, que mostra la relació existent entre aquest caràcter infinit de l'espai i el temps i la problemàtica de la cosa en si: és perquè alguna cosa ens ha de ser donada que no podem saber per endavant quants objectes formaran part de l'experiència, i per això el coneixement empíric s'ha d'entendre com a progressiu il·limitada o tasca infinita.

està constituïda de tal manera que no pot sinó prendre per objectives les seves regles subjectives, i atribuir a les coses la necessitat que només ella alimenta. És aquesta, diu Kant, una il·lusió natural i inevitable, que està arrelada en la naturalesa mateixa de la nostra raó.

La gravetat de la situació no és fàcil d'exagerar. Representa introduir en el cor de la racionalitat una dinàmica que, lliurada a ella mateixa, la duu de dret a l'engany. En aquest sentit, el concepte d'il·lusió no es pot confondre amb el d'error (*Irrtum*).³ Aquest darrer, molt més familiar, és també més fàcil de combatre. Un error és, al capdavall, el resultat d'un mal ús de les facultats. N'hi ha prou de determinar quina és la naturalesa pròpia de cada facultat, i d'esforçar-se a mantenir-se a l'interior de l'esfera que aquesta naturalesa descobreix, per evitar-lo. Una il·lusió és, en canvi, una cosa molt més inquietant. No és un engany que resulti d'un mal ús de les facultats, sinó un engany que es produeix precisament quan les utilitzem de manera genuïna. És justament quan fem confiança a la pròpia raó, quan ens apliquem a desenvolupar el que ella ens demana, que ens allunyem fatalment de la veritat perseguida. La il·lusió transcendental és, en aquest sentit, una veritable desil·lusió epistemològica. I històricament parlant, certifica la pèrdua de la ingenuïtat.

Val a dir que l'època moderna ja havia començat a explorar aquesta pèrdua. Deturem-nos-hi uns instants, per mirar de precisar el grau de novetat de la posició kantiana. En efecte, Kant sembla recollir el testimoni de Descartes. L'obra cartesiana acaba fent lloc a una concepció de les coses on l'error és el resultat d'un mal ús de les facultats, fruit de la temeritat de la voluntat, que, essent com és infinita, es precipita més enllà de l'esfera segura, però limitada, de les idees clares i distintes; per això, n'hi ha prou d'acotar el judici a l'evidència per allunyar l'engany definitivament. Però abans d'arribar a aquest resultat reconfortant, Descartes havia emprès un viatge més perillós i fascinant, en un itinerari que l'havia conduït fins als mateixos confins de l'evidència. La figura del geni maligne no només condensa en una imatge barroca tot l'arsenal d'arguments escèptics que la tradició havia acumulat per afeblir una raó temptada per l'orgull del seu poder; sinó que eleva la força d'aquests arguments a l'enèsima potència. La hipòtesi del geni maligne planteja la sospita que el nostre pensament sobre les coses, baldament compleixi totes les condicions que la nostra lògica requereix, no coincideixi amb les coses. Il·lustra una sospita epistemològica d'extrema gravetat. No es tracta ja, només, d'assegurar que el nostre pensament procedeixi amb totes les cauteles i d'acord amb la més estricta seqüència d'evidència en evidència. És que, potser, les mateixes evidències amaguen més que no pas expressen la naturalesa veritable de les coses. No hi ha cap garantia que l'ús rigorós de les nostres facultats cognoscitives ens mantingui a recer de l'engany.

És evident la proximitat d'aquest punt de vista amb el que introdueix Kant amb la noció d'il·lusió transcendental. Però serà bo de remarcar l'existència

3. Que Kant, evidentment, també coneix. Vegeu, p. ex., *Logik*, «Einleitung», VII: Ak IX, 53-54.

d'almenys una diferència significativa. És que, en Descartes, la posada en qüestió de la fiabilitat epistemològica de les facultats té lloc per mitjà d'un agent exterior. És la intervenció d'una instància externa la que distorsiona l'exercici de l'enteniment fins a desviar-lo de la veritat a què aquest naturalment aspira. En Kant, en canvi, l'interrogant és interior a la naturalesa mateixa de la raó, que se sospita que pugui no estar necessàriament abocada al vertader (obrint la via cap a Schopenhauer, Nietzsche, i els seus hereus).

No és cap casualitat que aquesta exterioritat cartesiana de la instància que qüestiona l'abast de la raó estigui en correspondència amb el que sembla ser una de les característiques dominants de l'escepticisme modern. La malfiança respecte a la raó que aquest representa s'alimenta de la imaginació d'una altra de més gran, que la supera i, en el límit, la invalida. En canvi, en l'escepticisme antic (grec) la suspensió del judici és el resultat al qual arriba l'exercici mateix de la racionalitat.⁴ En les *Hipotiposis pirròniques*, Sext Empíric ho formula amb tota claredat (I, 8); la via escèptica s'imposa a aquell que,

[...] en començar a filosofar amb la intenció de saber, entre les representacions, quines són vertaderes i quines falses, amb vistes a atènyer la tranquil·litat de l'esperit, es troba embolicat en l'oposició d'arguments que tenen la mateixa força i, en no poder decidir, suspèn el seu judici. (I, 26)

