

La intuïció intel·lectual en Kant i la creativitat humana

Daniel Arenas Vives

En un llibre que ha obtingut un gran èxit de públic a escala internacional, Richard Rorty afirma que una de les principals aportacions del romanticisme i l'idealisme ha estat la idea que la veritat és creada en comptes de trobada¹. Aquesta preferència per la creativitat en detriment del descobriment va acompanyada d'una preferència per l'art i la literatura per damunt de la ciència com a motor principal de la nostra cultura i com a fonament per a la societat democràtica. El nostre heroi o model a seguir seria, doncs, l'artista –i no el científic ni el filòsof, el guerrer o el governant. Podria afegir-s'hi que aquest èmfasi en la creativitat humana significa atribuir a l'home una capacitat que era reservada a Déu com a creador del món. Després de la mort de Déu proclamada per Nietzsche, l'ésser humà sembla haver passat de considerar-se com creat (o criatura) a veure's com a creador i a atorgar-se un rang diví.

La idea de la creativitat és, a més, constantment recalçada en diferents àmbits de la nostra cultura, des de les pràctiques pedagògiques fins al món dels negocis. A la vella pregunta ètica «com hem de viure?» avui es respon dient que cal viure de manera autèntica i creativa. Però, més que no pas l'autenticitat, allò que té més valor és ser original, innovador i creatiu. Ningú no creu que ser autèntic valgui la pena si no és per a fer alguna cosa que s'allunyi d'una existència monòtona, repetitiva i grisa. La creativitat ha substituït la idea que el que cal és investigar què és el bé i actuar segons el coneixement que en podem obtenir. Certament, el model antic comportava el problema de qui podia arribar a aquest coneixement i es podia veure com una imposició, encara que el manament que es desprenia del concepte del bé podia entendre's també com a provinent de la mateixa raó humana en comptes d'una autoritat exterior. Comportava al mateix temps altres problemes com el de la hipocresia i el de la lluita entre les diferents parts de la ment humana. Davant d'això, la idea de la creativitat es presenta com un

1. R. RORTY, *Contingency, irony, and solidarity*. New York: Cambridge University Press, 1989, p. 3 i *passim*.

alliberament, un desemmascarament i un avenç en sinceritat. Tanmateix, també comporta un sentiment d'angoixa i frustració, car la creativitat no és a l'abast de tothom. No tots podem ser creatius, o almenys no tots som igualment creatius, alguns ho són més que els altres; la creativitat d'uns té més valor que la dels altres. No és aquesta una noció democràtica, sinó aristocràtica. Per tant, no és clar que la insistència en aquesta idea ens porti a l'alliberament i la felicitat que ens sembla prometre. Ni tampoc no és clar que pugui ser el concepte bàsic d'una societat democràtica².

Històricament, el triomf de la creativitat podria ser entès com la darrera conseqüència i la radicalització de les transformacions que es donaren al llindar de la modernitat. Em refereixo al consell que Maquiavel dona al seu príncep de fundar nous ordres i noves formes, de trencar amb la tradició heretada i fins i tot domesticar la Fortuna, en comptes de deixar-s'hi sotmetre. Simultàniament, l'èmfasi que la ciència moderna, encapçalada per Bacon, posa en l'experimentació equival a dirigir-se a la naturalesa sense esperar que aquesta ens parli directament, ans forçant-la a respondre les preguntes que el subjecte ha construït prèviament en la seva ment.

Tanmateix, en realitat no és fins al romanticisme i l'idealisme de finals del segle XVIII i principis del XIX que el concepte de la creativitat humana es presenta de forma desenvolupada i explícita. I sorgeix a partir de la crítica i apropiació que idealistes i romàntics van fer del pensament kantià. Més concretament, se centra en el debat sobre una noció que en principi semblaria tenir interès només per a l'especialista en epistemologia: la noció d'intuïció intel·lectual. Però, de fet, aquesta noció representa l'ideal de creativitat absoluta. Així, aquest assaig vol tornar als orígens (o almenys a un dels llocs clau) de la història que acabarà amb la difusió general de la idea de creativitat en la cultura contemporània. Es tracta, doncs, un cop més, de tornar a Kant. No per a reivindicar-lo, sinó per a entendre millor les idees que hem heretat del kantisme i de l'anti-kantisme. Amb això no es pretén ni justificar ni desacreditar la posició rortyana esmentada abans que la veritat és creada en comptes de descoberta. De fet, aquesta posició no es veuria reforçada ni desvalorada per una investigació genealògica. Sí que es parteix de la convicció, en canvi, que l'anàlisi de l'origen de les qüestions que dominen els debats intel·lectuals contemporanis ens pot ajudar a comprendre-les millor i a trobar-les més o menys raonables, convincents o -si s'insisteix a rebutjar les altres alternatives- retòricament persuasives.

Dirigim la nostra atenció cap a Kant. La noció d'intuïció intel·lectual -o, com també s'anomena, enteniment intuïtiu- és el revers de la moneda de l'anàlisi transcendental kantiana sobre les condicions del coneixement humà. És, per tant, la noció negativa

2. Podria ser que la noció de gust anés lligada a una visió democràtica de la societat, tal com diu Luc Ferry quan investiga les arrels comunes de l'*homo aestheticus* i l'*homo democraticus*. Tanmateix, la noció de geni ha substituït la de gust com a concepte central de l'estètica. Més que no pas davant un *homo aestheticus*, penso que caldria parlar d'un *homo poeticus*; és a dir, d'un home creatiu o poètic (segons el sentit ampli de la paraula grega). Semblantment, per a la filosofia política ja no es tracta de cercar les característiques innates del subjecte (les passions, la por a la mort, la bondat original...) i els seus drets inalienables com a fonaments per a la vida en societat. Aquestes característiques i drets han passat a ser considerats com a hipòtesis creades per a donar suport a unes relacions socials determinades, les quals són preferides a les seves alternatives, però que ningú no pretén defensar amb un aparell «metafísic» o des del punt de vista de la raó absoluta.

que delimita allò que caracteritza la nostra situació: és el tipus de coneixement que podem atribuir a Déu; no als homes. Com diu Luc Ferry, Kant dona el tomb a la relació entre finitud humana i absolut. El punt de partença kantià ja no és el de l'absolut o del diví des del qual l'home apareix com a criatura menor i finita, sinó que Kant comença amb la condició humana i la finitud, i des d'aquest punt de vista explora negativament la noció d'absolut o de Déu. Degut al desplaçament del punt de partença, els arguments de l'existència de Déu perden el seu pes: com Kant subratlla en la Dialèctica Transcendental, del fet que jo tingui necessàriament la idea d'un ésser com Déu, fins i tot si aquesta idea implica la seva existència necessària, no se'n desprèn que aquest ésser existeixi realment.

Tot això planteja d'entrada dificultats evidents per a qualsevol exposició de la noció d'intuïció intel·lectual. En primer lloc, a causa de la seva centralitat, hom corre el perill d'embarcar-se en una exposició massa general del pensament kantià, que acabi essent poc informativa a més d'inexacta. D'altra banda, a causa del seu caràcter negatiu, la intuïció intel·lectual sobrepasa els límits de les nostres facultats cognitives, i això fa que, en realitat, no puguem dir-ne res. Pot semblar, doncs, una insensatesa assumir la tasca de parlar del que no es pot parlar. Sigui com sigui, Kant mateix acaba dient força coses sobre la intuïció intel·lectual i es fa inel·ludible de plantejar-se què significa aquesta noció i quin lloc ocupa dins la reflexió transcendental. En un intent de sortejar –en la mesura de les meves capacitats– els perills esmentats, proposo de començar examinant un text concret, la Deducció transcendental en la segona edició de la KrV³, per a passar després a tractar pròpiament la noció que ens ocupa. Aleshores tractaré la seva relació amb la noció de cosa en si i la dificultat de caracteritzar la capacitat d'una intuïció intel·lectual com a creativitat. També analitzaré les seccions 76 i 77 de la KU, on aquesta noció pren una importància encara més gran, car, en comptes de ser una mera noció negativa, esdevé una pressuposició necessària de la raó. Finalment, passaré a unes breus consideracions sobre la posició dels tres idealistes post-kantians més coneguts, per a veure com re-interpreten la intuïció intel·lectual com a propietat del subjecte i per a establir la relació d'aquest tema amb el de la creativitat artística.

3. Per a referir-me a les obres de Kant utilitzo les següents abreviacions: KrV (*Crítica de la raó pura*), KpV (*Crítica de la raó pràctica*), KU (*Crítica del judici*), Prol. (*Prolegòmens...*). Les pàgines de la KrV corresponen a la primera (A) i segona edició (B), les de la KU corresponen al volum V de l'edició de la «Preußischen Akademie der Wissenschaften». Per a les altres obres indico els diferents volums de la mateixa edició. Totes les traduccions són meves.

4. Així Dieter Henrich afirma: «Whoever understands these pages possesses a key to the understanding and evaluation of the entire work», p. 640 en D. HENRICH, «The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction» dins *Review of Metaphysics* 88 (1969), pp. 640-659.

1. La deducció transcendental

El nucli o cor de la teoria kantiana del coneixement és, segons un consens bastant ampli, la Deducció transcendental⁴. És aquí on s'ha de justificar la possibilitat del coneixement de l'experiència; és a dir, aquí s'ha de resoldre el vell problema filosòfic de com els nostres pensaments poden adequar-se als objectes o com les nos-

tres representacions poden tenir validesa objectiva. Com sap tot estudiant de filosofia, Kant creu que aquesta justificació es pot portar a terme a canvi de pagar un preu (que ell paga de molt bon grat perquè, entre altres coses, hi veu beneficis per a la filosofia moral): la renúncia a la pretensió de conèixer res més enllà dels límits marcats pel que podem rebre mitjançant la sensibilitat. Donada la importància de la Deducció, és pertinent dirigir-nos en primer lloc directament a aquest text per a examinar la noció d'intuïció intel·lectual o enteniment intuïtiu, encara que aquestes expressions apareguin prèviament en altres parts de la KrV. Si la noció d'intuïció intel·lectual juga un paper important en la Deducció, quedarà fora de tot dubte que es tracta d'una de les nocions clau del pensament kantian.

És també reconegut generalment (àdhuc per Kant mateix)⁵ que la Deducció és un dels passatges més obscurs, densos i escorredissos de tota l'obra kantiana. Tant és així que ha estat qualificada escaientment de «jungla»⁶ o «laberint»⁷. Nombrosos comentaris, monografies, articles i tesis doctorals han intentat d'obrir-se un camí a través d'aquest text reconstruint i avaluant la seva intrincada línia argumental. Certament, aquests estudis proporcionen una ajuda impagable; però, degut al seu elevat nombre i grau de complexitat (en ambdós aspectes superior probablement al dels estudis sobre qualsevol altra qüestió en la història de la filosofia), han acabat formant un segon laberint que se sobreposa a l'original i que pot desanimar l'investigador més voluntariós. Per a complicar encara més la situació, la Deducció transcendental és un dels dos passatges que Kant va reescriure completament per a la segona edició de la Crítica (l'altre el formen els Paral·logismes) i això ha aixecat la polèmica sobre si hi ha una diferència doctrinal entre les dues versions i, en cas afirmatiu, en què consisteix⁸. En tot cas, la meua intenció aquí es limita a exposar l'argument de la Deducció per a comprendre millor la negació de la possibilitat d'una intuïció intel·lectual en el cas humà. Per a aquesta tasca, em centraré en la versió de la segona edició, atès que és aquí on aquesta noció apareix explícitament. Una anàlisi exhaustiva de la Deducció i la comparació entre les dues versions requeririen una investigació a part.

Una manera d'entendre la Deducció transcendental en la KrV és com un argument per a combatre l'escepticisme. Aleshores, la premissa de què es parteix ha de ser una premissa que suposadament l'escèptic (si no fos un escèptic absolut) acceptaria. Aquesta premissa afirma simplement que cada un de nosaltres té una multiplicitat d'intuïcions i representacions. L'argument segueix així. D'una banda, (1) per a tenir una multiplicitat d'intuïcions he de poder dir que aquestes intuïcions són meves (i no d'una altra persona) i he de poder ser conscient que les tinc. De l'altra, (2) per a

5. Kant mostra repetidament que és conscient de la dificultat de l'empresa i confessa els esforços que li ha costat (Axvi, A88=B121, A91=B123, A98, Prolog. IV, 260).

6. P.F. STRAWSON, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London, New York, Routledge, 1995 (1966), p. 93.

7. Robert B. PIPPIN, *Kant's Theory of Form. An Essay on the Critique of Pure Reason*, New Haven, Yale University Press, 1982, p. 151.

8. Alguns intèrprets, encapçalats per Schopenhauer i Heidegger, insisteixen a veure la primera versió com a preferible o com a més «kantiana» (en llengua castellana, vegeu F. MARTÍNEZ MARZO, *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 81-83, i FÉLIX DUQUE, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998, pp. 66-68). Amb tot, cal notar que Kant mateix només veu un millorament en el mètode d'exposició i una eliminació relativa d'obscuritat (Bxxxviii, Bxlii) (això no exclou de manera conclouent la possibilitat que no s'adonés o que no volgués admetre un canvi de doctrina). Molts intèrprets estan d'acord amb Kant que la segona versió conté una millor presentació de l'argument que ell volia defensar, però no sembla que la polèmica entre les dues tendències pugui acabar de resoldre's definitivament.

poder tenir una multiplicitat d'intuïcions i representacions, i per a poder ser-ne conscient, he de poder representar-me aquesta multiplicitat. A aquest segon punt cal afegir-hi que aquesta representació de la multiplicitat no seria possible si no hi hagués algun tipus de combinació i ordenació de la multiplicitat. És a dir, la representació de la multiplicitat ABC no pot ser merament la representació d'A, la representació de B i la representació de C, sinó que les diferents representacions han d'estar combinades i han de formar-ne una. El problema és que aquesta combinació o síntesi (en el vocabulari kantià) no ve donada per les intuïcions mateixes, que són sempre múltiples i separades. Per tant, la combinació comporta un concepte d'unitat que l'experiència no ens pot oferir i que ha de ser previ a aquesta.

