

# ***L'a priori* de la comunicabilitat: el sentit comú, entre Kant i Arendt**

Teresa Hoogeveen González

Treball de Fi de Màster

Pensament Contemporani i Tradició Clàssica

Universitat de Barcelona (2017/2018)

Tutor: Salvi Turró Tomàs



## Índex

<b>Introducció .....</b>	<b>7</b>
<b>1. L'orientació en el pensament .....</b>	<b>11</b>
1.1. La Pantheismusstreit: l'atac a la llibertat de pensament .....	13
1.2. El sentit comú: Mendelssohn i Kant .....	18
1.3. El mitjà d'orientació: la resposta de Kant.....	23
<b>2. Sentit comú i comunicabilitat a la Kritik der Urteilskraft .....</b>	<b>41</b>
2.1. La KU dins del sistema kantianà .....	45
2.2. El judici reflexionant: l'enllaç entre l'enteniment i la raó .....	48
2.3. Una exploració del judici del gust .....	57
2.4. El sentit comú com a fonament últim .....	66
<b>3. El sentit comú com a principi del polític: la lectura arendtiana de la KU.....</b>	<b>79</b>
3.1. La qüestió de la filosofia política en Kant .....	82
3.2. La tradició filosòfica i el polític: l'excepcionalitat de Kant .....	87
3.3. La idea de progrés: l'oposició entre l'espectador i l'actor.....	93
3.4. El sentit comú: un abocar-se als demés .....	98
<b>Conclusions .....</b>	<b>111</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>117</b>



Understanding is unending and therefore cannot produce final results. It is the specifically human way of being alive; for every single person needs to be reconciled to a world into which he was born a stranger and in which, to the extent of his distinct uniqueness, he always remains a stranger.

HANNAH ARENDT, "Understanding and politics"



## **Introducció**

El projecte crític d'Immanuel Kant va acabar abastant un període de quasi vint anys, durant els quals la pregunta per les possibilitats i els límits de les facultats humanes va ocupar el centre del seu pensament. El fet és que, a mesura que avançava la investigació i s'anaven fent més complexes les preguntes, el filòsof de Königsberg també començava a analitzar qüestions culturals, antropològiques i històriques; en aquestes, el centre ja no es troba ni en el coneixement científic ni en l'home com a individu, sinó en el sentiment humà del plaer del món que és en tant que apareix, i de la rellevància d'aquest de cara a pensar els homes en relació els uns amb els altres. Semblaria, doncs, que començava a dibuixar-se la necessitat de respondre críticament a la necessitat de la intersubjectivitat, tant per motius de caire especulatiu—refutar definitivament tant a dogmàtics com a escèptics—com per establir una forma de relació intersubjectiva que assegurés, des dels seus inicis, la llibertat i la igualtat dels homes.

El propi Kant tancava el seu pròleg amb les següent paraules: “Així enllesteixo tota la meva ocupació crítica”.<sup>1</sup> Nosaltres recollim la tesi que l'última obra crítica s'erigeix com la que haurà de solucionar els problemes de coherència i comprensió entre la primera i la segona crítica, i ho fa tot preguntant-se pel funcionament propi de les facultats humanes, ja no en relació amb l'objecte, sinó davant de les representacions i la seva relació amb les facultats, de la relació de les facultats les unes amb les altres. En últim terme, si hem de saber el mode que coneixem el món i hi accedim, cal també establir i justificar el mode que les nostres facultats es relacionen les unes amb les altres, i assegurar que, efectivament, aquestes estiguin d'acord amb el món que ens envolta. Al món, està clar, també hi ha altres subjectes. És per aquest motiu que el gir sobre el qual nosaltres hem volgut basar la nostra recerca ha estat, precisament, el fet que la constitució d'un món d'experiència comú no passa només per definir la relació del subjecte amb els objectes, o fins i tot la relació del subjecte amb si mateix, sinó que cal determinar, també, la relació del subjecte amb d'altres subjectes ja des del primer moment que les facultats cognoscitives es posen en moviment, o sigui, des de la seva gènesi.

Ara bé, la tercera crítica implica una complexitat hermenèutica precisament perquè pretén respondre a problemàtiques no tractades a les dues primeres, si bé necessàries per tal de cloure el sistema crític. És precisament aquesta dificultat la que du Kant usar el terme

---

<sup>1</sup> KU, Pròleg (Ak, V, p. 170).

*representació* a la KU només com la disposició formal dels objectes rebuts per la sensibilitat, deixant fora el contingut material—no és aquest l'ús que en fa a la primera crítica—o a parlar de *desinterès* o *validesa subjectiva universal*, conceptes que apunten, des de la pròpia operació del pensament, a descentrar l'atenció del subjecte de si mateix i abocar-lo cap a fora. També hi trobem el sentiment [*Gefühl*] com a element principal a l'hora d'explorar la possibilitat d'una comunicació immediata—o sigui, ni de coneixement ni moral. Aquest esdevé cabdal en tant que se situa en un àmbit preconceptual, tot i que inclòs dins de les pròpies operacions conceptuals; és aquest sentiment—altrament conegut com el sentiment del bell, el gust, el judici estètic—el que apunta cap al sentit comú. Cal tenir en compte, però, que la KU obre múltiples escletxes dins del sistema articulat per les dues primeres crítiques, la qual cosa ha motivat moltes interpretacions posteriors. És per aquest motiu i amb la intenció de veure'n una lectura contemporània, que hem escollit incloure les reflexions que en fa Hannah Arendt, interpretació que també posa el focus en la dimensió política, en tant que intersubjectiva, de l'obra kantiana.

Com hem apuntat, l'interès inicial d'aquest treball passava per investigar la cabuda de la intersubjectivitat en Kant a partir de la comprensió del sentit comú com a últim element de la deducció de les facultats i *a priori* de la comunicabilitat. Durant el procés de la nostra investigació es va fer evident la íntima relació del sentit comú amb la llibertat de pensament i la possibilitat d'un món d'experiència compartit. De fet, partim de la tesi que el sentit comú s'introdueix a la tercera crítica per una qüestió no només de caire gnoseològic o epistemològic, sinó també per la necessitat de fonamentar la possibilitat d'una experiència comuna, i, per tant, intersubjectiva, que asseguri la llibertat de pensament a partir de la relació no autoritària dels subjectes els uns amb els altres. Per tal de justificar la nostra tesi, i elaborar-la dins de les possibilitats d'un treball de fi de màster, analitzarem tres textos principals que vertebraran el nostre text. Pel que fa a les obres de Kant, ens centrarem en l'opuscle *Was heisst sich im Denken orientieren?* de 1786, i la *Crítica de la facultat de jutjar* de 1790. Finalment, elaborarem la lectura de Hannah Arendt del sentit comú com a principi d'una filosofia política en Kant a les *Lectures on Kant's Political Philosophy*.

L'estructura del treball s'organitza, per tant, al voltant de la lectura i el desgranament de cadascun d'aquests textos. La primera part, corresponent a l'opuscle, parteix de la recerca de la gènesi del concepte de sentit comú dins de l'obra kantiana, gènesi que, com veurem,



emergeix dins d'un context amb clares al·lusions a qüestions de caire polític. Per tal de dur a terme aquesta tasca caldrà, en primer lloc, contextualitzar el text dins de la querella a la qual respon, a saber, la “querella del panteisme”, i les crítiques que dirigeix als altres participants: Moses Mendelssohn, Friedrich Heinrich Jacobi i Thomas Wizenmann. La contextualització històrica i teòrica del text ens permetrà llegir més acuradament la resposta kantiana, alhora que entendre l'última part de l'opuscle, en la qual el filòsof de Königsberg fa una crida a la llibertat de pensament, tot refutant les posicions dels seus contrincants. En segon lloc, posarem especial atenció en la distinció que fa Kant de la validesa objectiva i la validesa subjectiva, distinció clau també a la KU, i la resposta a la pregunta de com orientar-se en el pensament. És en aquesta resposta que hi trobem, al nostre parer, la gènesi del sentit comú i l'enteniment comú de la tercera crítica, puix la solució del principi subjectiu d'orientació, per mitjà de la màxima de la fe racional, es basa en el mateix mecanisme que la del sentit comú, per mitjà de l'enteniment comú, com a *a priori* de la comunicabilitat dels judicis estètics.

La segona part del treball se centra ja íntegrament en la *Crítica de la facultat de jutjar*. En primer lloc, i partint de les introduccions del propi Kant a la KU, mostrarem la rellevància gnoseològica de la tercera crítica en relació a les dues primeres, posant especial èmfasi en el paper fonamental de la facultat de jutjar com a intermediària entre l'enteniment i la raó. Això ens permetrà avançar cap a l'especificitat de la facultat de jutjar, regida pel principi transcendental de la finalitat de la natura, en la seva vessant reflexiva, la qual cosa ens portarà directament a l'anàlisi dels judicis estètics. Donat que el nostre treball pretén analitzar el sentit comú no només en la seva rellevància epistemològica, sinó, sobre tot, com a element clau de la possibilitat d'un món comú—i, per tant, més enllà de la comunicabilitat dels judicis de coneixement i morals—, ens centrarem en les parts del text que desemboquen en aquest concepte. Aquestes parts són dues: l'Analítica del bell i la Deducció dels judicis estètics. Havent explicat el sentit comú i l'enteniment comú, mostrarem com introdueixen aquests la intersubjectivitat dins del sistema kantian i el lligam subjacent amb preocupacions de caire polític en el sentit més ampli del terme.

L'última part d'aquest treball la dediquem a les *Lectures on Kant's Political Philosophy* d'Arendt. En aquestes, Arendt justifica i elabora la tesi que existeix una filosofia política en Kant, i que aquesta es troba, precisament, a la tercera crítica. En aquest apartat veurem el recorregut que fa la filòsofa política per tal de demostrar l'existència d'una preocupació

política en el pensador de Königsberg, més enllà dels textos que s'analitzen típicament, a saber, els que tracten sobre política institucional i governamental. Així, reprendrem la importància del mètode crític com a eina per a pensar la llibertat i la igualtat, i la centralitat de la facultat de jutjar, fonamentada en el sentit comú i l'enteniment comú, com a possibilitat de la comunicació amb altres subjectes. La nostra intenció amb aquesta lectura és mostrar de quina manera es pot recollir la filosofia transcendental des d'una perspectiva contemporània, tot basant-se en la universalitat de les facultats humanes i la capacitat per emetre judicis més enllà de l'àmbit del coneixement i de la moral, o sigui, en la capacitat de jutjar els particulars malgrat no tenir un universal donat.

Per motius de la qualitat de les traduccions disponibles de l'opuscle *Was heisst sich im Denken orientieren?*, hem escollit treballar amb la traducció al francès d'Alexis Philonenko, publicada a Vrin. Per altra banda, el text base pel que fa a la tercera crítica ha estat la traducció al català de Jèssica Jaques Pi, d'Edicions 62. En el cas de les conferències de Hannah Arendt, hem treballat amb l'original en anglès, editada per Ronald Beiner i publicada a la University of Chicago Press, edició a la qual referim donada la manca d'una edició crítica de l'obra completa de la filòsofa. En el cas dels textos kantians, totes les obres es refereixen en l'edició de l'Acadèmia Alemanya de les Ciències (sigla: Ak), seguint la nomenclatura usual: KrV en el cas de la *Crítica a la raó pura*, KpV per a la *Crítica de la raó pràctica* i KU per a la *Crítica de la facultat de jutjar*; les abreviatures dels altres textos s'indiquen a peu de pàgina. Per tal de cuidar la unitat lingüística del nostre treball, hem escollit traduir nosaltres mateixes els textos no disponibles en català, els principals dels quals són l'opuscle *Was heisst sich im Denken orientieren?*<sup>2</sup> de Kant i les *Lectures on Kant's Political Philosophy*<sup>3</sup> d'Arendt. Les traduccions d'aquestes dues obres al castellà ens han ajudat quan la terminologia era obscura o les accepcions múltiples; per aquest motiu les incloem també a la bibliografia. En cas d'haver usat traduccions al català ja existents, com és el cas de la segona crítica, indiquem a la bibliografia l'edició i el traductor.

---

<sup>2</sup> D'ara en endavant, *Im Denken orientieren*

<sup>3</sup> D'ara en endavant, *Lectures*

## 1. L'orientació en el pensament

L'opuscle *Was heisst sich im Denken orientieren?* pertany a la sèrie kantiana d'escrits de *Popularphilosophie* i es va publicar el mes d'octubre de l'any 1786 a la revista *Berlinische Monatschrift*. Empès pel director de la revista berlinesa, Johann Erich Biester, a respondre a la coneguda “querella del panteisme”—la *Pantheismusstreit*—, en la qual es mostrava reticent a involucrar-se, la resposta de Kant pren un gir polític, esperonat per motius tant filosòfics com extratextuals, posant especial èmfasi en qüestions de metodologia del pensament i les conseqüències de les diferents formes de procedir. Aquesta querella és, en paraules d'Alexis Philonenko, “un conflicte que va tenir un impacte immens en la filosofia alemanya de finals del segle XVIII”,<sup>4</sup> tant pel sotrac que va suposar per a l'*Aufklärung*, com per les posteriors derivacions especulatives que la van seguir. Pel que fa a les preocupacions de l'autor de la KrV, aquesta querella i els arguments usats en ella esdevenen paradigmàtics de la tendència de la raó a sobrepassar els seus propis límits, i una mostra clara de les conseqüències que deriven d'aquesta raó especulativa desfermada: l'atac al lliure-pensament, la imposició de les veritats d'uns per sobre de les dels altres, i la negació, en última instància, de la raó com a pedra de toc del pensament. Trobem, per tant, aquest opuscle—publicat entre la primera (1781) i la segona (1788) edició de la KrV—dedicat a defensar la tasca essencial de la filosofia crítica, tasca que no és reduïble a l'epistemologia i amb importants conseqüències en els àmbits de la política i la moral.

L'opuscle de Kant s'elabora en contra dels arguments—i les posicions que pren cadascun a partir d'ells—dels implicats en la querella. És al principi de *Im Denken orientieren* que el propi autor indica els autors a qui rebutja i els textos principals als quals dirigir-se.<sup>5</sup> De Moses Mendelssohn en cita les *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*<sup>6</sup> (octubre de 1785) i la carta *an die Freunde Lessings* (principis de 1786, publicada pòstumament). Pel que fa a Friedrich Heinrich Jacobi, instigador del conflicte, els textos de referència els indica a peu de pàgina: *Briefe über die Lehre des Spinoza*<sup>7</sup> (principis d'octubre de 1785) i *Wider Mendelssohns Beschuldigung, betreffend die Briefe über die*

<sup>4</sup> PHILONENKO, Alexis, “Introduction”, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, 7<sup>a</sup> edició, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1993, p. 15.

<sup>5</sup> *Im Denken orientieren* (Ak, VIII, p. 134).

<sup>6</sup> D'ara en endavant, *Morgenstunden*.

<sup>7</sup> D'ara en endavant, *Briefe über Spinoza*.

*Lehre des Spinoza* (abril de 1786). En aquest mateix peu de pàgina també n'afegeix un de tercer, *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freiwilligen*<sup>8</sup> (finals d'abril de 1786), publicat anònimament, si bé posteriorment se'n sabria l'autor: Thomas Wizenmann. Tal va ser la impressió que va causar la qualitat de l'escrit que durant un temps es va atribuir a Herder; de fet, Kant l'arribaria a elogiar en un peu de pàgina de la KpV.<sup>9</sup> És a partir d'aquest intercanvi d'opuscles, i els problemes que n'emanen, que podrem resseguir i desgranar la importància teòrica i política del text kantià. Per tal de dur a terme aquesta tasca, ens referirem a l'anàlisi històric i textual d'Alexis Philonenko<sup>10</sup> a la introducció de l'edició francesa de *Im Denken Orientieren*.

Així doncs, es començarà explicant en línies generals el tema i les raons del conflicte, per seguidament tractar la noció de sentit comú mendelssohniana i com la relació amb el públic general que se'n deriva esdevé el detonant de la querella.<sup>11</sup> Finalment, s'arribarà a la resposta del filòsof de Königsberg, on es posarà èmfasi en l'articulació—que si bé és curta, també densa—dels conceptes bàsics de la seva obra crítica, i l'aparició de la necessitat d'un mitjà [*Mittel*]<sup>12</sup> subjectiu per a l'orientació del pensament, amb la seva

<sup>8</sup> D'ara endavant, *Resultate*.

<sup>9</sup> Vid. KpV (Ak, V, p. 143). Aquí Kant replica a un exemple de Wizenmann a *An den Herrn Professor Kant von dem Verfasser der Resultate Jacobiser und Mendelssohnscher Philosophie*. En aquest, pretén demostrar que d'una exigència no se'n pot deduir la realitat objectiva d'un objecte. Efectivament, en aquest fragment Kant marcarà clarament la diferència entre una exigència fonamentada objectivament o subjectiva, diferència sobre la qual tornarà a la KU.