Allò que obliga a la suspensió escèptica és la ἰσοσθένεια, és a dir, la força igual dels arguments en conflicte. L'escèptic antic ho és perquè experimenta tota la potència del raonament i, per dir-ho així, s'hi lliura. Però es troba amb el fet que arguments igualment convincents demostren tesis contraposades. És una antinòmia a què arriba no perquè es malfiï de la raó, sinó perquè hi confia; no perquè hi sospiti alguna mancança, sinó perquè es refia de la seva validesa.⁵

L'escepticisme modern, en canvi, procedeix de tota una altra manera. Ha fet l'experiència de la destitució teològica del poder de la raó; i ho ha fet en la seva versió més radical: la dels nominalistes. Conscientment o inconscient (en el cas d'Occam, sembla que sense acabar d'adonar-se'n; no ja en el de Nicolau d'Autrecourt o Joan de Mirecourt),⁶ el concepte d'omnipotència divina subratllat pel nominalisme té efectes desvaloritzadors respecte al poder de la racio-

4. Vegeu F. BRAHAMI, *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, PUF, París, 2001, esp. p. 17-31.

5. És veritat que aquesta tesi no val igualment per a tots els escèptics grecs. L'escepticisme «moral» o «pràctic» de Pirró, d'estil socràtic, tendeix a passar-se de la dialèctica. I Enesidem i Sext Empíric tampoc no la valoren de la mateixa manera (el primer sembla refiar-se'n més que no pas el segon, que, sovint, argumenta com si fer-ho no fos més que un joc, un entreteniment per a diletants); però en fan tots dos un ús equivalent. Vegeu V. BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, Vrin, París, 1923², esp. p. 35-39.

6. Vegeu H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1988²; trad. fran. Gallimard, París, 1999, segona part (esp. p. 202-229); i K. GOLDSTEIN, *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*, Alber, Friburg/Munic, 1998, esp. p. 184-199.

nalitat humana. El Déu d'Occam, sotmès únicament al principi de contradicció, relativitza el valor de tota llei natural, perquè, fins i tot si s'interpreta que *potentia ordinata* i *potentia absoluta* no són coextensives, és a dir, que no són per Déu dos *modi agendi* sempre possibles (com si Déu pogués intervenir en virtut de la seva *potentia absoluta* per modificar l'*ordinatio* que prèviament hauria establert),⁷ és en tot cas segur, si més no, que la llibertat sobirana de la seva decisió omnipotent desvincula Déu de la seva creació, i converteix en radicalment contingent l'ordre de les causes segones; a més a més, en l'ús immediatament ulterior del concepte de *potentia Dei absoluta*, aquesta és pensada com una eventualitat concreta, la possibilitat permanent que Déu intervingui en l'ordre mundà, alterant-lo.⁸ Nicolau d'Autrecourt qüestiona la legitimitat epistemològica del principi de causalitat. Joan de Mirecourt desenvolupa la tesi de la possibilitat que Déu pugui engendrar miraculosament representacions sense que cap objecte els correspongui: la percepció exterior podria ser produïda sense l'objecte, per la sola força de Déu. El Déu omnipotent s'aproxima al Déu enganyador, i el geni maligne és a tocar.⁹

L'escepticisme modern, de Montaigne a Pierre Bayle, es nodreix de tot aquest rerefons —l'enèsim avatar de la superioritat paulina de la fe sobre la raó—. Així, en Montaigne, l'omnipotència de Déu té com a primer efecte la seva incompreensibilitat:

Sempre m'ha semblat que per un home cristià aquesta manera de parlar és plena d'indiscreció i d'irreverència: Déu no pot morir, Déu no es pot desdir, Déu no pot fer això o allò. No trobo bé tancar així la potència divina sota les lleis de la nostra paraula. (*Essais*, «Apologie de Raimond Sebond»)¹⁰

Però, a més a més, el fet que la veritable raó sigui la de Déu condemna la nostra a la fantasia, i la converteix en una baldufa a mercè del costum, els prejudicis, les inclinacions i, en general, de totes les variants d'allò que Pascal

7. Vegeu E. RANDI, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla «potentia absoluta» fra XIII e XIV secolo*, La Nuova Italia, Florència, 1987, esp. p. 65-77 i 109-113.
8. A l'efecte del que aquí m'interessa, és irrellevant de decidir si aquesta tradició, dita «nominalista», és de filiació genuïnament occamista o més aviat escotista (vegeu E. Randi, *op. cit.*, p. 56-65).
9. Utilitzo les figures del Déu enganyador i del geni maligne com a substancialment idèntiques. L'aspiració cartesiana de persuadir a qui estigui disposat a fer amb ell la meditació proposada (*Meditationes*, «Praefatio ad lectorem»: AT VII, 9) aconsella no carregar el seu lector amb dificultats suplementàries; per això, és només després d'haver introduït la hipòtesi del Déu fal·laç, contrària a les expectatives del sentit comú, que, en haver de des acostumar (*desuesco*) l'esperit de les opinions rebudes, Descartes opta per una versió metafísicament equivalent, però psicològicament més fàcil d'assumir (*Med.*, I: AT VII, 22). El text dels *Principia philosophiae*, més atent a l'exposició sistemàtica que a l'efecte persuasiu, pot per això limitar-se al Déu enganyador i prescindir del geni maligne. M'he ocupat de la qüestió del geni en l'article: «És possible prendre's seriosament el geni maligne?», en V. GÓMEZ PIN, ed., *Descartes. Lo racional y lo real*, UAB, Bellaterra, 1999, p. 475-481.
10. *Les Essais*, ed. P. Villey, 3 v., Alcan, París, 1922-1923; 1930²; reed. PUF, 1988; II, p. 527 —*Apologia de Ramon Sibiuda*, trad. cat. J. Casals, Edicions 62, Barcelona, 1982, p. 181.

