

Judici teleològic i història*

Salvi Turró

ABSTRACT (*Teleologic judgement and history*)

The aim of Kant's *K.d.U.* is the overpassing of the ontological split between the object of the theoretical reason and the object of the practical reason. The rapport between both objects induces the temporalization of the intelligible world. The conflation of nature and freedom realizes the exigence of systematic unity already present in the first *Kritik*. The notion of finality acts as the categorial instrument to this union. The teleological argument becomes fundamental. This argument evolves through three progressive circles: formal finality (critic of taste) objective-natural finality and objective-normal finality. Kant's production after the *K.d.U.* stresses this anthropological insight.

Ernst Cassirer, en el seu treball ja clàssic sobre la vida i doctrina de Kant, en ocupar-se de la tercera crítica, comença per assenyalar el que considera un fet paradoxal: tractant-se d'un text que, en principi, sembla obeir exclusivament a problemes interns i secundaris de la sistemàtica kantiana de les facultats, «fou, més que cap altra obra de Kant, la que inicià un nou moviment de conjunt del pensament i de la concepció de l'univers que marcaria l'orientació de tota la filosofia postkantiana»¹ ¿Com l'anàlisi transcendent de la relació del Judici amb les altres capacitats de l'esperit podia connectar íntimament amb l'*Sturm und Drang* i, a través d'aquest corrent, determinar el sorgiment de l'idealisme alemany? Aquesta paradoxa, que és reconeguda en moltes monografies sobre Kant, deixa de ser-ho en gran manera si, en lloc de considerar la filosofia crítica només com a epistemologia –com fa el neokantisme–, recordem que l'estudi de les condicions de possibilitat del coneixement reverteix en les condicions de possibilitat de l'objecte i que, per tant, el criticisme kantià tant admet el qualificatiu d'epistemològic com el d'ontològic. És a dir, el problema de la sistemàtica de les facultats és, a la vegada, el problema del sistema de la realitat, amb la qual cosa la *Kritik der Urteilstkraft* enllaça directament amb les qüestions metafísico-doctrinals que la primera i segona crítiques –en especial en llurs dialèc-

* Conferència del 14 de març de 1990 a la UAB, per a les «Jornades sobre la Crítica del judici de Kant» I. E. Cassirer, *Kant's Leben und Lehre*, VI-1.

tiques— havien deixat sense solució convincent i que preocupaven tant als lectors com als seguidors de Kant.

I, en efecte, si parem atenció en les dues introduccions escrites per Kant a la tercera crítica, veiem com la seva problemàtica rau en la necessitat d'un tancament del sistema filosòfic que superi l'escissió ontològica entre l'objecte de la raó teòrica i el de la pràctica: problema aquest que replanteja, òbviament, la metafísica elaborada entre 1781 i 1788. En el moment de precisar aquesta acotació temàtica, en la segona introducció, trobem aquest significatiu paràgraf:

Si bé hom ha establert un abisme infranquejable entre l'àmbit del concepte de natura —com allò sensible— i l'àmbit del concepte de llibertat —com allò supra-sensible—, de manera que no és possible cap trànsit del primer a l'altre (per tant, mitjançant l'ús teòric de la raó), just com si fossin móns tan diferents que el primer no pot tenir cap influència sobre el segon; és palès, no obstant això, que aquest ha de tenir una influència sobre aquell, ço és, el concepte de llibertat ha de fer efectiu en el món sensible el fi proposat per les seves lleis, i cal poder pensar la natura, consegüentment, de manera que la legalitat de les seves formes concordi, si més no, amb la possibilitat dels fins que s'hi efectuen segons les lleis de la llibertat. Per tant, cal que hi hagi, almenys, un fonament de la *unitat* d'allò suprasensible, que es troba en la base de la natura, amb allò de pràctic que conté el concepte de llibertat; així, encara que hom no assolixi ni teòricament ni pràcticament un coneixement d'aquell fonament —no tenint així cap àmbit propi—, almenys hom fa possible el trànsit des d'una manera de pensar segons els principis d'un, cap a una manera de pensar segons els principis de l'altre².