<sup>10</sup> PHILONENKO, Alexis, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, *Op. Cit.*, p. 15-74. En aquesta introducció, Philonenko busca defensar Kant com a fonamentalment humanista per mitjà d'una lectura “pràctica” de l'opuscle, tot posant al centre la llibertat com a base per a l'autonomia, la fe racional i la moralitat. *Ibidem*, p. 62 i p. 74.

<sup>11</sup> Segons els altres participants de la querella, l'ambigüitat del sentit comú de Mendelssohn posa en evidència la importància de la noció de *sentit comú* de la KU que analitzarem a la segona part del treball. Mentre que la noció de Mendelssohn es caracteritzaria per la seva ambivalència, la de Kant esdevé l'últim *a priori* del correcte funcionament de les facultats i, defensem, un principi per a la intersubjectivitat.

<sup>12</sup> Philonenko tradueix el terme *Mittel* per *principi*. Ara bé, veient les accepcions del terme *Mittel*, i les diferents opcions de traducció al català, ens sembla més adequat usar el terme *mitjà*—seguint l'edició en castellà, que usa *medio*—, puix expressa més acuradament el fet de ser allò que serveix per arribar a un fi. Considerem que el terme *principi* és equívoc, en tant que podria referir a una regla de conducta—però això, en tot cas, seria la màxima—o podria semblar que parlem d'una veritat fonamental o d'un postulat; en tant que Kant busca la manera d'orientar-se en el pensament mantenim, com ja hem dit, el terme *mitjà*. En els casos dels fragments de la introducció de Philonenko on usa el terme *principi* per parlar del mitjà d'orientació, també l'hem traduït al català per *mitjà*. En cas que s'usés per a altres accepcions del terme *principi*, l'hem traduït en funció del seu significat.

màxima regidora corresponent.<sup>13</sup> Són aquests elements i la seva articulació el que defensem que desemboca en el problema del comú i la comunicabilitat a la KU. Ressaltarem, doncs, les implicacions de caire teòrico-polític de la querella, per tal de fer el pont cap a l'apartat on analitzem la tercera crítica: el famós *Übergang* entre el noümic i el fenomènic i la centralitat del sentit comú—en tant que últim element de la deducció de les facultats—en la seva fonamentació.

### 1.1. La *Pantheismusstreit*: l'atac a la llibertat de pensament

La situació inicial de la *Pantheismusstreit*, prou coneguda, és la següent: l'octubre de 1785, Mendelssohn escriu a Kant explicant-li que Jacobi acaba de publicar un llibre en el qual pretén demostrar que Lessing és, en últim terme, un espinozista i panteista declarat, amb les conseqüències terribles que això implica, puix cal tenir en compte que en aquella època d'això se'n conclouïa una oberta declaració d'ateisme. Efectivament, aquell mateix mes havien aparegut les *Briefe über Spinoza*, un seguit de cartes acompanyades d'un comentari sobre les mateixes del propi Jacobi. La publicació començava amb un poema de Goethe i l'afirmació que, en ocasió d'una visita que Jacobi li havia fet, Lessing havia admès el fet de ser espinozista. Havia estat a partir d'aquesta conversa, i després de la mort del seu interlocutor, que havia començat l'intercanvi de cartes amb Mendelssohn en les quals elaboraven la filosofia de Spinoza i teoritzaven sobre l'exercici de la filosofia en general. Aquestes són les que s'havien publicat—sense previ permís de Mendelssohn—i les que suposadament demostraven l'espinozisme de Lessing.

Ara bé, què hi trobem en aquestes cartes que pugui convèncer que Lessing era, efectivament, espinozista? L'argument de Jacobi vindria a ser el següent: la idea de déu espinoziana i el sistema filosòfic que se'n deriva, en la seva perfecció argumental fonamentada en la racionalitat pura, és la única metafísica possible d'acord amb tots els principis de la raó; Lessing, en tant que *Aufklärer*, afirma filosofar seguint aquests principis; en conseqüència, Lessing és espinozista i, per tant, panteista. Ara bé, l'objectiu d'aquest atac és clar: Jacobi argumenta que és precisament degut a aquest sistema que Spinoza no s'havia preocupat de qüestions de caire ètic i moral, puix la racionalitat amoral

---

<sup>13</sup> Per veure com aquest mitjà en el seu ús pràctic esdevé cabdal a la KpV, *Vid.* la sisena part de la introducció de Philonenko a *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, *Op. Cit.*, "L'orientation kantienne", p. 61-74.

de la seva metafísica eliminava la llibertat humana. Per tant, el que vol Jacobi és demostrar que ni la llibertat ni la moralitat es poden conciliar amb el marc d'una filosofia racional, puix no permet sortir d'un sistema incapaç de respondre a les complexitats i qüestions fonamentals de l'existència humana. En tant que la filosofia, que diu partir de la raó—i que, per aquest mateix motiu, per a ser perfecta ha de ser espinozista—, nega la moralitat i la religió, cal fer un salt cap a una no-filosofia, la qual estarà legitimada per la seva capacitat de respondre a aquestes dimensions de l'existència humana que la raó en el seu estat pur abandona. Només resten dues alternatives, conclou: o Déu o el no-res de la raó, i, escollint el primer i fent una crida a l'abandonament de la segona, Jacobi defensa el que ell anomena un “salt perillós” impulsat per una revelació interior,<sup>14</sup> revelació articulada per mitjà d'un llenguatge misteriós de la fe o creença [*Glaube*]. Resumint l'atac: l'*Aufklärung*—essent-ne Lessing el major representant—no pot satisfer les necessitats morals humanes, i és per aquest motiu que cal abandonar-la.

Ara bé, Jacobi no s'està de referir i usar la primera crítica kantiana al llarg dels textos que publica, estratègia també relacionada amb l'atac a l'*Aufklärung*. Efectivament, a les *Briefe über Spinoza* insisteix en la finitud de la raó i afirma la disjunció de l'existència com a posició absoluta, ambdós elements clarament kantians que li permeten negar la noció espinoziana de Déu.<sup>15</sup> Posteriorment, quan Mendelssohn l'acusa de rebutjar les proves de l'existència de Déu, potenciant així la superstició i l'exaltació [*Schwärmerei*], Jacobi usa l'exemple de Kant com una forma de procedir encara més perniciososa: restringeix el camp de la raó, negant-li accés a l'incondicionat, i afirma que la demostració de Déu no és possible, establint com a única solució la fe pràctica però mai demostrable. Acceptant que, efectivament, la demostració de l'existència de Déu no és possible perquè no es pot tenir intuïció sensible ni de l'infinít, ni de l'absolut, ni de cap dels atributs divins, Jacobi afirma la insuficiència de la raó per a respondre a les exigències de l'existència humana, i, essent aquesta insuficiència inacceptable, nega la raó. Només el salt cap a una intuïció de la raó que posi al centre “un consentiment de l'ànima”, consentiment que anomena fe,<sup>16</sup> assegurarà la relació necessària amb Déu. Sembla, doncs, que el que està

<sup>14</sup> Jacobi descriu aquesta intuïció en una carta a Kant del 16 de novembre de 1789 en els següents termes: “Afirmo que en l'home hi ha una connexió evident i incomprensible entre el sensible i el suprasensible, entre el natural i el sobrenatural, i que aquesta no pot ser percebuda [*wahrgenommen*] ni reconeguda en la seva realitat efectiva sense que no lliuri immediatament la solució a l'aparent contradicció de la raó amb si mateixa.” *Ibidem*, p. 37.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 22.

fent Jacobi és oposar Kant a Lessing i, identificant a aquest últim amb la Il·lustració, li manlleva a l'*Aufklärung* un dels seus més importants representants i defensors.

Més enllà de les intencions de Jacobi, el seu argument gira al voltant de la noció clau de *salt perillós*, l'esclariment de la qual és cabdal per entendre en què consisteix negar la raó, escollir Déu, i recuperar la llibertat humana conjuntament amb l'ètica. Què vol dir fer aquest salt perillós? Seguint el sistema racional espinozista, Jacobi identifica la naturalesa amb Déu i Déu amb una racionalitat absoluta que introdueix l'home en un món absolutament determinat. Per tal de negar aquesta idea de Déu, es refereix a una creença o "pretès i misteriós sentit de la veritat [*Wahrheitsinn*]"<sup>17</sup> que en fa evident la falsedat: aquesta intuïció dona accés directe a la veritat que la idea de Déu no pot dur a la negació de la llibertat humana i de l'ètica. Així, reivindica el salt perillós, descrit per Philonenko en els següents termes:

La negació de la raó que Jacobi anomena «salt perillós» no és res més que aquesta aprehensió metafísica d'una realitat transcendent en la qual l'esperit ha de redescobrir les veritats pràctiques de les quals l'allunyen els raonament rigorosos de l'enteniment i de la raó.<sup>18</sup>

La qüestió és que en tot aquest procés, Jacobi es basa en l'ontologia fenomènica de Kant per a connectar-lo als modes de Spinoza. Això li permet oposar la natura—entesa, ara sí, en termes kantians de la primera crítica—a la llibertat, i la raó al deure: en resum, ha establert una contradicció metafísica entre el sistema de la raó i les exigències de la fe.<sup>19</sup> La crítica que li fa Kant a Jacobi passa per mostrar que aquesta oposició, sigui vertadera o una mera il·lusió, no es podrà solucionar mitjançant una intuïció de la raó. Si realment existeix aquesta transcendència dividida, aquest "ésser [que] en la seva naturalesa és el contrari de tota llibertat",<sup>20</sup> no hi haurà forma de superar l'impàs al qual condemna l'home. Al cap i a la fi, si aquesta contradicció és tan sols una il·lusió—com afirma el propi Jacobi a la carta dirigida a Kant el 1789—,<sup>21</sup> no hi ha pas res a superar, puix és només aparença i es pot esclarir establint els límits i l'ús adequat de la raó; en el cas de ser vertadera, en tant que metafísica, no hi ha possibilitat de superar-la. El problema

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>21</sup> *Idem*.



fonamental per a Kant és que Jacobi afirma que les veritats assolides per mitjà de l'accés directe a Déu a què du aquesta revelació interior no poden ser negades ni comunicades, només sentides i acceptades, i, per tant, que la possibilitat de compartir-les, de comprovar si efectivament solucionen l'impàs ontològic que ell mateix ha assenyalat en l'espinozisme, queda eliminada. Les veritats morals revelades de Jacobi només es podran imposar, mai comunicar: serà aquesta característica de la revelació la que Kant farà evident per tal de refutar-lo.

Fixem-nos, doncs, en el que ha fet Jacobi: en primer lloc, identificar Lessing amb tota l'*Aufklärung* i acusar-lo d'espinozista; en segon lloc, apropar la posició kantiana a la seva pròpia, i, per tant, negar que sigui un *Aufklärer*. En aquest punt, Mendelssohn assumeix la responsabilitat de defensar Lessing—íntim amic seu—de les acusacions infligides per Jacobi, i, per extensió, salvar també a la Il·lustració berlinesa. La seva defensa es resumeix, altra vegada, en dues parts: per una banda, afirma que Spinoza havia errat en tant que no s'havia adonat que, a més de Déu, hi ha la seva creació, distinta de Déu.<sup>22</sup> Spinoza ben comprès és, en realitat, Leibniz. Establint aquesta distinció entre el creador i la creació, Mendelssohn rebut a Jacobi pel que fa a la necessitat d'escollir entre Déu o la raó: no cal fer tal elecció. Per altra banda, i aquí Mendelssohn esgrimeix un argument de caire metodològic, si es donés el cas que la raó especulativa es desorientés i acabés per contradir la moral, el procediment adequat seria el de retornar al “sentit comú” [*Gemeinsinn*], a la “sana raó” [*gesunde Vernunft*] o al “simple enteniment humà” [*schlichten Menschenverstand*]<sup>23</sup> permetent-li així reorientar-se tot mostrant-li el camí moral correcte. La crítica implacable a aquest segon argument la fa el tercer, i inesperat, participant de la querella.

L'aparició inesperada dels *Resultats* de Thomas Wizenmann esclarirà definitivament les dues posicions i posarà en evidència les mancances de la defensa mendelssohniana i el problema fonamental del seu concepte de sentit comú. El recorregut que fa és el següent: en primer lloc, exposar els principis fonamentals dels dos filòsofs (Jacobi i Mendelssohn) i les condicions de llurs investigacions, la qual cosa li permet de jutjar-los segons els seus propis principis i d'oposar-los l'un a l'altre. En segon lloc, derroca cadascun dels dos sistemes—el deisme enderroca l'ateisme i viceversa—, demostrant així que no existeix

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>23</sup> *Im Denken orientieren* (Ak, VIII, p. 133).



pas cap prova de l'existència de Déu i la seva corresponent relació amb el món. Finalment, a partir de la determinació de la noció exacta de la raó, demostra la racionalitat de la creença en la revelació, sempre que aquesta revelació provingui de testimonis històrics vàlids. En un gir inesperat i en forma d'antinòmia—o sigui, kantianament—, acaba demostrant que també Mendelssohn ha abandonat la raó per la fe, malgrat no fos la seva intenció, tan bon punt ha recorregut a l'equívoca noció de sentit comú. Malgrat pretendre establir l'autoritat de la raó, al final només la pot salvar recorrent a la fe, puix és a aquesta a què recorre el sentit comú quan determina les accions pròpiament morals.

S'ha vist que Jacobi es basava en la revelació interior per tal de d'establir l'existència de Déu i desterrar la raó de la seva posició sobirana en la determinació del quefer humà. Ara bé, a Wizenmann aquesta solució no el satisfà, raó per la qual recorre a la revelació externa tot defensant una racionalitat fonamentada en la creença i la revelació de Déu a partir del reconeixement de testimonis històrics vàlids: només aquesta racionalitat té la capacitat de satisfer les exigències morals humanes. Les revelacions internes són intrínsecament privades, i, per tant, només hi poden accedir aquells qui les senten, mentre que a la història hi pot accedir tot home. Podem dir, doncs, que mentre que Jacobi defensava l'aprehensió de la transcendència a partir d'una experiència íntima i personal, Wizenmann defensa l'accés a la transcendència per mitjà de la història: veu la gènesi d'un coneixement de l'absolut en el desenvolupament empíric d'aquesta. En aquest escrit, Wizenmann fa ús de conceptes kantians, igual que Jacobi, i el cita nombroses vegades; trobem, doncs, una clara apropiació del pensament kantian. Cal tenir en compte que aquest ús del sistema crític per tal d'establir una i altra forma de revelació és central per explicar el fet que Kant s'impliqui en la querella: a *Im Denken orientieren* haurà d'assumir la tasca de desmarcar-se d'ambdues, tot refutant-les.

Aquests són, a grans trets, els mètodes i arguments defensats per cadascun dels tres pensadors previ a la intervenció de Kant. Resumint el nucli teòric de cadascun, trobem el següent: Jacobi ataca la filosofia i fa una crida al salt cap a la no-filosofia, posant al centre una revelació interior que permet d'intuir Déu; Mendelssohn manté la superioritat de la raó especulativa, sense admetre'n cap manca més enllà de les possibilitats de contradir la moral: en aquest cas, caldrà recórrer al sentit comú; Wizenmann conclou que cap de les dues posicions prèvies pot demostrar l'existència o inexistència de Déu ni la seva relació amb el món, i estableix les evidències històriques de l'existència de Déu com a fonament de la fe. Essent l'origen del conflicte l'atac a Lessing, que en un primer moment podria

semblar gairebé inofensiu, veiem, doncs, de quina manera la trama es desenvolupa fins arribar a posar en perill tota l'*Aufklärung*, amb les conseqüències que aquest atac té per a la pròpia filosofia i per a la relació de la mateixa amb la religió. Seguidament, establim breument les diferències entre les defenses de la primacia de la raó per part de Mendelssohn i de Kant, ja que, més enllà de la dimensió metafísica i epistemològica, proposen dos tipus de relacions radicalment diferents de la filosofia amb el sentit comú i, en conseqüència, amb els homes en general.