Ara bé, tornant al primer punt anterior, perquè la multiplicitat d'intuïcions i representacions diferents pugui ser considerada com a meva, haig de poder ser-ne conscient com a part de la meua consciència. Kant ho expressa dient que les diverses intuïcions i representacions han de poder ser precedides o acompanyades per la fórmula «Jo penso...». En altres paraules, tota experiència humana és reflexiva, perquè sempre que percebo, recordo, penso... una cosa, puc al mateix temps «apercebre» que sóc jo qui la percebo, recordo, penso... Així, Kant diu que el «Jo» ha d'acompanyar totes les meves representacions. Cal observar, però, que no sembla que es tracti d'una autoconsciència explícita com a acte mental a part, sinó d'una autoconsciència potencial: perquè una representació sigui meua, haig de *poder* adonar-me que ho és. D'altra banda, aquest «Jo» que acompanya les representacions ha de ser el mateix que pensa cada aspecte de la multiplicitat de representacions. Així, perquè hi hagi experiència, les representacions han de poder atribuir-se a un subjecte únic de l'experiència, a una sola consciència. I aquesta consciència ha de poder ser conscient d'ella mateixa com a numèricament idèntica en totes les seves representacions diferents. En altres paraules, per a representar-me ABC, haig de poder ser conscient que el Jo que es representa A és el mateix Jo que es representa B i que es representa C. Evidentment, no es pot tractar aquí del nostre Jo empíric, la unitat del qual podria qüestionar-se, sinó del Jo transcendental, el Jo únic i idèntic que emet el discurs cognitiu. Aquest Jo es pressuposa necessàriament en cada un de nosaltres en quant som subjectes que tenim experiències i que emetem un discurs cognitiu. Però alhora ha de ser el mateix en tota consciència, és un Jo universal (B132). Només així s'explica que totes les representacions puguin relacionar-se les unes amb les altres formant una unitat i reflectint un món objectiu unificat. Aquesta autoconsciència és, doncs, el concepte d'unitat previ, del qual parlàvem en el paràgraf anterior, que l'experiència no ens pot

oferir i que es requereix per a tota síntesi de la multiplicitat. Kant li dóna també altres noms: identitat de l'apercepció, apercepció pura o unitat transcendental de l'autoconsciència.

Tanmateix, aquest Jo transcendental és sols possible mitjançant la consciència de la síntesi de la multiplicitat; és a dir, només puc representar-me la identitat de la meua consciència en quant puc combinar la multiplicitat formant una experiència unificada, una experiència d'un món objectiu, i en quant puc ser conscient d'aquesta activitat sintètica⁹. La unitat de la consciència és, per tant, inseparable de la unitat dels objectes coneguts, de la mateixa manera que la unitat de l'objecte i la formació d'un món objectiu és inseparable de la unitat de la consciència. Les dues unitats són dues cares de la mateixa activitat sintètica¹⁰. Això significa que la nostra autoconsciència, el nostre enteniment, depèn en certa manera de la multiplicitat que li ve donada, és a dir, depèn de la intuïció sensible. Així Kant prepara la crítica de la possibilitat de conèixer una consciència entesa com a substrat que reté una identitat a part i més enllà de la seva relació amb les representacions d'objectes. Per a Kant, es tracta d'un Jo transcendental, però no transcendent. D'altra banda, és en aquest context on Kant introdueix la comparació del nostre enteniment amb un altre tipus d'enteniment, al qual no caldria sintetitzar la multiplicitat perquè la contindria en ell mateix; però de moment perllonguem encara una mica més d'emprendre aquesta qüestió.

Hem vist que la síntesi de la multiplicitat és necessària tant per a poder representar-nos la multiplicitat mateixa com per a poder arribar a una consciència de nosaltres mateixos. Ara bé, l'única manera en què la multiplicitat pot combinar-se i ser portada a la unitat de la consciència és fent judicis sobre ella. Per a Kant, no hi ha infinites maneres de jutjar, sinó que els judicis segueixen unes funcions lògiques determinades que es redueixen a dotze. A aquestes funcions els corresponen dotze categories o conceptes de l'enteniment. Afirmar que s'han de poder fer judicis sobre la multiplicitat d'intuïcions per a sintetitzar-la equival a afirmar que les categories han de poder ser aplicades a aquesta multiplicitat, car les categories representen les regles de combinació de les representacions, sense les quals no hi hauria mai una experiència. Hi hauria potser «una rapsòdia de percepcions» (A156=B195), experiències diferents o sensacions aïllades de diferents aspectes; però es fa difícil d'imaginar com seria aquesta experiència fragmentària perquè no s'arribaria mai a una descripció d'un objecte ni aquest podria ser relacionat amb altres. En definitiva, només sóc conscient de les meves diverses experiències com a meves i com a pertanyents a una consciència si aquestes són experiències d'un món objectiu unificat, si les representacions s'uneixen les unes

9. «Per al coneixement de mi mateix necessito, a més de la consciència, o a més del fet que jo em pensí, també una intuïció de la multiplicitat en mi, de manera que jo determino aquest pensament i existeixo com a intel·ligència, que sols és conscient de la seva capacitat de combinació en relació a una multiplicitat» (B158).

10. Una qüestió important i controvertida és si hi pot haver consciència fora de l'activitat cognitiva. La posició de Kant sembla ser que les intuïcions sense pensament no són per a nosaltres gairebé res (A111) i no sembla considerar que tenim sentiments i desitjos dels quals podem ser conscients.

amb les altres i si aquesta unificació segueix unes regles. En quant són les regles d'unificació, les categories són les condicions necessàries de l'experiència. Aquesta és, doncs, la conclusió on volia arribar la Deducció: hi ha coneixement de l'experiència en quant hi ha unes regles prèvies a l'experiència que unifica la multiplicitat d'intuïcions.

2. La deducció transcendental: segona part

Tot i que la tasca de la Deducció transcendental ja semblava acomplerta, la conclusió a què s'ha arribat fins aquí és sols el primer pas de la prova segons la versió de la segona edició. Al final de §20, Kant conclou que efectivament s'ha demostrat que «la multiplicitat en una intuïció donada està necessàriament subjecta a les categories». Tanmateix, en §21 matisa que això només era el principi de la Deducció. Sembla que encara no s'ha aconseguit d'establir la segona part del que s'afirmava en §17: «La unitat sintètica de la consciència és, doncs, una condició objectiva de tot coneixement, no una condició que jo merament necessito, per a conèixer un objecte, sinó una condició sota la qual tota intuïció ha de sotmetre's, per a esdevenir un objecte per a mi» (B138). D'aquest pasatge es desprèn que la Deducció hauria de provar dues coses: (1) perquè l'experiència o coneixement de la multiplicitat sigui possible, cal que hi hagi unes regles que unifiquin la multiplicitat; en comptes de derivar-se de l'experiència, aquestes regles es remetent a una unitat prèvia, la unitat de la consciència; (2) aquestes regles no determinen solament com és el nostre coneixement, sinó que determinen també la possibilitat que alguna cosa pugui esdevenir objecte, és a dir, determinen tota multiplicitat intuïda; per tant, tot allò que es intuïble ha d'estar subjecte a les categories, això és, si jo haig de poder ser conscient d'aquesta intuïció. El segon objectiu no s'hauria encara acomplert en el primer pas de la Deducció (§§15-21). Tal com observa Dieter Henrich¹¹, la primera part estableix que totes les intuïcions, si estan unificades, estan subjectes a les categories; però amb això es deixa oberta la possibilitat que hi hagi intuïcions que es presentin sense unificació i que escapin a les categories. En el segon pas (§§22-26) s'exclou aquesta possibilitat i es defensa l'encaix perfecte entre intuïcions i conceptes. És a dir, es vol mostrar que tot el que pot arribar als nostres sentits, totes les intuïcions possibles, s'han d'unificar. I això resultarà ser una conseqüència del fet que totes les nostres intuïcions s'hagin de donar en l'espai i el temps. Així, tot el que apareix espàcio-temporalment haurà d'aparèixer subjecte també a les categories i, per tant, no hi podrà haver objectes ni experiència o coneixement d'un altre tipus.

11. En l'article ja clàssic esmentat en la nota 4, Dieter Henrich (*op. cit.*, p. 645) argumenta de manera convincent que cal entendre les dues parts com a passos d'una mateixa prova. Aquesta posició ha estat seguida per altres intèrprets.

L'argument aniria de la següent manera: l'espai i el temps no són solament formes de tota intuïció sinó també intuïcions en elles mateixes i com a tals han de poder ser representades (B160). Ara bé, per a representar-me l'espai i el temps haig d'unificar les diferents representacions d'espai i temps. En el cas del temps, que és la forma de tota intuïció (tant exterior com interior), cal portar a terme una síntesi en què es relacionen els fragments del temps present amb els del temps passat i futur i amb la noció general de temps¹². Aquesta síntesi la porta a terme la imaginació i, com tota combinació o síntesi, està subjecta a les categories. Per tant, atès que totes les nostres intuïcions es donen en el temps i que aquest només pot ser representat com a subjecte a les categories, aleshores tota intuïció també haurà de ser representada (o podrà formar part de la consciència) com a subjecte a les categories. Això significa, d'altra banda, que, atès que tota representació es dona en el temps, la unitat del temps és una condició necessària per a la unitat de la consciència.

Mentre que en la primera part de la Deducció es feia abstracció de la manera en què la multiplicitat es dona en la nostra intuïció empírica, en la segona part s'hi inclouen els resultats de l'Estètica transcendental (és a dir, les formes de la intuïció) per tal d'assolir un lligam més fort entre objecte i consciència. Així, en §26 Kant declara que §§20 i 21 només han provat que les categories són necessàries per al coneixement a priori d'objectes d'una intuïció en general i que ara es tracta de la possibilitat de conèixer a través de les categories els objectes [*Gegenstände*] «que poden sempre trobar-se només en *els nostres sentits* [...] car sense aquesta capacitat seva no s'aclariria com tot el que pot aparèixer en el nostres sentits ha d'estar sota lleis que sorgeixen a priori en l'enteniment sol» (B159-160). Aquest plantejament suscita la següent pregunta: per què cal provar que tot el que apareix en la nostra intuïció està subjecte a les categories si ja s'ha provat que tot el que es dona en una intuïció en general està sotmès a les categories? Una primera resposta seria que ara cal veure com funciona aquest procés en el cas de la intuïció humana. Però, a més, és possible, com vèiem abans amb la proposta de Henrich, que allò que es dona en una intuïció en general ja es presenti de manera unificada. Si fos així, les categories perdrien la seva funció d'unificar i de fer possible que tinguem representacions diverses. En qualsevol cas, la intenció de Kant és clara: a part de l'aplicació de les categories, no hi ha cap altra possibilitat no solament de conèixer un objecte sinó també que jo tingui una representació de la qual pugui ser conscient com a representació d'un objecte. En altres paraules, no hi ha cap altra possibilitat que una intuïció esdevingui intuïció d'un objecte per a mi. Tot això pot semblar allunyat de l'interès del nostre estu-

12. Aquí segueixo la reconstrucció de Henry Allison que afegeix la necessitat de la projecció cap al futur. H. E. ALLISON, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven, Yale University Press, 1983.

di. Però és summament rellevant perquè, en incloure les condicions de la nostra intuïció com a pas necessari de la prova, Kant subratlla la distinció entre el nostre tipus d'intuïció i els altres tipus, i fa referència a una intuïció intel·lectual (B149, B159).

Per a comprendre millor la diferència entre els dos passos de la Deducció, pot afirmar-se que corresponen a les dues parts del conegut «Principi superior dels judicis sintetics»¹³: «les condicions de possibilitat de l'experiència en general són també les condicions de la possibilitat dels objectes de l'experiència» (B197/A158). Així, la Deducció no pretenia tan sols trobar la regla bàsica que descriu la manera en què pensem els objectes, sinó també trobar l'estructura general que tot objecte de l'experiència ha de tenir per a nosaltres. És a dir, Kant passa del Pensar a l'Ésser: de les maneres en què podem emetre judicis sobre els objectes a les funcions que els objectes han d'obeir per a ser objectes, atès que ser objecte no significa altra cosa que ser objecte de la nostra experiència. La primera part té un caire més subjectiu, però el segon pas sembla estar impregnat de tendències idealistes: si cap multiplicitat no pot ser intuïda si no és sotmesa a les categories, aleshores el que és donat en l'experiència només pot ser allò que ve determinat per les condicions conceptuals o, en altres paraules, solament pot ser donat allò que es conforma a l'espontaneïtat del subjecte. Ara bé, per a Kant les categories no tenen cap sentit fora de la seva aplicació a la intuïció, i aquesta es realitza a través de les formes de la intuïció humana, l'espai i el temps, les quals són necessàries perquè sense elles no podríem diferenciar i individualitzar els casos d'un concepte; és a dir, sense elles els conceptes no tindrien exemples o aplicacions particulars. Així veiem que per a Kant els conceptes depenen en certa mesura de la particularitat de la intuïció humana, dependència que serà questionada pels idealistes.

13. Com assenyala Robert PIPPIN, *op. cit.*, pp. 166-87. Veure també PIPPIN, *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 25-32.