Línies en què Kant resumeix magistralment les tres qüestions que ubiquen la *Kritik der Urteilskraft* en el marc general de la filosofia transcendental: (1) el dualisme metafísic establert per les dues primeres crítiques, (2) la necessitat inherent al propi sistema de la filosofia d'establir un trànsit entre aquest abisme metafísic, (3) la dependència de tal trànsit de la possibilitat de pensar la natura fenomènica que concordi amb les lleis de la llibertat que s'hi han d'efectuar. Explicitem breument aquests punts:

- 1) Malgrat la insistent crida de Kant en l'arquitectònica de 1781 al fet que la filosofia, com a ciència racional per conceptes, ha de bastir una unitat sistemàtica³, els resultats doctrinals de les dues primeres crítiques no podien ser més contraris a tal exigència. Hom hi fonamenta dues metafísiques: la de la natura com a estructura espàcio-temporal del fenomen, i la de la llibertat noümènica com a imperatiu de realitzar el bé suprem. I si bé ambdós àmbits ontològics poden coexistir sense contradicció, segons la solució de la tercera antinòmia, és palès que, com el mateix Kant reconeix el 1790, estan separats per «un abisme infranquejable en què no és possible cap trànsit».
- 2) És clar, però, que l'escissió entre la metafísica de la natura i la dels costums

2. *KU*, Einleitung, II

3. *KrV*, A, 832 ss.

no satisfà el caràcter unitari de la filosofia. I així, ja en el cànon de la raó pura de 1781 —on s'estableix el dualisme natura-llibertat—, Kant assenyala que, als dos primers interessos racionals (què puc saber, què he de fer), hom ha d'afegir-n'hi un tercer (què puc esperar): mentre la primera pregunta és teòrica (metafísica de la natura) i la segona pràctica (metafísica dels costums), la tercera és ensems teòrica i pràctica, puix es qüestiona pel coneixement de com haurà de ser el món si actuem segons la llibertat⁴. Respondre al tercer interès de la raó exigeix, doncs, establir un pont entre l'àmbit de la natura i el de la llibertat, ço és, entre els dos subsistemes metafísics desenvolupats entre 1781 i 1788: pont o trànsit (*Übergang*) que, segons l'anterior citació, és justament el que es proposa dissenyar a la tercera crítica.

- 3) Ara bé, transitar per l'abisme doctrinal entre natura i llibertat significa ultrapassar la solució donada per la tercera antinòmia. En efecte, per establir un trànsit, no sols cal afirmar que la sèrie fenomènica i la noumènica poden coexistir sense interferències, sinó que hom ha d'admetre l'efectuació dels fins racional-morals (el bé suprem ètic i polític) en el món sensible: en altres paraules, implica passar d'un simple paral·lelisme harmònic *more leibniziano* entre natura i moralitat a sostenir la realització dels ideals racionals en el fenomen, és a dir, afirmar la temporalització del món intel·ligible —història.

Resulta, doncs, que l'objectiu central de la tercera crítica apareix com una superació de la parcialitat de les crítiques anteriors i, a la vegada, com la culminació de l'exigència d'unitat sistemàtica establerta pel cànon i per l'arquitectònica de la raó pura. Superació, perquè es tracta de reunir la moralitat i el fenomen en una unitat més àmplia que expliqui l'efectuació d'una en l'altra. Culminació, perquè, en donar resposta al tercer interès de la raó, la tasca filosòfico-crítica trobarà finalment acompliment. Amb la qual cosa desapareix la paradoxa assenyalada per Cassirer: lluny de ser un apèndix superestructural de sotileses sistemàtiques, la *Kritik der Urteilskraft* és el resultat últim del treball iniciat el 1781 i àdhuc l'articulació integradora de les anteriors perspectives parcials; i, com que aquesta integració replanteja el sentit de la realitat amb vista a la unificació de natura i llibertat, no és gens estrany que cridés especialment l'atenció de la generació intel·lectual de Herder, Schiller i Goethe.

Centrem-nos, doncs, en el tema del trànsit com a fil conductor que és de la tercera crítica. Donada l'anàlisi transcendental-ontològica de 1781, afirmar la realització de la llibertat en el món sols és possible sota un supòsit, que el fragment abans citat també expressa: que «la legalitat de les formes de la natura concordi amb els fins que s'hi efectuen segons les lleis de la llibertat», és a dir, que sigui legítim pensar que la idea de totalitat moral esbossada pels conceptes de la raó articula i determina internament la realitat fenomènica.

La condició de possibilitat del trànsit consisteix a mostrar l'adequació de la natura a la raó. Essent la natura la successió dels fenòmens i la raó la facultat dels conceptes incondicionats-absoluts, que la primera s'adequa a la segona significa

que els fenòmens es realitzen i estan disposats segons les exigències dels conceptes racionals, ço és, que la sèrie fenomènica és produïda o causada d'acord amb els conceptes de raó. Doncs bé, com que «finalitat és la causalitat d'un concepte en relació al seu objecte»⁵, l'adequació de la natura a la raó és la consideració de la raó com a fi de la natura. La possibilitat del trànsit rau, consegüentment, en la legitimitat de pensar la natura articulada en un ordre teleològic segons la totalitat moral que exigeix la raó: la noció de *finalitat* esdevé així la «categoria» pròpia de la tercera crítica, crítica que haurà d'establir les condicions de possibilitat de la consideració teleològica de la realitat, si hom vol superar l'abisme metafísic.