en dirà les «potències enganyoses». «Anomeno raó les nostres il·lusions i els nostres somnis» (II, 523; trad. cat., 175). O també: «Sempre anomeno raó aquesta aparença de discurs que cadascú forja en si mateix; aquesta raó, de la condició de la qual n'hi pot haver cent de contràries al voltant d'un mateix tema, és un instrument de plom i de cera, allargable, plegable i acomodable a tots els biaixos i a totes les mesures» (II, 565; trad. cat., 240). La raó ja no té aquí un abast teòric, sinó només pràctic (utilitari), i les raons no són sinó opinions:

No hi ha fantasia tan frívola o tan extravagant que no em sembli ben conforme a la producció de l'esperit humà. Nosaltres, que privem el nostre judici del dret a prendre decisions, mirem amb blanesa les opinions estranyes, i si no els prestem el judici, fàcilment els prestem l'oïda. Quan un dels plats de la balança és buit del tot, deixo vacil·lar l'altre sota [el pes de] els somnis d'una vella. I em sembla excusable preferir el nombre imparell; el dijous abans que el divendres; fer a taula el dotzè o el catorzè abans que el tretzè; quan viatjo, m'estimo més veure una llebre seguint el meu camí que no pas travessant-lo; quan em calço, paro el peu esquerre abans que el dret. (*Essais*, «De l'art de conferer», III, 923)

Per esmolar el tall del dubte, Descartes recorre al geni maligne. Montaigne, un cop la raó reduïda a imaginació, en té prou amb les supersticions d'una pobra vella. *Isosthèneia* entre raonaments i contes a la vora del foc.

També en Pierre Bayle, el dubte escèptic té com a condició de possibilitat la limitació de la nostra raó a causa de les idees, de matriu cristiana, de l'omnipotència i incomprendibilitat divines. No fa falta de prendre ara una decisió a l'entorn de la qüestió clàssica (segurament irresoluble) de l'adhesió o no de Bayle a les posicions escèptiques per poder fer ús de la manera com distingeix l'escepticisme modern de l'antic¹¹. Cal subratllar en particular el fet que Bayle obliga a capgirar completament la que serà la tesi clàssica i ben coneguda de Richard H. Popkin (que, en realitat, és com ara la tesi de l'historiador setcentista de la filosofia Johann Jacob Brucker)¹², d'acord amb la qual l'escepticisme modern estaria alimentat (redescobriments dels textos grecs a banda) per la polèmica antiprotestant dels teòlegs de la Contrareforma, que assimilarien protestantisme amb racionalisme, i que se'n servien per justificar una posició fideïsta. Pierre Bayle, en canvi, entén a la inversa el sentit de la relació causal: no és l'escepticisme qui condueix, per un salt fideïsta, a la fe, sinó que és la fe

11. Vegeu G. MORI, «Scepticisme ancien et moderne chez Bayle», en: A. MCKENNA i P.-F. MOREAU, eds., *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle, 7: La résurgence des philosophies antiques*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2003, p. 271-290.

12. R.H. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkeley, 1979. J.J. BRUCKER, *Historia critica philosophiae*, Leipzig, 1742-1744; 1766-1767²; reed. dels cinc volums de la primera edició, junt amb el sisè, un apèndix, de la segona, a Olms, Hildesheim, 1975; vol. IV-1, p. 604 s. Sorprenentment, Popkin no esmenta Brucker ni una sola vegada.

la que, pel prejudici religiós de l'omnipotència i incomprehensibilitat divines, condueix a l'escepticisme.¹³

Ja no és el personatge cartesà del geometa ateu (AT VII, 141) qui té problemes per assegurar les seves evidències, sinó el filòsof cristià, que no pot estar mai segur de la certesa de les seves veritats. És significatiu que Bayle rescati, en l'article «Rimini» (B i C) del *Dictionnaire historique et critique*, el debat entre Descartes i els teòlegs autors de les *Segones objeccions a les Meditacions metafísiques*. En efecte, en aquestes objeccions recollides per Mersenne, es fa notar que, d'acord amb certs escolàstics (nominalistes)¹⁴, Déu pot mentir i pot enganyar; que pot haver tingut bones raons per fer-ho, com un metge amb els seus malalts; que la Bíblia dona testimoni que, de vegades, ho ha fet. Bayle és més sensible a aquestes objeccions que no pas a la resposta cartesiana, que passa per distingir entre els conceptes filosòfics de la metafísica i el llenguatge figurat de les Escripures. Perquè la qüestió decisiva no és d'hermenèutica bíblica, sinó, precisament, de lògica conceptual. I d'acord amb aquesta, no es pot excloure que el Déu omnipotent de la tradició teològica nominalista no sigui fal·laç. Bayle ens esbossa —a fe que ben tendenciosament!— la imatge d'un Descartes atrapat pel costat que no havia previst:

Podem conjecturar quina no seria la seva gran sorpresa quan es va adonar que el llamp que queia sobre la seva obra partia del lloc d'on menys s'ho temia. Creia haver construït sobre roca, contra vents i marees, perquè el seu edifici descansava sobre la infal·libilitat de Déu. S'havia imaginat sens dubte comptar amb l'aprovació dels teòlegs pel que fa a aquesta part fonamental de la seva hipòtesi; i almenys estava segur que no se'l combatria pas amb passatges de les Escripures. Tanmateix, la ventada es va abatre sobre ell per aquest costat, i va ser una tempesta tan forta que es va veure obligat a plegar veles i recular. (*Dict.*, «Rimini», B)

La discussió entre Descartes i els teòlegs nominalistes recuperada per Bayle confirma, en qualsevol cas, la tesi avançada segons la qual els precedents moderns de la il·lusió transcendental se situen en un registre significativament diferent

13. S'hi adhereix Bayle? De vegades sembla que sí, especialment en *l'Éclaircissement sur les pyrrhoniens*, que és, però, cal no oblidar-ho, un text per respondre als seus censors. Altres vegades sembla que pensi que la filosofia sense prejudicis religiosos duu a l'ateisme, no pas a l'escepticisme. Així l'interpreta Brucker (*loc. cit.*, p. 607), que, de totes maneres, es fa ressò (p. 603) de la fórmula cèlebre de la *Dissertatio Antibaiana* de Chr. M. Pfaff: «*de Scepticismo suo ipsum incertum fuisse, ratum, nimis multa se scire, quam ut illi nomen dare totus possit, et nimis pauca scire, ut ex his fluctibus possit emergere*». Vegeu G. MORI, *Bayle philosophe*, Champion, París, 1999, caps. 1 i 5.
14. Quant a aquest ric rerefons, vegeu especialment, ultra els treballs esmentats de Blumenberg i Randi, els articles clàssics de T. GREGORY, «La tromperie divine» (*Studi medievali*, 3ª. sèrie, XXIII, 1982) i «Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle *Meditationes* di Descartes» (*Giornale critico della filosofia italiana*, LV, 1974), accessibles ara en el recull *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 1992.

d'aquell que Kant, doncs, inaugura, perquè plantegen la sospita com a efecte de la intervenció malèvola d'un agent extern sobre unes facultats que, en elles mateixes, serien impecables.

Que la sospita kantiana, interior a la pròpia raó, és bastant més preocupant, ho confirma encara la manera com el mateix Kant l'acaba tractant. En efecte, després d'haver-se'n servit en la *pars destruens* de la *Crítica de la raó pura* per demolir les ambicions de la metafísica dogmàtica (que pretenia construir sobre la base de les idees, una base suposadament sòlida, però en realitat il·lusòria), Kant escriu un apèndix destinat a salvar la raó del més obscur dels seus aspectes:

Tot el que està fundat en la naturalesa de les nostres forces ha de tenir [*muss*] una finalitat [*zweckmässig*] i ha d'estar d'acord amb el seu ús correcte, si som capaços d'evitar un cert malentès i de descobrir la seva autèntica direcció. Així, les idees transcendents, segons tota presumpció [*allem Vermuten nach*], tindran un bon ús, i en conseqüència un ús *immanent*, encara que, si se'n desconeix el seu significat i es prenen per conceptes de coses reals, poden ser aplicades de manera transcendent i, precisament per això, ser enganyoses. (A 642s / B 670 s.)

De manera encara més enèrgica en la segona meitat d'aquest mateix apèndix:

Les idees de la raó pura no poden ser mai dialèctiques en elles mateixes, sinó que només el seu simple mal ús ha de ser [*muss*] allò que faci que en sorgeixi una aparença enganyosa; perquè ens han estat plantejades per la naturalesa de la raó, i és impossible que aquest tribunal suprem de tots els drets i pretensions de la nostra especulació pugui contenir enganys i il·lusions originaris. Cal, doncs, suposar [*vermutlich*] que també elles [les idees de la raó] tinguin en la disposició natural de la nostra raó el seu destí bo i adequat [*zweckmässig*]. (A 669 / B 697)

El to de Kant en aquestes pàgines és imperatiu: «tot el que està fundat en la naturalesa de les nostres forces *ha de tenir* una finalitat»; «les idees de la raó *no poden ser mai* dialèctiques en elles mateixes»; «és *impossible* que aquest tribunal de tots els drets [...] pugui contenir enganys i il·lusions originaris». Sembla expressar-se aquí una protesta espontània que es resol, immediatament, en la forma d'una suposició: «les idees transcendents, *segons tota presumpció*, tindran un bon ús»; «*cal, doncs, suposar*, que també elles tinguin el seu destí bo i adequat».

L'esforç per conjurar la sospita escèptica que nodreix la il·lusió transcendental condueix Kant a forjar la noció d'ús regulatiu de les idees. És que, si no fóssim capaços de descobrir una funció positiva, epistemològicament legítima, per a les idees teòriques, i aquestes no fossin res més que causa d'enganys i de decepcions especulatives, la raó es convertiria en aquella Penèlope amb què la compara Bayle, que desfà de nit la tela que ha teixit durant el dia (*Dict.*, «Bunel», E).