## 1.2. El sentit comú: Mendelssohn i Kant

Com veurem al següent apartat, l'estratègia kantiana de cara a l'escriptura de *Im denken Orientieren* s'atribueix al fet que no s'avenia amb Mendelssohn. Més enllà dels motius personals d'aquesta desavinença, lligats amb qüestions de caire teòric-filosòfic, el fet és que també la relació que cadascun estableix entre la filosofia i el pensament de la "consciència més humil",<sup>24</sup> en paraules de Philonenko, és marcadament oposada. L'estatut del pensament especulatiu—i, consegüentment, de la raó especulativa—mendelssohnnià es fonamenta en l'advocació de la superioritat del coneixement filosòfic per damunt del coneixement "vulgar", superioritat que Kant rebutjava. Una de les crítiques reiterades que se li fan a Mendelssohn al llarg de la querella és la de l'equivocitat de la seva noció de sentit comú: mentre que les seves tesis dogmàtiques leibnizianes contradiuen el sentit comú moral, Mendelssohn afirma que és a aquest mateix sentit comú a què cal recórrer per tal d'esmenar els desviaments del pensament especulatiu. Però quin és aquest sentit comú, i d'on mana aquesta capacitat encarriladora? A diferència de Mendelssohn, Kant s'esforça a assenyalar la importància i solidesa del sentit comú, sempre que aquest es trobi en estat sa: el que cal és assegurar, precisament, la seva salut. Per mostrar la marcada oposició entre un pensador i l'altre, en aquest apartat establim, en primer lloc, la definició de la posició kantiana; en segon, s'exposarà el sentit comú tal i com el defineix Mendelssohn; finalment, desgranarem dues crítiques que li va dirigir Kant a Mendelssohn.

Veiem, doncs, com determina Kant que un sa enteniment comú garanteix l'accés a les veritats filosòfico-especulatives i la relació d'aquesta convicció amb el text que ens

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 64.

ocupa. Segons Kant, l'apropament de la filosofia al pensament “vulgar” no és només possible—i podríem veure l'opuscle de 1786 com una mostra paradigmàtica d'aquest intent de condensació no deformat del pensament filosòfic—, sinó fins i tot essencial en la relació del filòsof amb el poble. Ara bé, el problema inicial que ens apareix en una primera aproximació a *Im Denken orienteren* rau, precisament, en la densitat i dificultat conceptual del mateix. En paraules de Philonenko, “aquest text és un resum sorprenent de tots els grans temes de la filosofia kantiana, i és per aquest motiu que diem que és com si en constituís la imatge”.<sup>25</sup> És en aquest sentit que aquest text esdevé especialment difícil de comprendre sense coneixements filosòfics previs, i és per aquesta raó que sorprèn que, en el procés d'establir definitivament la raó com a pedra de toc, Kant afirmi que “aquest compàs [la pura creença racional] permet a l'home de raó comuna però sana de traçar-se un camí plenament adequat al fi total de la seva destinació”,<sup>26</sup> assenyalant així aquests homes de la “raó comuna però sana” com els interlocutors—més enllà dels participants interns de la querella—del text.<sup>27</sup>

Quina és, doncs, aquesta relació entre el filòsof i la multitud? A la KrV, en el marc de la justificació transcendental de l'immanent, Kant emfatitza que la filosofia no pensa res nou, *per se*, sinó que el que fa és expressar de forma més clara i evident allò accessible per a tothom i ja contingut en la consciència humana:

Però, es dirà, és això tot el que assoleix la raó pura, quan obre perspectives més enllà dels límits de l'experiència? Res més que dos articles de fe? L'enteniment comú [*gemeine Verstand*] hauria pogut assolir el mateix resultat sense necessitat de consultar els filòsofs.

[...] Però exigeix, doncs, que un coneixement que és important per a tots els éssers humans hagi de sobrepassar l'enteniment comú [*gemeine Verstand*] i de ser-vos revelat només pels

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>26</sup> *Im Denken orienteren* (Ak, VIII, p. 142), cursives nostres.

<sup>27</sup> Recordem que *Im Denken orienteren* es publica a la *Berlinische Monatschrift*, on també s'havia publicat l'article responent a la pregunta “Was ist Aufklärung?”. Aquesta revista es dirigia al públic lector en general i estava impulsada pels membres de la *Mittwochgesellschaft*, una societat privada on es plantejaven tota mena de qüestions relacionades amb el pensament il·lustrat, incloent la pregunta de com il·lustrar el poble, o sigui, de com eliminar la superstició i fomentar el pensament autònom. L'eina de què es servien per fer aquesta tasca filosòfica era precisament la revista, o sigui que la pretensió era dirigir-se a qualsevol lector. Per una exposició de la relació entre la *Berlinische Monatschrift*, el *Mittwochgesellschaft* i l'*Aufklärung* pel que fa a la seva dimensió política, veure SCHMIDT, James, “The question of enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochgesellschaft”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 50, N. 2 (abril – juny, 1989), p. 269-291. Per una visió breu de la rellevància de les societats privades i els clubs de lectura a la Prússia del segle XVIII, veure BRUNSCHWIG, Henri, *Société et Romantisme en Prusse au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Flammarion, Paris, 1973, p. 46-50.

filòsofs? Això que censureu és precisament la millor confirmació que el que s'ha afirmat fins aquí és correcte, puix revela el que abans no es podia preveure, a saber, que, en relació a allò que interessa a tots els homes per igual, no es pot acusar la naturalesa de parcialitat a l'hora de distribuir els seus dons.<sup>28</sup>

La qüestió, doncs, rau en el fet que el coneixement al qual arriba la raó, adequadament encaminada, no mostra res que no es trobi ja en el que nosaltres anomenem comunament *sentit comú*<sup>29</sup> o, en paraules d'Arendt, que, “per a Kant, el filòsof esclareix les experiències que tots tenim”.<sup>30</sup> L'element diferenciador entre el filòsof i la multitud és, en tot cas i com veurem, metodològic: la tasca del filòsof és esclarir experiències comunes, no pas inventar-ne de noves. Aquest plantejament és conseqüent amb la defensa kantiana de la majoria d'edat de l'home un cop aquest aprèn a conduir-se autònomament per mitjà de la raó, comuna a tots. És per aquest motiu que pel que fa a la filosofia pràctica i a algunes veritats d'ordre teòric, “s'ha de reconèixer que, en sentit estricte, la consciència més humil no té res a aprendre del filòsof; aquest últim només ha d'il·luminar-la, ha de revelar-li el seu coneixement”.<sup>31</sup>

Ara bé, no és aquesta la posició de Mendelssohn. Per a aquest, filosofar consisteix a “superar la doxa [δόξα] originària en direcció a una episteme [ἐπιστήμη] absoluta i tan certa en si mateixa com les ciències matemàtiques”.<sup>32</sup> La raó, per tant, ha d'embarcar-se en demostracions de caire metafísic que l'alliberin de la perspectiva de la consciència ordinària i li mostrin veritats a les quals aquesta no pot accedir. Per entendre el tracte que estableix el berlinès entre la raó i l'opinió, recorrem a la crítica que li dedica Kant al prefaci del llibre de L. H. Jakob,<sup>33</sup> publicat a la mateixa època que l'*Im Denken orienteren*, i que mostra que la pròpia forma de procedir del berlinès deriva de la seva visió de la

<sup>28</sup> KrV, A831-832/B858-859. Per més referències a aquesta convicció de Kant, referim a l'argument en contra de les doctrines que acusen la sensibilitat de no ser més que la representació confusa de les coses, i que Kant rebutja afirmant que la “diferència entre una representació confusa i la representació distinta és merament lògica, no de contingut”, posant com a exemple la diferència en la comprensió del concepte de *dret* per part del sentit comú, per una banda, i per part de l'especulació, per l'altra. KrV, A43-44.

<sup>29</sup> És important no confondre aquest sentit comú amb el que apareixerà posteriorment a la KU i al qual arribarem a la segona part un cop desgranada l'Analítica del bell i la Deducció dels judicis estètics. Aquí Kant s'està referint al *gemeine Verstand*, que es tradueix a la KU com *enteniment comú* i que també serà objecte d'anàlisi a la segona part del nostre treball.

<sup>30</sup> ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's political philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1992, p. 28.

<sup>31</sup> PHILONENKO, Alexis, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, *Op. Cit.*, p. 64.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 58.

filosofia com “una activitat fonamentalment desinteressada i una mica aristocràtica: [en la que] es tracta de superar el sentit comú i d'especular per especular”.<sup>34</sup> A les *Morgenstunden*, Mendelssohn diu: “Si us dic que una cosa és passiva o activa, no em pregunteu altra vegada: què és, doncs? Si us indico quin concepte us heu de fer d'aquesta cosa, la qüestió subsidiària de saber què pot ser aquesta cosa en si mateixa no té cap sentit”.<sup>35</sup> Implícit en aquest fragment trobem el següent raonament, criticat per Kant: Mendelssohn, filòsof, estableix quins són els conceptes adequats de cada cosa; un cop afirmats aquests conceptes ja no és pertinent qüestionar què és la cosa, si no que el que s'ha de fer és creure i procedir tal i com el filòsof ha establert. Ressaltant aquest passatge, Kant evidencia que el procediment del berlinès obliga “a aquell qui planteja una qüestió a callar-se”.<sup>36</sup> L'autoritat que Mendelssohn s'atorga a si mateix com a depositari de la veritat gràcies al seu mètode metafísic-especulatiu—derivat de la certesa matemàtico-geomètrica—, li permet imposar-se per damunt de totes les demés consciències i exigir-los un consentiment cec sense dret a rèplica. D'aquí la conclusió que Mendelssohn només recorre al sentit comú quan la raó especulativa esdevé insuficient per procedir en el camp moral: en els altres casos, la seva posició davant dels no-filòsofs és de menyspreu i condescendència.

Per a Kant, aquesta superioritat epistèmica a què recorre Mendelssohn és problemàtica des dels seus fonaments. El filòsof de Königsberg estava profundament dedicat a establir la moralitat de tal forma que fos universal i, per tant, accessible a tothom. De fet, a l'últim paràgraf de la segona crítica, Kant escriu:

Certament tenim al nostre abast els exemples del judici morals de la raó. Analitzar els exemples en els seus conceptes elementals i, en absència d'un procediment *matemàtic* però amb un de semblant, el *químic*, procedir a la *separació* del racional i l'empíric que trobem en ells efectuant experiments repetits sobre l'enteniment humà comú, ens els pot fer conèixer tots dos en estat *pur*, i conèixer el que cada un pot produir amb certesa per ell mateix. Així podem evitar, en part, de caure en l'aberració d'un judici encara *groller* i no prou contrastat, i en part (cosa que és molt més necessària) evitar la *inspiració genial* a través de la qual, com sol passar amb els adeptes de la pedra filosofal, sense cap

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>36</sup> *Idem*.

investigació metòdica ni cap coneixement de la naturalesa, se'ns prometen tresors imaginaris mentre es malbaraten els de debò.<sup>37</sup>

Fixem-nos que no cal, per tant, recórrer a l'especulació per tal d'accedir als judicis morals: aquests es donen ja en el món, són part de la nostra experiència. En tot cas, la tasca consisteix a separar la dimensió racional—l'imperatiu categòric, de caire purament formal—de la dimensió empírica—el contingut de les experiències a les quals s'aplicaran les màximes morals. En cas de no fer aquesta distinció el perill és doble, i Kant ataca amb especial duresa la tendència a especular filosòficament sense establir ni respectar els usos adequats de la raó, puix enganyen i espatllen els “tresors de debò” que ja estaven al nostra abast. El cas és que no cal recórrer a la filosofia per tal de conèixer el deure, ni tan sols per establir cap nou principi de la moralitat. En paraules de Kant, “¿però qui pretenia instaurar cap altre principi de la moralitat, i per paga ser el primer d'haver-lo descobert? Com si abans de mi el món hagués ignorat què és el deure, o com si fins ara tothom hagués viscut en l'error més absolut”.<sup>38</sup> El filòsof no descobreix una veritat amagada inaccessible als no-filòsofs, sinó que estableix la fórmula que assegurarà que el judici moral, ja contingut en tot subjecte, no erri.

A més d'aquesta crítica implícita pel que fa a la relació del filòsof i el pensament “vulgar” en el camp moral, al propi text de *Im Denken orienteren* n'apareix una segona: recollint la crítica de Wizenmann al berlinès, acusant-lo d'haver de recórrer al sentit comú per tal de demostrar la superioritat de la raó, veiem que Mendelssohn cau en una ambigüitat de difícil solució. Fixem-nos que la raó especulativa és superior al sentit comú, d'aquí que calgui obeir les conclusions a les que arriba, però malgrat aquesta superioritat, és el sentit comú qui ha de redreçar la raó en el cas que es desorienti. Aquesta relació ambigua té com a conseqüència que no es pot elucidar si el sentit comú s'ha de recolzar sobre la raó metafísica o si, al contrari, li ha de fer de suport.<sup>39</sup> Kant confirma l'encert d'aquesta crítica quan afirma que els arguments de l'autor dels *Resultate*, en evidenciar la insuficiència del sentit comú mendelssohnià, mostren de quina manera la pròpia raó comuna acabaria en la perillosa posició “de servir de principi per a l'exaltació [*Schwärmerei*] i la completa abdicació de la raó”.<sup>40</sup> Mendelssohn s'apropia del sentit comú—arrelat fonamentalment

<sup>37</sup> KpV (Ak, V, p. 163).

<sup>38</sup> KpV (Ak, V, p. 8).

<sup>39</sup> PHILONENKO, Alexis, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, *Op. Cit.*, p. 56.

<sup>40</sup> *Im Denken orienteren* (Ak, VIII, p. 134).

en l'experiència comuna—per assegurar encara més llibertat a la raó especulativa, deslligada aquesta del món sensible. És per aquesta raó que recórrer al sentit comú per tal d'orientar-se en l'especulació metafísica implica, en realitat, desorientar-lo.<sup>41</sup> la raó especulativa construeix un món il·lusori sense connexió amb el món sensible i, per tant, deslligat de l'experiència, però ho amaga tot recorrent al sentit comú, el coneixement del qual deriva eminentment de l'experiència.

Les conseqüències de tot el dit fins ara són, per a Kant, que la raó especulativa mendelssohniana no només s'ha desfermat, sinó que ho ha fet deslegitimant al sentit comú com a interlocutor vàlid i imposant-se com l'única amb accés a la veritat. És important, doncs, restituir el lloc de la raó per a que també el sentit comú sa pugui retornar allà on li pertoca, coneixedor de les veritats i de les màximes pràctiques ja en si mateix, i company del filòsof que veu en ell l'autonomia i dignitat constitutiva del pensament lliure.

### **1.3. El mitjà d'orientació: la resposta de Kant**

Passem, doncs, a la resposta kantiana a la *Pantheismusstreit*. El 4 de gener de 1786, enmig de la polèmica, mor Mendelssohn, just després d'haver entregat per a ser publicada la seva resposta a les *Briefe über Spinoza* de Jacobi. És posteriorment que apareixen els dos escrits previs a la intervenció de Kant: l'un de Jacobi—la seva segona aportació a la querella—i l'altre de Wizenmann. S'ha indicat més amunt com Jacobi i Wizenmann s'apropien de Kant: en el cas de Jacobi, usant la delimitació de la raó kantiana i la impossibilitat de demostrar l'existència de Déu; en el cas de Wizenmann, fent referències constants a la KrV i presentant l'oposició entre Jacobi i Mendelssohn en dues columnes, clarament remissiu de les antinòmies de la raó pura a la Dialèctica Transcendental. El cas és que l'expectativa d'una resposta del filòsof crític anava *in crescendo*: el seu silenci s'interpretava, per part dels espectadors-lectors del conflicte, com una confirmació tàcita del pensament d'aquells que s'oposaven a Mendelssohn i, per tant, també a l'*Aufklärung*. La resposta de Kant urgia davant del perill que l'identifiquessin amb els qui justificaven l'exaltació i l'irracionalisme, però el fet és que la resposta de Kant va trigar encara uns mesos a arribar, i que, a més, la va escriure a desgrat.

---

<sup>41</sup> PHILONENKO, Alexis, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, Op. Cit., p. 57.



La relació de Kant amb Mendelssohn era tensa, i amb la publicació de les *Morgenstunden*, el prefaci del qual li havia semblat al filòsof crític una oberta declaració de guerra, el malestar del filòsof de Königsberg havia derivat en un rebuig a posicionar-se a favor del berlinès, fins i tot després que aquest li demanés ajuda.<sup>42</sup> Així doncs, la reticència de Kant a sortir en defensa de l'*Aufklärung*, mentre aquesta equivalgués a defensar Mendelssohn, es comprèn sense gaire dificultats. Però què és el que el va dur—un any després de la publicació de les *Briefe über Spinoza* i les *Morgenstunden*—a participar finalment de la querella? Seguint la tesis de Philonenko, es pot dir que seria Biester, editor de la *Berlinische Monatschrift*, qui finalment convenceria Kant a escriure l'opuscle, tal i com mostra la carta que li va dirigir l'11 de juny de 1786.<sup>43</sup> En aquesta, Biester afirma que, tal i com ja ha dit, el problema no rau ni en Mendelssohn ni en les expectatives de resposta per part del públic berlinès, sinó en l'obvi perill que corren tant la veritat com la raó per culpa dels atacs assestats contra l'*Aufklärung*.<sup>44</sup> Havent establert la seva posició davant dels fets, doncs, i admetent el desig de Kant de no enemistar-se amb Jacobi, li dóna tres arguments—essent els últims dos els principals—pels quals ha d'expressar fermament la seva posició. Parem-nos breument en aquests, puix ens donen la clau als motius personals i polítics de Kant per a defensar la llibertat de pensament, i, també, la importància d'aquesta llibertat per al seu enteniment comú.