Ara bé, donada la pluralitat d'accepcions que té la natura en la filosofia teòrica, i la diversitat d'usos de la raó, l'anàlisi de la finalitat, com a possible adequació de la natura a la raó, no és pas una qüestió unívoca. De fet, el problema global es desplega en tres temes interdependents:

- 1) La raó, en la màxima generalitat del terme, designa, segons Kant, l'articulació unitària i comprensiva de les facultats cognoscitives. Per tant, que la natura admet una finalitat racional significa d'antuvi que les dades sensibles, en llur simple ser-dades per a un subjecte, concorden amb el funcionament unitari de les facultats d'aquest subjecte. Com que el funcionament unitari de les facultats és previ a qualsevol concepte en concret i, per tant, al mateix ús cognoscitiu o pràctic de les representacions, aquesta concordança és merament estructural: es tracta d'analitzar si és possible i com és possible que les dades fenomèniques –almenys algunes– generin espontàniament una síntesi lliure de les nostres facultats. Aquí, doncs, trobem sols una *finalitat formal*.
- 2) Sota el supòsit que hi ha una finalitat formal podem plantejar un segon nivell de relació, ara de tipus material. Atenent que la raó pensa sempre la realitat com una totalitat completa, i que les sèries fenomèniques són la síntesi dels continguts materials espàcio-temporals sota les categories, caldrà preguntar si hi ha objectes d'experiència que existeixen segons la noció racional de totalitat. Doncs bé, com que la síntesi categorial de l'enteniment es fa a partir d'una causalitat mecànic-eficient reiterable indefinidament –per tant, inacabable–, l'única manera que un fenomen acompleixi l'exigència racional de completesa és que el tot determini les parts: ço és, que hi hagi una *finalitat material-empírica* que, des de dins de la natura, posi la causalitat mecànica al servei de la totalitat racional.
- 3) Suposant que sigui legítim pensar una tal finalitat material en la natura, podrem passar a resoldre la qüestió cabdal del trànsit: entenent ara per raó la necessària efectuació del bé suprem a través de la llibertat, caldrà preguntar-se si aquella teleologia natural és alhora una *teleologia moral*, és a dir, si les finalitats inherents a la sèrie fenomènica no sols causen totalitats cognoscitivament completes, sinó també susceptibles de realitzar els ideals morals de la raó pràctica.

Establir un trànsit entre el món intel·ligible i el sensible, equival, en conseqüència, a afirmar que hi ha una teleologia de tipus moral en la natura, la qual cosa pressuposa com a condició de possibilitat predicar-ne també una de material i una de formal. Aquest triple qüestionament progressiu de la noció de finalitat constitueix el fil conductor unitari de la *Kritik der Urteilskraft*, més enllà de la dualitat entre Judici estètic i teleològic que vertebrava la seva exposició.

Enfront de les moltes interpretacions que volen veure en la tercera crítica la fonamentació d'una estètica autònoma —quelcom així com una teoria transcendent de l'art, a la manera de l'idealisme posterior— amb un «estrany afegit» sobre teleologia, cal remarcar —com ho fa el mateix Kant en les dues introduccions— la unitat arquitectònico-temàtica de l'obra al voltant del Judici reflexionant i de la seva peculiar consideració finalística de la natura: tant si es tracta de la finalitat formal (sense conceptes) del Judici estètic, com de la finalitat objetivo-material (natural o moral) del Judici estrictament teleològic.

El que sí cal reconèixer en la *Kritik der Urteilskraft* és una clara inadequació entre la unitat temàtica que imposa el Judici i l'estructuració del text segons l'esquema expositiu de la primera crítica. En aquest sentit, la voluntat kantiana de conservar un paral·lelisme formal en la redacció de les tres crítiques complica enormement la lectura de la tercera, i justifica certament les nombroses observacions que hom ha fet sobre el caràcter «desajustat» del seu ordre expositiu. De fet, la *Kritik der Urteilskraft* no consisteix pas en la suma de dues subcrítiques —la del gust i la de la finalitat— que avancen segons l'ordre analítica-dialèctica-metodologia, sinó en el tractament exclusiu del tema teleològic que es desplega en tres cercles progressius i interdepenents de qüestions —finalitat formal, objetivo-natural i objetivo-moral—, que sols donen la solució completa i definitiva a l'*Übergang* quan assolim la resposta al problema de la teleologia moral en la metodologia del Judici teleològic.