Com s'ha d'interpretar exactament la posició kantiana? Gilles Deleuze, que se n'ocupa breument en un passatge del seu *Différence et répétition* (on havia

tingut la lucidesa de detectar la diferència entre l'error i la il·lusió)¹⁵, en parla com d'un prejudici; com la reparició, en qui semblava estar en condicions d'alliberar-se'n, d'allò que ell anomena la «imatge del pensament». Segons aquesta imatge, en certa manera prefilosòfica i natural, manllevada al sentit comú, el pensament es trobaria en afinat amb la veritat, naturalment destinat a fer-la seva. És aquesta imatge la que Deleuze, fent seu el gest nietzscheà d'interrogar-se pels pressupòsits més generals de la filosofia, vol desemascarar. Kant, sosté Deleuze, no hauria reeixit a desfer-se d'aquella imatge, reapareguda en la forma dels interessos de la raó, en ells mateixos legítims, però que, a manca de crítica, es confondrien i interferirien els uns sobre els altres; en realitat, la raó tindria una bona llei natural, sancionada pel tribunal crític, a condició de destriar els àmbits respectius de validesa: el del coneixement, per una banda, i el de l'acció, per l'altra.

No és la meua intenció sotmetre a anàlisi el detall de la lectura deleuziana, a la qual caldria retreure, en tot cas, haver omès de considerar precisament allò que permet a Kant de recuperar un ús legítim per a les idees de la raó sense haver de sortir per a això de l'àmbit del coneixement (a saber, la funció regulativa). El que m'interessa és decidir fins a quin punt és o no alguna cosa més que una reparició d'antics prejudicis la posició de Kant quan protesta contra la possibilitat que el caràcter naturalment fal·laç de la raó sigui l'última paraula sobre la qüestió.

Al meu parer, hi ha aquí, certament, la intervenció d'un convenciment íntim de Kant, present pertot arreu en la seva obra, sobre la bona naturalesa de les facultats (que deu descansar, al capdavall, en la idea del caràcter fiable de tot allò que pot acreditar naturalitat). Però ni això apareix a la callada, com faria un prejudici, ni la manera com apareix és tal que no deixi seqüeles.

Dic, primerament, que no apareix a la callada. No és mercaderia passada de contraban. Al contrari, els textos decisius, que abans he tingut l'oportunitat de citar, parlen explícitament de «suposició». La raó i les seves idees, abandonades a si mateixes, és a dir, utilitzades com se solen fer servir les facultats i els seus conceptes, com si tinguessin valor constitutiu i determinessin la naturalesa objectiva de les coses, són fal·laces. Doncs bé, tot passa com si Kant, en una mena d'esforç hipotètic, plantejés alguna cosa com ara el següent: suposem que la raó té una funció epistemològicament legítima; suposem que les seves idees desenvolupen algun paper lícit en la formació del coneixement, i vegem què és el que passa. I si el que passa permet de descriure bé l'experiència (és a dir, si aquesta s'explica millor així que no pas sense fer la pressuposició), això mateix confirmarà, o tendirà a confirmar, la suposició de partida.¹⁶ L'èxit epistemològic de l'ús regulatiu de les idees (que es concreta en l'ampliació i l'ordenació del

15. G. DELEUZE, *Différence et répétition*, PUF, París, 1968; 1989⁶, p. 178-179.

16. Era exactament la manera com el pròleg de la segona edició de la *Crítica de la raó pura* plantejava la revolució copernicana: suposem que no és el coneixement el que es regeix per l'objecte, sinó que és l'objecte el que es regeix pel nostre coneixement; si, en fer-ho, desapareixen les contradiccions que altrament són irresolubles, la hipòtesi queda validada.

coneixement) convida a donar per bona la hipòtesi que l'ha permès, i autoritza a distingir-la d'un simple prejudici —que, per definició, opera sempre d'amagat (fins i tot etimològicament: un prejudici és un judici que s'ha fet sempre abans, en una anterioritat que mai no ha estat present).

Però és que, segonament, malgrat la descoberta d'un ús epistemològicament legítim de les idees, la il·lusió transcendental deixa seqüeles. Kant no sembla adonar-se'n. En efecte, després d'haver dit que les idees no poden ser dialèctiques en elles mateixes, i que han de tenir, doncs, un ús natural bo i apropiat (un ús immanent, de caràcter regulatiu), creu resolta la dificultat. Per això escriu el següent:

No és la idea en ella mateixa, sinó només el seu ús, allò que pot ser, respecte a tota experiència possible, o bé *exterior* (transcendent), o bé *interior* (immanent), segons que [la idea] s'adreça directament a un objecte que se suposa que li correspon, o només a l'ús de l'enteniment en general respecte als objectes de què aquest s'ocupa; i tots els errors de subrepció s'han d'adscriure sempre a un defecte del judici, mai a l'enteniment o a la raó. (A 643 / B 671)

Sembla que, d'aquesta manera, i encara que hagi hagut de fer marrada, Kant acaba retornant a posicions tradicionals: la facultat (la raó) és en ella mateixa neutra. Però pot ser utilitzada correctament (ús immanent, regulatiu) o bé incorrectament (ús transcendent, constitutiu). L'incert o la falta corresponen al judici.¹⁷

Ara bé, ben mirat, la posició de Kant no coincideix exactament amb la posició clàssica, per exemple cartesiana. Perquè, si bé és veritat que la raó pot ser emprada correctament (ús immanent), aquest ús legítim no deixa de suposar una certa violència al que d'antuvi la facultat reclama. El judici apropiat, regulatiu, consisteix de fet en una limitació a la tendència natural de la facultat. Es tracta de posar el fre. L'existència de la tendència, doncs, si bé pot ser, certament, refrenada, marca una diferència capital amb la neutralitat o indiferència pròpia de la facultat cartesiana. És que, en Descartes (o, d'una altra manera,