El primer argument s'articula al voltant del perill que Kant acabi essent associat amb Jacobi, donats els usos, explicats anteriorment, que aquest ha fet de la primera crítica, i que, en conseqüència, l'assimilin a la filosofia “irracionalista” jacobiana. Si bé aquest perill havia sobrevolat constantment l'ambient en el transcórrer de tota la querella, el cas és que no havia estat suficient en cap moment per a que Kant agafés la ploma. Passem, doncs, al segon argument: Biester escriu que s'està gestant una acusació d'espinozisme contra Kant, i que, si no s'hi anticipa, ben aviat coneixerà la sort de Lessing.<sup>45</sup> La gravetat d'aquestes acusacions es fan evidents si es tenen en compte les circumstàncies polítiques del moment; són aquestes les que desemboquen en el tercer argument. Frederic el Gran

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>43</sup> Aquesta carta és una resposta a la que li havia enviat prèviament l'autor de la KrV en la qual sembla que elaborava les raons per les quals es mantenia al marge del conflicte. Malauradament, aquesta s'ha perdut, així que per entendre l'actitud kantiana cal deduir-ne les raons a partir de les respostes de Biester. Cf. PHILONENKO, Alexis, *Ibidem*, p. 23.

<sup>44</sup> *Idem*.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 24.



està cada cop en més mal estat de salut—de fet, mor el 17 d'agost de 1786—, i, si bé ell ha prioritzat la llibertat de pensament i l'emancipació de la filosofia dels lligams de la religió, Frederic Guillem, hereter al tron, no sembla compartir aquestes aspiracions.<sup>46</sup> És per aquesta raó que l'acusació d'ateisme dogmàtic, conseqüència de l'acusació d'espinozisme, pot tenir repercussions nefastes, i és així que Biester li demana que es desmarqui clarament dels opositors de l'*Aufklärung*. A partir d'aquí podem concloure, en paraules de Philonenko, que, “si Kant parla tant de la llibertat de pensar, és, evidentment, degut a les condicions polítiques del moment”.<sup>47</sup>

Resumint, la situació era la següent: a mesura que la querella avançava, el marge de maniobra del pensador crític s'anava reduint a dues opcions. La primera, la de posicionar-se clarament a favor de la Il·lustració, arriscant-se així a alimentar la confusió del sistema crític amb el racionalisme dogmàtic d'origen leibnizià de Mendelssohn, la qual cosa podria desembocar en la formalització d'una acusació d'espinozisme i, per tant, d'amoralisme i d'ateisme. La segona, ésser assimilat a l'“irracionalisme” jacobinà.<sup>48</sup> Indecís entre una posició i una altra, no és fins que Biester li fa evidents els difícils moments polítics del moment que Kant no entra en escena.

És, doncs, per mitjà d'aquests entrecreuaments—l'ús de termes kantians al llarg de la querella, l'acusació d'espinozisme, les circumstàncies polítiques—, que neix l'opuscle que aquí ens ocupa. Tot i admetent el caràcter de manifest imprès a l'escrit,<sup>49</sup> aquest opuscle és especialment dens, puix hi trobem resumits els temes més característics i els elements principals de l'obra kantiana. Així, hi apareixen: “la teoria de la idealitat de l'espai, la distinció de l'*Erscheinung* i l'Ésser, del fenomen i la cosa-en-si, la noció de finalitat, la primacia de la raó pràctica, la raó com a *Vernunftglaube* o fe racional, en fi, la llibertat com el seu haver-de-ser i el seu ideal”.<sup>50</sup> Resumint, condensant, i esclarint la filosofia crítica, Kant dibuixa la seva proposta davant de la difícil pregunta que se li

---

<sup>46</sup> Efectivament, Biester tenia raó respecte del nou monarca, i el 9 de juliol de 1788 s'expedia l'edicta religiós de Wöllner, el primer pas cap a l'establiment institucional de la censura durant el regnat de Frederic Guillem II, nebot de Frederic el Gran.

<sup>47</sup> *Idem*.

<sup>48</sup> RENAUT, Alain, *Kant aujourd'hui*, Aubier, París, 1997, p. 83.

<sup>49</sup> Vid. PHILONENKO, Alexis, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, *Op. Cit.*, p. 24. Philonenko posa èmfasi en el caràcter de manifest del text i el relaciona amb les circumstàncies polítiques del moment i el perill imminent que es restableixi la censura.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 62.

planteja: com s'ha d'orientar un en el pensament quan aquest explora el suprasensible? I com fer-ho prioritant, per davant de tot, la llibertat de la raó?<sup>51</sup>

Kant elabora la complexitat del problema i la delimitació d'alguns primers límits ja a la introducció de l'opuscle: reformulant el problema de l'orientació en termes crítics, procedeix a exposar tant els involucrats del conflicte com el motiu pel qual aquest s'ha esdevingut. Tant és així, que al primer paràgraf, Kant posa ja d'entrada els elements bàsics del plantejament crític: trobem els conceptes [*Begriffe*] de l'enteniment i el camp a què poden ser aplicats, les representacions de la imaginació [*bildliche Vorstellungen*], i el paper de la sensibilitat [*Sinnlichkeit*]. Ara bé, l'element clau d'aquestes primeres afirmacions és el del paper de la raó quan prova d'alliberar-se tant de les representacions de la imaginació com de la percepció contingent dels sentits que s'hi barregen, incloent-hi la pura intuïció sensible. Kant aquí posa èmfasi en el fet que la funció pròpia dels conceptes és, en definitiva, la de rendir susceptibles d'un ús experimental les representacions de la imaginació que no són derivades immediatament—en sentit temporal—de l'experiència. Ara bé, si pretenem anar encara més enllà, o sigui, fins al suprasensible, ¿què es pot fer amb els conceptes un cop separats minuciosament de tota correspondència amb les intuïcions sensibles?

La resposta de Kant és clara: en aquest cas “no tenim res més que un concepte pur de l'enteniment, l'extensió del qual ara s'ha eixamplat, i que conté una regla del pensament en general”.<sup>52</sup> O sigui, si el que pretenem és pensar a partir de conceptes deslligats de la sensibilitat, la única funció que poden tenir és una funció formal. És precisament així que Kant havia establert la lògica general com una disciplina filosòfica amb contingut en l'àmbit formal en la seva sistematització escolar de la filosofia a la primera edició de la *KrV* l'any 1781.<sup>53</sup> És aquí, doncs, que explica de forma concisa la importància de la lògica, fins i tot essent aquesta sempre negativa: en cas de ser correctament i completa separada de l'experiència, el que donarà seran mètodes heurístics pel pensament, ja que evitarà que la raó es contradigui en els seus raonaments. Aquests mètodes tindran com a

<sup>51</sup> Recordem que la llibertat del pensament és un tema recurrent: ja a *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, de 1784, Kant diu: “Per a aquesta il·lustració només es requereix llibertat i, en realitat, la més inofensiva de totes les que així es podrien anomenar: la de fer *us públic* de la pròpia raó en tots els terrenys.” (Ak, VIII, p. 37).

<sup>52</sup> *Im Denken orientieren* (Ak, VIII, p. 133).

<sup>53</sup> TURRÓ, Salvi, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Anthropos, Barcelona, 1996, p. 28 i s.

molt la capacitat d'enriquir la filosofia de màximes, i són precisament aquestes les que reclamava Mendelssohn a les *Morgenstunden* i a *An die Freunde Lessings*, una màxima que és efectivament necessària per tal d'orientar-se en la raó més enllà de l'àmbit del sensible. Ara bé, mentre que Mendelssohn pretenia que aquesta màxima demostrés la superioritat de la raó, Kant en limita el camp d'acció quan afirma que “en la mesura que la raó és especulativa, no se li concedirà cap altre funció que la d'alliberar de contradiccions els conceptes de la raó comuna sana, i de defensar les màximes contra els seus propis atacs sofítics”.<sup>54</sup> Tal orientació, doncs, se cenyirà a la seva funció lògica i servirà, en últim terme, per mantenir aquesta raó comuna en un estat sa.

El moviment de Kant és el següent: si bé es dedicarà a cercar aquesta forma d'orientar-se que Mendelssohn reclamava—atorgant-li, per tant, suficient rellevància com per a ocupar-se'n—, ben ràpidament ressaltarà l'equivocitat dels conceptes del mateix. El fet d'haver determinat que tal orientació només es podrà dur a terme per mitjà d'un tal “sentit comú”, o “raó sana” o “simple enteniment humà”, acabarà per convertir el missatge del berlinès en el que Kant anomena una “confessió funesta”.<sup>55</sup> És una “confessió” perquè mostra la incapacitat de la raó especulativa mendelssohniana per trobar el propi camí, i “funesta” precisament per les conseqüències que aquesta orientació equívoca acaba tenint per a la moralitat i la raó comuna, com hem vist anteriorment. Així—ens diu Kant, amb to de sorpresa i incredulitat clarament retòric—, ¿com es podia esperar que per culpa de l'ambigüitat de la terminologia mendelssohniana, aquest principi se li girés en contra? L'estratègia, doncs, és clara: si bé Mendelssohn anava ben encaminat en la seva defensa de la raó, havia estat incapaç d'adonar-se de l'error en la seva manera d'atorgar-li primacia a la raó especulativa precisament perquè havia ignorat el mètode transcendental. És aquest error de Mendelssohn el que, en última instància, ha acabat per fer detonar la *Pantheismusstreit*, i és amb aquest gir que Kant pot erigir-se com a defensor de l'*Aufklärung* sense haver de censurar les crítiques a Mendelssohn.

Segons Kant, el que farà serà mostrar que cal orientar-se per la pura raó humana *en sentit propi*—per tant, no la raó mendelssohniana—, no pas per res més: ni per un “suposat i misteriós «sentit de la veritat»” ni per una “intuïció transcendent qualificada de «creença»”,<sup>56</sup> ja que aquestes acaben derivant en un retorn de la revelació i de la

<sup>54</sup> *Im Denken orientieren* (Ak, VIII, p. 134).

<sup>55</sup> *Idem.*

<sup>56</sup> *Idem.*

tradició—i aquí la crítica es dirigeix a Jacobi i Wizenmann— i, en conseqüència, al retorn de la minoria d'edat de l'home. La pretensió d'autoritat de la raó especulativa, que es pretén legitimar per mitjà de la demostració matemàtico-geomètrica en el camp de la metafísica, ha de ser rebutjada—puix prové d'errors conceptuals ja demostrats per Kant, com, per exemple, pensar que el coneixement del suprasensible és possible—, i per a fer-ho cal establir el mètode a seguir i el marc al qual aplicar-lo. És amb aquesta proposta que Kant afirma que l'acte de *Sich-orienteren* permetrà entendre les màximes de la raó sana dins llur aplicació al coneixement dels objectes suprasensibles. Fixem-nos que Kant busca la màxima que permeti determinar l'adequada orientació de la raó pura, o sigui, fer que la raó determini el seu “propi poder de jutjar”,<sup>57</sup> per tal d'evitar que erri quan obri via pel camp del suprasensible.

A partir d'aquí el text de Kant s'estructura en tres parts. A la primera, estableix el sistema d'orientació: trobem la definició d'*orientar-se* en el seu sentit astronòmic; seguidament, i mitjançant un experiment mental, la transporta al món físic; per acabar, fa una doble transposició analògica de l'orientació a l'àmbit matemàtic, primer, i a l'orientació en el pensament, en segon lloc.<sup>58</sup> A la segona part, apareixerà la qüestió de si aquesta manera d'orientar-se és objectiva o subjectiva i les diferències de l'estatut del mitjà [*Mittel*] subjectiu pel que fa a l'àmbit teòric i pràctic. Finalment, i per cloure l'opuscle, farà una exhortació als tres involucrats de la querella perquè s'adonin de les conseqüències de les seves disputes. A la primera i a la segona part pararem especial atenció a l'aparició del mitjà subjectiu universal que regeix l'orientació de la raó, o sigui, a la manera d'explicar-ne l'existència i d'elaborar-ne la dimensió subjectiva, si bé no per això disminuint-ne el caràcter fonamental. A l'última part, es veurà l'acusació de Kant als altres tres autors pel que fa a les conseqüències dels seus mètodes en l'àmbit de la llibertat de pensament i, per tant, de l'àmbit públic. Procedim, doncs, a analitzar les tres parts del text.

---

<sup>57</sup> A l'original: “der Bestimmung ihres eigenen Urteilsvermögens ihre Urteile unter eine bestimmte Maxime zu bringen.” *Im Denken orientieren* (Ak, VIII, p. 136). Veiem, doncs, que l'adequació o inadequació del procediment de la raó en l'àmbit del suprasensible passa per la capacitat de jutjar i els elements principals de què disposa el judici.

<sup>58</sup> Creiem pertinent seguir les indicacions de Philonenko, qui diu que “cal tenir present que l'anàlisi de l'orientació en l'espai només s'introdueix com a paradigma; la seva funció pròpia és únicament preparar el lector per a una més fàcil comprensió del mitjà d'orientació en el pensament. El primer moment no es va desenvolupar, doncs, per si mateix, sinó només per tal d'aclarir una altra idea.” *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, *Op. Cit.*, p. 65.

Quin és el significat propi de *Sich-orientieren?*, ens pregunta Kant. Doncs orientar-se prové de l'exercici de trobar, a partir d'una regió celeste donada, les altres regions, principalment l'orient. Això significa que, quan miro el cel i sé l'hora, sóc capaç de trobar els quatre punts cardinals: aquesta capacitat és la d'orientar-me *geogràficament*. Ara bé, per tal de poder fer aquesta operació, “m'és indispensable experimentar en mi mateix el sentiment [*Gefühl*]<sup>59</sup> d'una diferència”:<sup>60</sup> el de la dreta i l'esquerra. El raonament és el següent: si en fer un cercle vull determinar els quatre punts, però no tinc marcadors objectius a partir dels quals determinar-los, no podré establir *a priori* la disposició dels diferents objectes sense aquest mitjà de diferència subjectiu de la dreta i l'esquerra. Tant és així, segueix, que en el cas imaginari que les estrelles es transposessin, passant l'est a l'oest, mantenint la mateixa disposició d'unes en relació amb les altres—i, per tant, enganyant qualsevol que les miri—, seria precisament aquest sentiment subjectiu el que permetria a l'astrònom reorientar-se tot fixant la vista en l'estrella polar i adonant-se del canvi de disposició, de dreta a esquerra, de totes les altres. El mitjà subjectiu d'orientació és fonamental en el món físic, com ha mostrat establint una definició d'orientació a partir d'un paradigma astronòmic, i transportant-la cap al món físic mitjançant l'experiment mental. Fixem-nos que aquest sentiment és mitjà d'orientació subjectiu en un doble sentit. En un primer, estableix aquest mitjà d'orientació en el subjecte—l'arrela en el mateix en tant que posa el seu origen en la sensibilitat, no en l'objecte.<sup>61</sup> Per altra banda, el fa “irreductible al pensament lògic pur”<sup>62</sup>—o sigui, sostreu el mitjà d'una pura relació conceptual.<sup>63</sup> Aquest doble sentit es manté fins a l'àmbit del matemàtic—on ja sí que es mostrarà com a condició de possibilitat de tota orientació—, on pren la seva plena significació. Fixem-nos, però, que les implicacions d'aquests dos sentits van més enllà, encara: Kant estableix l'origen del sentit del món, la capacitat per orientar-s'hi a l'hora de pensar més enllà del coneixement, i, per tant, per a significar-lo, en la consciència de cada subjecte.

---

<sup>59</sup> Una de les caracteritzacions de Kant del sentit comú a la KU també és la de sentiment. Com veurem, en ambdós casos s'entén el sentiment com quelcom preconceptual, i en aquest sentit subjectiu, però no privat.

<sup>60</sup> *Im Denken orientieren* (Ak, VIII, p. 134).

<sup>61</sup> Aquest gir subjectiu serà el mateix en els judicis estètics purs, com veurem, en els quals el sentiment del bell no tindrà el seu origen en l'objecte, sinó en el lliure joc de la facultat de la imaginació i de l'enteniment en el subjecte, o sigui, en la relació de la representació de l'objecte amb el subjecte, la forma que el subjecte és afectat per la representació.

<sup>62</sup> PHILONENKO, Alexis, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, *Op. Cit.*, p. 66.

<sup>63</sup> *Idem*.