L'anàlisi de la finalitat formal (o finalitat sense concepte concret de fi) obre la crítica. El lliure joc de les facultats⁶, desplegat des de l'arrel del sentit comú comunicacional⁷, legitima l'existència d'una adequació estructural entre les dades fenomèniques i la unitat de les representacions en el subjecte. Tal adequació palesa una orientació final-formal de la natura vers la raó, puix aquella, en el seu caràcter elemental de pluralitat-donada, concorda amb l'exigència d'unitat racional. D'una banda, el judici sobre la bellesa i, en especial l'exposició de les idees morals a través del sentiment del sublim en les idees estètiques⁸, permeten pensar, encara que només com a formalment possible, l'efectuació fenomènica de l'intel·ligible. D'altra banda, la contribució de les belles arts a l'educació del gust augmenta el grau de cultura i civilització de la natura humana⁹ i la prepara així per assolir les metes morals que establirà el tercer moment de la finalitat.

6. *KU*, § 9

7. *KU*, § 19-22

8. *KU* § 57-59

9. *KU*, § 29, § 32, § 41-42, § 60

Sobre aquesta adequació formal que instaura el Judici estètic, la crítica del Judici teleològic es planteja l'estudi de la finalitat natural i moral com a temes essencials per decidir l'*Übergang* entre món sensible i món intel·ligible. En primer lloc, caldrà esbrinar si les sèries naturals com a objectes de coneixement —és a dir, resultat de la síntesi objectivant de l'enteniment categorial i no sols de la lliure associació imaginativa— poden ser pensades segons una orientació teleològica; després, si aquesta teleologia pot tenir una finalitat moral. Sobre el primer punt Kant assenyala dos sentits de la finalitat en la natura¹⁰:

- (1) La *finalitat interna*, que correspon a aquelles entitats en les quals la disposició de les parts sols pot representar-se com causada des de la seva totalitat funcional: és el cas dels *organismes*, caracteritzats justament per una *força formadora* que es desenvolupa com a interacció de les parts per a l'assoliment del tot¹¹.
- (2) La *finalitat externa*, que correspon als diversos fenòmens que entre ells semblen tenir una relació de mitjans-instruments a fins-metes: tal seria el cas de la natura considerada globalment com un sistema teleològicament dirigit vers un fi últim suprem.

Pel que fa a la finalitat interna, ens trobem certament amb una dialèctica peculiar de les nostres facultats cognoscitives¹²: quan l'enteniment sintetitza l'experiència mitjançant la causalitat mecànica, explica satisfactòriament l'existència d'agregats materials, però està impossibilitat de comprendre la formació dels compostos orgànics en què la interrelació entre les parts i el tot mostra una articulació sistemàtica diferent del simple mecanicisme. Sols la raó, mitjançant la seva exigència d'una totalitat sistemàticament estructurada des d'una idea global —en suma, la noció de finalitat—, és capaç de pensar l'especificitat organitzativa dels éssers vius: però justament la primera crítica ha establert la il·legitimitat d'aplicar sintèticament a l'experiència els conceptes holístics de la raó. Resulta, per tant, que la causalitat mecànica de l'enteniment és categorialment imprescindible per realitzar qualsevol recerca objectiva, però en el cas dels organismes, la recerca tampoc no podria efectuar-se sense la comprensió global del fenomen que subministra la causalitat final.

La solució d'aquesta antinòmia del Judici teleològic, enfront de la dialèctica de la primera crítica, no pot fer-se per negació de les dues tesis en conflicte —mecanicisme, finalisme—, puix aleshores estaríem impeding qualsevol apropament cognoscitiu a la realitat natural. Cal aquí «superar» l'antinòmia per una «unificació del principi del mecanicisme universal de la matèria amb el principi teleològic»¹³. Com que els procediments observacionals-experimentals de la ciència moderna (principi del mecanicisme) no fan més que construir la realitat tal com és exigida per l'enteniment (fenomen), deixant, però, totalment indeterminat allò que sigui el seu substrat intel·ligible (realitat en si); i com que la comprensió final de la raó pretén entendre l'organització interna essencial dels éssers (noúmen), dei-

10. *KU*, § 63

11. *KU*, § 65-66

12. *KU*, § 69-71

13. *KU*, § 78

xant, però, oberta la forma concreta en què es realitza empíricament, hom pot conciliar mecanicisme amb finalisme afirmant la subordinació del primer al segon, segons una relació de mitjà a fi: la disposició mecànica de la matèria serveix per efectuar les totalitats finals pensades per la raó. Tal és justament el significat que dóna Kant al concepte de *tècnica de la natura*, com a integració dels dos tipus de causalitat.

¿Quin estatut epistemològic té aquesta conciliació de l'antinòmia teleològica? La resposta de Kant és enormement matisada, si no ambígua:

així, doncs, el concepte de la finalitat de la natura en els seus productes serà un concepte necessari per al Judici humà respecte de la natura, però no un concepte que pertanyi a la determinació del mateix objecte, és a dir, un principi subjectiu de la raó per al Judici que, com a regulatiu (no constitutiu), val, però tan necessàriament per al *Judici humà* com si fos un principi objectiu¹⁴.