14. ALLISON, *op. cit.*, pp. 133-72. Segons Allison, en la primera part es tracta merament d'una relació de reciprocitat, i en la segona, d'una relació sintètica a priori. Allison també equipara la distinció entre les dues parts amb la diferència entre *Gegenstand* i *Objekt*. *Gegenstände* són intuïcions donades o objectes de l'experiència independentment de si són objectes del coneixement. Quan esdevenen coneixement, passen a ser *Objekte*. L'*Objekt* requereix, doncs, un *Gegenstand*. Però, en el segon pas de la prova, es vol demostrar que els *Gegenstände* són possibles en quant poden ser sotmesos a les condicions del coneixement, en quant poden arribar a ser *Objekte*.

Finalment, es pot resumir la diferència entre les dues parts de la Deducció mitjançant la distinció entre la *validesa* objectiva de les categories i els judicis en la primera part i la seva *realitat* objectiva en la segona (B150)¹⁴. Mentre que la primera demostració provaria que la unitat prescrita per les categories és vàlida objectivament i no sols subjectivament, en quant és necessària per a representar un objecte; la segona voldria provar que l'aplicació empírica de les categories és l'única manera en què alguna cosa pot ser un objecte per a nosaltres i que per a nosaltres no hi pot haver cap altra realitat objectiva.

Abans de concloure aquesta secció, val la pena d'esmentar una darrera i complicada qüestió que sorgeix durant la Deducció transcendental i que juga un paper important en el tema de la intuïció intel·lectual. L'excursus sobre la diferència entre sentit interior i apercepció en §24 representa en realitat una confirmació de la tesi

que cap intuïció no pot ser immediata, que totes les intuïcions sense excepció són filtrades per les formes de la intuïció i per les categories. Així, la unitat apercebuda de l'enteniment no consisteix a adonar-se o esdevenir conscient del flux subjectiu de representacions en el sentit interior. No hi hauria unitat, i per tant experiència, si la consciència fos només consciència d'aquest flux del sentit intern. Aquesta consciència o sentit interior, a més, no es dóna de manera immediata, car no seria possible sense la unitat de l'apercepció prèvia que em permet de veure el flux com a meu i com a flux de diferents representacions. Això vol dir que, tal com amb totes les altres coses, no puc conèixer els meus pensaments directament, sinó tan sols com a aparences, és a dir, en quant el meu sentit interior m'afecta seguint una forma (el temps) i estant subjecte a les categories, és a dir, en quant els pensaments són sintetitzats. En altres paraules, no m'adonaria dels meus estats mentals subjectius si no hi hagués la possibilitat de fer judicis objectius sobre ells¹⁵. Aquest és potser l'exemple més clar de la negació de la possibilitat d'una intuïció intel·lectual, car podria semblar que, si aquesta ha de poder donar-se en algun àmbit, hauria de ser en el cas de la intuïció d'un mateix, del propi jo. Així, doncs, fins i tot en el cas extrem de l'autoconsciència, Kant nega que hi hagi un coneixement directe i una intuïció independent de la síntesi categorial. D'altra banda, però, Kant no pot afirmar que l'espontaneïtat del subjecte (la seva capacitat d'aplicar conceptes a les intuïcions) sigui una propietat del subjecte com a fenomen o objecte empíric, entre altres coses perquè aquesta no és part del sistema de relacions causals, sinó condició que possibilita aquest sistema. Així, es pot afirmar que hi ha un subjecte no fenomènic. Jo no podria fer la distinció entre estats subjectius i objectius si jo no fos alguna altra cosa a part del meu sentit interior, a part de ser un ésser afectat. Ara bé, hi ha algun tipus de coneixement d'aquest subjecte? Kant sembla voler afirmar que hi ha un adonar-se d'aquesta espontaneïtat (B158n), però nega que aquesta espontaneïtat sigui un *noumenon* i que aquest adonar-se sigui possible mitjançant una intuïció de tipus intel·lectual. L'estatut d'aquesta autoconsciència i del nostre accés a ella romanen, doncs, obscurs¹⁶.

3. La intuïció intel·lectual: creativitat i relació amb la cosa en si

Com hem vist, en la Deducció transcendental es posava en relleu que el coneixement humà es basa en la síntesi de l'enteniment amb un altre element. Això equival a dir que l'enteniment humà és discursiu o que procedeix emetent o construint judicis. El nostre coneixement es realitza a través de conceptes, però els conceptes no es relacionen amb els objectes immediatament, sinó que

15. Podria semblar que per a Kant el subjecte no pot adonar-se de res que no sigui objectiu. Potser per tal d'evitar aquesta conclusió, Kant inclou en Prol. §18 (IV, 298) els judicis de percepció a part dels judicis d'experiència. Això planteja un problema, perquè Kant ha negat que hi pugui haver experiència directa, no-categorial de qualsevol cosa, fins i tot del flux de les meves impressions. Potser els judicis de percepció depenen d'una unitat prescrita per les categories sense afirmar-la objectivament. Aleshores dependrien dels judicis de l'experiència. Per tant, sense la possibilitat d'afirmació objectiva i la comparació amb aquests judicis no podríem fer una afirmació subjectiva.

16. Sobre aquesta qüestió vegeu R. PIPPIN, «Kant and the Spontaneity of the Mind», en *Idealism and Modernism. Hegelian Variations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 29-55.

s'apliquen als particulars mitjançant els judicis. En aquests es sintetitza el que dona la sensibilitat amb les categories o funcions de l'enteniment i així s'ordenen les diferents representacions de la sensibilitat sota una representació comuna. Atès que comporta aquesta tasca mediatra d'agrupació i subsumpció, Kant entén el coneixement com una activitat laboriosa, feixuga, que no es pot donar mai de cop¹⁷. Fins i tot la consciència de la nostra pròpia existència en el temps no té un caràcter immediat, sinó que requereix la consciència d'una relació amb quelcom exterior. La percepció interna de la multiplicitat que ha estat donada al subjecte per la sensibilitat és, doncs, imprescindible per a l'autoconsciència. Dit rotundament: per a constituir-me a mi mateix he de constituir els objectes de l'experiència. El Jo és, per tant, buit; adquireix contingut mitjançant l'activitat unificadora de la multiplicitat de les representacions, l'activitat que constitueix un objecte.

Per a clarificar les condicions de possibilitat del nostre coneixement, Kant compara, especialment durant la primera part de la Deducció, la particularitat del nostre enteniment amb un altre tipus d'enteniment, un enteniment intuïtiu. Només en relació a intel·ligències com la nostra, intel·ligències discursives o que requereixen una síntesi, sembla tenir sentit parlar d'objectes i d'autoconsciència. No obstant això, és possible que hi hagi altres tipus d'intel·ligència que no depenguin de l'acte de sintetitzar la multiplicitat per a constituir-se. Si no hi hagués necessitat de síntesi, aleshores la multiplicitat estaria continguda en l'enteniment de manera immediata. Aquest enteniment no coneixeria adés aquest, adés aquell objecte, sinó que coneixeria el tot de cop. Aquest seria un enteniment que, en comptes de pensar, intuiria, car pensar significa «portar la síntesi de la multiplicitat, que li és donada altrament en la intuïció, a la unitat de l'apercepció, que per ella no coneix absolutament res» (B145). L'enteniment que pensa ha de «buscar la intuïció en els sentits» (B138-9). Pensar implica, doncs, una limitació, una dependència. D'altra banda, a un enteniment intuïtiu no li caldrien les categories, car no hauria de fer una síntesi de dos components diferents i no necessitaria regles per a aquesta síntesi. En la mesura en què no necessitaria activitat sintètica, no és clar que aquest enteniment pogués ser autoconscient. Tampoc no sembla que tingui sentit parlar d'objecte en el cas d'un coneixement via intuïció intel·lectual, almenys en el sentit que "objecte" té per a nosaltres.

En la segona part de la Deducció es recalca, com hem vist, el paper de la intuïció humana. En principi, Kant no entén la intuïció com una particularitat humana ni creu que aquesta hagi de ser necessàriament sensible. Com s'afirma al començament de l'Estètica transcendental, la intuïció en general és el mitjà pel qual el

17. KU §77 (V, 406). En «Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie» (VIII, 389), Kant critica aquells qui creuen disposar d'una intuïció intel·lectual, car suposen que el coneixement no demana cap esforç.

coneixement es relaciona amb els objectes. En el cas del coneixement humà això succeix en quant la ment [*Gemüt*] és d'alguna manera afectada, talment que pot afirmar-se que els objectes ens són donats o que la nostra intuïció és receptiva; i així, atès que la sensibilitat és la capacitat de la ment humana de ser afectada, la nostra intuïció és sensible. Si tot coneixement es refereix a intuïcions, això en el nostre cas significa que tot coneixement es refereix a la sensibilitat. Ara bé, la intuïció humana no és per a Kant del tot receptiva o passiva, malgrat que ell s'expressi així ocasionalment, sinó que imposa uns modes de receptivitat, confereix una forma a allò que rep. En el cas humà aquestes formes o condicions de la intuïció són l'espai i el temps, que, com hem vist, poden alhora ser intuïts, són intuïcions en elles mateixes. Una ambivalència que era cabdal per a la tesi kantiana que hi ha coneixement sintètic a priori, és a dir, que el pensament pot determinar l'experiència independentment d'aquesta.

En relació a la intuïció, es poden considerar dues alternatives possibles a la nostra situació. En primer lloc, hi hauria el cas d'éssers dotats d'una intuïció sensible amb unes formes diferents de l'espai i el temps (Kant sembla apuntar en aquesta direcció en A27/B43). Aquesta possibilitat no es pot descartar, puix que no podem saber amb certesa si tots els éssers intel·ligents finits (incloent-hi els possibles éssers d'altres planetes) comparteixen amb nosaltres les condicions d'espai i temps o si la seva intuïció sensible conté unes altres condicions. Sigui com sigui, Kant no explora aquesta alternativa. El segon cas és el que sorgeix més sovint; es tracta d'éssers amb una intuïció no sensible, una intuïció intel·lectual¹⁸. Aquesta intuïció no estaria sotmesa a l'espàcio-temporalitat i, aparentment, no estaria sotmesa a cap altra condició; aleshores es tractaria d'una intuïció incondicionada o absoluta, d'una intuïció sense limitacions, infinita. A part d'aquestes dues alternatives -intuïció sensible amb condicions diferents de l'espai i el temps, i intuïció intel·lectual- hom podria pensar en una tercera via que Kant sembla descartar: la d'una intuïció sensible sense condicions, immediata. L'exclusió ens mostra que per a Kant la sensibilitat o receptivitat implica sempre una mediació.

El tret més important de la intuïció intel·lectual és la seva creativitat. En la mesura en què la nostra intuïció és (almenys en part) receptiva, és un *intuitus derivatus*. En canvi, una intuïció intel·lectual seria un *intuitus originarius*, car no dependria de l'existència d'objectes, sinó que els crearia o produiria; és a dir, seria l'origen dels objectes. Per a un ésser dotat d'aquesta capacitat, conèixer i fer serien el mateix. D'aquí ve que aquest tipus d'intuïció s'anomeni intel·lectual: «intel·lectual» per a Kant denota espontani, autònom, productiu, auto-actiu (*selbstätig*). Conseqüentment, es carac-

18. Bxl, B43, B68, B71-2, B135, B138-9, entre altres llocs.

teritza també de *bloÙe Selbstätigkeit* (pura auto-activitat). Mentre que el nostre aparell cognitiu és mig productiu mig receptiu, o mig actiu mig passiu, una intuïció purament intel·lectual seria tot producció i zero recepció; és a dir, tot activitat.

Ara bé, no és clar si Kant creu que diferents éssers poden compartir aquest tipus d'intuïció. En la *Dissertació Inagural* §10, per exemple, Kant parla primer d'intuïció intel·lectual i després d'intuïció divina, però no especifica si els dos termes són sinònims, tot i que acaba dient que la segona és perfectament intel·lectual, com si n'hi hagués d'altres que fossin imperfectament intel·lectuals (que serien com un entremig entre la intuïció divina i la humana). Tanmateix, en la segona edició de la Crítica s'afirma que la intuïció intel·lectual «en quant ho podem comprendre, només la podem atribuir a l'Ésser primari (*Urwesen*)» (B72)¹⁹. En efecte, el caràcter creatiu de la intuïció intel·lectual dificulta la possibilitat que més d'un ésser pugui gaudir d'aquest tipus d'intuïció, car aleshores caldria una explicació de la relació que cada un d'aquests éssers tindria amb el conjunt d'objectes creats per un altre. Hom podria enginyar solucions a aquest problema, però Kant prefereix no entrar en aquest terreny escabros i sembla assumir, almenys la majoria de les vegades, la unitat de l'ésser amb intuïció intel·lectual²⁰.

Quan Kant parla d'enteniment intuïtiu (expressió que en la Deducció utilitza més sovint que la d'intuïció intel·lectual), no fa referència a altra cosa que a l'ésser dotat d'intuïció intel·lectual²¹. Ambdues expressions denoten una intuïció i enteniment que es donen al mateix temps sense mediació i que produeixen el seu objecte. Tanmateix, cal notar una certa asimetria entre les dues expressions. Mentre que el nostre tipus d'enteniment es contrasta només amb una altra possibilitat, el nostre tipus d'intuïció es contrasta amb una intuïció sensible diferent i amb una intuïció no sensible, i en aquest darrer cas sorgeix a més la possibilitat problemàtica que siguin múltiples en comptes d'una. D'altra banda, l'atribut de creativitat sembla en principi adient per a descriure una intuïció no receptiva, però no sembla tan escaient per a descriure l'enteniment intuïtiu. Així, tot i que seria inexacte d'afirmar que la nostra intuïció és purament passiva, la intuïció intel·lectual és purament creativa. Tanmateix, en no portar a terme una activitat sintètica, l'enteniment intel·lectual sembla ser més passiu o contemplatiu que el nostre. Si intuïció intel·lectual i enteniment intuïtiu han de referir-se al mateix tipus d'intel·ligència o de relació amb el món, sembla que, malgrat ser paradoxal des del nostre punt de vista, no tenim més remei que considerar la creativitat d'aquest tipus de ment com a passiva o contemplativa. Això indicaria que al nivell d'una intuïció intel·lectual creativitat i contemplació deixarien d'estar oposades entre elles.