Kant segueix: imaginem-nos que en comptes de mirar les estrelles, ara transportéssim aquest experiment a un espai qualsevol, com, per exemple, una cambra fosca, però coneguda, en la qual no podem veure els objectes per tal d'orientar-nos. L'únic que faria falta per tal de situar-nos seria trobar un objecte i, gràcies al sentiment de dreta i esquerra, desplaçar-nos per la cambra sense més dificultat. La relació que estableix aquí Kant és matemàtica, en tant que només cal un punt de referència per moure'ns en l'espai, sempre que el tinguem delimitat i en coneguem la disposició usual. Aquí el filòsof de Königsberg juga, doncs, amb dos nivells: 1) la sensibilitat immediata externa—trobar un objecte—, i 2) l'àmbit conceptual introduït per la geometria—moure'ns per la cambra. Kant amplia la noció d'orientació encara més quan afirma que: “[el mitjà subjectiu] no comprèn només el poder d'orientar-se en l'espai, és a dir, matemàticament, sinó que, de manera més general, abasta també el d'orientar-se en el pensament o, fins i tot, lògicament”.<sup>64</sup> La regulació de l'ús de la raó pura, seguint la lògica establerta fins ara, demanarà un mitjà subjectiu de diferenciació que li permeti, partint dels objectes coneguts—o sigui derivats de l'experiència—, anar més enllà dels límits fins que ja no resti res que provingui de la intuïció, sinó només un marc dins del qual procedir.<sup>65</sup> El motor que ens impulsa a trobar aquest mitjà subjectiu [*dies subjektive Mittel*] d'orientació és “el sentiment de la necessitat inherent a la raó”:<sup>66</sup> la necessitat de jutjar. Ara bé, aquesta necessitat ens pot dur a jutjar erròniament si no establím clarament quan es pot exigir un judici determinant i quan no, o sigui quins són els elements necessaris per a emetre els judicis exigits per la nostra raó.

Kant ja ha establert que aquests elements necessaris no poden provenir ni de la intuïció d'un objecte ni de res que s'hi assembli: cal buscar quelcom diferent que permeti “de presentar als nostres conceptes eixamplats allò que els correspon objectivament, i d'assegurar-nos de la seva possibilitat real”.<sup>67</sup> Ja a la KrV Kant havia determinat que per

<sup>64</sup> *Im Denken orientieren* (Ak, VIII, p. 136).

<sup>65</sup> Aquesta transposició d'analogies és problemàtica, com mostren les crítiques que se li van fer posteriorment a Kant. Wizenmann l'acusa de caure en una petició de principi: Kant estableix el sentiment de dreta i esquerra com a principi d'orientació subjectiu però aquest sentiment només pot determinar-se a partir d'un punt de referència objectiu i mentre es conegui la relació entre els objectes en els quals em vull orientar—o sigui, ha d'introduir novament tot el que volia eliminar per tal que el principi orienti. Heidegger, per altra banda, argumenta que Kant busca donar sentit a l'orientació en l'abstracció provinent del món i fer possible una orientació dins del món *sense* el món. La diferència entre Heidegger i Kant estaria, tal i com indica Philonenko, que l'*a priori* del primer és l'ésser-en-el-món [*In-der-Welt-sein*], mentre que per al segon l'*a priori* de l'orientació és l'espai. Cf. PHILONENKO, Alexis, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, *Op. Cit.*, p. 68-69.

<sup>66</sup> *Im Denken orientieren* (Ak, VIII, p. 136).

<sup>67</sup> *Idem*.

mitjà d'un concepte no podíem establir l'existència de l'objecte ni la seva relació amb el món—o sigui, dins de la taula de categories, de la realitat [*Realitet*] o possibilitat [*Möglichkeit*] no en podem suposar l'existència [*Dasein*]—, sense la intervenció de la sensibilitat. Per què, doncs, ens aventurem a demostrar l'existència dels objectes suprasensibles?<sup>68</sup> Precisament per l'exigència de la raó a satisfer el seu dret de la seva necessitat a respondre allò que la concerneix. Per exemple, en el cas de l'ésser il·limitat, “la nostra raó no s'accontenta amb demostrar la necessitat de col·locar el concepte de l'ésser il·limitat com a fonament del concepte de tots els éssers limitats. Aquesta necessitat la porta a admetre'n l'existència”.<sup>69</sup> Ara bé, i tal i com apunta al peu de pàgina, no s'ha de confondre els motius subjectius pels quals se *suposa* l'existència de quelcom—en aquest cas l'ésser il·limitat— amb motius objectius, o sigui, amb que l'ésser il·limitat es doni realment [*wirklich*].

Recopilem, breument, el camí recorregut fins ara: Kant ha establert que les nostres facultats tenen la necessitat de jutjar, tant en l'àmbit del sensible com en l'àmbit del suprasensible; allò que duu les nostres facultats a aventurar-se en els purs conceptes és, doncs, aquest sentiment de necessitat inherent a la raó. En tant que *sentiment*, trobem aquí un primer moment subjectiu, o sigui sense referència a cap objecte. Ara bé, aquesta necessitat el que fa és exigir la satisfacció del dret de la raó a orientar-se, sense determinar la forma correcta de jutjar si ens orientem adequadament: d'aquí la necessitat d'establir una màxima que indiqui com procedir en el pensament i que eviti la confusió entre allò subjectiu i allò objectiu. Trobem, ara, el segon element o nivell, ara ja vinculat a la racionalitat, a l'àmbit conceptual, en tant que requereix d'una màxima que estableixi l'orientació. És aquesta màxima—la que precisament, segons Kant, buscava Mendelssohn—, exigida pel dret de la raó d'orientar-se en el pensament, la que procedirem a explicar.

Partint de la necessitat de suposar l'existència d'un creador, sense el qual ens veuríem condemnats a no poder “suposar la més mínima raó intel·ligible sense caure en pures absurditats”<sup>70</sup> de qüestions clau com la contingència del món o la finalitat i l'ordre en el

---

<sup>68</sup> Kant parla aquí del fet que mantenir la relació anàloga entre el món sensible i el suprasensible ens permet d'establir “una realitat suprasensible compatible amb l'ús experimental de la nostra raó” (Ak, VIII, 136), compatibilitat que esdevindrà cabdal a l'hora d'establir l'*Übergang* a la *KU*.

<sup>69</sup> *Im Denken orientieren* (Ak, VIII, p. 137).

<sup>70</sup> *Im Denken orientieren* (Ak, VIII, p. 137).



món, Kant estableix la diferència entre el l'ús teòric i l'ús pràctic d'aquesta suposició. En l'àmbit teòric es limita a establir que l'existència de Déu només es pot suposar *si* el que volem és jutjar les causes primeres de tot allò contingent. O sigui, en el seu vessant teòric, aquesta necessitat de la raó és una hipòtesi racional.<sup>71</sup> Ara bé, en l'àmbit pràctic és molt més essencial [*weit wichtiger*], puix no és que haguem de suposar l'existència de Déu només *si volem* jutjar, sinó precisament *perquè hem de* jutjar: és, doncs, un postulat de la raó—definició que no la fa en cap mesura inferior en dignitat a cap saber.<sup>72</sup> En aquest punt, Kant esclareix al peu de pàgina que la raó no sent: el que fa és copsar la seva insuficiència, determinada per la seva finitud, de conèixer la totalitat. Aquesta insuficiència la duu a produir el sentiment d'una necessitat, d'una exigència, la satisfacció de la qual, per tal que no erri en el seu procediment, ha de dependre dels límits de la raó.<sup>73</sup>

És aquesta necessitat de la raó, determinada pel *deure de* jutjar, la que segons Kant havia dut Mendelssohn a emprendre el seu camí en el pensament especulatiu, si bé, precisament per no haver determinat els límits de la raó, va donar al mitjà d'orientació un estatut objectiu il·legítim quan el va definir com un principi fonamental del actes d'intel·lecció [*Einsicht*]. L'equivocitat de l'expressió “sentència de la sana raó” [*Ausspruch der gesunde Vernunft*] és el que porta Mendelssohn a interpretar-la com un judici provinent d'una intel·lecció racional [*aus Vernunftseinsicht*], mentre que Wizenmann l'entén com un judici d'inspiració racional [*aus Vernunfteingebung*]. Kant, però, defineix la màxima com una fe racional [*Vernunftglaube*]: és aquesta la que determinarà la manera d'orientar-se en el pensament.<sup>74</sup> Aquest punt és essencial perquè l'autor de la primera crítica se situa entre Mendelssohn i Jacobi: ni aquesta màxima pot ser coneixement, puix no prové de cap font objectiva—o sigui no refereix a cap objecte—, ni és una revelació, puix és racional en tant que al seu origen hi ha la raó, “la pedra de toc decisiva de la veritat”.<sup>75</sup>

Aquesta fe racional satisfà la necessitat de la raó, sigui en l'àmbit teòric com en el pràctic, sempre que es mantingui dins dels límits establerts: cal que la raó suposi allò que li és intel·ligible—que no vol dir existent—per deduir l'explicació d'allò donat, i aquesta

<sup>71</sup> *Im Denken orientieren* (Ak, VIII, p. 141).

<sup>72</sup> *Idem*.

<sup>73</sup> Aquest moviment, en el qual a partir de quelcom que succeeix a les facultats, se'n deriva un sentiment, és anàleg al mecanisme que posa en marxa el sentiment de plaer o dolor en els judicis estètics: és perquè el lliure joc de les facultats és comunicable que apareix el sentiment de plaer, i no a l'inrevés.

<sup>74</sup> *Im Denken orientieren* (Ak, VIII, p. 140).

<sup>75</sup> *Im Denken orientieren* (Ak, VIII, p. 141).



suposició és racional però subjectiva, ja que no podem tenir cap experiència de Déu. La fe racional precedeix sempre a qualsevol revelació interior, i és per aquest motiu que treure el dret a la raó a parlar la primera significarà obrir la porta a l'exaltació, a la superstició i a l'ateisme. És això precisament el que ha fet Jacobi en afirmar que Spinoza és l'únic que està d'acord amb tots els principis de la raó, sense tenir en compte que la raó de Spinoza encara no ha estat sotmesa a la crítica, o sigui, a la determinació dels seus límits. El salt perillós de Jacobi cap a l'irracionalisme implica instaurar en el lloc de la fe racional una altra creença, aquesta vegada interna, creença que cadascú pot establir segons el seu parer, sense possibilitat d'afirmar si la d'uns i d'altres és la mateixa o no.

Abans de procedir vers la tercera part del nostre anàlisi de l'opuscle, recollim els elements fonamentals establerts fins ara: s'ha vist que Kant establí la necessitat de la raó com allò que impulsa l'home a buscar el mitjà a partir del qual orientar-se en el pensament. Aquest és la màxima de la fe racional, la qual ha d'estar determinada dins dels límits de la raó. A partir d'aquí pot afirmar que, efectivament, la raó és la pedra de toc de l'orientació, però només si se l'entén *en sentit propi*; no si se l'entén com la raó de Spinoza o la de Mendelssohn. D'aquesta forma, es desmarca de les nocions de raó usades per Mendelssohn i Jacobi alhora. En el cas del primer, perquè establí l'autoritat de la raó a partir de demostracions metafísiques sense tenir en compte la diferència entre un fonament objectiu i un de subjectiu: passava de la certesa subjectiva a l'objectiva. Una de les conseqüències més nefastes del procediment del berlinès? Desorientar el sentit comú més sa i potenciar-ne l'exaltació. En el cas del segon, el permet desmarcar-se de la posició espinozista i demostrar que l'apropiació de Jacobi de la primera crítica és parcial, en tant que no admet la raó com a pedra de toc de tot pensament; si ho hagués fet, no faria dependre la moralitat d'una intuïció del suprasensible. A partir d'aquest moment, Kant es dirigirà directament als seus adversaris.

“Homes de gran talent, vosaltres que teniu disposicions d'ànim tan àmplies! Honoro el vostre talent i venero el vostre sentiment d'humanitat”, comença l'exhortació de Kant als seus interlocutors. “Però heu pensat bé què feu i a on arrossegareu la raó amb les vostres disputes?”, qüestiona. Uns homes amb tant talent no poden, segueix l'autor de la primera crítica, desitjar altra cosa que assegurar la llibertat del pensament: “Anem a veure què és el que ha de resultar naturalment d'aquesta llibertat de pensament, si es generalitza el

tipus de mètode que heu començat [a usar]”.<sup>76</sup> Les conseqüències derivades d’aquesta metodologia esbiaixada estan lligades a una triple caracterització de la importància de la llibertat de pensament, que enumerem seguidament seguint l’ordre kantianà:

- 1) El fet és que “a la llibertat de pensament s’hi oposa [...] la coacció civil”.<sup>77</sup> L’opinió comuna segons la qual les instàncies de poder superior poden restringir tant la llibertat de parlar com la d’escriure, però no podran prohibir mai la llibertat de pensar, és equívoca. No és aquest el cas, diu Kant: restringir la llibertat de comunicar-se públicament significa restringir la llibertat de pensar, puix, “¿pensaríem molt, i pensaríem bé i correctament, si no penséssim, per dir-ho així, en comú amb altres, que comparteixen amb nosaltres els seus pensament i a qui comuniquem nosaltres els nostres?”<sup>78</sup> Arribem, doncs, a un dels punts clau: la llibertat de pensament està íntimament lligada amb la comunicació d’allò que es pensa, amb la posada en comú d’una banda i de l’altra, amb assegurar definitivament tal espai de comunicació. Defensar la llibertat del pensament implica, alhora, defensar la llibertat que cadascú digui la seva, sense imposicions ni internes ni externes.
- 2) En segon lloc, parlem de llibertat de pensar en el sentit que “s’oposa a la coacció exercida sobre la consciència [*Gewissenszwang*]”.<sup>79</sup> La llibertat de pensament assegura que cadascú arribi a la moralitat necessària gràcies a si mateix. Si no se la defensa, les qüestions de caire religió es veuran reduïdes a lleis imposades per tutors espirituals, tutors que usaran la por per mantenir les consciències sotmeses, negant-los així la majoria d’edat.
- 3) Finalment, “la llibertat de pensar significa que la raó no se sotmet a cap altre llei més que aquella que ella es dóna a si mateixa”:<sup>80</sup> és la llibertat en el pensament, pròpiament encaminada, la que atorga a l’home l’autonomia necessària per seguir les pròpies lleis en comptes de sotmetre’s a les dels demés.

<sup>76</sup> *Im Denken orientieren* (Ak, VIII, p. 144).

<sup>77</sup> *Im Denken orientieren* (Ak, VIII, p. 144-145).

<sup>78</sup> *Im Denken orientieren* (Ak, VIII, p. 145).

<sup>79</sup> *Idem.*

<sup>80</sup> *Idem.*

Així doncs, la llibertat de pensament s'oposa tant a les coaccions civils com a les coaccions de caire religiós, i ho fa precisament atorgant-se a si mateixa la llei que la governa. Negar la llibertat del pensament és, en última instància, o reduir l'ésser humà a les imposicions provinents de l'exterior—imposicions la moralitat de les quals no es qüestiona perquè la raó està sotmesa—, o condemnar-lo a viure sense llei. En ambdós casos, la raó es perd a si mateixa, i és a aquesta situació inacceptable a què la condemnen els mètodes conceptuals dels altres tres participants de la querella.

El camí dialèctic emprès pels tres contrincants el resumeix Kant usant la figura del geni [*Genie*]. En la primera fase, la de Jacobi, el geni es complau per la seva audàcia en ignorar la guia de la raó. Usant afirmacions seductores i promeses brillants, encisa als homes i aconseguix posar-se al tron de la raó, negant-la, i eliminant per tant qualsevol possibilitat de mostrar quines revelacions són correctes i quines incorrectes en cas que les veritats a què duguin es contradiguin: la única forma d'establir quina guanya serà per mitjà de la violència. Aquest procés és el que nosaltres anomenem exaltació [*Schwärmerei*] i ells il·luminació [*Erleuchtung*], diu Kant. Ara bé, la consciència comuna no és pas tan fàcil d'enganyar, i confosa pel llenguatge misteriós i poc esclaridor del geni, per les descripcions de les revelacions interior d'uns i d'altres, inaccessibles i incomprensibles, que neguen tota comunicació—i que Philonenko anomena, en conseqüència, el retorn a Babel—,<sup>81</sup> reclama un garant extern que demostrï l'existència de Déu i la indubitabilitat del sistema moral religiós. És per aquesta raó que el geni passa de la revelació interior a la necessitat d'una revelació externa—Wizenmann—garantida per la tradició i per testimonis provinents de la història, o sigui, de la Bíblia. Inicialment aquests testimonis de l'existència divina havien estat escollits minuciosament, però en la mesura que es converteixen en elements essencials de la tradició acaben per convertir-se en obligatoris i imposar-se, altra vegada, com a veritats no qüestionables. Amb aquest gir es posa la raó al servei de “la superstició, perquè aquesta, com a mínim, es deixa reduir a una forma legal i, per tant, a un estat d'equilibri”.<sup>82</sup>

Ara bé, prossegueix el filòsof de Königsberg, precisament perquè la raó humana tendeix sempre a la llibertat, tampoc aquesta fase la satisfà, i busca la forma de trencar les cadenes externes que la mantenen lligada. El geni, aquí, és Mendelssohn, qui, un cop assolit

<sup>81</sup> PHILONENKO, Alexis, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, *Op. Cit.*, p. 43.

