

ACTUALITAT DEL KANTISME

Francesc FORN I ARGIMON

Titllar un autor de «kantià» ha esdevingut un lloc comú entre els estudiants de filosofia, sovint amb un matís d'advertència davant la dificultat i rigor típicament kantians que cal esperar dels seus textos o ensenyaments. Rera el vessant faceliós d'aquest ús quotidià s'amaga una veritat del kantisme: la profunda radicalitat que caracteritza tant el plantejament com el desenvolupament de qualsevol qüestió que hom tracta, independentment de l'àmbit i l'objectiu. Sigui d'epistemologia, ètica o estètica, el text kantià no admet una lectura superficial, els conceptes hi apareixen entrelligats en una xarxa complexa i subtil que demana una assimilació lenta, treballosa. L'esforç exigit per la lectura del text, no gensmenys, és compensat amb escriure per la seva fecunditat, de fet hi està directament relacionat. Com hom assenyala ben aviat, molt pocs autors són capaços de condensar tanta filosofia en els seus escrits com Kant.¹ Aquesta riquesa de contingut és també a l'origen de la referència al kantisme de filòsofs i estudiosos de la filosofia d'avui mateix, contrapartida «acadèmica» seriosa del fet més aviat «mundà» que m'ha servit de punt de partida, i que permet parlar de Kant com a filòsof contemporani, en la mesura en que la seva influència en el debat actual és almenys tan present com la de Nietzsche, Wittgenstein o Heidegger.² Des d'aquí hom apunta la conveniència d'un retorn no regressiu vers el transcendentalisme, l'oportunitat de desenvolupar-lo com a model filosòfic en vistes a plantejar i donar resposta als problemes d'avui mateix. Una resposta, a més, amb unes virtualitats pròpies enfront a les proporcionades pels models alternatius elaborats des de la interpretació

1. És ben conegut l'exemple dels paràgrafs 75 a 78 de la *Crítica del Judici* (KU), als quals Schelling es refereix com allò més profund mai escrit en filosofia («Vom Ich als Princip der Philosophie», *Schellings Werke*, Frommann-Holzboog, 1971, Vol. II, p. 175). L'obra kantiana és tanmateix curulla d'altres moments igualment rics en contingut filosòfic, com va mostrar el Dr. Salvi Turró al seu curs de doctorat de 1998-99 sobre «El kantisme al debat contemporani». Aquest article, que incorpora algunes esmenes suggerides amablement pel Dr. Turró, n'és resultat.

2. Aquesta és la tesi d'Alain Renaut (*Kant aujourd'hui* Aubier, Paris, 1997, p. 9-14). No compartim però la seva afirmació que, a diferència de la de Kant, la filosofia de Plató, Descartes, Spinoza o Hegel només continua viva en les referències «eclectiques» fruit de l'enginyosa «coqueteria» d'alguns autors actuals. Si la filosofia no vol dissoldre's en una metodologia lògica de la ciència o en mera propedèutica etimologitzant dins cadascuna de les diverses àrees d'un saber cada cop més especialitzat, ha de mantenir com a vessant fonamental un diàleg amb el pensament del passat, més enllà de la mera cita erudita o l'ornamentació retòrica.

dels altres filòsofs esmentats. En les planes que segueixen intentaré argumentar la viabilitat i especificitat del model kantian en el debat contemporani, a través d'una reconstrucció actualitzada del diàleg de Kant amb certes doctrines rivals de la seva en el tema de la ment (I) i una presentació sumària dels corrents dominants a l'exegesi kantiana (II). Però abans de descabellar la potencialitat filosòfica del paradigma transcendental cal determinar-ne les característiques específiques, i la tasca no és trivial. Certes ambigüitats en la lletra kantiana donen peu a seriosos problemes interpretatius, la via de solució dels quals pot articular-se entorn la qüestió del mètode transcendental i la seva profunda significació epistemològico-ontològica, no només metodològica. Com a primera aproximació, hom pot dir que el punt de partida del plantejament transcendental és un *Faktum* del qual el filòsof es pregunta per les condicions de possibilitat. En l'àmbit teòric, hom parteix del fet que hi ha experiència (en l'àmbit pràctic, consciència de llei), que les coses apareixen a la consciència —i, per tant, són diferents de la consciència, que sap d'elles, de si mateixa i d'aquesta diferència. El filòsof crític ha de procedir així perquè ha problematitzat la pregunta per l'Ésser en ell mateix, qüestió fonamental de la metafísica des de Plató i Aristòtil, atent al fet que nosaltres que ens la plantejgem som sempre en el pol subjectiu; aquesta és l'aportació que Kant reconeix a Berkeley: no podem partir de les coses tal com són en si mateixes, més enllà de la nostra representació d'elles. Ara bé, en comptes de restar en el subjecte clos en ell mateix i les seves representacions (com fa l'idealisme berkeleïà), el transcendentalisme emfasitza que en l'experiència hi ha una obertura a l'objectivitat, i per tant que podem trobar les condicions de l'aparibilitat en el subjecte. No per això es tracta d'una metafísica de la subjectivitat (en l'expressió de Heidegger), per la qual hom arriba a l'Absolut des del subjecte com a posseïdor de la realitat objectiva. Tota pressuposició d'un accés a l'essència de les coses, encara que arrenqui des del subjecte, és per a Kant *dogmatisme*. Una filosofia crítica, no dogmàtica, és la que *dedueix*³ els principis de l'objectivitat —no l'experiència fàctica, els objectes particulars que se'ns apareixen, sinó les condicions d'aquest aparèixer— a partir de la subjectivitat, en la qual roman.

1. Vers un model kantian de la ment

El fet subjectiu de la consciència, punt de partida transcendental, és justament al centre d'una discussió que domina una part prou important de l'escena filosòfica contemporània. A l'àmbit de l'anomenada concepció analítica, encara hegemònica entre els autors de parla anglesa, l'anomenat capgirament lingüístic ha estat al seu torn capgirat: des de la determinació de les estructures lògico-semiòtiques que donen compte de la racionalitat hom s'ha dirigit vers la de llurs bases psicofísiques al cervell. Per dir-ho provocativament, els filòsofs del llenguatge dels anys seixanta i setanta han esdevingut els filòsofs de la ment dels anys vuitanta i noranta. Un cop recolzat el coneixement científic sobre aquelles estructures lògiques, amb el reforç de l'argument pragmàtico-tecnològic (la fonamentació *a posteriori*