17. La solució kantiana a la il·lusió transcendental és similar a la que, previsiblement, Descartes hauria donat a la il·lusió òptica, que equival, a tots els efectes, al cas de l'hidròpic de la «Sisena meditació»: la naturalesa de les coses (l'estructura del cos humà) és tal que el seu bon funcionament habitual (bon funcionament que equival al manteniment òptim del cos, l'acompliment de les condicions d'ús) comporta que, en circumstàncies anòmales, aquell bon funcionament habitual generi disfuncions (amb un raonament similar, Malebranche explica el caràcter de vegades fal·laç dels «judicis naturals»: resulten de la constitució del nostre organisme, que és la més útil en la vida ordinària; i per als casos extraordinaris —il·lusions dels amputats, etc.—, n'hi ha prou amb la reflexió per evitar que ens enganyin; vegeu *De la recherche de la vérité*, I, VII, 4 i 5, on, de fet, Malebranche combina l'explicació mecànica de les il·lusions òptiques fornida per Descartes —*Dioptrique*, 6: AT VI, 144-147— amb l'explicació metafísica de la possibilitat de l'error subministrada en la «Sisena meditació» —AT VII, 84-89—. Anàlogament, en Kant: l'exigència de la raó té el seu bon ús o funcionament legítim (regulatiu) que pot, però, veure's pervertit quan se n'ignoren les condicions d'ús (i se'l fa constitutiu).

també en la tradició platònica) es tracta de mantenir la facultat (l'enteniment) lliure d'influències estranyes (sigui la voluntat, amb les seves aspiracions; sigui el cos, amb les seves inclinacions); aquí, en canvi, el perill és intern a la raó. No és només qüestió d'un bon ús de la facultat, sinó que els conceptes que la mateixa facultat engendra, les idees en què cristal·litza, semblen ser virtualment —no només potencialment— dialèctiques, i, en l'ús immanent, han de ser refrenades. Per molt que Kant sostingui que és el judici qui decideix, i regula o constitueix, és a dir —en la terminologia de la tercera *Crítica*—, reflexiona o determina, és aquesta una decisió que comporta donar curs o bé refrenar una tendència natural. Mentre que en Descartes, ben diferentment, allò que la voluntat ha de fer en jutjar és només decidir si es limita o no a seguir l'evidència subministrada per l'enteniment: si la segueix, aquest és infal·lible, i l'error li és exterior.

Que de refrenament es tracta ho indica l'existència d'una distància, que mai no es pot superar, entre el que la idea exigeix i el que l'enteniment assegura, cosa que implica certa frustració especulativa que mai no es pot suprimir del tot. És aquesta frustració la que pretén eliminar la metafísica dogmàtica, provant de salvar aquella distància per mitjà d'una acrobàcia tan audaç com infeliç —especulativament catastròfica—. La raó, degudament temperada per la crítica, ha de renunciar a les pretensions circenses i assumir que no té dret a cap més funció que aquella, més prosaica, que defineix el seu ús regulatiu o reflexiu.

2. Reflexió

Ara bé, l'anàlisi de l'ús regulatiu de les idees descobreix en la raó l'existència d'una altra incertesa. El procediment en virtut del qual Kant ha provat de resoldre la primera, relativa a la sospita sobre el caràcter naturalment fal·laç de la raó, condueix al descobriment de l'ordre, merament regulatiu, de la reflexió; però una segona incertesa reapareix en aquest altre nivell, aparentment posat a recer d'aquella sospita. Perquè no és possible de saber fins a quin punt el principi que guia la raó en la seva reflexió serà encertat —satisfet per la realitat.

Vegem-ho breument. És il·legítim, explica Kant, tractar les idees com si fossin conceptes d'objectes; és a dir, com si hi hagués objectes que satisfessin allò que elles descriuen; aquest és l'ús constitutiu de les idees, que ha de ser denunciat com a sofistic. Les idees tenen, en canvi, un ús legítim, de caràcter regulatiu, que consisteix a dirigir l'enteniment cap a un objectiu determinat (*focus imaginarius*): donar la màxima unitat i amplitud als seus conceptes. Es tractaria de procedir pensant tots els fenòmens del psiquisme com si aquest fos una substància simple i permanent, malgrat els canvis del sentit intern; tots els fenòmens naturals, com si formessin una sèrie infinita; i, tots plegats, com si constituïssin una unitat i tinguessin un únic fonament: una raó originària d'on tots els objectes procedirien.

Mentre que el coneixement de l'enteniment és sempre parcial, la raó forneix la idea d'un tot del saber, on els coneixements concrets de l'enteniment s'in-

tegrarien com a parts. La raó postula així la idea d'un saber complet, que no es reduiria a la suma o a l'agregat dels coneixements parcials, sinó que constituiria un autèntic sistema de lleis necessàries.

Aquest sistema es va configurant a còpia de perseguir la unitat d'acord amb tres principis: 1) el de l'homogeneïtat de la diversitat sota gèneres més elevats; 2) el de la varietat de l'homogeni sota espècies inferiors, i 3) el de l'afinitat entre els conceptes, per increment gradual de la varietat. Es tracta de principis clàssics i ben coneguts: 1) el principi de recerca d'un gènere superior que englobi sota seu els gèneres donats; 2) el principi d'especificació, i 3) el principi de continuïtat.¹⁸

Aquests principis, diu Kant, són només principis lògics. És a dir, no expressen la naturalesa objectiva de les coses (com sostindria la metafísica dogmàtica), sinó només la nostra manera d'aproximar-nos a les coses.