<sup>82</sup> *Im Denken orientieren* (AK, VIII, p. 145).

l'alliberament de la raó, passa a confiar temeràriament en la independència del seu poder. És aquesta confiança cega la que el duu a presentar la vessant especulativa de la raó com a sobirana exclusiva. Espantada davant de la possibilitat de perdre la seva llibertat, acabarà per imposar-se als demés, sense adonar-se que en aquest procés es condemna, altra vegada, a ser regida per coaccions externes. Segons Kant, li manca adonar-se que només podrà orientar-se adequadament si estableix la fe racional com a mètode d'orientació. Negar aquesta màxima portarà a l'opressió de l'estat, qui, convençut de ser portador de la veritat absoluta, voldrà eliminar la llibertat de pensament. L'*Aufklärung* és, en essència, la defensora de la llibertat de pensament, i, per tant, de la possibilitat de comunicació, de compartir i raonar en comú. Havent acabat el resum, Kant crida a la reorientació de la raó, ja que, si no, “indignes d'aquesta llibertat, no podreu evitar perdre-la també, arrossegant en aquesta desgràcia els vostres semblants que són innocents i estarien voluntàriament disposats a usar legalment la seva llibertat i a donar-li el fi de servir al bé de la Humanitat”.<sup>83</sup> Tots tres condemnen l'home a restriccions de caire intern o extern, i, per tant, neguen la majoria d'edat als homes.

Al llarg d'aquest anàlisi hem posat especial èmfasi en dues qüestions: la importància del mitjà subjectiu d'orientació—i els dos moments que el componen: el subjectiu i el conceptual—, i les implicacions polítiques de les maneres de procedir de cadascun dels altres actors de la querella segons Kant. La justificació de veure la problemàtica de *Im Denken orientieren* com un precedent del principi subjectiu de la facultat de jutjar—i, per tant, d'afirmar-lo com un element fonamental del projecte crític—la trobem al peu de pàgina dedicat a rebatre la demostració mendelssohniana suposadament objectiva de l'existència de Déu. En aquesta, com hem explicat anteriorment, Kant estableix clarament els límits de la necessitat de la raó de suposar l'existència de Déu i en marca l'estatut purament subjectiu, però assenyala que: “es manté (no obstant) que allò que és versemblant pel que fa als principis subjectius en l'ús de la nostra raó, pren sempre una gran importància, quan ens manquen les raons objectives, tot i estar obligats a jutjar”.<sup>84</sup> Aquesta importància i el desenvolupament de com jutjar quan estem obligats a fer-ho, malgrat mancar-nos els elements objectius que ens assisteixin en aquest exercici, és el que trobarem al segon apartat de la introducció de la KU quan Kant exposi la necessitat

<sup>83</sup> *Im Denken orientieren* (Ak, VIII, p. 147).

<sup>84</sup> *Im Denken orientieren* (Ak, VIII, p. 137).

d'un principi a priori subjectiu de la facultat de jutjar reflexionant.<sup>85</sup> Com hem vist, però, la necessitat de pensar—i, per extensió, de jutjar—no se circumscriu en l'àmbit metafísic, sinó que és fonamental en l'àmbit polític en la forma de pensar i la llibertat de publicació. També els dos moments del mitjà subjectiu d'orientació, el sentiment i el conceptual, apareixen anàlogament a la KU quan analitzem el sentit comú—un sentiment—, i l'enteniment comú—que emergeix quan al sentit comú se li afegeix la xarxa conceptual.

Pel que fa a les conseqüències polítiques de la querella, els tres moments dialèctics que trobem, exemplificats per cadascun dels tres filòsofs, són els següents: Jacobi representa les filosofies que es confien a intuïcions transcendents i transracionals. Wizenmann, per la seva banda, és un exemple d'aquells qui defensen un retorn a la tradició i, per tant, un retrocés al període previ a l'*Aufklärung* en el qual la raó està sotmesa al dogma de la religió. Ens porta, resumidament, al positivisme religiós. Finalment, Mendelssohn acaba per derivar en una religió de la raó, puix li dóna un estatut metafísic inacceptable, i sotmet els fets al servei de la raó. El que fa Kant és, doncs, intentar tancar aquesta batalla dialèctica a què ens veiem abocats quan la raó procedeix dogmàticament<sup>86</sup>—i que està condemnada a repetir-se si es manté desfermada i incapaç de respectar els propis límits—, i aconseguir pel seu propi mitjà allò que desitja i que la constitueix: la llibertat.

La llibertat, doncs, ha de ser la base de tot pensament. La llibertat serà, també, i com sabem, l'element determinant de la segona crítica. Però aquí s'apunta a quelcom que va encara més enllà: la conseqüència política dels mètodes usats pels diferents filòsofs. Així doncs, Kant no escriu només per raons polítiques personals—defensar-se de l'acusació d'espinozisme abans que s'estableixi un règim polític de caràcter dogmàtic-religiós—, sinó que afina els arguments per mostrar les conseqüències polítiques—puix excedeixen la moral en tant que el problema no és que cap defensi o aboqui a una conducta immoral, sinó en com assegurar la conducta moral sense retornar a la minoria d'edat—de les formes de procedir de cadascun dels seus adversaris. I aquestes conseqüències només s'entenen amb tota la seva força si portem a primer pla la importància que té la comunicació i la publicitat del pensament,<sup>87</sup> la possibilitat de compartir-lo més enllà del coneixement, per a la correcta orientació de la raó.

---

<sup>85</sup> KU, Introducció, III (Ak, VIII, p. 177).

<sup>86</sup> *Im Denken orientieren* (Ak, VIII, p. 143), peu de pàgina.

<sup>87</sup> Aquest punt el recollirem novament quan analitzem la lectura arendtiana de la filosofia política de Kant.

D'aquí podem concloure que el problema amb què s'enfrontava Kant era el següent: malgrat haver establert els límits de la raó i el concepte de natura com a possibilitat del coneixement teòric segons principis *a priori*—per tant, l'establiment de l'enteniment com la facultat de conèixer teòricament—,<sup>88</sup> i haver demostrat la impossibilitat de conèixer el suprasensible, la raó segueix sense respectar els seus propis límits. La qüestió és precisament que—tot i haver demostrat que la idea del suprasensible “ha de ser disposada, efectivament, com a substrat de la possibilitat de tots aquells objectes de l'experiència”,<sup>89</sup> però que no pot ser coneixement, i que, per tant, és un camp il·limitat i inaccessible per a la nostra facultat de conèixer—la confusió generada per la necessitat de la raó a apropar-se a l'absolut, sense adonar-se de la diferència entre els motius subjectius o objectius d'aquesta satisfacció, desemboca altra vegada en posicions dogmàtiques. És per això que cal assegurar la llibertat de pensament, la qual, com hem vist a les crítiques esgrimides contra l'autoritat de Mendelssohn, el retorn a Babel de Wizenmann i la violència inherent en la revelació interna de Jacobi, va molt més enllà d'un mer procedir metodològic: cal assegurar la correcta orientació del pensament més enllà del coneixement, i assegurar el pensament lliure defensat per Kant semblaria implicar, alhora, i aquí arribem al punt clau, assegurar-ne la comunicabilitat.

En aquest primer apartat, per tant, l'objectiu ha estat mostrar com apareix el problema de la comunicació dins de l'opuscle de 1987, o sigui, en el marc encara crític però no circumscrit en una de les crítiques. Amb la contextualització de la querella del panteisme s'ha mostrat la posició kantiana, la qual cosa ens ha dut a mostrar més acuradament l'èmfasi que posa Kant en la llibertat de pensament—i, per tant, en els seus propis termes, en la llibertat de publicar—, com a base fonamental del procedir filosòfic. És també per aquest motiu que hem parat breument en la comparació entre el sentit comú mendelssohnià i el kantià, per fer evident les diferències entre ambdues postures i ressaltar la particularitat de la kantiana.

Resumint, el que trobem en aquest opuscle és que el mitjà subjectiu d'orientació assoleix una importància cabdal en l'articulació del sistema de facultats sempre i quan es pretengui assegurar no només l'autonomia de l'home, sinó també la intersubjectivitat i l'espai comú on comunicar-se. Així, malgrat que la querella comenci per qüestions de caire especulatiu

<sup>88</sup> KU, Introducció II (Ak, V, p. 174-176).

<sup>89</sup> KU, Introducció II (Ak, V, p. 175).

i metafísic, i que Kant justifiqui la seva aportació al conflicte per qüestions de caire metodològic, el que es troba en el fons és la preocupació per l'autonomia i la llibertat, dos elements essencialment kantians que semblen apuntar a la necessitat d'un món comú, assegurat aquest mitjançant la comunicació alliberada de l'autoritarisme imposat per les posicions dogmàtiques dels seus contrincants. Al següent apartat retornarem sobre aquest sentit comú de Kant per tal de tematitzar-lo ja dins del context de la producció crítica, i fer el pas cap a l'anàlisi de la lectura política que en fa Hannah Arendt.





## 2. Sentit comú i comunicabilitat a la *Kritik der Urteilskraft*

A la primera part d'aquest treball s'ha mostrat com Kant passava a primer pla el problema de la comunicació, de la possibilitat d'un espai públic on compartir el pensament, dins del conflicte de la *Pantheismustreit*. Com ja hem indicat, l'opuscle *Im Denken orientieren* se situa enmig de la primera (1781) i la segona (1788) edició de la *Crítica de la raó pura*. En aquesta primera obra crítica, Kant s'havia esforçat a lluitar contra les posicions filosòfiques dogmàtiques, com ens recorda la famosa afirmació a la introducció de la segona edició de la KrV en la qual diu: “Així doncs, vaig haver de suprimir el *saber* per fer-li lloc a la *fe*, i el dogmatisme de la metafísica, és a dir, el prejudici que diu que es pot avançar en ella sense una crítica de la raó pura, constitueix la vertadera font de tota incredulitat, sempre molt dogmàtica, que s'oposa a la moralitat”.<sup>90</sup> El projecte crític esdevé, vist des d'aquesta perspectiva, fonamental per tal d'oposar-se tant al dogmatisme com a l'escepticisme; a l'extralimitació dels límits de la raó en l'àmbit metafísic i a la incredulitat religiosa alhora. Per tal de dur-lo a terme, Kant havia establert el mètode crític, el qual, per mitjà de la perspectiva transcendental, permetria establir els límits de la raó—evitant, per tant, que s'extralimités a les seves capacitats i derivés en el “caminar a les palpentes”<sup>91</sup> característic de la metafísica dogmàtica—a partir de l'anàlisi de la seva constitució, o sigui, a partir de l'anàlisi dels principis *a priori* de la facultat de conèixer.

El projecte crític consisteix, doncs, a esbrinar els nostres modes de conèixer els objectes—siguin aquests de tipus natural o moral—en tant que éssers humans, o sigui, per mitjà de les facultats humanes. Aquesta tasca és prèvia a la filosofia, que Kant defineix com “el sistema del coneixement racional per conceptes”,<sup>92</sup> puix és la investigació filosòfica de la possibilitat d'un sistema tal.<sup>93</sup> Recordem, però, que per a Kant la raó és interessada, o sigui que tendeix cap a uns fins específics, els quals trobem resumits a la Doctrina del mètode en tres preguntes bàsiques: (1) què puc saber?; (2) què he de fer?; (3) què puc esperar?<sup>94</sup> La primera pregunta troba resposta a la KrV: el saber és la relació de les categories de l'enteniment amb les representacions exposades per la imaginació un cop

---

<sup>90</sup> KrV, B XXX.

<sup>91</sup> KrV, B XV.

<sup>92</sup> *Erste Einleitung zur Kritik der Urteilskraft* (Ak, XX, p. 195).

<sup>93</sup> Per una descripció detallada del sistema de la filosofia en Kant, i per tant del significat de la paraula *filosofia* per al filòsof de Königsberg, veure TURRÓ, Salvi, *Transito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Anthropos, Barcelona, 1996, p. 23-28.

<sup>94</sup> KrV, A 804-805/B 832-833.

rebudes les dades necessàries de la sensibilitat. La segona només conté una qüestió pràctica, o sigui moral, i per tant correspondrà a la KpV exposar la legitimitat de la legislació de la raó partint del concepte de llibertat. Ara bé, l'última pregunta combina teoria i pràctica “en tant que allò pràctic és només un fil conductor per tal de respondre a la teoria”.<sup>95</sup> D'aquesta afirmació sorgeix la següent qüestió: com es pot respondre a la pregunta *què de he fer?* tenint en compte que el domini teòric i el pràctic estan dividits de manera tal que no és possible el salt de l'un a l'altre? O, en paraules de Turró: “essent la llibertat una mera idea no contradictòria i, per aquesta mateixa raó, independent i inobservable al món fenomènic, ¿com es pot afirmar que l'àmbit pràctic ofereix un fil conductor per a la resposta a un tema teòric?”.<sup>96</sup> En resum: com satisfer l'últim interès de la raó, si no és establint alguna relació entre el fenomènic i el noumènic?

Abans d'entrar a la tercera crítica, cal encara esclarir dues qüestions. En primer lloc, partim del fet que la raó en Kant no es redueix a la seva dimensió cognoscitiva. Com exposarem més endavant, la ment humana està composta de tres facultats, i no totes elles relacionen les representacions amb l'objecte, o sigui, produeixen coneixement objectiu: aquesta relació només la pot executar l'enteniment, i, per tant, serà només aquesta facultat de conèixer la que ens doni coneixement en sentit fort, o sigui, ciència. En segon lloc, partim de la tesi que la KU no és només una obra desconnectada de les dues crítiques anteriors, sorgida d'una certa espontaneïtat, i que en legitimaria una lectura purament estètica i independent de la resta de la seva obra, sinó que “és realment una obra que depèn de la *Crítica a la raó pura*, de la *Crítica a la raó pràctica*, i de moltes de les obres de Kant, així com dels seus articles”.<sup>97</sup> D'aquí que la resposta a la tercera pregunta es mantingui subjacent al llarg de tota la KU, alhora que planteja elements nous d'especial rellevància pel que fa a la possibilitat de la comunicació i la intersubjectivitat.

Abans de procedir cap al text de la tercera crítica, establim, breument, la relació cronològica entre els dos textos kantians que ens ocupen. Com hem dit a la primera part, l'opuscle *Im Denken orientieren* es publica el mes d'octubre de 1786, cinc anys després de la primera edició de la KrV (1781) i un abans de la segona (1787). La segona crítica

---

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> Turró, S., *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, p. 36-37.

<sup>97</sup> PHILONENKO, Alexis, *A la recherche de la vérité: L'oeuvre de Kant*, Tome 2, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, p. 181. També Cf. TURRÓ, Salvi, *Tránsito de la naturaleza de la historia en la filosofía de Kant*, *Op. Cit.*, p. 71-79.

veia llum l'any 1788, seguida el 1790 per la *Crítica de la facultat de jutjar*. Després d'acabar la segona edició de la KrV, d'assegurar que la KpV estava ja quasi closa,<sup>98</sup> i de refusar l'encàrrec de fer una crítica a la segona part de les *Idees* de Herder, Kant menciona la KU per primera vegada en una carta a Schultz el 25 de juny de 1787: en aquesta hi diu que té intenció de començar a treballar en una fonamentació d'una crítica del gust. Només tres mesos més tard ho ratificarà a la correspondència amb Jakob (11 de setembre de 1787) i, ja a finals d'any, amb Reinhold (28-31 de desembre). En les dues últimes, s'hi troben referències directes a la crítica en connexió amb la facultat del sentiment i amb la teleologia.<sup>99</sup>

Ara bé, el projecte crític de Kant havia començat vint anys abans, l'any 1770, amb el “descobriment” de les facultats cognitives humanes i les seves limitacions. Aquest descobriment l'havia portat a aplaçar la resta de les seves preocupacions filosòfiques precisament perquè aquestes requerien de la delimitació transcendental per tal d'assegurar que no hi hagués una extralimitació de les possibilitats de cadascuna de les facultats implicades. A les *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Arendt posa èmfasi en el fet que “abans del succés del 1770, [Kant] havia tingut intenció d'escriure, i publicar en poc temps, la *Metafísica dels costums* [*Die Metaphysik der Sitten*], una obra que finalment va escriure i publicar només trenta anys després”.<sup>100</sup> En aquest primer moment, el nom de l'obra havia de ser *Crítica del Gust Moral*:<sup>101</sup> al títol inicial, doncs, la moral es presentava com una qüestió de gust. Com mostra l'existència de la segona i la tercera crítica, la moral i el gust acabarien finalment per constituir dues obres separades, amb facultats i principis diferenciats *a priori*. Això apuntaria, segons la tesi d'Arendt, a que “és quelcom més que el gust el que determinarà el bell i el lleig; però la qüestió del bé i del mal no la decidirà ni el gust ni la facultat de jutjar, sinó només la raó”.<sup>102</sup>

Tal i com hem indicat, doncs, *Im Denken orientieren* es va publicar abans de la *Crítica de la raó pràctica* i de la *Crítica de la facultat de jutjar*. Philonenko, a la introducció francesa de l'opuscle kantianà, posa especial èmfasi en el lligam d'aquest amb l'elaboració d'alguns elements clau de la segona crítica, com, per exemple, la diferència entre hipòtesi i

---

<sup>98</sup> Cf. BECK, Lewis White, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago, IL, 1960, p. 17.