3. En el sentit jurídic del terme que s'explicarà més avall (v. *infra*, p. 82).

de la validesa de la ciència en els seus resultats més enlluernadors), la qüestió de la consciència ha passat d'allò menyspreat a allò que cal explicar. Quelcom que fins fa poc era d'allò més immediat i evident, d'una quotidianitat indigna d'atenció, ha esdevingut allò crucial que es resisteix a l'anàlisi, el darrer dels grans misteris. El *Hintergrund* de la discussió és el programa reduccionista, la concepció de l'avenç científic com a reducció progressiva dels ens, propietats o processos «d'alt nivell» a d'altres de nivell més bàsic, fins que ciències com la sociologia i la psicologia puguin connectar-se nomològicament a les ciències bàsiques com la física, en una continuïtat que passaria per les ja «reduïdes» com la química i la biologia. Però debades hom malda, en l'estadi actual d'aquest desenvolupament, per donar compte del fet inqüestionable de la consciència en el marc naturalista de la ciència empírica, en el qual tot s'explica des d'una perspectiva objectiva, com a quantificable o almenys susceptible de ser matematitzat i remès en major o menor grau a una observació que s'expressa en tercera persona. Un abisme sembla separar els fenòmens que admeten aital explicació i el caràcter subjectiu, qualitatiu, accessible només mitjançant una introspecció que parla sempre en primera persona, de tot allò que té a veure amb la consciència.⁴ Aquesta resistència ha provocat una discussió molt intensa entre filòsofs, psicòlegs i neurocientífics, sobre les seves raons. Els autors que intervenen en la polèmica ho fan des de posicions molt diverses i complexes, però per mor de la claredat i sense caure en una simplificació excessiva, hom pot presentar el debat en forma d'antinòmia entre dues posicions frontalment oposades i irreductibles:

— D'una banda tenim els partidaris d'un reduccionisme més aviat radical, pels quals la consciència i la intencionalitat són ara i aquí definibles en termes de processos cerebrals o computacionals en el cervell (segons les versions identitària o funcionalista, respectivament, de l'esmentat reduccionisme) o fins i tot prescindibles del tot en l'explicació científica en favor d'aquells processos (i llavors hom parla d'eliminacionisme). Les solucions teòriques proposades pels membres d'aquest corrent al problema de la consciència i a l'abisme explicatiu oscil·len entre la postulació d'un dualisme ontològic *ad hoc* que deixa incòmode el sacrosant monisme metodològic, l'instrumentalisme respecte els fenòmens mentals lligat a un agnosticisme sobre llur existència, i l'antirrealisme sobre aquells fenòmens associat a la posició eliminacionista.⁵

— D'altra banda hi ha els qui, tot i compartir l'esperit del programa naturalista de reducció, és a dir, concedir que hi ha fets bàsics (en última

4. En la terminologia especialitzada, hom es refereix a aquest com a l'*abisme explicatiu*, i també com a una *asimetria epistemològica* entre la perspectiva científica i objectiva, que descriu els fenòmens en tercera persona, i la perspectiva subjectiva, en primera persona, del posseïdor dels estats de consciència. Aquesta sembla ser una dualitat insuperable per a l'objectivitat de les ciències empíriques, obrint-se un espai per a ciències que recorren a una altra mena de mecanismes explicatius: l'«explicar» del psicòleg o del filòsof de la ment estaria més a prop del *verstehen* de les ciències diltheyanes que no pas de l'*erklären* del científic empíric, constituint-se en dic de contenció enfront l'esmentada reducció d'aquelles ciències a la física.

5. Apunto aquí les posicions de, respectivament, David Chalmers (*The Conscious Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1996), Daniel Dennet (*Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown & co., 1991) i Paul Churchland (*The engine of the Reason, the Seat of the Soul*, Cambridge, MIT Press, 1995).

instància físics) que estan relacionats amb la consciència i la intencionalitat, sostenen que aquesta relació no és determinable en forma de llei natural, o bé aquestes lleis no són al nostre abast (*hic et nunc o a divinis* segons l'autor). Les posicions dels autors pertanyents a aquest segon grup semblen apropar-se a la concepció kantiana en la mesura en què hom parla d'una limitació de les nostres facultats cognoscitives que impedeix un trànsit directe de l'abisme entre les perspectives de primera i tercera persona, entre el Jo i el Món. N'hi ha que parlen d'aquesta limitació com a constitutiva, sia deguda a una impossibilitat de copsar la realitat independentment del nostre llenguatge, o bé, en una formulació encara més propera a la de Kant, a la naturalesa del nostre mode de conceptualització.⁶

Però si hom interroga el pensament kantian en un marc històrico-filosòfic s'adona que una solució transcendental al problema de la ment en els seus termes contemporanis (no la solució de Kant, però sí una solució proposada des d'una actualització del model crític que òbviament ha de tenir present el text kantian) consistiria en introduir elements fins ara inèdits en aquest debat. A fi d'il·lustrar-ho, aproximaré l'estratègia seguida pels membres del primer grup a l'escepticisme de Hume, un dels filòsofs amb els quals Kant dialoga.⁷ Davant la impossibilitat de trobar-la en l'observació empírica, la consciència és reduïda a allò que hom sí pot trobar en aquesta observació (processos neuronals, processos funcionals d'«entrada» i de «sortida») o bé és simplement eliminada en favor dels resultats d'aquests processos observables.⁸ Semblantment, incapaç de justificar l'existència d'una facultat de la consciència per mitjans empírics (en terminologia actual, incapaç de superar l'abisme explicatiu pel costat de la introspecció) Hume nega la seva existència com a tal facultat, i al seu lloc només

6. Em refereixo als plantejaments de Donald Davidson (*Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, OUP, 1984), John Searle (*The Rediscovery of Mind*, Cambridge, MIT Press, 1992) i Colin Mc Ginn (*The Mystery of Consciousness*, Oxford, Blackwell, 1991). Davidson parla de llenguatges comprensibles humanament més que no de capacitats cognoscitives humanes, però apunta igualment a una limitació; Searle afirma, en l'esperit del plantejament transcendental, que la consciència és la condició de possibilitat de tota comprensió, inclosa la d'ella mateixa. Finalment, Mc Ginn posa Kant com a precedent il·lustre del seu «noümenisme» sobre la consciència. Com veurem, però, en allò essencial les seves propostes són prou allunyades del kantisme.

7. És ben coneguda l'elevada opinió que Kant tenia de la filosofia de Hume, que el despertà del llarg son del dogmatisme metafísic; el transcendentalisme havia de restablir però la validesa objectiva que l'escepticisme havia negat en portar massa lluny la seva reducció de la causalitat i conceptes afins a mers «bastards de l'imaginació» i la no menys radical reducció del Jo a una «col·lecció de percepcions» (v. KrV A 764-69, B 792-97; KpV, I, I, i, §2; *Prolegomena*, Prefaci i §27-30).