19. Com assenyala TILLIETTE en *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995, p.14, Kant recull una llarga tradició que atribueix una intuïció creadora a Déu, que prové d'Agustí i de tota l'Edat Mitjana i sobretot de Nicolau de Cusa, però que és oblidada durant el segle XVIII. El predecessor immediat de Kant seria la «Professió de fe del Vicari savoia» en l'*Emili* de Rousseau.

20. TILLIETTE (*op. cit.*, pp. 24, 27) observa que la noció d'intuïció intel·lectual no forma en els escrits kantians un bloc compacte i impenetrable, sinó que hi ha una certa varietat. Kant atribueix sovint la intuïció intel·lectual exclusivament a un Ésser suprem (Prolog. §§34n, 57 i 60), però a vegades parla en plural d'éssers intel·ligibles purs (§§32, 45) (suposadament els àngels), i a vegades d'intuïcions sensibles, però amb altres condicions que l'espai i el temps. Segons Tilliette, en permetre diferents maneres d'interpretar la intuïció intel·lectual, Kant deixaria la porta oberta per on passarien els seus successors idealistes, que atorguen la intuïció intel·lectual al coneixement humà. Estic en desacord amb aquesta interpretació, perquè crec que Kant deixa clar en alguns passatges de la segona edició que es tracta d'una sola intuïció intel·lectual. Si Kant evita d'aprofundir en aquest punt, és perquè les nocions d'unitat i multiplicitat i de creativitat només es poden utilitzar per analogia.

21. Més sovint, però, no utilitza directament cap de les dues fórmules, sinó que parla d'un enteniment que intueix (B135, B138-9, B145...) o d'una intuïció no-sensible (B149, B312, B798...).

A part d'aquest resultat sorprenent, ens trobem amb altres problemes. En el contrast que fa Kant entre els dos tipus d'enteniment, en principi ambdós es basen en una relació entre unitat i multiplicitat. En el cas humà, aquests dos components brollen de diferents fonts i només es poden relacionar mediatament. Per a un enteniment intuïtiu, en canvi, els dos components es donarien alhora i tindrien el mateix origen. Tant en el nostre enteniment com en l'intuïtiu hi ha una multiplicitat de la intuïció; en el nostre aquesta ve donada per la receptivitat, en l'intuïtiu és produïda espontàniament per l'enteniment²². Les categories, com hem vist, només són vàlides per al nostre enteniment. En l'altre tipus d'enteniment la multiplicitat ja estaria sempre unificada, de manera que per a aquest enteniment no hi hauria diferència entre unitat i multiplicitat. Ara bé, si en un enteniment intuïtiu la unitat i la multiplicitat es donen simultàniament en un mateix acte, en quin sentit es pot parlar de dos components diferents? Cal subratllar, doncs, que només té sentit parlar de dos components en el nostre cas. Des del punt de vista de l'enteniment intuïtiu, no hi hauria una unitat i una multiplicitat relacionades d'una manera o altra, sinó un sol component que potser, a falta d'una expressió millor, pot designar-se mitjançant la vella consigna que recuperarà l'idealisme: *hen kai pan*, U-Tot. En realitat, solament és per analogia amb la nostra situació que podem parlar d'unitat i multiplicitat i que apliquem aquestes nocions al cas hipotètic d'un altre tipus d'enteniment. Per tant, també la qüestió sobre si hem de pensar en un de sol o bé en diversos enteniments intuïtius només té sentit des del nostre punt de vista, car des del punt de vista d'un(s) enteniment(s) intuïtiu(s) la distinció entre la unitat i la multiplicitat desapareix, tal com succeïa amb la distinció entre creativitat i contemplació.

Aquestes paradoxes sorgeixen perquè, com reconeix Kant, no ens podem formar cap concepte d'un altre tipus d'enteniment (B139; Prol. §34 An., IV, 316) i, si ho fem, és solament per analogia (Prol. §§57,58, IV 355-58). Només en sentit al·legòric utilitzem els mots *intuïció* i *enteniment* per a designar aquesta intuïció intel·lectual o enteniment intuïtiu. I, atès que és tan sols la nostra manera d'imaginar-nos-la, esdevé qüestionable que aquesta alternativa tingui algun sentit si s'entén com a alternativa real. Queda, doncs, fora del nostre abast entendre com serien unes intel·ligències amb una intuïció sensible diferent de la nostra o una intuïció no sensible; no podem saber com és el tipus de coneixement que un ésser totalment diferent de nosaltres posseeix. De fet, si poguéssim, estaríem traspasant el límit del nostre coneixement i, si això fos possible, aleshores el nostre enteniment i la nostra intuïció ja no serien com diem que són. No té sentit, per tant, formular-se altres preguntes com, per exemple: Com serien els éssers amb una intuï-

22. Així ho exposa TILLETTE, *op. cit.*, p. 22; però oblidava el caràcter analògic del tractament del tema de la intuïció intel·lectual.

ció sensible diferent de la nostra? Com seria la nostra vida si tinguéssim una intuïció intel·lectual? ¿Podem disposar d'una intuïció intel·lectual després de la mort, un cop ens hem després del cos i la sensibilitat? Pot haver-hi un *continuum* entre la intuïció sensible i la intuïció intel·lectual? El pensament kantian no permet aquestes especulacions, de la mateixa manera que exclou la possibilitat de franquejar la discontinuïtat entre intuïció i enteniment. Per a Kant, no es tracta de demostrar que altres formes d'intuïció queden fora del nostre abast ni de discutir per què tenim les formes d'intuïció que tenim, sinó que ell parteix del *Faktum* que la nostra intuïció és sensible i que les seves formes són l'espai i el temps (B145-6). Una explicació del perquè d'aquesta situació sobrepassa clarament els nostres límits²³.

Tanmateix, si no és possible escapar de la nostra condició humana i imaginar una alternativa, llevat d'utilitzar una analogia amb la nostra condició, per què insisteix Kant a parlar d'una intuïció intel·lectual? Això és una conseqüència de presentar l'espai i el temps com a formes de la *nostra* intuïció o les categories com a regles de sintetitzar per al *nostre* enteniment. Certament, tal com P.F. Strawson indica, potser hauria estat millor que Kant hagués eliminat aquesta tendència psicologitzant i subjectivista que apareix repetidament i que s'hagués referit simplement a les formes de la particularitat i la universalitat²⁴. Tanmateix, per a Kant, el contrast de les nostres facultats amb altres possibilitats té sentit com a component del mètode transcendent, no com a possibilitat real empírica. En considerar les condicions del nostre coneixement sorgeix immediatament la qüestió sobre aquell tipus de coneixement que nosaltres no tenim. L'esmena de Strawson té el perill d'acabar posant en qüestió l'estatut mateix de la filosofia transcendent; es rebutjaria així qualsevol intent de "sortir" de la nostra condició per a reflexionar sobre ella. En aquest cas no tindria sentit tampoc qualificar la nostra condició de finita ni tampoc, evidentment, d'infinita.

La noció de la creativitat pateix un problema semblant. Tant si s'atribueix a la divinitat o als éssers humans, quan més intentem d'esbrinar en què consisteix, quan més la volem aïllar de tota dependència, més elusiva es torna, i l'única opció que queda és afirmar-la com a proposta estètica i no com a descoberta filosòfica en el sentit tradicional. Un altre dels problemes de la creativitat és que, quan s'atribueix aquesta idea a l'individu, és amb la intenció de recalcar-ne la unitat i individualitat enfront del món objectiu i enfront de la societat. Però, paradoxalment, segons veïem en l'anàlisi de la intuïció divina, l'última conseqüència de la idea de la creativitat és la dissolució de les distincions entre multiplicitat i unitat, i, per tant, entre individus i entre individu i objectes.

23. Per a veure l'afinitat d'aquestes reflexions amb les de Wittgenstein, vegeu Jonathan LEAR: «Leaving the World Alone» dins *Journal of Philosophy* LXXIX, 1982, pp. 382-403, and «The Disappearing "We"», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume LVIII, 1984, 219-42. El problema és que no podem explicar el perquè de la nostra constitució transcendent, o, com diu Lear, el fet que «we are so minded». Això va evidentment lligat al pessimisme wittgensteinian sobre la possibilitat de fer filosofia.

24. STRAWSON, *op.cit.*, p. 53.

A més de contrastar el nostre enteniment amb uns altres tipus d'enteniment, Kant fa referència a l'objecte que aquest enteniment coneixeria o intuiria (B149). És evident que d'aquest objecte nosaltres no ens en podem formar un concepte. Això és així perquè nosaltres només podem concebre els objectes en quant sintetitzem allò que ens afecta mitjançant les formes de la intuïció i les categories. Com és sabut, aquests objectes producte de la nostra síntesi, Kant els anomena aparences o fenòmens. L'objecte independentment d'aquestes formes seria, en canvi, la cosa en si mateixa [*Ding an sich selbst*] o *noumenon*²⁵. Però, atès que no podem intuir res que no sigui donat en l'espai i el temps, la cosa en si roman sempre desconeguda; és, com la noció d'intuïció intel·lectual, una noció negativa. En principi, no sabem si les coses en si mateixes estan ordenades espàcio-temporalment. Només podem saber que l'espai i el temps són les formes de la intuïció que tenim i que són necessàries en el nostre cas, perquè ens permeten d'aplicar les categories a les intuïcions; és a dir, ens permeten d'unificar les intuïcions i alhora diferenciar-les i individualitzar-les perquè puguin ser casos d'un concepte. Un altre tipus d'intuïció que no necessités la síntesi podria intuir les coses de manera diferent de l'espàcio-temporal, car per a aquesta intuïció no hi hauria diferència entre multiplicitat i unitat. De fet, però, podem fins i tot afirmar que les condicions d'espai i temps serien un obstacle per a aquesta intuïció. Sembla que aquest altre tipus d'intuïció, si ha de ser incondicionada, no solament podria sinó que deuria prescindir de l'espai i el temps i de les categories. Per tant, les coses en si mateixes haurien d'estar fora de l'espai i el temps. D'altra banda, no és clar que aquesta cosa en si pugui anomenar-se objecte o que es pugui parlar de diferents coses en si, car el sentit de les nocions d'un i de molts sembla indissolublament lligat a la particularitat de les nostres capacitats cognitives. L'enteniment intuïtiu no tindria, doncs, objectes. Pot afirmar-se també que, donat que aquesta cosa en si no seria extensa en l'espai ni es donaria en el temps, tampoc no podria canviar i tampoc no se li podria aplicar la categoria de substància (B149). Així, doncs, la reflexió transcendental ens permet de concloure que és possible de considerar les coses de manera diferent de la imposada per les nostres formes, però aquesta reflexió no pot arribar mai a ser coneixement.

Com veiem, la noció d'intuïció intel·lectual està estretament relacionada a la noció de cosa en si o *noumenon*. Suposadament una intuïció intel·lectual podria conèixer la cosa considerada en ella mateixa, però això no seria possible si aquesta intuïció fos afectada per la cosa en si, car aleshores l'estaria rebent passivament i tornaria a sorgir la possibilitat de diferenciar entre allò que es rep i la cosa independentment de la seva recepció (ja hem vist

25. Aquí tracto els dos termes com a sinònims. Tanmateix, la noció de *noumenon* sembla més extensa que la de cosa en si, que és el *noumenon* com a «vertader correlat» de la nostra sensibilitat (A30/B45). Mentre que la cosa en si és un concepte negatiu, el *noumenon* podria tenir un caràcter positiu en ser l'objecte intuït per una intuïció intel·lectual (A287/B344). Un terme afí al de cosa en si i *noumenon* és el d'objecte transcendental (A46/B63, A109, A494/B522).

que per a Kant la recepció implica sempre una mediació). En realitat, l'accés a la cosa en si mateixa només seria possible en quant creació d'aquesta intuïció intel·lectual. Tanmateix, aquí tornem a veure que la noció de creativitat és problemàtica, puix que, com adverteix H.W. Cassirer²⁶, quan pensem en una creació, pensem que l'objecte creat no existia abans d'aquesta creació. L'única manera en què podem representar-nos una creació és si aquesta es dona en el temps, però l'enteniment intuïtiu i la cosa en si mateixa no estan sotmesos a la condició temporal. Així, doncs, no és clar quin sentit pot tenir parlar de creació i fins i tot de diferència entre creat i creador en el cas d'una intuïció intel·lectual. Sembla més aviat que la intuïció intel·lectual apunta cap a una identitat entre objecte i subjecte. Podem dir que, si aquesta intuïció s'entén com a propietat exclusiva de l'ésser diví, el camí de la intuïció intel·lectual ens mena cap a la tesi panteïsta «Déu és el món». La maniobra kantiana per a evitar, d'alguna manera, aquesta ruta ja ens és coneguda: tot això queda exclòs de l'àmbit del conèixer i es redueix a l'àmbit del pensar.

Ara bé, ¿és necessari pensar que hi ha una cosa en si o, millor dit, que l'objecte pot ser pensat d'una altra manera, independent de la forma de la nostra intuïció? L'argument de Kant és que hem de poder pensar en una cosa en si mateixa, perquè no hi hauria aparença si no hi hagués alguna cosa que aparegués (Bxxvi-xxvii). Nogensmenys, la cosa en si mateixa no ha de ser entesa com a causa de l'aparença (això comportaria el problema de l'aplicabilitat de la categoria de causa més enllà de l'aparença), sinó com una implicació lògica transcendental: considerar el caràcter dels objectes tal com són possibles per a nosaltres, tal com se'ns apareixen, porta com a correlat distingir-los del caràcter que tenen independentment de com se'ns apareixen²⁷. Així, malgrat la seva incognoscibilitat, la cosa en si, com a correlat de l'aparença, forma part fonamental de la reflexió transcendental. De la mateixa manera podem afirmar que reflexionar sobre les condicions del nostre coneixement comporta fer abstracció d'aquestes condicions. Així, la intuïció intel·lectual i l'enteniment intuïtiu sorgeixen com a correlats de la nostra intuïció i el nostre enteniment.