Ara bé, per tal de poder-los utilitzar d'aquesta manera, per tal de poder-nos atansar a les coses armats amb aquests principis, i, guiats per ells, conèixer-les més i millor, bé cal pressuposar que la naturalesa els és adequada. Seria absurd descobrir en nosaltres, per exemple, l'existència d'un principi de simplicitat (la nostra preferència per les explicacions simples per davant de les complexes), i investigar la natura orientats per aquest principi, si no suposéssim al mateix temps que la natura el compleix. Per això, continua Kant, aquells principis lògics en pressuposen uns altres de transcendentals (A 654 / B 682).

Hi ha, doncs, tres afirmacions diferents, que cal no confondre. Primer, l'exigència d'unitat en la nostra raó; segon, l'atribució d'aquesta unitat a la natura; tercer, la unitat en la natura. Només les dues primeres són legítimes; la tercera, en canvi, caracteritza la filosofia dogmàtica. Una cosa és dir que la raó, guiada pel seu principi propi d'unitat, ha de procedir com si aquesta unitat es donés en la natura. I una altra cosa és dir que, en efecte, aquesta unitat perseguida per la nostra raó i, per això, pressuposada per la nostra raó en la natura, es dona efectivament en la natura. Precisament per això, Kant qualifica també l'ús regulatiu de les idees com un ús hipotètic: la nostra exigència racional d'unitat completa ens obliga a suposar aquesta unitat en la natura (o l'exigència mateixa no tindria sentit: seria absurd demanar una unitat a l'hora de pensar els fenòmens i, al mateix temps, pensar que no hi ha en els fenòmens una tal unitat). Però això no equival a dir que aquesta unitat existeixi

18. Per referir-s'hi, Kant parla, indistintament, de *Prinzip* i de *Grundsatz* (malgrat certa tendència a reservar aquest darrer terme per designar els principis objectius, com els de l'enteniment de l'«Anàlitica transcendental»). Són regles d'ús; no per determinar res, sinó per procedir (a fi que, en la mesura del possible, l'ús de l'enteniment subministri una completa unitat). No són principis objectius (que constituïrien l'objecte), sinó subjectius (que guien el subjecte en la seva reflexió). Kant els anomena també «màximes»: hi ha un únic interès (la unitat, l'incondicionat), i diverses màximes o maneres de satisfer-lo (principis d'especificació, varietat, etc.), que són a la raó com els esquemes a l'enteniment: allò que, si no hi fos, deixaria indeterminats i sense aplicació els seus conceptes; són un anàleg dels esquemes (A 664-665 / B 692-693).

en la natura —que seria ja fer un ús constitutiu i no només regulatiu de les idees.

Ara bé, el que és sorprenent és que, aquests principis o màximes de la nostra raó (que, perquè són d'ella, ella pressuposa en la natura), funcionen. El que és curiós, escriu Kant (A 663 / B 691), és que, aquests principis, tot i contenir idees que la raó només pot perseguir asimptòticament, tenen una validesa que és indeterminada, però que és objectiva. Indeterminada, perquè no podem dir fins a quin punt la naturalesa els satisfarà. Però objectiva, perquè la naturalesa, fins allà on en tenim experiència, mai no els contradii. Tot i que no és en virtut de les idees de la raó que la naturalesa és constituïda, la naturalesa mai no sembla defraudar la raó quan aquesta la pensa d'acord amb aquelles idees (i per això les màximes en què s'expressa la seva exigència donen bons resultats a l'hora de pensar l'experiència). És ben estranya, confessarà Kant a Jacob Sigismund Beck,

[...] la suposició de la nostra raó segons la qual la natura s'hauria complagut, en la varietat dels seus productes, a acomodar-se —per dir-ho així, arbitràriament i com un fi per a la nostra capacitat de comprensió— als límits de la nostra capacitat de judicar, a través de la senzillesa i la unitat perceptible de les seves lleis i de la presentació de la diversitat infinita de les seves espècies (*species*) segons una certa llei de regularitat que ens permet d'enllaçar-les sota alguns conceptes genèrics; no perquè coneguem aquesta finalitat com a necessària en ella mateixa, sinó perquè ens fa falta, i això ens autoritza a priori a admetre-la i a fer-ne ús fins allà on puguem. (Ak XI, 441)

La *Crítica de la raó pura* es limita a constatar la curiositat de la situació. La *Crítica del judici* n'explora l'abast, i n'extreu conseqüències. La més evident, i la que Kant diu que l'ha obligat a escriure una tercera *Crítica*, en comptes de simplement ampliar la primera, és la presència del plaer; o millor, el descobriment de l'existència, enigmàtica (*das Rätselhafte*), d'una relació entre la facultat de jutjar i el sentiment de plaer i desplaer (Ak V, 169 s.). Perquè la mena de plaer que fa aquí la seva aparició no és la que caracteritza el plaer simplement empíric (que és aquell que resulta immediatament de la sensació davant de l'objecte), sinó la que té com a condició de possibilitat l'activitat reflexiva: es tracta d'un plaer que apareix quan trobem allò que abans hem reclamat en l'exercici de la reflexió. La nostra raó està constituïda de tal manera que ha de reflexionar a partir d'unes determinades màximes o principis subjectius. Ara bé, precisament perquè només són subjectius, precisament perquè el judici reflexiu no constitueix les coses (no els imposa la seva necessitat), experimentem plaer quan trobem que funciona en les coses. És la incertesa del nostre propi èxit quan procedim d'acord amb les nostres màximes o principis subjectius allò que ens produeix plaer quan el trobem —quan tenim èxit en fer-los servir.¹⁹ És la satisfacció ines-