8. L'ascendència humeana de les tendències funcionalistes i eliminacionistes al si de l'anomenada ciència cognitiva és prou explícita, sobretot en el camp eliminacionista. Patricia Churchland compara el concepte de consciència amb els d'éter, flogist i possessió demoníaca, que «sota la persuasió d'una varietat de forces empíriques i teòriques...perderen llur integritat i quedaren al marge» («Consciousness. The transmutation of a concept», *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 1983). George Rey porta aquest 'humeanisme' fins les darreres conseqüències: hi ha «raons per a dubtar que un mateix sigui conscient o que ho sigui res», la consciència «pot no ser res més que l'ànima simple exorcitzada per Hume» (Rey, G. «A question about consciousness», a *Perspectives in Mind*, Dordrecht, D. Reidel 1988, p. 5-24).

hi veu un mer receptacle passiu de representacions.⁹ D'altra banda, malgrat algunes similituds i fins i tot reivindicacions explícites d'herència kantiana, cap on apunten les solucions dels membres del segon grup? Hom parteix de la ment conscient, però com a producte fisiològic d'una evolució específica en l'ésser humà; la limitació constitutiva que ens impedeix conèixer-ne la natura intrínseca és una qüestió fàctica, deguda a aquesta mateixa evolució. També aquí hom pot establir paral·lelismes amb una posició que ja ha esdevingut clàssica, la de Schopenhauer, que transforma les estructures transcendents del *Gemüt* kantian en funcions fisiològiques amb seu en el cervell. En efecte, postulant una dicotomia de perspectives equipol·lable a la que hem assenyalat més amunt (però amb un rerefons metafísic absolutament divers),¹⁰ Schopenhauer entén la consciència ara com a origen indepassable de la representació del món, ara com un procés fisiològic complex que té lloc en el cervell, el resultat del qual és la representació abstracta.¹¹

Sembla que una posició transcendental hauria d'allunyar-se igualment d'ambdós pols, evitant els perills de cadascun d'ells sense per això caure en els de l'altre, seguint el guiatge del propi Kant: 1) enfront al feix de percepcions de Hume, la ment kantiana és quelcom específic i determinat (car remet les intuïcions a la seva unitat i garanteix que s'adeqüin *a priori* a les condicions de l'experiència possible); 2) d'altra banda, en oposició al dogmatisme i anticipadament al naturalisme schopenhauerià, el *Gemüt* tampoc no és quelcom de què tinguem intuïció determinada, ni està sotmès a la legalitat natural (com ho està una raó entesa com a instrument d'adaptabilitat al medi, fruit de l'evolució biològica). A més, un procedir transcendental evita el rebuig comú d'ambdues posicions a l'existència d'un principi fonamentador del coneixement racional: per motius diversos i amb matisos diferents, les concepcions de Hume i Schopenhauer condueixen a la dissolució de la idea mateixa de veritat. En un cas no hi ha altre criteri de veritat que la coincidència intersubjectiva de certs hàbits psicològics; en l'altre l'objecte de les facultats cognoscitives acaba identificant-se (de manera explícita en el desenvolupament nietzscheà de la posició de Schopenhauer i tàcita en perllongacions més recents) amb allò que afavoreix la supervivència de l'organisme o bé la proliferació de la seva nissaga genètica.

9. Hume rebutja la pressumpció de la metafísica tradicional que les representacions no poden existir sense la ment com a substrat: «Podem observar que el que anomenem una *ment* no és res més que un feix o col·lecció de percepcions diverses...[elles] existeixen separatament, i no tenen necessitat de cap altra cosa per la seva existència» (*A Treatise of Human Nature*, I, iv, §2 i §5).

10. El rerefons metafísic és la voluntat de viure com a en-si de les coses, inclosos nosaltres mateixos com a cossos. La perspectiva subjectiva és la que s'eleva des del fet de la consciència fins la construcció de l'objectivitat, que s'ha d'harmonitzar (però mai identificar) amb la perspectiva objectiva que proporciona el coneixement fenomènic: «Allò que en la consciència de nosaltres mateixos, és a dir subjectivament, es presenta sota la forma d'intel·lecte, en la consciència de les altres coses, és a dir objectivament, pren la forma del cervell; igualment el que subjectivament és la voluntat, objectivament és l'organisme en el seu conjunt...» (*Die Welt als Wille und Vorstellung* (WWV), supl., XX).

11. «Tot el món objectiu, tan il·limitat en l'espai, tan infinit en el temps, tan impenetrable en la seva perfecció, no és en el fons res més que una certa afecció de la massa pulposa informe en l'interior del crani...aquesta massa pulposa orgànica és el darrer producte de la natura, el qual pressuposa tots els altres com a ja existents» (*Ibid.*, XXII).

La centralitat en l'argumentació kantiana de la Deducció transcendental pot servir per il·lustrar la resposta del transcendentalisme kantian a les posicions anteriors en la qüestió essencial de la fonamentació. Kant es remet justament a la «deducció» en el seu ús en la terminologia jurídica del seu temps, quant a resposta a la «qüestió de dret» (*quid iuris*) en oposició a la «qüestió de fet» (*quid facti*); aquesta darrera demana pel posseïdor efectiu d'una propietat, mentre que la primera és la pregunta pel fonament jurídic d'aquesta possessió.¹² A la Deducció transcendental, el «dret» en litigi és el de l'aplicabilitat de les categories als objectes de l'experiència independentment de llur existència fàctica, és a dir, *a priori*.¹³ A Kant, el coneixement com a *quid iuris* ha de ser sempre justificat per una deducció d'aquesta mena; les consideracions empíriques en les quals es basen tant el plantejament humeà com el de Schopenhauer, que apel·len a les ciències naturals, mai no poden satisfer aital exigència. En efecte, tant Hume com Schopenhauer, i amb ells els seus deixebles contemporanis, comparteixen la tesi que l'estudi empíric de la ment és essencial per a una investigació de les característiques i limitacions del coneixement humà. Hume defensa la necessitat d'una «ciència de la naturalesa humana» de caire empíric, que doni compte dels seus poders cognoscitius;¹⁴ Schopenhauer, com ja hem apuntat, ja s'adona del que en termes actuals hom anomena abisme explicatiu o asimetria epistemològica, i proposa salvar-lo mitjançant la combinació d'ambdues perspectives, la subjectiva (en la qual el propi Schopenhauer creu haver culminat l'esforç de Locke i Kant) i l'objectiva, la qual ha de ser «essencialment zoològica, anatòmica i fisiològica».¹⁵ Notem, d'una banda, com Schopenhauer està llegint psicològicament el transcendentalisme, com indica el gest de situar Kant en la línia subjectivista de Locke. D'altra banda, i pel que fa a la perspectiva objectiva, mentre Kant l'exclou de la filosofia Schopenhauer la considera filosòfica, sempre i quan hom la complementi amb la subjectiva i amb «el punt de vista més elevat sobre el qual es fonamenta aquesta», el de la voluntat de viure. Hume i Schopenhauer són per tant igualment lluny de Kant, que estableix una distinció radical entre la psicologia i la fisiologia empíriques d'una banda i la filosofia transcendental, en tant que investigació filosòfica sobre l'origen i la validesa de l'objectivitat cognoscitiva, de l'altra. Les primeres són segons Kant incapaces de proporcionar un accés ferm i legítim a les es-

12. *KrV* A 84-B117.