La consideració d'una altra possibilitat serà necessària si resulta que el concepte d'una intuïció diferent de la nostra no és solament un concepte límit sinó un element que té un cert valor per al coneixement mateix i que, per tant, hem de pressuposar. Tot i estar més enllà del nostre coneixement, la cosa en si podrà tenir un valor teòretic en quant cristal·litza en les tres idees de la raó i en quant aquestes idees tenen un ús regulatiu per al coneixement. Aquestes consideracions, a les quals retornarem més endavant, animaran els successors idealistes de Kant a donar-li més

26. H.W. CASSIRER, *A Commentary on Kant's Critique of Judgment*, London 1938, pp. 387-88.

27. Per això Kant afirma que el concepte d'un *noumenon* no és una «invenció arbitrària», car «considerat merament com a problemàtic, és no sols admissible, sinó també inevitable com a concepte que posa límits a la sensibilitat» (A256=B311). Kant expressa sovint la necessitat de pensar el *noumenon*: A251-2, A286=B342-3, B306-7, Prol. IV 314-5.

importància del que Kant pretenia i a incorporar la intuïció intel·lectual com a capacitat humana primordial. Però serà sobretot la insatisfacció amb la noció de l'apercepció de la pròpia espontaneïtat la que donarà el primer impuls als post-kantians. Car, com hem vist, aquesta apercepció representava un tipus d'autoconeixement que Kant no volia qualificar de fenomènic i que romania problemàtic. A Kant, més enllà de les motivacions pròpiament teorètiques, li interessava defensar la necessitat de pensar la cosa en si des d'un altre punt de vista, a saber, el pràctic²⁸. A partir d'aquí, hom podria esperar potser també un ús de la intuïció intel·lectual en el camp pràctic com a consciència immediata de la voluntat lliure. Però Kant exclou en principi aquesta possibilitat en negar qualsevol lloc a la intuïció en la KpV. Tanmateix, en una nota entre els manuscrits de Kant no publicats, hom pot trobar la vinculació entre intuïció intel·lectual i sentiment moral: «La realitat de la llibertat no la podem deduir de l'experiència. Però en tenim un concepte mitjançant la nostra intuïció intel·lectual interior (no a través del sentit interior) de la nostra activitat, que pot ser moguda mitjançant *motiva intellectualia*»²⁹. Aquesta serà la direcció que prendrà Fichte, per al qual la raó humana incondicionada en el camp pràctic obrirà la possibilitat d'una intuïció immediata d'un mateix com a agent lliure, és a dir, la possibilitat d'un autoconeixement que no sigui coneixement de l'aparença d'un mateix.

4. L'antropologia filosòfica kantiana

Hem vist que la noció d'intuïció intel·lectual es contraposa a la sensible, l'enteniment intuïtiu al discursiu, la cosa en si mateixa a l'aparença. Aquestes contraposicions revelen el caràcter finit del coneixement humà. Els seguidors idealistes de Kant interpretaran els dualismes kantians i la premissa de la finitud humana com una limitació i alienació que la raó infinita (o absoluta) s'infligeix a ella mateixa. És evident que una valoració d'aquest tipus ja apunta cap a la possibilitat i necessitat d'una superació dels dualismes. En Hegel, l'auto-alienació i la posterior reconciliació seran interpretades mitjançant una narrativa històrica. Per a Kant, però, no es tracta pas d'això: els dualismes no són resultat d'un desenvolupament històric, sinó que manifesten els trets fonamentals d'una antropologia filosòfica. Ni tan sols els escrits històrics kantians permeten l'esperança d'una superació de les divisions de la situació humana en un futur utòpic³⁰. Dit altrament, des del punt de vista idealista, l'autonomia i unitat de la raó només es poden assolir mitjançant la superació de les limitacions i divisions. El projecte crític kantià consisteix, en canvi, a mostrar que la raó solament pot ser autònoma i tenir un caràcter unitari quan esdevé conscient de les seves limita-

28. KpV, p. 43.

29. *Nachlass* 4336; XVIII (509-10).

30. La tesi de la «sociabilitat asocial» és una mostra de la impossibilitat de franquejar la finitud humana («Idea d'una història universal», VIII 20-21).

cions i quan s'allibera de les il·lusions sobre l'eliminació d'aquestes limitacions. Per tant, si la idea dels límits del nostre coneixement és central per a la filosofia kantiana, també ho serà la contraposició amb la noció d'intuïció intel·lectual que, com a concepte negatiu o límit, mostra les limitacions o particularitats de les nostres facultats³¹. Podria afirmar-se que, per a preservar l'ideal il·lustrat, Kant porta a terme una reducció de l'àmbit del coneixement humà i un rebuig de tota pretensió d'assimilar-lo al coneixement diví.

El caràcter finit de la condició humana s'ha fet palès ja en la Deducció transcendental, on s'ha mostrat que l'espontaneïtat de l'enteniment no produeix coneixement per si sola, sinó que ha de ser complementada per la sensació que forneix intuïcions. El que marca la finitud del coneixement humà és, doncs, la seva dependència de la multiplicitat proporcionada per la sensibilitat. Aquesta no és una multiplicitat infinita, perquè la intuïció presenta en cada cas una quantitat finita, sempre diferent, però sempre finita i limitada. Això és així perquè, com hem vist, la nostra intuïció ha d'estar organitzada per les formes de l'espai i el temps, ha de donar-se en un aquí i ara. La unió de la intuïció finita amb els conceptes necessaris forneix un coneixement necessari i objectiu, però finit. Una intuïció no organitzada espàcio-temporalment podria, en canvi, percebre l'infinit. D'altra banda, en quant la intuïció sensible és la capacitat de la receptivitat, aquesta facultat manifesta la diferència entre subjecte i objecte, diferència que no es donaria en el cas d'una capacitat de produir contingut i forma al mateix temps. Però aquesta capacitat només la podria tenir un ésser que produís el seu objecte en conèixer-lo; és a dir, en el cas que Ésser i Pensar fossin idèntics.

El tema dels límits de la raó es posa de manifest des de l'inici del Prefaci a la primera edició de la *KrV*, on s'afirma que la raó no pot respondre les preguntes que ella mateixa es planteja, preguntes que busquen incessantment la condició del condicionat. En lloc de trobar l'incondicionat, la raó ha acabat adoptant tres idees que el representen –ànima, món i Déu– i que han esdevingut les obsessions de la metafísica tradicional. Però aquestes idees són incognoscibles, perquè ultrapassen tota experiència humana possible i desemboquen en antinòmies insolubles. En la Introducció, Kant ho expressa mitjançant una imatge: com si fos un colom que pensa que volarà millor sense aire, quan és l'aire el que fa possible el seu vol (B8), la raó humana tendeix a fer-se la il·lusió (vana) que pot conèixer sense tenir en compte la intuïció sensible, és a dir, sense la relació amb l'experiència. Més endavant, el lector troba una altra imatge: el terreny del coneixement és una illa marcada per uns límits ben clars al voltant de la qual s'estén l'oceà immens i tempestuós de les il·lusions i les vanes esperances (B294-5).

31. Així, crec que la negació de la intuïció intel·lectual és punt de partença més que no pas una conseqüència del pensament kantian (responent a la pregunta de TILLETTE, *op. cit.*, p.13).

Tanmateix, aquestes dues imatges manifesten la tendència constant de la raó a volar sense aire i a navegar pel perillós oceà. Així, al costat de la premissa de la finitud de la raó, hi ha una segona premissa kantiana: el reconeixement que la raó no pot deixar de plantejar-se constantment preguntes que no pot respondre, que el seu desig de conèixer l'incondicionat i d'ultrapassar els límits de l'experiència possible és inextingible. L'ésser humà té, doncs, una disposició metafísica natural³². Podríem dir que Kant reconeix també el caràcter infinit de la raó humana, si bé només com a anhel de l'incondicionat o infinit. Aquest és un anhel que no pot ser satisfet, almenys en el camp teòretic. En el camp pràctic, la raó tindrà validesa de manera incondicional i deslligada de tota intuïció, però sense oferir cap coneixement de com és el món. Tanmateix, en la Dialèctica de la KrV, mentre es destrueixen les pretensions de conèixer res sobre qüestions metafísiques, s'admet que la tendència metafísica humana té una certa utilitat per al coneixement en la forma d'idees regulatives, que si bé no es poden aplicar als productes de la intuïció (i, per tant, no produeixen cap objecte) s'apliquen als de l'enteniment, i aleshores representen una exigència cap a la unificació dels seus diferents conceptes i lleis. En altres paraules, encara que aquestes idees siguin transcendents (puix que no poden tenir un correlat en el món dels sentits i no determinen cap objecte), tenen un cert ús transcendent i una validesa universal en quant regulen la investigació de la natura. Són com fars o esperons que guien i impulsen aquesta investigació. Així, resulta que, malgrat que els pensaments o especulacions no subministren cap coneixement, són útils per al coneixement. Es podria dir, doncs, que l'impuls cap a l'infinit ocupa un cert lloc dins la situació finita.

Aquesta presència de l'infinit dins la finitud humana es veu confirmada per les formes de la intuïció: l'espai i el temps. No és que l'espai i el temps se'ns presentin en la seva totalitat com a infinits. Però, encara que no ens els puguem representar quan no tenen contingut, l'espai i el temps estan sempre més enllà de qual-sevol contingut, són horitzons infinits dins els quals se'ns presenten els objectes finits. Així, tot i no ser representable, hom pot dir també que l'home conté en la seva finitud un element infinit.

El cas de les idees de la raó és diferent, perquè, en comptes de subministrar una totalitat que no es pot representar, representen una totalitat que no es pot donar mai. Això no significa que, en formar-se unes idees que pretenen de representar l'incondicionat, la raó humana s'assembli a una intuïció intel·lectual que té accés a les coses fora de les condicions del nostre coneixement. Precisament és a l'inrevés: en quant no disposa d'intuïció intel·lectual, l'ésser humà postula unes idees que no poden ser mai conceptes que

32. Per exemple, Prolog. §§57, 60 (IV 353, 362).

corresponguin a objectes. Les idees de la raó són una conseqüència de la manca d'intuïció intel·lectual, són un emblema de la seva absència. Això no obstant, la necessitat d'utilitzar les idees regulatives de la raó per al coneixement podria ser considerada com un element estrany dins la nítida divisió del treball entre enteniment i intuïció en l'esquema cognitiu kantian. Això esdevindrà especialment problemàtic en la KU amb la introducció d'una idea regulativa com a principi de la facultat del judici. Aquest serà un dels motius que portarà els seguidors idealistes de Kant a qüestionar la divisió enteniment/intuïció i a buscar una alternativa mitjançant la recuperació de la intuïció intel·lectual.

5. La intuïció intel·lectual en la *Crítica del Judici*

En la KU la qüestió de la intuïció intel·lectual apareix novament, per bé que aquí s'usi més sovint la fórmula «enteniment intuïtiu». A més de ser un concepte negatiu, aquesta noció va lligada a la necessitat de la raó de postular un substrat original necessari com a pressuposició subjectiva necessària per a la facultat del judici reflexionant i per als seus dos tipus de judicis: l'estètic i el teleològic. Tot i que Kant no ho fa explícit, la noció d'un enteniment intuïtiu o intuïció intel·lectual –i, per tant, també la idea de creativitat que aquesta noció implica– assumeix una importància major en la KU que en la KrV. Mentre que en la KrV les idees regulatives eren vistes com un element exterior que impulsava l'organització dels resultats del coneixement empíric en una unitat sistemàtica, en la KU aquest element regulatiu és incorporat dins el procés cognitiu mateix, com a pressuposició de la facultat de judici, que és la facultat que uneix els diferents aspectes del coneixement: intuïcions i conceptes, multiplicitat i unitat. Si bé és cert que Kant restringeix aquest element a l'ús reflexionant de la facultat del judici, no és clar que la distinció entre reflexionant i determinant es pugui sostenir, car tot judici sembla implicar els dos moments: el determinatiu i el reflexionant. Caldrà veure si, en comptes de servir de referència només a un tipus especial de judicis, la idea del substrat originari, a què està lligada la intuïció intel·lectual, és també una pressuposició que possibilita la nostra relació amb el món.