<sup>99</sup> Cf. JAQUES, Jèssica, introducció a la *Crítica de la facultat de jutjar*, *Op. Cit.*, p. 11.

<sup>100</sup> *Idem*.

<sup>101</sup> BECK, Lewis White, *Op. Cit.*, p. 6, peu de pàgina número 9.

<sup>102</sup> ARENDT, Hannah, *Op. Cit.*, p. 10.

postulat; la noció d'una “necessitat de la raó” que porti a la raó a suposar, racionalment, l'existència de Déu; i la fonamentació de la fe en la raó. En paraules del propi Philonenko, aquest opuscle és on es perfila ja de forma clara el fet que: “La filosofia kantiana ens permet evitar aquesta alternativa entre la fe i la raó. La raó, essent finita en ella mateixa i essent necessitat, es pot posar com a fe, com a creença, sense per això abandonar la seva dignitat en tant que raó”.<sup>103</sup> El punt és que serà la insuficiència de la raó, en tant que finita, i la seva tendència cap a l'infinit el que determini que la raó no deixi de tendir cap a la llibertat: la llibertat esdevindrà, un any després, el concepte regidor del domini de la segona crítica, passant de ser un postulat negatiu a un de positiu.<sup>104</sup> Efectivament, doncs, les qüestions morals no dependran ja de qüestions de gust—i, per tant, tampoc de la facultat de jutjar—, sinó de la raó pràctica.

Pel que fa a la connexió amb la tercera crítica, en aquest opuscle defensor de l'*Aufklärung* hi trobem dos elements fonamentals. En primer lloc, la diferència entre un fonament objectiu i un fonament subjectiu en l'ús de la raó.<sup>105</sup> Aquesta diferència serà fonamental a la KU, tant pel que fa a la importància de la facultat reflexiva de jutjar en la seva relació amb les altres facultats, com pel que fa a la definició del judici de gust com a subjectiu i universal. El segon element és la definició del mitjà d'orientació a partir dels dos moments especificats prèviament a la primera part d'aquest treball: el primer, preconceptual, o sigui, lligat a un sentiment i, per aquesta raó, motor del moviment de la raó en el camp dels conceptes; el segon, ja conceptual, o sigui lligat a màximes, i capaç de donar eines racionals a l'orientació de la raó. Com mostrarem, aquesta mateixa forma de procedir és la que trobarem en la definició del sentit comú i de l'enteniment comú.<sup>106</sup>

En aquesta tercera part es començarà per mostrar la rellevància de la KU dins del sistema kantianà. Seguidament, pararem sobre l'especificitat de la facultat de jutjar en relació a les

<sup>103</sup> PHILONENKO, Alexis, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, *Op. Cit.*, p. 72.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>105</sup> *Im Denken orientieren* (AK, VIII, p. 136).

<sup>106</sup> Turró assenyala que és durant els 9 anys que separen la primera publicació de la primera crítica i la KU que Kant “inicia el tractament de qüestions sociohistòriques directament relacionades amb la connexió entre el sensible i l'intel·ligible” *Op. Cit.*, p. 47. Aquesta preocupació lliga amb la segona part de la tercera crítica, en la qual s'analitza la facultat teleològica de jutjar, que atribueix certs fins als fenòmens i que, per tant, determina objectivament en què consisteixen aquests fins (*Ibidem*, p. 98). Aquesta creixent preocupació de Kant per les qüestions sociohistòriques és especialment rellevant per a aquesta segona part de la crítica, però no per a la primera part, raó per la qual no la tractem amb més profunditat en aquest apartat, si bé a l'última part del treball, quan resseguim l'anàlisi d'Arendt, es tractarà breument.

altres facultats superiors, la qual cosa ens permetrà introduir la facultat de jutjar reflexionant i la legitimació de la recerca del seu principi *a priori*. És un cop establert aquest principi que analitzarem en què consisteix el judici del gust en tant que judici subjectiu universal, i la importància del sentit comú com a últim element de la deducció transcendental de les facultats en tant que assegura la concordança de les facultats humanes entre elles, alhora que l'adequació de de les mateixes amb el món, per una banda, i la possibilitat d'una comunicació immediata entre els homes, per l'altra. L'anàlisi dut a terme en aquesta segona part del treball ens permetrà veure com la crítica d'aquesta facultat acaba posant al centre la qüestió de la intersubjectivitat, de la suposició dels altres ja en el judici subjectiu—que no particular—del bell. Com veurem, aquesta intersubjectivitat la introduirà Kant mitjançant el sentit comú, en tant que últim fonament de la deducció de les facultats, acompanyat d'un segon moment, ja conceptual, que és precisament allò que Kant anomena al llarg de la seva obra l'*enteniment comú*.

## **2.1. La KU dins del sistema kantianà**

Certament, un abisme inabastable s'estén entre el domini del concepte de la natura—com allò que és sensible—i el domini del concepte de llibertat—com allò que és suprasensible—, de manera que la transició del primer al segon (i, per tant, per mitjà de l'ús teòric de la raó) no és possible. Passa com si es tractés de dos mons diferents, el primer dels quals no podria tenir cap influència sobre el segon.<sup>107</sup>

Amb aquest famós passatge del segon apartat de la segona introducció a la tercera crítica,<sup>108</sup> Kant estableix concisament el problema amb què s'enfronta: l'abisme entre el suprasensible i el sensible. Establerts els dominis de l'enteniment i la raó a la primera i la segona crítica, respectivament, la tercera crítica apareix com l'última gran obra del projecte crític kantianà. En aquesta s'haurà d'establir, per tant, quin és l'àmbit mediador entre el concepte de natura i el concepte de llibertat, el terme mitjà entre l'enteniment i la raó, entre la facultat de conèixer i la de desitjar.<sup>109</sup> Els tres primers apartats de la

---

<sup>107</sup> KU, Introducció II (Ak, V, p. 175-176).

<sup>108</sup> Kant va escriure dues introduccions a la KU. La primera es va descartar, segurament per ser massa extensa—el manuscrit tenia una extensió de seixanta-vuit pàgines—i no es va publicar fins l'any 1914 a l'edició d'Ernst Cassirer de les obres completes de Kant. En general ens referirem la segona, puix és la publicada dins de l'edició de la KU en català a càrrec de Jèssica Jaques Pi, si bé molt puntualment farem referència a la primera.

<sup>109</sup> KU, Pròleg (Ak, V, p. 168).

introducció es dedicaran, precisament, a justificar la incorporació de la tercera crítica com a àmbit gnoseològic intermedi entre la KrV i la KpV.<sup>110</sup> Serà a partir d'aquests apartats que desgranarem el passatge citat per tal de perfilar l'arquitectònica kantiana.

Segons Kant, la divisió de la filosofia consisteix en una part teòrica i una altra de pràctica, cadascuna legislada per una facultat diferent, a saber, l'enteniment i la raó, respectivament. Ara bé, cal tenir en compte que "l'ús de la nostra facultat de conèixer i, amb ella, la filosofia, s'estén fins allà on arriba l'aplicació dels conceptes *a priori*".<sup>111</sup> Cal, per tant, establir aquests conceptes *a priori*, que són els que determinen pròpiament els objectes pertanyents a cadascun dels dominis de la filosofia: la natural i la moral.<sup>112</sup> La filosofia no podrà avançar mentre no hagi delimitat el seu camp d'acció, i és per aquesta raó que cal primer dur a terme la crítica de les facultats, o sigui, construir els fonaments de la filosofia mitjançant el mètode transcendent. Sabem, perquè així ho ha demostrat Kant a la primera i a la segona crítica, que el concepte de natura fa possible el coneixement teòric segons principis *a priori*, mentre que el concepte de llibertat construeix els principis extensius per a la determinació de la voluntat. Ara bé, en el camp de la filosofia moral cal tenir en compte dues coses: (1) en referència als principis de la filosofia teòrica només comporta un principi negatiu; (2) la voluntat, com a facultat de desitjar, pot ser una de les diverses causes naturals que actuen en el món en tant que actua segons conceptes: si bé no és demostrable que el concepte de llibertat sigui causa en el món sensible, tampoc és contradictori pensar-ho.

---

<sup>110</sup> Alain Renaut planteja el problema en els següents termes: "No hi ha forma que l'ontologia teòrica (en la natura, tot fenomen que apareix està condicionat i sotmès a les regles del determinisme) i l'ontologia pràctica (allò que és objectivament pràctic, a saber, un fi moral, no és concebible si no és en referència a l'incondicionat que defineix la llibertat) es puguin senzillament juxtaposar, com si circumdessin dues esferes de l'objectivitat perfectament externes entre si. Aquesta distribució, que correspon bàsicament a la solució de la tercera antinòmia [...], no pot, de fet, subsistir simplement com a tal després de la *Crítica de la raó pràctica*: distingir simplement el determinisme dels fenòmens (la natura) i l'existència noümènica d'una llibertat seria [...] deixar de banda l'única qüestió veritablement important, que és la de saber de quina manera la llibertat pot inscriure els seus efectes en una natura que li és heterogènia, de quina manera l'espontaneïtat de l'acció lliure pot imprimir una petjada en el determinisme de la naturalesa." Cf. *Kant Aujourd'hui, Op. Cit.*, p. 390.

<sup>111</sup> KU (Ak, V, p. 174).

<sup>112</sup> Recordem, aquí, la diferència entre *territori* i *domini*: el primer es refereix a la part del conjunt d'objectes en el qual el coneixement és possible; el segon, a la part del territori on els conceptes esdevenen legisladors. Els conceptes d'experiència, per exemple, tenen el seu territori en la natura en tant que conjunt de tots els objectes dels sentit, però no tenen domini perquè no són legisladors d'aquests objectes; sí que es generen legalment, i, per tant, s'hi poden fonamentar regles, però aquestes seran empíriques, i, per tant, contingents. KU, Introducció, II (Ak, V, p. 174).

Hem establert, doncs, que la facultat de coneixement té dos dominis sobre els objectes de tota possible experiència: el domini del concepte de natura i el domini del concepte de llibertat. Ara bé, aquests dos dominis *no* en poden constituir un de sol, puix, “efectivament, mentre que el concepte de natura fa representable els seus objectes en la intuïció, però no com a coses en si mateixes, sinó com a simples fenòmens, el concepte de llibertat representa, certament, una cosa en si mateixa però no en la intuïció”.<sup>113</sup> Recordem que el coneixement només és possible quan la intuïció—que en el cas de l’home és només sensible i, per tant, passiva—ens aporta dades externes; si no hi ha cap intuïció sensible de la llibertat, aquesta no és demostrable en tant que existent, sinó que només es pot postular en tant que pensable. Això implica que cap dels dos dominis podrà proporcionar coneixement de l’objecte com a cosa en si; per tant, a la nostra facultat de conèixer sempre li resta “un camp il·limitat, però també inaccessible”,<sup>114</sup> el suprasensible. En tant que l’enteniment, facultat legisladora del món fenomènic, no pot accedir a l’àmbit del suprasensible per mitjà del coneixement, el pas del primer domini al segon es demostra com a definitivament impossible.

Kant proclama, doncs, l’abisme entre un domini i l’altre, alhora que planteja la necessitat que sigui el segon domini, o sigui el regit pel concepte de llibertat, el que pugui tenir influència sobre el primer, puix la llibertat es pot pensar com a causa natural. Però, afirmat això, caldrà assegurar que l’efectuació de les lleis de la llibertat sigui, com a mínim, possible en el món sensible, o, en termes de Kant, “la *natura ha de poder se pensada* de manera que la legalitat de la seva forma concordi, almenys, amb la possibilitat dels *fins* que han de ser efectuats en ella segons les lleis de la llibertat”.<sup>115</sup> Aquí apareixen dues qüestions clau: en primer lloc, es comença a entreveure que a la KU la natura deixarà de ser pensada com el conjunt de fenòmens i passarà a entendre’s des d’una vessant unitària i, per tant, orgànica; en segon lloc, apareix el concepte clau de tota la tercera crítica, el de finalitat.

Fixem-nos que fins ara hem establert una distinció fonamental: no és el mateix la filosofia transcendental que la filosofia; la primera determina l’extensió de la segona en tant que estableix els límits de les facultats de la raó humana, o sigui, en tant que estableix la legitimitat de cadascuna. Per tant, mentre que la filosofia només podrà discórrer sobre els

---

<sup>113</sup> KU, Introducció, II (Ak, V, p. 175).

<sup>114</sup> *Idem.*

<sup>115</sup> KU, Introducció, II (Ak, V, p. 176), cursives nostres.



objectes pertanyents als seu dominis, la tasca de la filosofia transcendental no es veurà restringida per la divisió dels dos dominis. Precisament perquè pretén establir el mode de conèixer de les facultats humanes, cal que eixampli el seu estudi a totes les facultats del coneixement, tinguin o no legislació pròpia, “sempre que continguin principis que per si mateixos no són útils per a l’ús teòric ni per al pràctic”.<sup>116</sup> En paraules d’Alain Renaut: el problema de la separació ontològica entre teoria i pràctica “requeria trobar un punt de pas entre la filosofia teòrica i la filosofia pràctica, per així pensar la filosofia crítica com un «sistema crític de la filosofia»”.<sup>117</sup>

Per a Kant hi ha tres facultats superiors no reduïbles les unes a les altres, a saber, l’enteniment, la raó i la facultat de jutjar.<sup>118</sup> La facultat de jutjar és l’element intermedi entre enteniment i raó, però, en tant que facultat continguda dins de la facultat humana de conèixer, caldrà també esbrinar què aporta al coneixement: és necessari, doncs, fer-ne un estudi crític. Ara bé, en tant que no li correspon cap domini d’objectes, la seva funció no podrà ser pas objectiva, sinó que haurà de ser necessàriament subjectiva: o sigui, relacionada només amb la forma de procedir del subjecte, i no amb el objectes externs al subjecte. La tercera crítica, doncs, es planteja com la solució al problema de l’abisme insuperable entre els dos mons per mitjà de la facultat intermèdia a l’enteniment i la raó, a saber, la facultat de jutjar, partint del fet que:

Hi ha d’haver un fonament de la unitat del suprasensible que es troba al fonament de la natura amb el suprasensible que el concepte de llibertat conté de manera pràctica. Tot i que no es pugui reeixir a assolir un domini particular, aquest fa possible, tanmateix, la transició de la manera de pensar segons els principis de l’un a la manera de pensar segons els principis de l’altra.<sup>119</sup>

Per tant, la facultat de jutjar haurà de permetre aquesta transició, i el que cal és esbrinar com ho fa: cal passar, doncs, a les característiques específiques de la facultat de jutjar en relació amb les altres dues facultats cognoscitives superiors.

## 2.2. El judici reflexionant: l’enllaç entre l’enteniment i la raó

<sup>116</sup> KU, Introducció, III (Ak, V, p. 176).

<sup>117</sup> RENAUT, Alain, *Op. Cit.*, p. 391.

<sup>118</sup> Cf. KrV, A 130/B 169 i KU (Ak, V, p. 196-197).

<sup>119</sup> KU, Introducció, II (Ak, V, p. 176).



Els primers tres apartats de la segona introducció a la KU se centren, com hem vist, en la qüestió gnoseològica del sistema crític. Pretenen, per tant, justificar l'existència de la tercera crítica dins del sistema crític de la filosofia. Per a fer això, Kant recull les dues parts de la filosofia: la teòrica—els objectes de coneixement racional indicats pel concepte de natura—i la pràctica—essent en aquest cas el concepte de llibertat el que “construeix principis extensius per a la determinació de la voluntat”:<sup>120</sup> d'aquí emergeixen la filosofia natural i la filosofia moral, respectivament. Ens mantenim, doncs, en el camp de la filosofia crítica. Ara bé, dins de la separació dels dos mons, el sensible i el suprasensible, apareix un problema que cal solucionar: el de la seva unitat, i, per tant, el de la possibilitat de la influència de la moral dins del camp fenomènic; el de la cerca de l'universal pels casos particulars; el d'una concepció orgànica de la natura. Veiem, doncs, quina és la relació de la facultat de jutjar en relació amb les altres dues facultats superiors, i com aconsegueix ser-ne el pont a partir del seu principi *a priori*.