13. «D'entre els molts conceptes que formen la complicadíssima trama del coneixement humà, n'hi ha alguns que són destinats a l'ús pur *a priori* (completament independent de l'experiència). Llur dret exigeix sempre una deducció, ja que no basten per a legitimar aital ús les proves estretes de l'experiència...L'explicació de la forma en la qual els conceptes *a priori* poden referir-se a objectes l'anomeno...*deducció transcendental* dels mateixos, i la distingeixo de la deducció *empírica*, que mostra la manera com s'obté un concepte mitjançant l'experiència i reflexió sobre l'experiència i remet, per tant, al fet pel qual hom ha arribat a la possessió del concepte, no a la seva legitimitat» (*KrV* A 85 - B 117).

14. *Treatise of Human Nature* (a *D. Hume Philosophical Works*, t. I, Darmsstadt 1964, p. 307). Cf. *Enquiry Concerning Human Understanding*, §1-3 (edició de Tom L. Beauchamp, a Oxford University Press, 1999, p. 87-108).

15. Schopenhauer, *op.cit.*, p. 983. Si exceptuem aquest recurs a la voluntat, trobem una solució semblantment basada en un entrecreuament de les perspectives fenomenològica i empírica de la ciència cognitiva en plantejaments contemporanis com el de G. Guzeldere («Approaching Consciousness», a Flannagan, Block, Guzeldere (eds.) *The Nature of Consciousness*, Cambridge, MIT Press, 1997, p. 45).

structures cognoscitives humanes justament per la seva manca de fonamentació transcendental.¹⁶

Des del debat contemporani, reivindicar la vigència del model transcendental en el seu aspecte de fonamentació filosòfica passa per respondre afirmativament les següents qüestions: 1) és possible una fonamentació del coneixement en sentit fort, que pressuposa que hom pot assolir un principi absolut autofonamentat? i si és així, 2) assoleix o apunta Kant cap a aital *fundamentum inconcussum* en el qual, des de Descartes, la filosofia clàssica pretèn apuntalar l'edifici del saber? Pel que fa a la primera qüestió, deiem al començament d'aquest capítol que la validesa del coneixement científic es recolza, en gran part de la tradició eixida del capgirament lingüístic, en consideracions lògiques i empíriques. Des d'aquí la resposta a la pregunta pel fonament absolut és negativa, com exemplifica la posició humeana de W. O. Quine, pel qual el coneixement consistiria en un sistema de proposicions empíriques interconnectades lògicament; n'hi ha de més fonamentals en el sentit que retirar-les implicaria una modificació més profunda del sistema, però cap d'elles és immune a la revisió.¹⁷ Pel seu cantó, Wittgenstein sí parla de certes proposicions més enllà de qualsevol dubte, aquelles que constitueixen el fonament de tot operar amb pensaments (amb llenguatge).¹⁸ Però aquests pressupòsits de tota comunicació no són *a priori* en el sentit que aquest terme té a Kant; ben al contrari, són fàctics i històricament contingents, dependents dels diversos jocs de llenguatge més enllà dels quals no té sentit parlar de veritat i certesa. Des d'aquí tampoc no hi ha, per dir-ho amb T. S. Kuhn, ni una racionalitat ni una veritat «interparadigmàtiques». Les conseqüències d'aquesta pluralitat normativa irreductible, que ja notava Max Weber, han estat prou desenvolupades en el si de la discussió sobre la posmodernitat. Entre elles la necessitat, assenyalada per R. Rorty, de recolzar la filosofia en la democràcia i no a l'inrevés, però també la impossibilitat de condemnar pràctiques com el canibalisme o els sacrificis humans, que trobarien llur fonamentació en cosmovisions inherents a formes de vida amb regles pròpies.¹⁹ Davant d'això, autors com K. O. Apel i W. Kuhlmann han proposat un kantisme post-wittgensteinian en el qual els pressupòsits de la comunicació no són contingents sinó apriorics, amb unes universalitat i necessitat derivades de llur caràcter «metòdi-

16. «Aquest assaig de derivació fisiològica, que en tenir a veure amb una *quaestio facti*, no pot anomenar-se en absolut deducció, l'anomenaré explicació de la *possessió* del coneixement pur. Queda per tant clar que d'aquest només pot haver una deducció transcendental, no empírica, i que aquesta darrera no constitueix, en relació amb els conceptes purs *a priori*, res més que un intent del qual només pot ocupar-se algú que no hagi entès la naturalesa totalment peculiar d'aquests coneixements» (A 87-B119). Nogensmenys, les lectures psicologistes no són mancades de suport en el text kantian: moltes de les observacions de l'Estètica i l'Analítica sobre la nostra estructura cognoscitiva poden ser llegides en aquest sentit.

17. W.V. Quine, «Two Dogmas of Empiricism», a *From a Logical Point of View*, New York, Harper, 1961, p. 20-46. Quine fins i tot aplica un cert darwinisme al context de justificació de les teories científiques, a les quals no els cal apel·lar a un pretès contingut de veritat sinó mostrar una bona 'adaptabilitat' explicativa, contribuir eficaçment a la gestió de la nostra experiència sensible.