La noció d'enteniment intuïtiu apareix per primer cop en la secció iv de la Introducció a la KU (180). Aquesta secció ens recorda que el nostre enteniment prescriu unes lleis generals de la naturalesa mitjançant els principis transcendents (principis que sorgeixen de l'aplicació de les categories a la sensibilitat). Però afirma que al mateix temps hi ha una gran varietat de lleis empíriques particulars, la relació entre les quals resta indeterminada per

les lleis generals. Això dona lloc a un «agregat caòtic» de diverses lleis sobre casos molt concrets, la necessitat de les quals queda, però, en entredit. Car, si aquestes lleis empíriques particulars han de ser considerades lleis, és a dir, necessàries, cal que formin un sistema unitari i que unes lleis derivin la seva necessitat de les altres fins a arribar a un reduït nombre de principis més generals. Que les lleis particulars formin, de fet, aquest sistema, no pot ser demostrat a partir dels principis transcendentalment de l'enteniment, principis que utilitza la facultat de judici determinant en subsumir casos particulars sota lleis generals. És, en canvi, un principi no constitutiu de la naturalesa utilitzat per la facultat del judici reflexionant, que procedeix inductivament a partir dels casos particulars per a buscar l'universal i subsumeix les lleis empíriques sota lleis més generals. Segons Kant, aquest principi equival a pressuposar que, així com el nostre enteniment prescriu unes lleis generals de la naturalesa, la unitat sistemàtica de les múltiples lleis empíriques ve també prescrita per un enteniment que ha organitzat tota particularitat en un sistema de l'experiència. Evidentment, l'enteniment pressuposat no pot ser el nostre enteniment humà, car aquest només pensa generalitats abstractes sense poder incloure tota la particularitat. Es tracta, doncs, de l'enteniment intuïtiu que ja hem trobat en la KrV. Un enteniment que conté i ordena tota la particularitat, que roman més enllà del nostre coneixement, i la relació del qual amb el seu objecte roman problemàtica, tant si és entesa com a creació o com a disseny. En la KrV l'*intellectus archetypus* ja s'entenia com a fonament de la unitat sistemàtica i final de la natura (B723), però era una idea de la raó, mentre que en la KU va lligat al principi de la facultat del judici o, com diu també Kant, a la idea que la raó dóna a aquesta facultat. Queda clar, tanmateix, que tant en la KrV com en la KU això no és un concepte que pugui tenir realitat objectiva i no constitueix una prova de l'existència de Déu. És tan sols una pressuposició subjectiva utilitzada com a idea o principi per a la reflexió, que sorgeix a partir de la particularitat de les nostres facultats cognitives.

La pressuposició d'una unitat sistemàtica de la naturalesa creada per un enteniment intuïtiu és en realitat la pressuposició que la multiplicitat es deixa agrupar i organitzar sistemàticament, que les formes de la naturalesa no són alienes a la seva unificació. Aquesta pressuposició s'ha expressat tradicionalment en filosofia mitjançant el principi de finalitat. Però equival també a la pressuposició de la concordança de les intuïcions amb els conceptes i aquesta és la pressuposició d'un substrat unitari de la naturalesa, substrat que seria prescrit o creat per un enteniment intuïtiu. O potser, millor dit, seria idèntic a aquest enteniment en què la multiplicitat i la unitat, o la intuïció i el concepte, troben una base

comuna. Així, la noció d'enteniment intuïtiu en la KU està estretament lligada al principi de finalitat, principi necessari per a la facultat del judici reflexionant. D'aquí ve que rebi més importància que en la KrV.

Els passatges centrals per al tema de l'enteniment intuïtiu el formen les seccions 76 i 77 de la KU. Aquestes seccions s'emmarquen en el context de la justificació dels judicis teleològics; és a dir, la justificació de l'ús del concepte de fi natural en els judicis sobre un tipus especial d'objectes: els organismes. Ara bé, aquests judicis plantegen una antinòmia: són les explicacions teleològica i mecànica dos tipus d'explicacions irreductiblement diferents? O poden els organismes, que jutgem teleològicament, ser explicats també mecànicament? O bé hi ha encara una altra possibilitat? Per a Kant, la dissolució d'aquesta antinòmia comporta un circumloqui o digressió sobre les característiques de les nostres facultats cognitives. Així, en §76 es posa especialment en relleu el paper que desenvolupa la raó -la facultat dels principis, que malda per l'incondicionat i per la idea de la unitat sistemàtica de la natura- i se'n donen tres exemples.

El primer exemple prové de l'àmbit teòretic: el nostre enteniment ens dóna les condicions sota les quals un objecte és possible, però no ens dóna cap objecte actual, no ens dóna el contingut de l'experiència³³. En no anar immediatament lligats a una intuïció concreta, els conceptes representen simplement el possible; d'altra banda, tot el que prové de la sensibilitat, allò que és a posteriori, és actual, però per si sol no ens dóna coneixement i, per tant, no ens diu res sobre la seva possibilitat. Amb això la possibilitat i l'actualitat [*Wirklichkeit*] de les coses se'ns apareixen com a diferents. Però a més, segons Kant, ens trobem amb «la incessant exigència de la raó d'assumir alguna cosa (la base original [*Urgrund*]) com a existent amb necessitat incondicional, alguna cosa en què no hi ha d'haver distinció entre possibilitat i actualitat» (§76, 402). És a dir, «la raó, quan considera la naturalesa teòreticament, ha d'assumir la idea que la base original de la naturalesa té necessitat incondicional» (§76, 403). Amb això, la raó assumeix que la distinció modal entre possibilitat i actualitat no pertany a les coses mateixes. L'enteniment, tanmateix, no es pot formar un concepte d'aquesta base original: «si la pensa (la pensi de la manera que sigui), és representada merament com a possible. Si és conscient d'ella com a donada en la intuïció, aleshores és actual, sense pensar amb això la seva possibilitat» (402). Encara que per a nosaltres sigui impossible conèixer aquesta base original, podem pensar-la, i podem pensar que un altre tipus d'enteniment hi tindria accés. Ara bé, Kant adverteix que aquest altre enteniment no concebria la necessitat, ja que tampoc no podria concebre la con-

33. Introduint una distinció de la KrV (Bxxvi n., B268), H.W. CASSIRER (*op. cit.*, p. 364 n.) observa que l'enteniment no ens dóna ni actualitat ni possibilitat real, només possibilitat lògica. Per a la possibilitat real es necessita l'adequació a les formes de la intuïció.

tingència, i necessitat i contingència s'impliquen -no es pot tenir la noció de l'una sense l'altra-. Així, no es tracta de provar que aquesta base original és necessària, ni que hi ha un enteniment intuïtiu que hi té accés. És simplement la contingència relativa del nostre enteniment la que porta a la idea d'un ésser necessari, a la d'un altre tipus d'enteniment (§77, 408). Tal com vèiem en la KrV, Kant entén aquesta idea de la raó com a inevitable simplement en quant concepte límit. Kant no explica aquí si aquesta idea té alguna utilitat, a part de servir de contrast amb la nostra situació.

Potser és aquesta una bona ocasió per a fer la següent observació. Kant presenta l'escissió entre real i possible com una deficiència del nostre enteniment. Certament d'entrada pot semblar desitjable disposar de la capacitat de pensar tot el que és actual i d'actualitzar tot el queensem. Tanmateix, no hi ha dubte que això es convertiria ben aviat en un malson. Donats els altres trets que ens caracteritzen, aquesta situació s'assemblaria més a una condemna que no pas a un alliberament. Antigues llegendes com la del rei Mides fan que ens esborronem en imaginar una situació en què no es pot evitar que esdevingui real tot el queensem!

El segon exemple del paper de la raó concerneix l'esfera pràctica. Aquí la raó no pressuposa una base original necessària de la natura, sinó la seva pròpia causalitat incondicional: la llibertat. A aquesta pressuposició s'hi arriba mitjançant la consciència de la llei moral que se'ns presenta com a independent de tota condició. Ara bé, atès que som éssers sensibles, vivim en una discordança entre el *deure* incondicional de la causalitat pràctica i l'*ésser* contingent de la nostra naturalesa. Aquesta escissió fa que la llei moral se'ns presenti en forma de manament, la qual cosa vol dir que l'hem d'obeir però que sovint deixem de fer-ho. És a dir, aquest manament és necessari, però en el reialme de la naturalesa es converteix en merament possible. Tanmateix, si bé hem de reconèixer que aquesta divergència ens caracteritza a nosaltres, no afecta necessàriament altres éssers racionals. És possible d'imaginar una raó sense sensibilitat «en un món intel·ligible que harmonitza sense excepció amb la llei moral, en què no hi hauria diferència entre el deure [*Sollen*] i el fer [*Tun*], entre la llei pràctica, que diu el que és possible mitjançant el nostre actuar, i la llei teòrica, que diu el que és actual a través del nostre actuar» (§76, 403-4). Es tractaria d'un món intel·ligible en què tot bé possible seria real. L'habitant i creador d'aquest món ha de ser un ésser amb enteniment intuïtiu. Així, el fet que la nostra sensibilitat no pugui ser reduïda a, o derivada de, la nostra raó explica la inestabilitat permanent de la nostra situació en quant éssers morals i sensibles alhora, per als quals el principi incondicionat de la llibertat no té realitat objectiva i no és un principi constitutiu. Nogensmenys, la idea d'un món sense

distinció entre Ser i Deure –així com la llibertat, que és la condició formal d'aquest món– tenen una funció com a principi regulatiu (404), com a principi que ha de guiar les nostres accions. Això es fa palès en la *Fonamentació de la metafísica dels costums* (IV, 421), on s'ofereix la següent versió de la llei moral: «actua com si la màxima de la teva acció s'hagués de convertir segons la teva voluntat en llei universal de la naturalesa»; és a dir, actua com si no hi hagués distinció entre Ser i Deure. És cert que aquest és un principi regulatiu, però no té el mateix estatut regulatiu de les idees de la raó en l'àmbit teòretic, entre altres coses perquè com a regla d'acció aquest principi pot determinar el desig i en això provoca una certa satisfacció. Les idees, en canvi, no poden mai determinar directament la sensibilitat, sinó solament les lleis de l'enteniment, i en no produir coneixement, comporten una insatisfacció constant.

Després d'aquest llarg incís, Kant torna al judici teleològic i al principi de finalitat, que són el tercer exemple de la importància de la raó com a facultat que cerca l'incondicionat. La raó requereix que la contingència que roman en el coneixement humà s'unifiqui i es combini segons llei. Com hem vist, aquesta contingència resulta del caràcter del nostre enteniment o, millor dit, de l'actitud del nostre enteniment envers el nostre judici. Aquesta actitud fa que no puguem determinar els particulars en quant particulars i que només puguem imposar uns conceptes com a característiques generals, deixant indeterminades les característiques especials. Per això la raó dóna a la facultat del judici el principi de finalitat com a principi regulatiu per a subsumir les lleis i objectes particulars sota lleis i conceptes generals (§76, 404). Aquest principi pot també considerar-se de manera menys psicologista com la necessitat d'una harmonia entre el particular i l'universal, una harmonia mediada pel concepte o idea de fi (§77, 407). En tot cas, aquest concepte no serveix per a determinar com són els objectes, sinó tan sols per a jutjar-los de manera reflexionant; no té, doncs, realitat objectiva.

Tal com es veia en la Introducció de la KU, la facultat del judici assumeix que els objectes i les lleis particulars de la naturalesa formen un sistema; però no podem tenir coneixement objectiu sobre l'existència d'aquest sistema, car aleshores sorgiria el conflicte entre els dos tipus d'explicació –el teleològic i el mecànic–. Si consideréssim el tot sistemàtic com a fonament real de la combinació de les parts, aleshores estaríem contradient l'explicació mecànica a què ens porta el nostre enteniment. Per això hem d'entendre aquesta possibilitat com a fonament ideal, com a idea. Per a nosaltres, el fet de poder sistematitzar la naturalesa és contingent, que no podem estar mai segurs d'haver assolit. No podem excloure la

possibilitat que la naturalesa sigui en realitat un agregat caòtic de lleis i objectes particulars desvinculats; fins i tot podríem dir que és sorprenent³⁴ que la naturalesa se'ns pugui aparèixer de manera adequada a les nostres necessitats cognitives. Ara bé, per a poder explicar la possibilitat d'una sistematització, d'una concordança entre els objectes naturals i la facultat de jutjar, necessitem pensar un altre enteniment, un enteniment intuïtiu, per al qual aquesta concordança no seria contingent sinó necessària.

En §77 es posa aquesta problemàtica en relació amb la noció de fi natural. Quan volem conèixer un organisme, no podem arribar a una explicació satisfactòria de l'objecte si simplement anem jutjant cada part com a causada per una altra part. En els organismes (com en el cas de les institucions socials, que desenvoluparà Hegel) cadascuna de les seves parts no seria el que és si no estigués en relació amb les altres parts i amb el tot de l'organisme. En aquest cas, el tot i les parts són inseparables i hem de jutjar el lligam d'unes parts amb les altres com a determinat pel tot, que és entès com a fi de les parts o com a funció (per exemple, en el cas d'un ull, jutgem les parts en relació al tot i a la seva funció, la vista). Segons Kant, mitjançant el concepte de fi projectem la representació del tot que atribuïm a l'organisme com si fos el fonament o causa de la forma i interrelació de les parts. Aquest concepte és una idea com les idees regulatives de la raó, però aquí no es tracta de connectar uns coneixements empírics prèviament establerts, sinó d'utilitzar una idea o la representació d'una totalitat per a conèixer un objecte i les seves parts. A més, la idea de fi és un principi per al judici i no per a l'enteniment com en el cas de les idees regulatives; això vol dir que, a més de poder-se aplicar per a unir diferents lleis particulars, es pot utilitzar per a agrupar intuïcions variades. Finalment, en ser una idea, no determina l'objecte sinó que serveix solament per a reflexionar-hi. Amb això queda clar que el fi no és en realitat la causa que determina el producte. Aquest concepte és utilitzat per la facultat del judici a causa de la manca d'una explicació mecànica satisfactòria que expliqui l'agrupació de certes intuïcions; en aquest cas, el judici no determina l'objecte, sinó que reflexiona sobre ell o, podríem dir, l'interpreta.