Intentem aclarir-ho. Per a la determinació cognoscitiva de l'objecte particular dins de la sèrie fenomènica, sols podem aplicar els principis de l'enteniment; en conseqüència, la finalitat no hi afegeix res de positivament rellevant: no és un concepte constitutiu. Ara bé, per comprendre un objecte com a totalitat organitzada, el nostre esperit no té altre remei que utilitzar la noció de finalitat: noció que, per tant, val «per a nosaltres» tan necessàriament com si fos un principi objectiu. Dit en altres paraules, mentre es tracta de fer ciència positiva de la natura, cal emprar les determinacions mecàniques de la primera crítica; quan es tracta, però, de comprendre globalment les condicions últimes de possibilitat de certs fenòmens naturals —organismes—, hem d'afirmar la subordinació del mecanicisme al finalisme.

Amb aquesta distinció entre el mètode de l'enteniment i el procediment subjectiu-necessari («com si fos objectiu») del Judici, Kant comença a esbossar una doble accepció del coneixement i de la científicitat, que prepara el trànsit cap a la teleologia moral i que trobarà acompliment definitiu en l'idealisme alemany: hi ha una ciència positiva del fenomen basada exclusivament en la síntesi categorial de l'espàcio-temporalitat, hi ha una altre àmbit cognoscitiu més ampli —la *Weisheitslehre* de què parlarà Kant a partir de 1791, la *Wissenschaft* de l'idealisme— on s'entén la natura des de les totalitats racionals que la constitueixen.

De moment, doncs, és factible (subjectivament-necessàriament) una aplicació específica de la finalitat als fenòmens orgànics (finalitat interna). ¿Què podem dir respecte de la finalitat externa, és a dir, la que comprèn genèricament la diversitat d'entitats naturals segons una disposició de mitjans a fins que, en darrer terme, s'orienta cap a la consecució d'un *fi últim* (*letzter Zweck*) que dóna sentit a tota la sèrie? ¿Podem estendre l'aplicació de la tècnica de la natura més enllà dels organismes i afirmar globalment una estructuració teleològica del món sensible? És clar que si l'*Übergang* entre natura i moralitat ha de ser possible, no n'hi ha prou d'acceptar l'ús de la finalitat interna orgànica, sinó que cal fonamentar especialment una comprensió teleològica general de la natura (finalitat externa), puix

que és aquesta la que permetrà entendre la realitat fenomènica en tant que orientada globalment vers les metes racionals-morals.

La problemàtica inherent a la finalitat externa gira al voltant de la noció de fi últim. ¿És possible, des de la natura mateixa, determinar un fi últim que l'organitzi teleològicament? Intentem-ho: hom pot veure la sèrie plantes-herbívor-carnívors com una cadena tròfica destinada a nodrir l'home, que així apareix com a fi últim de la creació; però hom pot considerar amb la mateixa legitimitat la sèrie home-carnívors-herbívor com a mitjans de depredació per controlar la població vegetal del planeta, que ara passaria a ser el fi últim. En els dos casos apliquem el mateix esquema teleològic de mitjans a fins: la diferència rau en l'ens considerat com a fi últim. ¿I, amb quin dret, des de la mera natura, podem judicar que és l'home i no el vegetal el fi últim? El problema inherent a la teleologia externa consisteix, per tant, en el fet que expressa solament una connexió entre mitjans i fins, sense determinar per si sola la necessitat d'acceptar tal o tal entitat com a fi.

En altres paraules, des de la pròpia natura no hi ha cap element que pugui posar-se com a fi últim, ja que qualsevol proposta serà igualment relativa a criteris de selecció intrafenomènics. Si la finalitat externa ha de gaudir d'un estatut epistemològic fonamentat, caldrà trobar un element que, des de fora de la natura, es posi ell mateix com a fi tan inqüestionable que li convingui, per escriure, el qualificatiu d'últim respecte de la totalitat de la sèrie fenomènica. «Aquell fi que no en necessita cap altre com a condició de la seva possibilitat»¹⁵ és un *fi final* (*Endzweck*). Sols, per tant, un ens que s'hagi de considerar absolutament com a fi final, es podrà pensar alhora com a fi últim de la sèrie natural i, per tant, com a introductor d'una orientació teleològica global en el món sensible.