18. L. Wittgenstein, *On certainty*, §115.

19. Aquests exemples poden semblar anecdòtics des de la discussió actual, però és fàcil veure com això es pot estendre a casos com el del genocidi jueu, dut a terme per agents immersos en una forma de vida determinada (la societat nazi) i convençuts que seguien llur propi «imperatiu categòric».

cament indepassable». Es tracta de les certeses pragmàtico-transcendentals de l'argumentació, que el filòsof descobreix en una «reflexió estricta». Breument, aquells enunciats que no poden ser refutats sense caure en una «contradicció performativa» entre els nivells semàntic i pragmàtic de la preferència amb la que se'ls refuta, erigint-se en fonaments absoluts: la pretensió d'intel·ligibilitat i la pretensió de veritat en l'àmbit teòric; la recerca de consens i la llibertat de dissentir en el terreny pràctic, etc...²⁰ Aquesta resposta afirmativa a la qüestió del fonament absolut va acompanyada, en la reformulació pragmàtico-lingüística del transcendentalisme, d'una resposta negativa a la de si aquest fonament es troba en Kant. En efecte, Apel invoca la necessitat d'aital reformulació davant la suposada incapacitat de la deducció transcendental kantiana de justificar la seva apel·lació a un altre coneixement i sortir així del «solipsisme metòdic» propi de la filosofia de la consciència.²¹ La versió apeliana del mètode transcendental sí assoliria un nivell pre-teòric des del qual fonamentar últimament, en remetre's a un reconeixement tàcit del marc intersubjectiu essencial a l'acte lingüístic. Hom pretén completar així l'apriorisme purament cognoscitiu de Kant amb els aprioris més fonamentals de l'acció i la sociabilitat comunicatives.

Enfront la reinterpretació naturalista del kantisme, que com hem vist situa els aspectes apriorics en la fisiologia i la psicologia empíriques, i per tant com a fruit de la contingència històrico-evolutiva, el plantejament d'Apel manté el seu caràcter d'universalitat i necessitat en la deducció transcendental kantiana.²² Aquesta, però, no és llegida correctament sinó com a un procés gradual que té lloc al llarg de les tres crítiques, en el qual Kant no només justifica la validesa de la racionalitat teòrica (KrV) sinó també el seu aspecte pràctic (KpV) i en darrer terme la co-implicació

20. El programa apelià consisteix en depassar aquest nivell axiomàtic estenent la fonamentació als resultats de la ciència i l'ètica. Es tracta de sotmetre a la verificació de consistència performativa tots aquells candidats al títol de veritats pragmàtico-universals: els enunciats de la filosofia analítica del llenguatge, de la teoria dels actes de parla, les qüestions més punyents de la bioètica... En aquest punt sorgeix el desacord amb Habermas, que manté que aquestes proposicions han de ser objecte d'un consens fàctic entre els membres de la comunitat de lliure comunicació, i per tant, sotmeses a una verificació merament empírica. L'avantatge del procediment apelià és anàleg al de la deducció transcendental kantiana respecte la deducció empírica: la veritat i l'ètica no esdevenen qüestions contingents, dependents d'un estat d'opinió o una forma de vida, sinó referents universals i necessaris, malgrat que aquestes universalitat i necessitat siguin *terminus ad quem* i no assolides en el nivell de l'aplicació concreta. v. K.O. Apel, *Normative Begründung der «Kritischen Theorie» durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken*, Frankfurt, Surkhamp, 1989; J. Habermas, «A reply to my critics», a JB Thompson, D. Held (eds.), *Habermas: Critical Debates*, Cambridge, MIT Press, 1982, p. 42-56; A. Marquès, *Coneixement i decisió*, Abadia de Montserrat, 1996, p. 141n.

21. «Per individualisme metòdic o solipsisme metòdic, entenc la suposició, que al meu parer no ha pogut ésser depassada fins avui, segons la qual el fet que l'home sigui, considerat empíricament, un ésser social no impedeix que la possibilitat i la validesa del judici i de la voluntat puguin ser entesos principalment sense la pressuposició lògico-transcendental d'una comunitat de comunicació, per tant com, per dir-ho així, l'operació constitutiva de la consciència de l'individu». (K.O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. II, Frankfurt, Surkhamp, 1973, p. 375n.)

22. A l'esmentada obra d'A. Marquès la posició naturalista és exemplificada en Hans Albert, que assumeix moltes de les tesis que aquí hem presentat a partir de diversos autors: logicisme i empirisme radicals, fal·libilisme (negació de l'existència d'un fonament absolut), reformulació del kantisme com a teoria naturalista de la ment, etc... D'aquí la idoneïtat de la presentació del seu pensament en diàleg amb el transcendentalisme 'renovat' d'Apel i Kuhlmann (A. Marquès, *op.cit.*, p. 111-159).

d'ambdós en l'intersubjectiu (KU).²³ Alhora, la fonamentació kantiana de l'objectivitat rau, ja des de la primera *Crítica*, en una concepció de l'autoconsciència com a principi sintètic d'activitat i no mer contingut representacional o relació conceptual (analítica). Aquesta interpretació del Jo penso com a activitat intersubjectiva autofonamentadora, que culminarà Fichte seguint les indicacions kantianes, permet defensar el transcendentalisme clàssic de l'acusació apeliàna de clausura metodològica en el subjecte com a *solus ipse*. Des d'aquests pressupòsits s'albira el desenvolupament d'una teoria transcendental de la consciència amb prou potència filosòfica com per afrontar els seus reptes més actuals (superació de l'abisme explicatiu, assumptió del progrés científic, fonamentació d'una ètica i un dret no relatius) des d'un diàleg fecund i respectuós amb els seus orígens.

La naturalesa asimètrica d'aital diàleg no ens passa desapercebuda. Tota interpretació d'una filosofia tan allunyada en el temps té lloc des dels nostres propis interessos, i llavors sempre resta un fons inassolible, una especificitat irreductible a qualsevol paral·lelisme de la mena dels que esbossàvem a la introducció. Però, pel que hem vist fins ara, sembla que hi ha també certs pressupòsits interns que la interpretació de la filosofia transcendental tendeix a oblidar, als quals hem de fer però molta atenció a l'hora de determinar la constitució del kantisme en tant que model. L'ús del transcendentalisme com a instrument teòric en les tasques filosòfiques del present exigeix un aclariment previ no només de les dificultats específiques, sinó del marc hermenèutic en el qual hom interpreta Kant avui.

2. La interpretació contemporània de Kant

Hom sol agrupar els corrents actualment dominants en l'exègesi kantiana en dues tendències, l'*epistemològica* i la *fenomenològica*.²⁴ Aquesta polarització ens remet al debat de Davos entre Cassirer i Heidegger, amb la incorporació al bàndol neokantià dels estudiosos procedents de la tradició analítica anglosaxona, els quals, tot i importants aportacions pròpies, comparteixen la interpretació epistemològica en les seves línies generals. Allò que oposà aquesta darrera amb la representada per Heidegger a Davos, i que la fa assumible per als analítics, és l'alineació de Kant en la pròpia aposta pel potencial infinit d'una racionalitat lògico-simbòlica. Al seu torn, la interpretació heideggeriana del kantisme com a desvelament de la finitud radical de l'home i desvalorització del *Logos* és igualment sospitosa d'apropiació interessada. En avaluar les argumentacions respectives convé

23. KU, §40. Vegeu la lectura d'A. Philonenko (introducció a la seva traducció de *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*, Paris, J. Vrin, 1978 (1959), pp. 73-74) i la de Salvi Turró («Llei pràctica i esquematització. De Kant a Fichte», a *II Col·loquis de Vic. La llei*, Barcelona, Barcelona Edicions, 1998, p. 29-55).