Aquesta temàtica ens porta, segons Kant, cap a la idea d'un altre tipus d'enteniment. Quan considerem que alguns productes naturals han de ser entesos com a produïts segons un fi, pot semblar que algú ha dissenyat els productes segons la representació del fi que té en la seva ment. Tanmateix, aquesta afirmació és problemàtica: un enteniment intuïtiu no es representaria els organismes segons fins i no entendria el principi de finalitat. Les idees de fi i de finalitat sorgeixen de la nostra incomprensió enfront de la unitat de la natura en les seves lleis i formes particulars, i enfront

34. Kant creu, a més, que al principi, abans que es convertís en un costum del procés cognitiu, la finalitat de la natura havia estat ocasió de plaer (KU, V 187).

d'alguns productes naturals. Aquestes incomprendions no afecten, però, tot tipus d'enteniment. De primer, Kant proposa que un enteniment intuïtiu podria explicar els organismes mecànicament (§77, 406), però això és inexacte, perquè, segons el que veïem en la KrV, les explicacions mecàniques són característiques de la condició humana i s'apliquen només als fenòmens. De fet, si les aparències o fenòmens fossin les coses en elles mateixes, aleshores la unitat de les coses seria la unitat de l'espai, i l'espai forma un tipus d'unitat no produïda mecànicament, sinó que en ell les parts depenen del tot, i no a la inversa. Però l'espai no és la base de la realitat dels productes sinó tan sols la seva condició formal. Des de la nostra perspectiva, les explicacions mecàniques, en tenir realitat objectiva, mantenen un estatut superior i han de poder explicar qualsevol objecte o producte, inclosos els organismes. Al mateix temps, Kant diu que «hem de representar-nos» els organismes mitjançant el concepte de fi (408) i que no podrem mai prescindir de les explicacions teleològiques. Per tant, atès que no podem prescindir del finalisme i atès que aquest no pot ser una explicació última d'un fenomen, cal postular la necessitat que els dos tipus d'explicació –el teleològic i el mecànic– puguin unir-se o es refereixin a un substrat comú o «fonament real supersensible» «al qual podem atribuir una intuïció intel·lectual» (§77, 409). Així, Kant afirma que l'enteniment intuïtiu posseiria un tipus d'explicació que uneix mecanisme i teleologia, i tindria accés al fonament de l'organisme i al fonament del tot de la naturalesa ordenat com a sistema. Per a sortir de l'antinòmia entre mecanisme i teleologia, aquest tipus d'enteniment esdevé una idea necessària per al nostre coneixement: «així és per a nosaltres absolutament impossible obtenir de la naturalesa mateixa bases per a explicar les combinacions segons fins i és necessari segons la constitució de les facultats cognitives humanes buscar la base suprema d'aquestes combinacions en un enteniment originari com a causa del món» (410). Nogensmenys, Kant subratlla que és una necessitat del nostre pensament i no de l'objecte; és a dir, és un principi regulatiu i no constitutiu.

Aquesta és la solució de l'antinòmia entre teleologia i mecanisme. Abans d'arribar-hi, Kant fa encara un altre repàs de la particularitat del nostre enteniment discursiu per mostrar-ne la contingència respecte de la particularitat. Els conceptes d'un enteniment discursiu són «universals analítics», és a dir, presenten una identitat abstracta per a una pluralitat que s'ha de buscar en un altre lloc, en la sensibilitat³⁵. En «procedir de l'universal al particular», el nostre enteniment pot donar una estructura general al particular, tal com prescriuen els principis derivats de les categories, però el particular no es pot derivar en tots els seus aspectes de l'u-

35. H.W. CASSIRER (*op. cit.*, p. 377) avisa pertinentment que *analític* té un sentit diferent aquí del que usualment té en la distinció kantiana entre judicis analítics/sintètics.

niversal. Així, «des del punt de vista de l'universal, el particular, com a tal, conté [sempre] alguna cosa de contingent» (§76, 404). Un enteniment intuïtiu, en canvi, funcionaria mitjançant «universals sintètics»; això no vol pas dir que faci una síntesi entre allò que li ve donat i els seus pensaments, sinó que es tracta d'una unitat originària entre el tot intuït i les parts³⁶. Això significa, com ja hem vist, que aquest altre tipus d'enteniment podria pensar només els objectes que intueix i intuir tot el que pensa. Kant anomena aquesta capacitat una «completa espontaneïtat d'intuïció», és a dir, una capacitat de produir l'objecte intuït. Per tant, per a un enteniment intuïtiu «no hi hauria aquella contingència en la manera en què els productes de la naturalesa harmonitzen amb l'enteniment segons lleis *particulars*» (§77, 406), sinó que reflectiria la realitat com a unida i com a necessària. Per a aquest altre enteniment la totalitat presentaria la particularitat immediatament. I, a diferència del nostre cas, no li caldria representar-la com un fi, no seria «un enteniment necessitat d'imatges» (408). Per a nosaltres hi ha dues possibilitats: o bé el tot se'ns apareix com a resultat de les parts, i en aquest cas és resultat del mecanisme, o bé les parts se'ns apareixen com a resultat del tot, i aleshores es necessita una representació del tot com a causa de les parts. Aquesta representació és la de fi. Amb això es posa de manifest que els judicis teleològics són també el resultat del caràcter finit de la condició humana.

Tot això no sembla, en principi, introduir cap novetat: es tracta de la comparació del nostre tipus d'enteniment amb un altre. Ara bé, també hem vist que hem de pensar que el particular en la multiplicitat de la naturalesa s'adequa a l'universal, i això ho fem mitjançant la idea de fi, que roman subjectiva i contingent. Per a poder pensar aquesta adequació, hem de pensar en un altre enteniment per al qual la relació entre el tot i les parts, entre les lleis de la natura i la nostra facultat de judici, és necessària (§77, 407). Així, la contingència de la nostra constitució ens porta a la idea d'un enteniment per al qual no hi hauria contingència. Aquesta idea no solament no és contradictòria (408), sinó que és necessària, car és indissociable del principi del judici reflexionant.

Aquests passatges de la KU mostren, doncs, la necessitat de postular un enteniment intuïtiu. També s'afirma que, quan pensem que el tot determina les parts tal com fa el judici teleològic, seguim «el model posat per l'enteniment intuïtiu (prototípic)» (§77, 407). Ara bé, cal preguntar-se: en atorgar una major importància a l'enteniment intuïtiu, s'han obert les portes per a l'acceptació de la intuïció intel·lectual com a capacitat humana? S'ofereix aquí un punt de partença per als idealistes per a anar més enllà de Kant? Si, per una banda, hi ha un tipus de judici que segueix el model de la intuïció intel·lectual i si, per l'altra, s'han

36. Com assenyala DÜSING («Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand. Kants Lehre und Hegels spekulativ-idealistiche Umdeutung», en *Hegel-Studien* 21, 1986, p. 105), es tracta aquí del que Hegel després anomena «universalitat concreta».

acceptat el substrat originari i la intuïció intel·lectual com a suposicions necessàries de la raó humana, aleshores els idealistes podran considerar que ja s'han sobrepassat les suposades limitacions del coneixement humà finit. El judicis sobre organismes, sobre la naturalesa com a sistema unificat, i sobre la bellesa, són els exemples més propers de què disposem per a imaginar i imitar un enteniment diferent del nostre, per a emular un enteniment purament creatiu. Malgrat tot, es tracta d'una analogia, i en tota analogia les diferències es mantenen. Per a nosaltres el tot pot determinar les parts només quan pensem segons fins, quan pensem que les parts depenen d'una representació del tot; per a l'enteniment diví, en canvi, el tot com a tot determina el particular completament i directament, i no hi ha de fet diferència entre el tot i les seves parts. D'altra banda, segons Kant, en el nostre cas el judici segons fins restarà sempre un judici amb validesa subjectiva, sense poder constituir realitat objectiva. Té, per tant, una categoria inferior a la d'aquells judicis basats en els principis, com el de causalitat, que l'enteniment imposa a la sensibilitat. Per això Kant no podria estar d'acord amb els intents de Schelling i Hegel de revisar els resultats de la KrV fent de la idea de la intuïció intel·lectual una capacitat humana originària amb realitat objectiva, i segurament els acusaria de retornar al dogmatisme metafísic que ell volia combatre.

Això no obstant, la ruta que seguiran Schelling i Hegel troba un cert recolzament en §§76 i 77. A més de reconèixer la necessitat de jutjar alguns objectes naturals d'una manera no mecànica, Kant sembla afirmar també que la possibilitat de subsumir particulars sota conceptes (és a dir, el mecanisme) depèn d'una afinitat o concordança dels particulars als conceptes, afinitat que és el principi de l'activitat reflexiva de la nostra facultat de jutjar. Així Kant diu: «la facultat del judici no pot reconèixer cap finalitat en relació al particular, i *conseqüentment no pot fer cap judici determinant*, sense tenir una llei universal [=el principi de finalitat], sota la qual pogués subsumir el particular» (404; èmfasi i parèntesi afegits)³⁷. El principi de la facultat del judici reflexionant esdevé així principi de la facultat del judici en general. Per tant, a més de disposar d'una capacitat de relacionar-nos amb el món -exemplificada pels dos tipus de judicis reflexionants, els estètics i els teleològics- que no procedeix mitjançant l'aplicació d'un concepte determinat a una intuïció, aquesta capacitat seria anterior a aquesta aplicació. Es tracta d'una capacitat pre-conceptual d'orientar-se en la multiplicitat.

Aquesta capacitat pre-conceptual va lligada, com hem vist, a la idea de creativitat. I aquesta creativitat la veiem exemplificada en el geni artístic. L'activitat artística del geni mostra també aquest

37. Citat per PIPPIN, "Avoiding German Idealism. Kant, Hegel, and the Reflective Judgement Problem", dins *Idealism as Modernism*, p. 148.

tipus de relació pre-conceptual amb el món que té alguna semblança amb la intuïció intel·lectual, amb la clara diferència que aquí es depèn d'un material donat, en comptes de tractar-se d'una creació a partir del no-res. Finalment, el geni expressa en el seu producte unes idees que l'espectador d'aquest producte pot apreciar. Tot i que Kant no acaba de desenvolupar la seva teoria de la bellesa com a expressió d'idees estètiques, aquestes idees obren la porta a resultats sorprenents. Podríem dir que, si les idees de la raó eren una mostra de la manca d'intuïció intel·lectual, les idees estètiques apunten cap a una síntesi originària i pre-conceptual entre multiplicitat i unitat, ja que en aquest cas la intuïció forma unitats que fomenten el joc de les facultats cognitives sense un concepte determinat.

Aquest tipus de relació pre-conceptual amb el món serà el que exploraran Schelling i Hegel per a incloure la intuïció intel·lectual com a element de la condició humana. Serà intel·lectual en quant producte d'una acció que depèn només de l'espontaneïtat del subjecte, i també intuïtiva perquè es tracta d'una relació amb el món. Mentre que per a Kant aquesta activitat no pot portar a altra cosa que a un concepte indeterminat amb realitat merament subjectiva, per a Hegel es tractarà d'una auto-determinació que produirà una varietat de conceptes reals relacionats els uns amb els altres (els universals concrets) que canvien històricament.

6. Cap a l'idealisme alemany

En la Deducció de la KrV, Kant nega la possibilitat de realitat objectiva al concepte d'intuïció intel·lectual i l'utilitza com a concepte negatiu en la reflexió transcendental sobre les condicions del nostre coneixement. En la KU s'emfasitza la necessitat de pensar un enteniment intuïtiu, no solament com a concepte negatiu, sinó també com a lligat a l'exigència que la raó fa d'un substrat comú de la realitat que uneixi l'explicació mecànica i la final, i que uneixi particular i universal. Tanmateix, a aquest concepte se li atorga només una validesa subjectiva. Els tres pensadors post-kantians més coneguts –Fichte, Schelling i Hegel– defensen la realitat objectiva d'aquest concepte. Representa això un retorn a la metafísica dogmàtica que Kant havia intentat d'invalidar per sempre? O és, al contrari, un desenvolupament cap al qual apuntava el mateix idealisme transcendental de Kant? Els idealistes post-kantians es consideren continuadors de la tradició inaugurada per Kant i es remetent sovint als escrits d'aquest. Però, al mateix temps, és innegable que fan una reinterpretació radical de Kant. Això ho posa de manifest el fet que el concepte d'intuïció intel·lectual ja

no es considera propietat de l'Ésser Suprem o Déu, sinó una necessitat de l'epistemologia de l'idealisme transcendental. Pot afirmar-se que una de les característiques de la revolució idealista consisteix en l'apropiació de la intuïció intel·lectual, que Kant havia proscriu, com a instrument per a sortejar les principals dificultats del kantisme que ja Jacobi havia posat en evidència poc després de la publicació de la KrV: l'escepticisme provocat per la necessitat de postular una incognoscible cosa en si i la divisió entre teoria i pràctica. En aquesta última secció es tractarà, doncs, de veure, encara que només breument, la importància de la noció d'intuïció intel·lectual en els tres seguidors idealistes de Kant.

Cal notar de bon principi que no tots els idealistes van arribar a la noció d'intuïció intel·lectual pel mateix camí. Fichte hi arriba a través de la seva reflexió sobre l'autoconsciència tal com es presenta en la KrV i en la KpV³⁸. Schelling i Hegel³⁹, a més d'heretar aquest bagatge, presten una especial atenció a §§76 i 77 de la KU, on troben un concepte d'unitat que vol evitar la unitat psicologista de la KrV i dels dualismes que resulten d'aquesta concepció. Aquest no és el lloc d'aprofundir en aquestes diferències, però sí que val la pena de repassar els trets principals que uneixen les posicions dels tres idealistes alemanys en relació al tema de la intuïció intel·lectual. És evident que en tots ells la intuïció intel·lectual és el mitjà pel qual l'autoconsciència té accés al substrat comú o estructura primària que des del punt de vista epistemològic uneix l'objecte del coneixement i el subjecte del coneixement o la intuïció i el concepte; i des del punt de vista ontològic uneix Ésser i Pensar. Es tracta del principi únic del qual s'ha de derivar tot el coneixement. Aquest principi únic només pot ser autorelació d'una consciència, ja que aquesta pensa en quant és i és en quant pensa.