Doncs bé, l'anàlisi de la raó pràctica ha mostrat que l'home, en tant que ésser moral capaç de determinar-se per la causalitat de la llibertat vers la realització del bé suprem, és fi final. Com que l'home, a la vegada, és part del món sensible i la causalitat fenomènica és compatible amb la causalitat de la llibertat —solució de la tercera antinòmia de la raó teòrica—, resulta que l'home és fi final que introdueix, per la seva acció, determinacions morals en el món sensible, és a dir, que utilitza instrumentalment els fenòmens per realitzar l'imperatiu del bé suprem en el món. A través de la nostra acció, per tant, és possible afirmar una teleologia natural que, a la vegada, és moral per la constitució pràctica de la nostra raó.

Hom efectua així finalment el trànsit de l'abisme metafísic: no solament la formalitat del material sensible concorda amb la unitat de les facultats (Judici estètic), no sols és possible pensar els organismes com a resultat d'una subordinació de les casuses mecàniques a finals (finalitat interna), sinó que també es pot afirmar la introducció dels fins de la moralitat en el fenomen per l'acivitat pràctica del subjecte, amb la qual cosa la natura tota (món sensible) passa a entendre's com una preparació per a la moralitat (món intel·ligible). Més encara, aquest trànsit moral de l'abisme supera l'estatut subjectiu-necessari que té la finalitat interna, i n'assoleix un de constitutiu:

15. *KU*, § 84

La raó pura, com a capacitat pràctica, ço és, com a capacitat de determinar l'ús lliure de la nostra causalitat segons idees (purs conceptes de raó), no solament conté en la llei moral un principi regulatiu de les nostres accions, sinó que ofereix alhora un principi subjectiu-constitutiú en el concepte d'un objecte que la raó pot pensar i que ha de realitzar-se en el món a través de les nostres accions segons aquella llei¹⁶.

En efecte, en dependre la noció de fi final de la raó pràctica, que la posa apodícticament en virtut de l'imperatiu categòric d'efectuar el bé suprem, l'afirmació d'una teleologia fenomènica no és només una necessitat derivada de les nostres facultats comprensives —com passava amb la finalitat interna—, sinó que té un suport constitutiú-pràctic: en paraules de Kant en els *Fortschritte* de 1791, la teleologia moral és un saber *pràctico-dogmàtic*, ço és, que permet un coneixement de la realitat (dogmàtic) fundat en l'exigència de realitzar el bé suprem (*praxis*).

¿Quin és aquest coneixement de la realitat que obre la teleologia moral? ¿Quin saber permet dissenyar el trànsit de l'abisme metafísic com a superació de la dualitat doctrinal anterior, i per tant, com a «ciència» diferent de les de l'entement? Observem el següent:

- 1) En connectar les idees racionals-morals amb el món sensible a través de l'acció de l'home com a fi final de la natura, resulta que els postulats de la raó pràctica (model de santedat, comunitat de subjectes morals i progrés asimptòtic cap al bé suprem) esdevenen ara les fites a què tendeix la realitat fenomènica en tant que lloc d'operativitat humana. En altres termes, els conceptes de raó deixen de ser simples constructes d'idealitat pensable, per convertir-se en metes, la realitat de les quals s'efectua progressivament en el fenomen.
- 2) Ara bé, donat que l'essencial de la sèrie fenomènica i de l'acció humana en el món és la distensió temporal, l'efectuació fenomènica de les idees racionals-morals, cal entendre-la com una successiva aproximació en el temps: tant si parlem d'un avanç de la natura cap al bé suprem com d'una progressiva fenomenalització del bé suprem, en ambdós casos estem afirmant la temporalització del món intel·ligible.
- 3) Que la temporalitat de l'acció humana en el món és el punt de trobada de la raó i del fenomen equival a posar en la història el trànsit de l'abisme metafísic. La teleologia moral és, per tant, el descobriment de la historicitat com a «realitat» que «supera» la divisió ontològica sensible-intel·ligible. En certa manera, el verdader «capgirament copernicà» de Kant no rau tant en el «racionalisme empíricament revisat» de la primera crítica, com en el pas de la «raó geomètrica» moderna a la «raó històrica» de l'idealisme, pas que s'efectua justament en les planes de la tercera crítica.

Si amb la *Kritik der Urteilskraft* Kant ha establert un pont entre la metafísica de la natura i la dels costums, ¿com entén a partir de 1790 l'articulació sistemàtica de la filosofia o, el que és igual, l'estructuració de la realitat? ¿Pot Kant haver descobert en la teleologia moral —història humana que avança vers el bé suprem— la unificació

de sensible i intel·ligible, i deixar inalterada la comprensió metafísica dual que dissenyava l'arquitectònica de la raó pura? Els resultats de la crítica del Judici teleològic, ¿no obliguen a recompondre la imatge del món de 1781, i per tant, a abandonar certes escissions epistemològiques amb vista a formular una doctrina unitària de la realitat en desplegament temporal? En altres paraules, la reelaboració de la filosofia crítica en un «sistema de l'idealisme transcendental» que en el decenni 1790-1800 emprenen Fichte, Schiller, Beck, Maimon, Schulze i Reinhold, ¿té alguna correspondència en la pròpia obra de Kant després de la *Kritik der Urteilskraft*?