19. *Kritik der Urteilskraft*, «Einleitung», VI: Ak V, 187 s.

perada davant del fet que allò que és subjectivament necessari es dona també objectivament, encara que de manera contingent (perquè el judici no determina), allò que ocasiona el plaer de la reflexió (mig sensible, mig intel·lectual: Ak VII, 239).²⁰

Certament, continua Kant, habituats com estem al fet, ara ja no experimentem cap plaer en anar constatant la intel·ligibilitat de la natura; però aquest plaer va existir en el passat, i expressa una admiració (*Bewunderung*) que sembla coincidir amb aquella que Aristòtil posava a l'origen de la filosofia (*Met.* A, 982b11-19), i que retrobarem en el futur si aquella intel·ligibilitat s'apregona. En tot cas, el que és segur és que, si ens imaginem la situació inversa, un avanç del coneixement que ens mostrés una naturalesa heterogènia en les seves lleis particulars, incapaces de ser unificades tal com la nostra raó exigeix, això ens desplauria (Ak V, 188).²¹

Ara bé, cal reconèixer que no és possible de determinar per endavant fins on es pot aprofundir l'acord de la naturalesa amb les exigències reflexives de la nostra raó. Potser arribarà un moment en què haurem de constatar entre les lleis empíriques una diversitat tal que farà impossible la seva unificació, tal com la nostra raó reclama. I davant d'aquesta possibilitat, Kant no pot sinó expressar una mena de «tant de bo que no!». Ens estimem més, escriu (Ak V, 188), escoltar aquells que fomenten la nostra esperança (la nostra fe que, com més aprofundim el nostre coneixement de la natura, més anirà mostrant aquesta la seva harmonia amb les nostres aspiracions).

Heus aquí com la incertesa de la raó en el seu exercici reflexiu ens obre a un aspecte insospitat del pensament kantian. Contemporani de Newton, Kant no pot sinó pensar la naturalesa en termes de legalitat, i l'experiència té la textura de la necessitat. Però, malgrat això, la natura ens mostra encara un residu

20. Per això, es tracta d'un tipus de plaer reservat als intel·lectes ectípics. Kant ho explicita en una observació marginal en ocasió de la crítica de la teologia (*Refl. Met.*, R. 6317a, Ak XVIII, 631): «Déu és feliç. Però si eliminem del nostre concepte de felicitat tot allò que comporta limitacions (la dependència de la bona disposició de les causes contingents), aleshores no podem pensar cap altre plaer racional que el de la coincidència de tot objecte (de la voluntat), en nosaltres i fora de nosaltres, amb els nostres fins. Però a Déu no podem atribuir de cap manera allò que anomenem fi, perquè si ho féssim suprimiríem la felicitat com a autosuficiència». És a dir, no podem atribuir al nostre concepte de Déu la mena de plaer que, com el de la teleologia —o també el de l'estètica (finalitat sense fi)—, és subsidiari d'una feliç coincidència. Entraria en conflicte amb el predicat d'autosuficiència (una mena de satisfacció en l'omnipotència).

21. Aquí hi ha la base de l'enllaç entre la qüestió estètica, la clau de la *Crítica del judici*, i el problema de les lleis empíriques, central en les dues introduccions a l'obra (la definitiva i la que la precedia, que Kant diu substituir només a causa de la seva llarga extensió: a Beck, 18.8.1793), que mai no acaba de tematitzar-se. Potser el passatge més clar és al § 23 (Ak V, 246): la bellesa natural ens revela una tècnica de la natura que la representa com un sistema que obeeix lleis, el principi de la qual escapa al nostre enteniment. És a dir, l'ordre, harmonia, unitat, que trobem (sense nosaltres determinar-la) en la cosa que diem bella ha de ser fruit (com tot ordre, harmonia i unitat) d'una llei; per tant, la bellesa mostra que hi ha legislació fins i tot en l'últim graó (el penúltim són les lleis empíriques) de la singularitat.

d'imprevisibilitat (per això, el plaer quan l'imprevisible coincideix amb el que esperàvem), una reserva de sorpresa possible²². Com si el senyor de Montaigne, un antic a l'albada de la modernitat, maldés per treure el nas i recordar-nos que tot continua essent possible.²³

22. Aquest residu és, però, allò que funda l'espai de la teleologia i de l'estètica (i, en un altre ordre de coses, de la història i del dret).
23. Encara que la sorpresa sigui de sentit invers: en Kant, l'ordre; en Montaigne, l'anomalia. Però malgrat aquesta diferència, la distància de fons tampoc no deu ser tanta. En Montaigne, la idea que tot és possible és allò que autoritza la fe (vegeu J. CASALS, *L'experiment d'Aristòtil*, Edicions 62, Barcelona, 1992, p. 101-103); en Kant, la natura oberta a la possibilitat de satisfacció dels interessos de la raó també coincideix a afavorir l'aspiració íntima de l'home: que, al capdavall, podria ser que tot acabés bé, i que les coses no fossin completament indiferents a l'exigència humana de sentit.