Així, Fichte anomena també consciència immediata la intuïció intel·lectual. En quant immediata, aquesta consciència no és reflexiva; no és una consciència que uneixi la consciència d'alguna cosa amb la consciència de si mateixa. És una consciència que es dona amb anterioritat a tota determinació conceptual i a tota recepció externa. Fichte entén la finitud del subjecte –la diferència i la limitació que per a Kant es posava de manifest amb la intuïció sensible– com un acte del mateix subjecte, en quant és el subjecte qui considera, reconeix o entén aquesta limitació i aquesta diferència com a limitació i diferència. La premissa és que, per a ser limitat, el subjecte ha de poder reconèixer-se com a tal, ha de poder ser-ne conscient. És el subjecte mateix el que es distingeix d'un no-subjecte i s'autolimita, amb la qual cosa constitueix el coneixement finit. Ara bé, la manera en què el subjecte pot adornar-se d'aquesta diferència i limitació i adornar-se també que aquesta es tracta d'un acte del subjecte sobre ell mateix, no és per

38. Vegeu R.-P. HORSTMANN, *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M., Anton Hain, 1991, pp. 195-208. Horstmann demostra que, encara que Fichte en la *Wissenschaftslehre* de 1804 (*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* II, 8 p. 30) declari la importància de la KU per al seu pensament, queda clar en els seus escrits anteriors que aquesta no va jugar un paper significatiu en el seu desenvolupament idealista.

39. SCHELLING, *Samtliche Werke* I, p. 242, p. 181; HEGEL, *Glauben und Wissen* (*Gesammelte Werke* 4) p. 341. Vegeu HORSTMANN, pp. 210-19, i PIPPIN, "Avoiding German Idealism", pp. 129-153.

a Fichte una reflexió o un reconeixement (malgrat que abans, incorrectament, jo hagi usat aquesta expressió), sinó de quelcom més primari: una intuïció. Evidentment, no es tracta d'una intuïció sensible, car és anterior a la recepció mitjançant els sentits, sinó d'una intuïció intel·lectual. Segons Fichte, la intuïció intel·lectual és una capacitat que en principi tothom pot tenir, però que no es pot demostrar a través de conceptes⁴⁰. És a partir d'aquesta intuïció que, per a Fichte, cal derivar tot coneixement si es vol evitar l'escepticisme (aquí no entro en la qüestió que en Fichte hi ha de fet tres principis o *Grundsätze* que no es deriven l'un de l'altre). Ara bé, el resultat a què arriba Fichte i que tornarà a aparèixer amb Schelling és que la filosofia esdevé una investigació mitjançant la intuïció intel·lectual d'aquest principi únic que és la mateixa intuïció intel·lectual i del qual es deriva el subjecte finit. La filosofia és, per tant, una activitat en què l'objecte d'estudi i l'instrument són idèntics. D'altra banda, es planteja també la qüestió de si aquest principi de l'autoconsciència, que segons Fichte no es pot explicar, és de fet racional, car en cas contrari no podria satisfer l'objectiu, que els idealistes comparteixen amb Kant, de justificar l'autonomia de la raó⁴¹.

Schelling també parteix de la identitat originària entre objecte i subjecte, entre ser i pensar, i també la identifica amb l'autoconsciència. Enfront de la divisió kantiana entre intuïció i enteniment, entre contingut i forma, Schelling declara: «El principi de la filosofia ha de ser, doncs, un en què el contingut és condicionat per la forma, i a la inversa, la forma pel contingut»⁴². En altres paraules, cal «buscar un punt en què l'objecte i el seu concepte, la cosa i la representació, són un, originalment, simplement i sense cap mediació» (III, 364). Aquesta identitat solament es pot donar en l'autoconsciència, car només ella pot ser al mateix temps intuïda (objecte) i intuent (subjecte), representada i representant (III, 365). Així, aquesta autoconsciència no és una cosa o objecte, sinó una activitat, i no pot ser coneguda mitjançant un tipus de coneixement que utilitza conceptes. Per tant, tal com es veia amb Fichte, Schelling afirma: «la nostra filosofia sencera es basa en el punt de vista de la intuïció, no de la reflexió» (III, 455), i aquesta intuïció serà també una intuïció intel·lectual. Schelling creu, per tant, que l'autoconsciència s'ha d'entendre com a intuïció intel·lectual: «El Jo és un objecte que és en quant es coneix a si mateix, és a dir, és una intuïció intel·lectual permanent; atès que aquest objecte que es produeix a si mateix és el sol objecte de la filosofia transcendental, així és la intuïció intel·lectual per a aquesta justament allò que l'espai és per a la geometria» (III, 370). Com en Fichte, aquesta intuïció intel·lectual es caracteritza com a acció lliure i no pot ser demostrada, sinó tan sols exigida (*ibid.*). A més, per a Schel-

40. FICHTE «Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre» §5 *Gesamtausgabe* I, 4, p. 463.

41. Així, per una banda, Fichte pot dir acceptant la posició de Jacobi: «Wir haben den absolutesten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissen aufzusuchen. Beweisen, oder bestimmen läßt er sich nicht, wenn er absolutester Grundsatz sein soll» (*Gesamtausgabe* I, 2, p. 255; I 91). Però, per l'altra, Fichte no pretén que això impliqui un rebuig de la raó.

42. *Sistema de l'idealisme transcendental (Samtliche Werke* III, 360). En endavant, les referències a aquesta obra s'indiquen entre parèntesis.

ling aquesta autoconsciència s'atribueix als homes, tot i que en algun moment rep el rang de característica divina. Així, diu que les accions d'aquesta autoconsciència són com les accions que suposem que Déu porta a terme: alhora absolutament lliures i absolutament necessàries (III, 395). Però l'interès general de Schelling, com el de Fichte, consisteix a derivar la consciència finita ordinària d'aquesta consciència originària (III, 348), la qual cosa es pot veure com la derivació de l'autoconsciència finita humana d'una autoconsciència de tipus diví.

Per a Schelling, l'activitat originària de l'autoconsciència es manifesta en la consciència mateixa, però és una activitat sempre pressuposada i incognoscible. Schelling aquí desenvolupa una temàtica que ja es trobava en Fichte: la filosofia utilitza la intuïció intel·lectual com a instrument per a conèixer aquesta autoconsciència originària. El principi d'identitat absoluta no pot descriure's mitjançant conceptes i explicacions, sinó tan sols mitjançant la intuïció. La conclusió de Schelling sembla ser que la filosofia és impotent per a descriure el principi de l'auto-intuïció; no pot articular-lo i fer-lo explícit perquè sempre ha de suposar el que cerca. Podria parlar-se, doncs, d'una tendència escèptica de Schelling sobre les possibilitats de la filosofia. Aquesta activitat originària pot ser, en canvi, reconeguda ocasionalment en un producte: l'obra d'art, que és alhora lliure i necessària, subjectiva i objectiva. En la intuïció estètica, la intuïció intel·lectual es torna objectiva. Per això la intuïció estètica és també l'òrgan de la filosofia i, almenys en el *Sistema de l'idealisme transcendent*, és l'òrgan preferit. En un fragment rellevant en el context dels debats d'avui dia sobre la relació entre filosofia i literatura, Schelling diu que l'art «és l'únic vertader i etern òrgan i document de la filosofia, que sempre i continuadament de nou documenta el que la filosofia no pot exposar de forma externa» (III 627). L'art mostra la identitat entre allò subjectiu i allò objectiu i ho porta al nivell objectiu, mentre que l'autoconsciència roman en el nivell subjectiu. Així, Schelling afirma que la filosofia amb objectivitat és art, i l'art sense objectivitat és filosofia (III, 630).

Igual que els altres dos idealistes post-kantians, Hegel, en els seus escrits de joventut, pren la intuïció intel·lectual com a solució dels dualismes i les limitacions del projecte kantian⁴³. Això va lligat al rebuig de la filosofia de la reflexió, que Hegel considera una limitació típicament moderna i una auto-alienació de la raó que cal superar. El rebuig de la interpretació kantiana de la intuïció explica també el pas cap a la doctrina hegeliana del subjecte absolut, cap a la idea d'un subjecte auto-conscient que es desenvolupa progressivament i col·lectivament. Hegel parteix de l'apercepció espontània: el subjecte absolut ja no depèn de la intuïció sensible

43. *Differenz*, (*Gesammelte Werke* 4), pp. 6, 28, 76. En endavant, les referències van entre parèntesis.

ni està restringit per ella, sinó que ha de ser vist com a independent o autònom. Semblantment, el contingut dels conceptes ja no prové de la intuïció sensible, sinó que es determina a partir de la relació del concepte amb altres conceptes; d'aquesta manera són els conceptes sols els que determinen tota la realitat. Això no equival a negar que hi hagi intercanvis factuais amb un món empíric. El que significa és que allò considerat com a donat en l'experiència i com a rebut passivament ve determinat sempre per condicions conceptuals i en últim terme per l'espontaneïtat del subjecte, un subjecte que en Hegel és col·lectiu i es desenvolupa històricament. És a dir, Hegel nega que hi hagi receptivitat pura, que el món empíric se'ns presenti algun cop per ell mateix immediatament, sense mediació de l'activitat humana. En *Glauben und Wissen*, aquesta mediació la porta a terme la imaginació, que esdevé principi de tota experiència i que, entesa com a unió d'objecte i subjecte, no és caprici o arbitrarietat, sinó que és la raó mateixa. A més, tant la imaginació com la raó són identificats amb l'intel·lecte intuïtiu (329, 341). Finalment, Hegel acabarà anomenant aquest substrat comú Absolut, Esperit o, simplement, Raó. Amb això la raó passa de ser una facultat subjectiva humana a designar la unitat entre Pensar i Ser i a tenir una connotació ontològica; és a dir, la raó caracteritza el que hi ha en la realitat o, millor dit, l'estructura primària de la realitat, estructura que tanmateix no és estàtica sinó que està en un procés teleològic cap a la realització del seu propi concepte.

Per a concloure, cal reconèixer que el tractament de la intuïció intel·lectual en l'idealisme alemany necessita evidentment una investigació més a fons. En aquest estudi es tractava de veure només que hi ha una certa continuïtat, així com també un trencament, entre Kant i l'idealisme. Hem vist també que, si s'entén l'autoconsciència individual com a intuïció intel·lectual, comporta atribuir a l'home la dimensió de creativitat que anteriorment era reservada a Déu. Aquesta defensa de la creativitat porta a una redefinició de la relació entre l'home i el món, entre el subjecte i l'objecte, que acaba qüestionant les distincions mateixes. A més, paradoxalment, l'afirmació de la creativitat de l'ésser humà sembla desembocar, amb Hegel, en una identificació del subjecte amb la col·lectivitat històrica que pot acabar obliterant la dignitat de l'individu particular. Tot això és conseqüència lògica de la noció d'intuïció intel·lectual que vèiem en l'anàlisi de Kant, car aquesta noció implica la dissolució de les diferències entre l'U i la Multiplicitat, el subjecte i l'objecte. Es fa palès així que, en últim terme, no es pot parlar pròpiament de creativitat del subjecte, com si aquesta propietat fos una cosa que el filòsof pogués descobrir objecti-

vament. Per tant, en desprendre'ns de la idea que el que coneixem és allò que descobrim, acabem posant en dubte també la idea de creativitat. Això representa un problema per al filòsof que vol defensar la creativitat, però evidentment no és un problema per a l'artista ni l'home del carrer, car l'esperit realment creatiu no necessita la certesa sobre la possibilitat de la seva creativitat.

D'altra banda, cal esmentar que tant el paper de la imaginació com el lligam entre intuïció estètica i intuïció intel·lectual no han estat abordats aquí, tot i la seva importància en relació al tema de la intuïció intel·lectual en Kant, en l'idealisme alemany i, sobretot, en el romanticisme. Pel que fa a aquest punt, caldria estudiar la relació entre el canvi en la valoració del concepte d'intuïció intel·lectual i la transformació que es dona en la teoria estètica, on l'art passa de ser un tema aparentment secundari en la teoria kantiana a convertir-se en el tema estètic principal per als idealistes, en detriment de la bellesa natural. La possibilitat d'una intuïció intel·lectual, en quant implica la idea de creativitat, porta a veure el geni artístic com a ideal humà i l'art com a expressió espiritual suprema, per sobre del científic i de la ciència. Aquestes dues transformacions semblen estar vinculades molt estretament.

Tanmateix, si es demostra que el tema de la intuïció intel·lectual és el dominant en l'equació «admissió de la intuïció intel·lectual = exaltació del geni artístic», aleshores podrem afirmar que la preocupació per l'art en l'idealisme ve predeterminada per qüestions exteriors a les purament artístiques o estètiques, qüestions com ara el problema de l'escepticisme en el coneixement o la possibilitat d'unir les dues parts de la filosofia kantiana, la teoria i la pràctica, o de donar una explicació de la naturalesa que eviti la subsumpció o menysvaloració del coneixement dels organismes i de la vida respecte al coneixement mecànic. Si això és així, es pot sospitar que, encara que aquestes teories post-kantianes posin l'art al centre de l'estètica, això no les converteix pas immediatament en més adients per a entendre el fenomen de l'art que la teoria kantiana. En realitat, pel fet que van dirigides per altres interessos, aquestes teories poden resultar menys –o, si es prefereix, tan poc– adequades per a entendre el fenomen de l'art. Així, tota teoria que posi l'art per sobre de la ciència i aplaudeixi la creativitat humana per sobre de la reflexió, de l'argumentació i la demostració, resta indefensa davant l'acusació d'estar, en quant teoria, precondicionada per preocupacions extra-artístiques, les quals poden contribuir a limitar l'art més que no pas a promoure'l i a comprendre'l. Per tant, només queda una forma possible per a la defensa i la comprensió de la creativitat, i aquesta forma és la mateixa activitat creativa.