24. Segueixo en això W. Waxman (*Kant's model of the Mind*, New York, OUP, 1991, p. 20-24) i sobretot J. Sales (*Coneixement i Situació*, Barcelona, PPU, 1990, p. 120), qui entén l'oposició entre les «interpretacions epistemològiques» (en les quals també inclou el kantisme analític) i la interpretació «metafísica» de Heidegger, com un «dilema mal plantejat». Al seu torn, A. Renaut (*op.cit.*, p. 31) parla d'«interpretació fenomenològica» remetent-se al propi Heidegger a *Kant und das Problem der Metaphysik* (Bonn, 1929) i en especial als cursos immediatament anteriors a la publicació del llibre: *Phänomenologische Interpretation von Kants KrV* (GA, vol. 25).

tenir present la profunda significació cultural del debat, com aquest s'arrela en la polèmica sobre la Il·lustració i es prolonga en la discussió de la posmodernitat. Però vegem amb una mica més de detall des d'on i com interpreta Kant cadascuna d'aquestes tendències.

— El kantisme epistemològic inclou òbviament els hereus del neokantisme en la seva vessant més científista i, com hem avençat, l'anomenat «kantisme analític».²⁵ Els membres d'aquest grup heterogeni comparteixen el parer que el discurs sobre la cosa en si, el vocabulari de facultats, el paper de la imaginació en la síntesi, en definitiva, l'idealisme transcendental, són elements perillosos del kantisme, refutats per l'avenç filosòfic-científic. Allò que encara és vàlid de la filosofia kantiana rauria en un altre lloc, allà on aquesta és més propera al realisme «intern» o «científic» que domina la filosofia de la ciència contemporània, especialment el seu paper en la fonamentació de les disciplines científiques particulars i en la desautorització de tot discurs sobre una realitat més enllà de les capacitats intel·lectuals humanes. L'enfocament epistemològic té les seves arrels en l'èmfasi del neokantisme de Marburg en els aspectes metodològic-formals, èmfasi que el kantisme analític, que com es desprèn del que he dit més amunt és alhora deutor de la versió naturalitzada del transcendentalisme i del biaix *humèu* que recorre tota la filosofia analítica, farà seu de bon grat. S'afegeix la conveniència de depurar el pensament de Kant d'aquells elements indesitjables i, d'altra banda, completar la seva tasca en el desenvolupament científic i el desemmascarament dels excessos metafísics de la filosofia. Independentment de la credibilitat d'aquest projecte *qua* filosòfic, sembla clara la seva inviabilitat com a interpretació de Kant: hom no pot, en tasques hermenèutiques, aïllar determinades tesis kantianes del seu marc teòric (l'idealisme transcendental) —ni del context històric i intel·lectual de Kant mateix— sia per privilegiar-les, sia per rebutjar-les.

— Els fenomenòlegs, al seu torn, tendeixen a veure Kant com a precedent il·lustre de la fenomenologia contemporània. Husserl mateix li manllava una part substancial de la seva terminologia (actes constitutius, consciència pura, lògica transcendental, etc...), i el deute és sens dubte molt més que terminològic, però en el marc d'una revisió de les «insuficiències» del kantisme, especialment de la seva teoria de les facultats.²⁶ Heidegger, pel seu cantó, s'apuntarà a aquesta superació del criticisme des de la seva pròpia visió de la filosofia, tot situant Kant en el llindar de la nova obertura a l'ésser rere el seu oblit al llarg de la història de la metafísica. Apart dels seguidors de la molt influent interpretació heideggeriana, també incloem ací tots els autors que, des de la fenomenologia i la teoria de la intencionalitat en la seva versió contem-

25. Entre els representants contemporanis de la tradició neokantiana em refereixo aquí a autors com J. Vuillemin, Henry Allison o Paul Guyer. Pel que fa al «kantisme analític», cal esmentar òbviament P. F. Strawson, i els que se'n reconeixen seguidors com John Mc Dowell i Jonathan Bennett, però també autors com Patricia Kitcher, que s'oposa al «logicisme» d'aquests darrers des d'un no menys esbiaixat psicologisme funcionalista. Com hem vist més amunt, aquesta és una tendència prevalent a la ciència cognitiva contemporània de la qual, segons Kitcher, Kant n'hauria avençat els desenvolupaments amb la seva «psicologia transcendental» (Kitcher, *P. Kant's Transcendental Psychology*, NY, OUP, 1990).

26. Vegeu les *Logische Untersuchungen I* (*Husserliana*, Gesammelte Werke, vol. XVIII, Martinus Nijhoff, La Haia, 1975, p. 218) i també *Ideen I* (*Husserliana*, vol. III, 1950).

porània, atribueixen a Kant una visió dels processos cognoscitius com a formalització d'una matèria pre-intencional.²⁷ Com passava amb l'antinòmia que presentàvem a l'apartat anterior, en aquest segon enfocament és on, d'antuvi, sembla trobar-se la veritat del kantisme, ja que la fenomenologia assumeix la indefugibilitat del punt de partida kantiana en la consciència, i assenyala correctament el paper constitutiu de la imaginació en els esquemes. Però la revisió fenomenològica de la teoria de la consciència kantiana, com la lectura epistemològica, obvien certs pressupòsits del kantisme que el fan irreductible a d'altres models, per molt que hi hagi punts de contacte.

Com és ben sabut, ja des de Davos la qüestió de les dues edicions de la *KrV* ha estat un dels principals punts de referència en la discussió entre aquestes lectures rivals de la filosofia kantiana. Heidegger, i en això els partidaris de la interpretació fenomenològica de Kant l'han seguit com un sol home, privilegia la primera edició com aquella que recull les virtualitats del kantisme que més l'acosten a la pròpia posició filosòfica.²⁸ Pel seu cantó, tant Cassirer com els intèrprets de la línia epistemològica expressen sense embuts la seva preferència per *KrV B*.²⁹ Al meu parer, cal seguir Kant en la seva afirmació que l'objectiu de les modificacions de la segona edició no és altre que el de fer més entenedores les tesis de la primera, i en el que revela de les seves intencions el fet que en molts llocs la versió de 1787 no substitueix sinó que s'afegeix a la de 1781.³⁰ D'entrada, l'opció dels epistemològistes per la segona edició no és sorprenent si tenim en compte la naturalesa d'aquestes addendes: la insistència en la fonamentació de la metafísica com a ciència, a imatge de les ja fonamentades física i matemàtiques, la refutació de l'idealisme, etc... És indubtable que, com féu Schopenhauer abans que Heidegger, hom pot recolzar-se en certs desplaçaments entre A i B per parlar d'un trànsit (per aquests darrers autors, un pas enrera) des d'una posició idealista en sentit berkeleyà (Schopenhauer),³¹ o d'emfasitzar

27. La influència de Heidegger s'ha deixat sentir notablement a l'escena filosòfica francesa, on hom ha parlat d'un Kant antihumanista (JF. Lyotard, citat per Renaut, *op.cit.*, p. 249); pel que fa als fenomenòlegs, podem esmentar Hans Graubner, Gerold Prauss, Hansgeorg Hoppe i Richard Aquila.