Just l'any següent de l'aparició de la tercera crítica, l'Acadèmia de Ciències de Berlín convocava un premi per respondre a la pregunta *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* Kant inicià la preparació d'un text per al concurs que, quasibé acabat, finalment no va remetre. En aquest manuscrit, no sols fa un balanç històric de l'evolució de la filosofia a Alemanya des de Leibniz, sinó que efectua una revisió completa de la sistemàtica de la seva pròpia filosofia des dels resultats de l'última crítica.

En els *Fortschritte*, d'una banda, les obres crítiques apareixen caracteritzades com una propedèutica al sistema doctrinal que ara cal desenvolupar. D'altra banda, hom no parla ja de dues metafísiques, sinó d'una sola definida com una *ciència dinàmica* i centrada exclusivament en el tema del trànsit: «és la ciència que, mitjançant la raó, progressa des del coneixements del sensible al del suprasensible»¹⁷. Els continguts de la metafísica es distribueixen en tres sabers, de manera que solament el tercer assoleix la plenitud de la seva definició:

- 1) *Doctrina de la ciència (Wissenschaftslehre)*, que comprèn l'antiga metafísica de la natura: té certament un contingut doctrinal, però en limitar-se a estudiar la realitat en tant que simple fenomen, no dona encara el pas a l'intel·ligible.
- 2) *Doctrina del dubte (Zweifellehre)*, que comprèn l'antiga dialèctica de la raó pura i és ara definida com l'intent erroni (però metòdicament necessari) de conèixer l'intel·ligible des de les categories del sensible.
- 3) *Doctrina de la saviesa (Weisheitslehre)*, que, superant els dos nivells anteriors, aconsegueix avançar del sensible a l'intel·ligible. Hom arriba aquí al coneixement (*Erkenntnis*) del suprasensible per aplicació de les nocions de simbolització estètica, finalitat i tècnica de la natura, és a dir, just mitjançant els conceptes categorials introduïts en la tercera crítica. Aquesta Doctrina de la saviesa té un estatut pràctico-dogmàtic, comporta l'acabament de la tasca crítica, i a partir d'ella caldrà construir el sistema doctrinal definitiu de la metafísica¹⁸. La seva tesi central —realització de les idees racionals-morals en el fenomen— queda magistralment expressada per Kant: «Allò que en una perspectiva teòrica és impossible —ço és, el progrés de la raó vers el suprasensible del món en què vivim (*mundus noumenon*), és a dir, vers el bé suprem derivat—, en una perspectiva pràctica és efectiu per tal d'equiparar el camí de l'home aquí a la terra amb el camí en el cel. En altres paraules,

17. *Fortschritte*, I

18. *Ibid.*, II

hom pot i hom ha de suposar que el món, segons analogia amb la teleologia física... , concorda amb l'objecte de la teleologia moral —ço és, amb el fi final de totes les coses segons les lleis de la llibertat—, per tal d'avançar cap a la idea del bé suprem que, com a producte moral, exigeix al mateix ésser humà com al seu creador»¹⁹.

Doncs bé, el contingut de la Doctrina de la saviesa, en tant que tancament sistemàtic de la filosofia, no sols queda emmarcat en la nova arquitectònica dels *Fortsschritte*, sinó que constitueixen l'interès central de les obres de Kant a partir d'aquesta data: les dues parts de la *Metafísica dels costums* de 1797, els Opuscles sobre filosofia de la història de 1793 a 1798 i els Escrits sobre filosofia de la religió de 1792 a 1794, desenvolupen el trànsit de l'abisme metafísic a través d'una pormenoritzada reflexió sobre els caràcters i sentit de la historicitat de la raó.

Com que el món fenomènic cal entendre'l teleològicament orientat vers el bé suprem per la nostra acció, els esdeveniments temporals —històrics— seran interpretables filosòficament com una successiva aproximació a tal fita. Ara bé, la idea pràctica del bé suprem es desdobla en bé suprem jurídic i ètic, segons si el concebem en relació amb la coacció externa de la llei (dret) o amb la coacció interna de la intencionalitat volitiva (moral)²⁰. Per tant, l'activitat humana en el temps desenvoluparà una doble sèrie teleològica: la d'aquelles accions dirigides a assolir l'estat polític de màxima legalitat externa, i la que tendeix al perfeccionament intern de les consciències amb vista a actuar exclusivament pel sentit del deure moral. La qual cosa significa que, en la història humana, podem distingir dues dimensions que contribueixen paral·lelament a la realització dels ideals racionals: la història jurídic-política de les societats humanes o «història externa», i la història de la consciència moral-religiosa o «història interna». En ambdós casos, i segons la noció teleològica de tècnica de la natura, podem distingir uns objectius últims, que orienten i donen sentit als esdeveniments humans, i uns «mecanismes» sensiblement condicionats, que serveixen d'instruments per al progressiu agrupament a aquells objectius:

- 1) Pel que fa a la història externa, Kant situa la seva meta en la realització final de les tres idees supremes del dret: la constitució republicana, la federació internacional d'estats i la pau perpètua sobre la terra. Els mitjans fenomènics que hi col·laboren són la diversitat de facultats individuals, la sociabilitat insociable de la nostra espècie, les guerres i els processos revolucionaris.
- 2) La història interna s'orienta vers l'assoliment d'una religió purament racional, és a dir, vers el compliment del deure al marge de cap altre motiu determinat de la decisió. Els instruments històrics que afavoreixen el creixement de la consciència moral i permeten així avançar cap a la religió racional són els elements estatutaris-rituals de les religions positives: revelació, llibres sagrats, miracles, clergat i sacraments, en suma, l'ús de les estructures estètico-artístiques per a una sensibilització de l'intel·ligible.

19. *Ibid.*

20. *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre* (Einleitung, III)

Pel que fa a la successió de les civilitzacions i de les formes polítiques, està vertebrada internament per l'exigència racional d'aconseguir la pau perpètua, i, quant a l'evolució de les religions, tendeix a desvetllar l'autonomia i responsabilitat morals de l'individu, la història humana apareix com un avanç asimptòticament efectiu vers el bé suprem. O a l'inrevés: el bé suprem no és solament una idea ubicada en la regió inabastable del suprasensible, sinó que es realitza temporalment en l'esdevenir de la humanitat. En qualsevol cas, segons l'últim Kant, ja no hi ha dues realitats metafísicament separades —natura i llibertat—, sinó un sol món que es desplega diacrònicament a través d'una acció humana que introdueix fins i els realitza. Ubicar en la historicitat humana el lloc de fenomenalització de l'intel·ligible o de racionalització del sensible significa, en darrer terme, concebre la realitat com a resultat de l'activitat d'un subjecte que, construint-se ell mateix segons una llibertat encaminada al bé suprem, construeix a la vegada el seu món. El descobriment de la historicitat és, de fet, el descobriment de la temporalitat del subjecte com a mitjançera en la constitució i sentit de la realitat.

No és gens estrany, per tant, que en els seus darrers escrits, quan el vell Kant intenta donar forma definitiva al sistema de la filosofia transcendental en diàleg amb Spinoza i Fichte, la pregunta per l'home expressi l'interès màxim de la filosofia²¹. Ni que l'ésser humà, en clara concordança amb l'idealisme romàntic, sigui entès prometeïcament com l'absolut: «F[ilosofia] tr[anscendental] és el principi absolut del determinar-se idealísticament a si mateix en un sistema de coneixement sintètic a priori per (o mitjançant) conceptes en relació amb la forma de l'autoconsciència»²².

Conseqüentment, el camí que va de la racionalitat lògico-geomètrica al desplegament històric del subjecte absolut no passa tant pel Kant «epistemòleg» de la *Kritik der reinen Vernunft*, com de manera més essencial pel Kant «metafísic» que, en l'anàlisi del Judici teleològic, obre una filosofia de la història i de la temporalitat constitutiva del subjecte. En aquest sentit, Kant, no sols és el rerafons del diàleg entre Schiller, Beck, Reinhold i Jacobi sobre la «vertadera» interpretació de la filosofia transcendental; ni simplement el precedent «superat» per les grans construccions de Fichte, Schelling o Hegel; sinó que, més aviat, és qui, iniciant la tematització de la historicitat de l'esperit, emmarca el problema i imprimeix alhora la línia conductora del seu desenvolupament posterior.

Goethe, des del seu observatori olímpic a Weimar, expressà magistralment al seu secretari Eckermann la significació històrico-cultural del pensador de Königsberg: «Kant és, sens dubte, el més excel·lent [dels nous filòsofs]. La seva doctrina s'ha mostrat en avanç constant i està profundament arrelada en la nostra cultura alemanya. Ha influït també en tots ells, encara que no l'hagin llegida. Ara no el necessiten més, car el que podia donar-los, ja ho posseeixen. Si vostè vol llegir alguna cosa més de Kant, li recomano la seva *Crítica del Judici*»²³.

21. *Logik, Einleitung*

22. *OP (Ak, XXI, p. 97)*

23. *Eckermann Gespräche mit Goethe, 11.4.1827*