28. A tall d'exemple, vegeu Aquila, R., *Matter in Mind*, Bloomington, Indiana UP, 1989, p. 106-147.

29. L'exemple pot ser aquí el de Strawson, *The Bounds of Sense*, Londres, Methuen & Co., 1966, p. 95.

30. Es tractava, segons escriu el mateix Kant al pròleg de la segona edició, de presentar d'una nova manera les mateixes proposicions i llurs proves a fi de «vèncer...les dificultats i l'obscuritat de les que hagin pogut derivar-se els malentesos que alguns homes aguts [Garve, Feder i Jacobi] han trobat en jutjar aquest llibre»; Kant fins i tot remet a la versió anterior als lectors que puguin tenir problemes amb el nou mode d'exposició (*KrV B* xxxvii-xxli). Per sort o per desgràcia, la primera edició pràcticament desapareix de la circulació i, fins Schopenhauer, els 'postkantians' (notablement, Fichte, Schelling i Hegel) llegiran Kant des de l'edició B.

31. «En la meua 1a edició, vaig atribuir el silenci de Kant respecte aquest principi berkeleyà [«cap objecte sense subjecte»] a un horror a l'idealisme radical, i tanmateix trobava aquesta doctrina clarament expressada en molts passatges de la *KrV*, per la qual cosa creia haver sorprès Kant en contradicció amb ell mateix. Aquest retret és fonamentat per als que coneixen la *KrV* per la 2a edició i següents, però quan més tard vaig llegir la 1a edició, vaig veure, per la meua joia, com tota contradicció s'esvaïa: sens dubte Kant no empra la fórmula «cap objecte sense subjecte», però no es mostra menys decidit que Berkeley i jo mateix a reduir el món exterior situat a l'espai i el temps a una simple representació del subjecte cognoscent» (Schopenhauer, WWV, apèndix *Kritik der kantische Philosophie*, VII).

el paper fonamental de la imaginació com a facultat cognoscitiva (Heidegger),³² vers un cert «intel·lectualisme». D'ambdues lectures del pas enrera, la de Schopenhauer és, *malgré lui*, la que més s'apropa als motius kantians per reescriure completament el capítol de la Deducció transcendental. Al prefaci de la primera edició Kant destria dos moments en aquest capítol, la deducció de les facultats de l'esperit a partir de llurs operacions o deducció subjectiva i la del valor objectiu dels productes d'aquestes operacions o deducció objectiva.³³ L'advertència subsegüent que la primera no era tan «capital» per al seu intent com la segona fou debades: la precedència de la deducció subjectiva en l'ordre d'escriptura fou llegida per Garve i Feder psicològicament, com a indicació d'una derivació genètica de les representacions des del subjecte, i no transcendentalment, com a demostració *a priori* de la validesa objectiva d'aquestes representacions.³⁴ Cassirer veu correctament, en el «desplaçament del centre de gravetat» des de la deducció subjectiva a l'objectiva a B, la resposta kantiana a aquesta interpretació psicologico-idealitzant de Garve i Feder.³⁵ En canvi, la tesi heideggeriana d'un recular de Kant davant el seu propi descobriment de la imaginació com a arrel comuna d'enteniment i sensibilitat és totalment inacceptable: si Kant hagués vist en la intervenció de la imaginació en la síntesi cognoscitiva un perill per al primat de la racionalitat, no hagués deixat idèntic el capítol sobre l'esquematisme, el veritable «nucli» de la teoria de la imaginació transcendental.³⁶

Igualment inacceptables són les interpretacions logicitzants de la Deducció i, en general, de la filosofia kantiana. Aquesta impropietat té a veure, d'una banda, amb l'abast mateix de l'intent kantian, i de l'altra amb els pressupòsits del logicisme filosòfic. D'entrada, cal rebutjar la identificació neokantiana de la unitat lògica de la consciència amb el principi últim de l'objectivitat al qual arriba Kant en la Deducció. En la Deducció transcendental Kant es remunta a un principi pre-lògic, a la condició de possibilitat de la pròpia lògica (en el sentit de mera forma del pensament): la unitat sintètica de la apercepció, la qual és presuposada per la unitat analítica o

32. «La segona edició de la KrV retira a l'ombra i transforma en profit de l'enteniment la imaginació transcendental, almenys com la descrivia l'impuls espontani de la primera redacció... Kant començà per descartar a la segona edició els dos principals passatges que, en l'edició precedent, tracten de manera explícita la imaginació com a una tercera facultat fonamental, juxtaposada a la sensibilitat i l'enteniment» (Heidegger, *Kant und das Problem...*, §31).

33. «[La deducció objectiva] es refereix als objectes de l'enteniment pur i ha d'exposar i fer intel·ligible la validesa objectiva dels seus conceptes *a priori*. Precisament per això és essencial per al que em proposo...[la deducció subjectiva] tracta de considerar l'enteniment pur mateix, segons les seves possibilitats i les seves facultats cognoscitives sobre les que descansa i, per tant, estudiar el seu aspecte subjectiu...» (KrV A XVI-XVII).

34. «Malgrat la seva importància en relació amb el meu objectiu principal, [la deducció subjectiva] no forma part essencial del mateix, ja que la pregunta fonamental continua essent: què i quant poden conèixer l'enteniment i la raó amb independència de tota experiència? I no aquesta altra: com és possible la facultat de pensar mateixa?...tenint això en compte...la deducció objectiva...és la que m'interessa especialment» (*Ibid.*)

35. A la seva recensió de *Kant und das problem...* (inclosa a P. Aubenque (ed.) *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972, pp. 78-79) Cassirer es remet al passatge del Prefaci de la primera edició reproduït més amunt (*op. cit.*, n. 33).

36. Cassirer, *op. cit.*, p. 79. Aquesta indicació de Cassirer és desenvolupada per Philonenko (*L'oeuvre de Kant*, I, Paris, J. Vrin, 1969-73, p. 176) i Renaut (*op. cit.*, p. 256), també en diàleg amb Heidegger, que assenyalen que el capítol sobre l'esquematisme no fa sinó justificar el bon funcionament de la raó, tot garantint l'aplicabilitat dels seus conceptes generals.

lògica que així no pot ser primer principi.³⁷ Però no és amb la pura lògica en el sentit kantian que convé identificar la lògica post-fregeana, sinó que aquesta és descrita més correctament com a coneixement sintètic a partir d'axiomes autoevidents i definicions, és a dir, allò que Kant entén per «matemàtica».³⁸ La interpretació analítica del kantisme, que es mou en aquest paradigma lògico-matemàtic, pressuposa que hom pot extreure la forma lògica dels arguments kantians aïllant-la del vocabulari «psicològic» de facultats que l'obscurixen.³⁹ La crítica de Quine al programa positivista de formalització de la filosofia proveeix d'una refutació d'aïtal interpretació interna a la pròpia concepció analítica, i alhora sorprenentment propera a la posició kantiana. Si la filosofia ha de prendre la lògica formal com a model, diu Quine descrivint el projecte del seu mestre Carnap, els seus resultats han d'esdevenir teoremes lògics obtinguts deductivament a partir de definicions analítiques últimament referides a dades empíriques. Les preteses veritats analítiques o lògiques en les quals aquestes definicions es basen ho serien tanmateix només en virtut del significat lingüístic de llurs termes, no de llur referència empírica. Ara bé, l'única manera no circular d'obtenir definicionalment una veritat analítica en aquest sentit seria de forma arbitrària, introduint-la com a convenció notacional en una definició del tipus ' $\text{tg } a = \sin a / \cos a$ '. Tota candidata alternativa de definició recau circularment en la noció d'analicitat que hom pretén explicar amb ella (per exemple, en termes de sinonímia, concepte que pressuposa una noció de significat que ens porta de nou a l'analicitat). Donat que és absurd que totes les veritats lògiques hagin estat originàriament «convingudes» i que en derivar els innombrables casos particulars d'un nombre finit de casos generals hom pressuposa una «lògica» que en darrer terme remet a allò empíric, Quine conclou que les definicions analítiques de què hom hauria de partir són impossibles.⁴⁰

Pel seu cantó, Kant nega que els conceptes dels quals la filosofia s'ocupa puguin ser definits al mode matemàtic, en una construcció (exhibició de la intuïció corresponent al concepte) *a priori*. En filosofia, partir de la definició és procedir arbitràriament, ja que tot concepte pressuposa activitat sintètica. Una definició analítica només pot ser l'explicitació d'un concepte ja donat, mancada de la certesa apodíctica que a les definicions matemàtiques deriva de la forma que imposem a l'experiència.⁴¹ Precisament en la

37. «La unitat sintètica de la apercepció és...el concepte més elevat del que ha de dependre tot ús de l'enteniment, inclosa la lògica sencera i, en conformitat amb ella, la filosofia transcendental» (B 134n).

38. KrV A 726 B 754. Vegeu F. Martínez Marzoa, *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 20. Cf. també Jaakko Hintikka, «Kant on the mathematical method», a Lewis W. Beck (ed.), *Kant Studies Today*, Open Court, La Salle, Illinois, 1969, pp. 117-140.

39. Strawson, *op.cit.* p. 72.

40. W. V. Quine, *op.cit.* pp. 20-46. v. també «Truth by Convention» i «Carnap on Logical Truth» a *The Ways of Paradox*, New York, Random House, 1966, pp. 78-132.

41. Els conceptes matemàtics («quantitatius») poden ser «construïts» en la definició, sintetitzant-los amb la intuïció pura, que és *a priori*. Els conceptes filosòfics («qualitatius») són regles de síntesis possibles que hom explicita, però que no poden ser «construïts» *a priori* en tant llur contrapartida intuïtiva és la percepció empírica. Una definició analítica, una pura explicitació del concepte que no remet a una síntesi (efectiva o possible), no només no és cognoscitiva, sinó també incerta: mai no podem estar segurs de què les notes explicitades siguin les contingudes en el concepte i només aquestes (KrV, A 713-731 B 741-759. Vegeu F. Martínez Marzoa, *op.cit.*, p. 56-63).

mesura en què té a veure amb l'estructura del nostre aparell perceptiu, la «possibilitat mateixa» de la matemàtica, i per tant de la lògica contemporània, com a producció sintètica dels conceptes amb intervenció de les formes pures de la intuïció, ha de ser deduïda transcendentament. Altrament dit, i aquí és on Kant és més lluny de Quine, pertoca a la filosofia transcendental el justificar la validesa cognoscitiva d'aquelles disciplines.⁴² Tot refusant l'aplicabilitat del procedir matemàtic en filosofia, no només en l'ús de les definicions sinó també pel que fa a les demostracions axiomàtiques, Kant desautoritza anticipadament el logicisme filosòfic i *a fortiori* la interpretació analítica de la seva obra. En definitiva, l'intent d'entendre el pensament kantian des de la lògica formal sembla condemnat tant des del punt de vista hermenèutic com per la seva vinculació a un programa filosòfic en declivi.

Veiem també aquí obrir-se l'espai d'un model específicament transcendental, que caldria construir a partir del text kantian i del context històric i intel·lectual en el qual està situat. Aquest atènyer-se al text i al context de Kant no només permetrà evitar la fagocitació del seu pensament des d'altres models, sinó sobretot preservar-ne la fecunditat filosòfica en la nostra pròpia situació de la qual parlava a l'inici. Obviament les dificultats que hom vol enfrontar servint-se del model kantian en el debat contemporani no són, en el seu detall, les que va trobar Kant mateix. Però, per dir-ho parafrasejant Eric Weil, es tracta de «problemes kantians», la solució dels quals passa per l'estudi de l'obra de Kant; és per això que aquesta conserva tota la seva actualitat, no obstant l'allunyament temporal respecte la seva escriptura.⁴³

42. KrV, A 733 B 761.

43. «És possible que el pensament de Kant estigui encara per davant de nosaltres, que encara no ens haguem sabut apropiat de l'herència que ens va deixar, que fins i tot amb els seus problemes, sobretot amb els seus problemes, Kant pugui treure'ns de certes dificultats en les quals hem caigut perquè hem pres d'ell açò o allò, però no hem acceptat el seu pensament...» (Eric Weil, *Problèmes kantians*, Paris, J. Vrin, 1970, p. 11).