Hi ha tres facultats superiors: l'enteniment, la raó i la facultat de jutjar. Preguntar-se per l'*a priori* de cada facultat vol dir preguntar-se pels marcs estructurals que relacionen l'ésser humà en tant que subjecte amb els objectes en tant que constituents del món. A la KrV, Kant havia mostrat que si bé l'ésser humà té l'habilitat de pensar lògicament, o sigui regit pel principi de no contradicció, establir la relació del subjecte amb l'objecte implica introduir un referent extralingüístic, provinent de la sensibilitat, a partir del qual es podrà dir que hi ha coneixement. La sensibilitat és la que assegura el contacte de l'home amb el món extern en tant que receptora passiva d'intuïcions, essent aquestes un flux de dades continu. Aquest flux de dades seria un mer riu de percepcions sense organització, més enllà de la seva disposició espacio-temporal, si la imaginació no les convertís en representacions que podran entrar en relació amb l'enteniment i la raó. Això vol dir que el que fan aquestes facultats és constituir *a priori* dos marcs estructurals: el de l'experiència—o sigui del camp del coneixement, determinant dels objectes—, i el de l'àmbit moral—en tant que determinant de la legalitat de les accions humanes—, marcs que romanen buits mentre no rebin les representacions de la imaginació: tot aquest dispositiu s'ocupa, en últim terme, d'intentar establir de quina manera els particulars—intuïcions sensibles convertides en representacions per la imaginació—es relacionen amb

---

<sup>120</sup> KU, Introducció, I (Ak, V, p. 171).

els universals—els conceptes amb d'altres conceptes, en el cas de l'enteniment; les lleis dins de sistemes legals més amplis un cop introduïda també la raó, etc.

D'aquí que Cassirer, a *A commentary on Kant's Critique of Judgment*, defineixi el problema central de la filosofia transcendental com el problema “entre els particulars i els universals”.<sup>121</sup> La qüestió fonamental la exposa en els següents termes: a la KrV, Kant ha demostrat que certs conceptes *a priori*—les categories—són produïts pel nostre enteniment, i que aquests són condició necessària per la nostra experiència dels objectes; ara bé, aquestes normes universals no poden determinar l'esfera dels particulars, puix són buides de significat si no es relacionen amb les intuïcions, intuïcions que romanen en si mateixes desconegudes per a nosaltres. O, per dir-ho de forma més senzilla: “el nostre coneixement teòric és incapaç de determinar els particulars mitjançant normes universals”.<sup>122</sup> Ara bé, mentre que el nostre enteniment produeix lleis, la raó produeix principis; el coneixement per principis és “només aquell coneixement en el qual conec [erkenne] el particular en l'universal per mitjà de conceptes”.<sup>123</sup> Veiem, doncs, que només la raó pot exigir que els particulars estiguin determinats per universals, i, per tant, “que aquest tipus de coneixement no es pot assolir en el camp teòric”.<sup>124</sup> La segona crítica, però, ha demostrat que en el domini del pràctic sí que som capaços de determinar particulars a partir de conceptes universals en la mesura que ens ha estat donada la regla universal a partir de la qual determinar les nostres accions. Ara bé, segueix oberta la qüestió de com determinar els particulars en cas de no tenir un universal donat. Serà la tercera facultat, la de jutjar, la que permeti relacionar els particulars amb els universals: aquesta no produeix conceptes universals, sinó que, mitjançant la decisió de si un cas particular se situa sota un universal donat, subsumeix els particulars sota conceptes universals. Aquests conceptes universals no els produeix la facultat de jutjar, sinó que vénen o de l'enteniment o de la raó; per tant: “la facultat de jutjar teòrica subsumeix

---

<sup>121</sup> CASSIRER, Heinrich Walter, *A commentary on Kant's Critique of Judgment*, Methuen, Londres, 1938, p. 107. En relació a aquest problema, Renaut parteix de la tesi que el problema més interessant pel que fa a la connexió dels particulars amb els universals és precisament el de la connexió entre els conceptes—ja continguts en l'enteniment—i les idees reguladores—de la raó. Cassirer també posa especial èmfasi en la necessitat de poder subsumir lleis empíriques sota sistemes ideals més amplis, puix tal subsumpció és condició necessària del coneixement científic. Cf. RENAUT, Alain, *Op. Cit.*, p. 395-396.

<sup>122</sup> *Idem.*

<sup>123</sup> KrV, B 357.

<sup>124</sup> CASSIRER, H.W., *Op. Cit.*, p. 107.

intuïcions particulars sota les lleis universals de l'enteniment, i la facultat de jutjar pràctica subsumeix accions particulars sota la llei universal de la raó".<sup>125</sup>

La facultat de jutjar és, doncs, fonamental per tal que tant l'enteniment com la raó puguin dur a terme les seves funcions. Resumint, el problema és que malgrat que l'enteniment i la raó constitueixen, *a priori*, dos marcs estructurals, no contenen en elles mateixes el lligam del seus universals cap als particulars que de fet ens arriben de les nostres percepcions.<sup>126</sup> Podem afirmar que, efectivament, el lligam entre els particulars i els universals és un dels problemes fonamentals de la KU, puix sense les dades donades per la sensibilitat i representades per la imaginació, i el lligam establert per la facultat de jutjar, cap de les dues facultats podria determinar res en relació a l'objecte empíric—en el cas de l'enteniment—o a la situació en la qual l'home actua—en el cas de la raó. Per tal de poder aplicar els conceptes de cadascuna de les dues facultats cal que la tercera facultat, la de jutjar, posi en funcionament la seva capacitat de subsumir els casos sota regles. Resta per definir com duu a terme aquesta tasca.

La facultat de jutjar pot funcionar de dues maneres: de manera determinant i de manera reflexiva. Si bé la reflexiva és la fonamental a la KU, parem breument sobre la facultat de jutjar determinant per comprendre més clarament el problema que ens ocupa. La funció determinant de la facultat de jutjar ja s'havia establert a la KrV: consisteix, senzillament, a determinar el particular partint, en tot moment, del concepte, és a dir “de distingir si quelcom cau o no sota una regla donada”.<sup>127</sup> Però la qüestió va més enllà: a la KrV, les lleis transcendents donades per l'enteniment només concernien “la possibilitat d'una natura (entesa com a objecte dels sentits) en general”,<sup>128</sup> mentre que les modificacions efectives d'aquesta natura podrien ser determinades segons un nombre infinit de lleis empíriques. Les lleis empíriques són, per tant, contingents, si bé, perquè hi pugui haver experiència, han de ser considerades com a necessàries: manca, doncs, un principi de la

---

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>126</sup> En paraules de Turró: “Noti's que aquesta facultat és radicalment distinta de les dues anteriors, puix en ella hi ha quelcom previ i essencial per tal que qualsevol regla tingui sentit: que el donat sigui susceptible de ser subsumit en enunciats generals.” Per més detalls sobre la importància del judici reflexionant, *Vid. TURRÓ, Salvi, Op. Cit.*, §7, p. 53-56.

<sup>127</sup> KrV, A 132/B 171. És també a la introducció de l'Analítica dels principis que Kant afirma per primer cop que “la facultat de jutjar és un talent peculiar que només pot ser exercitat, no ensenyat” KrV, B 172.

<sup>128</sup> KU, Introducció, IV (Ak, V, p. 179).

unitat del divers<sup>129</sup> que les confirmi com a lleis—o sigui, com a necessàries—, i que ens permeti suposar que, efectivament, “tindrem èxit a l’hora d’ordenar lleis particulars en un sistema”.<sup>130</sup>

Aquest pressupòsit—o sigui, que, efectivament, mitjançant les nostres facultats, podrem articular les lleis particulars dins d’un sistema—, no prové ni de la raó ni de l’enteniment, puix consisteix en el mecanisme que subsumeix les lleis particulars dins d’un sistema més gran, o sigui, que les subsumeix sota d’un universal més ampli. Caldrà, doncs, buscar-lo en la facultat de jutjar, la qual ens proveirà “un principi que ens faci buscar conceptes universals encara no donats dins l’esfera dels particulars”.<sup>131</sup> Aquest ens ha de permetre suposar: (1) que “l’esfera dels particulars en si mateixa està subjecte a algun tipus de regularitat”, i, (2) que “les normes d’aquesta regularitat no ens ve donada, sinó que les hem de buscar”.<sup>132</sup> Només així podrem respondre a les següents preguntes: què fer quan no disposem d’un concepte a partir del qual situar el particular? Com buscar el concepte que li pertany? O, dit d’una altra manera, com relacionar els particulars entre ells per tal de trobar el concepte universal sota els quals subsumir-los, la llei que els determina?<sup>133</sup>

És aquí on entra el judici reflexionant, la importància del qual va molt més enllà de permetre’ns trobar conceptes: com hem explicat, sense ell, ni l’enteniment ni la raó podrien posar en marxa les seves capacitats, puix els marcs transcendents establerts—el de les categories i el de les idees—no fan referència a allò empíric, i, per si mateixos, no poden assegurar que les lleis a partir de les quals es determinen les representacions tinguin validesa empírica. La facultat reflexiva de jutjar s’activa “quan és només el particular el que està donat, i quan la facultat de jutjar li ha de procurar l’universal”.<sup>134</sup> Si a aquesta definició li sumem el que hem apuntat de Cassirer, podem ja entendre que, a la

<sup>129</sup> Aquesta unitat del divers no s’ha de confondre amb la que efectua l’apercepció transcendental quan duu a terme la síntesis de les dades sensibles i les determina com a “meves”. L’originària unitat sintètica de l’apercepció remet les percepcions a un mateix punt a partir del qual poder-les anomenar com a “meves”, i, per tant, permetre que les categories relacionin unes representacions amb les altres. El que no fa, és unir les representacions sota sistemes legals més amplis. (Cf. KrV, Deducció dels conceptes purs de l’enteniment, §§15-20).

<sup>130</sup> CASSIRER, H. W., *Op. Cit.*, p. 109.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>132</sup> *Idem*.

<sup>133</sup> La solució kantiana a aquest mateix problema apareix a l’última conferència d’Arendt, com veurem a l’última part d’aquest treball, quan parla del *tertium comparationis*.

<sup>134</sup> KU (Ak, V, p. 178).

KU, la tasca crítica consisteixi a “indicar *a priori* les condicions conforme a les quals únicament el particular pot ser subsumit a l’universal”.<sup>135</sup>

Segons el que hem dit fins ara, podem marcar dues qüestions fonamentals. La primera és que la facultat de jutjar no pot tenir un principi *a priori* objectiu perquè no fa referència a cap objecte extern, sinó que determina de quina forma han de funcionar les altres facultats superiors per tal de poder suposar que els objectes es regeixen, efectivament, segons lleis universal. O, dit d’una altra manera, en tant que ens ha de permetre suposar la regularitat de l’experiència, el principi de la facultat reflexiva serà una llei que s’atorgui ella a si mateixa, i no a la natura, puix “les lleis universal de la natura tenen el seu fonament en el nostre enteniment”.<sup>136</sup> Per tant, el principi que la regeixi, (1) no provindrà d’enlloc més que de si mateixa—si provingués de quelcom extern, caldria preguntar-nos com obté això extern aquest principi, i tindriem el perill de caure un regrés infinit—<sup>137</sup>, i (2) serà un principi subjectiu, puix, en paraules de Turró, “allò subjectiu de la facultat de jutjar no és, doncs, més que el replantejament global del tema de l’experiència des de la seva constitució en la concordances precategoryal de les facultats del subjecte que jutja”.<sup>138</sup>

En segon lloc: “La facultat de jutjar [...] no és una facultat merament de pensar: s’ocupa del món de l’experiència, a saber, d’un un món que no només conté lleis universal, sinó també lleis particulars o empíriques”.<sup>139</sup> Aquí, la facultat de jutjar relaciona les lleis empíriques amb la idea universal d’unitat de la raó, en tant que pressuposa que les lleis particulars de l’experiència es poden relacionar les unes amb les altres, i que, per tant, pertanyen a un sistema unitari.<sup>140</sup> La conclusió és, doncs, també doble: el judici reflexionant esdevé fonamental tant com a condició subjectiva *a priori* de l’experiència, com per al coneixement teòric,<sup>141</sup> i, per a fer-ho, cal que pressuposi que, efectivament, les

---

<sup>135</sup> KU, Introducció, IV (Ak, V, p. 179).

<sup>136</sup> KU (Ak, V, p. 180).

<sup>137</sup> Cf. KrV A 133/B 172.

<sup>138</sup> TURRÓ, Salvi, *Op. Cit.*, p. 70.

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>140</sup> *Idem*.

<sup>141</sup> “Així, es diu que la natura especifica, per a la nostre facultat de conèixer, les seves lleis universal segons el principi de finalitat, és a dir, que concorda amb l’enteniment humà amb referència al desenvolupament de la seva tasca necessària, que té dues vessants: trobar per al particular —presentat a l’enteniment per la percepció— l’universal, i anar trobant l’enllaç (enllaç que, certament, és allò universal per a cada espècie) amb la unitat del principi per al divers,” i, també, “perquè nosaltres només podem continuar avançant en

lleis empíriques de la naturalesa—o sigui, la unitat del divers—estan disposades de tal forma que les nostres facultats puguin accedir a elles. D'aquí que Kant estableixi que el principi *a priori* de la facultat de jutjar ha d'afirmar que: “les lleis empíriques particulars, amb referència a allò que les lleis universals han deixat indeterminat en elles, han de ser pensades segons una unitat pensada com si un enteniment (tot i que sigui el nostre) l'hagués donat a les nostres facultats de conèixer, per fer possible un sistema de l'experiència segons lleis particulars de la natura”.<sup>142</sup>

Per tant, el judici reflexionant és pressupòsit de tota determinació efectuada tant per l'enteniment com per la raó, i ho fa mitjançant una mateixa operació: “la de pensar la multiplicitat fenomènica des d'una noció unitària que la reuneixi i la disposi per a sotmetre's a les categories determinants del procedir teòric (ciència de la naturalesa) o pràctic (lei moral)”.<sup>143</sup> Pensar la multiplicitat fenomènica des d'una noció unitària implica suposar que aquestes no s'articulen, en la sensibilitat, només segons l'espai-temps (o sigui, formalment), sinó que “a més a més tenen un altre principi ordenador de caràcter material”.<sup>144</sup> Aquest principi ordenador permetria que el donat, en la seva dimensió material, estigués disposat de tal forma que en podem extreure conceptes, regles i lleis; per tant, “que el donat [...] està estructurat en si mateix en funció del concepte—regla o llei—sota el qual serà subsumit”.<sup>145</sup> Al seu torn, pensar que el donat està materialment disposat per un principi ordenador implica pensar que les lleis de la natura estan disposades segons aquesta finalitat, a saber, la de concordar amb les nostres facultats de conèixer;<sup>146</sup> la facultat de jutjar pressuposa, per tant, que la natura està disposada segons una finalitat: la finalitat que la seva unitat concordi amb les possibilitats de coneixement de les nostres facultats.

Arribem, doncs, a una distinció clau, la de fi i finalitat. Així, el *fi* és el concepte d'un objecte, “en tant que conté al mateix temps el fonament de la realitat d'aquest objecte”.<sup>147</sup>

---

l'experiència amb l'ús del nostre enteniment, i només podem continuar assolint coneixement si aquest principi s'esdevé.” KU, Introducció, V (Ak, V, p. 186).

<sup>142</sup> KU, Introducció, IV (Ak, V, p. 180).

<sup>143</sup> TURRÓ, Salvi, *Op. Cit.*, p. 92.

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>145</sup> *Idem*.

<sup>146</sup> Per una explicació de la definició de finalitat exposada per Kant i de la seva relació amb la tradició i la modernitat, *vid.* TURRÓ, *Ibidem*, p.92-95.

<sup>147</sup> KU, Introducció, IV (Ak, V, p. 180).

Per tant, quan parlem del fi d'un objecte, l'existència de l'objecte depèn del concepte, que n'és el fonament de la realitat. Per altra banda, la *finalitat* de la forma de les coses—i no de la seva materialitat—és la “concordança d'una cosa amb aquella condició de les coses que només és possible segons fi”.<sup>148</sup> Pel que fa a la finalitat, un objecte pot ser donat a l'experiència de dues maneres: (1) des d'un fonament simplement subjectiu—o sigui, en el qual se suposa la concordança de la forma de l'objecte amb les facultats de conèixer i, per tant, se li suposa una finalitat simplement formal; (2) des d'un fonament objectiu—o sigui, que la concordança de la forma de l'objecte concordi amb la possibilitat de la cosa mateixa “segons un concepte d'ella que precedeix aquesta forma i conté el seu fonament”, i que, per tant, es doni una finalitat real.<sup>149</sup> El fonament subjectiu parteix del concepte d'una finalitat subjectiva de la natura, i pressuposa el fet que hi ha un principi de l'exercici de la facultat de jutjar sense el qual no ens podríem proporcionar a nosaltres mateixos cap concepte dins de la diversitat de la natura. O sigui, per tal que la facultat de jutjar es pugui orientar en la multiplicitat, cal que pressuposi un principi a partir del qual “atribuïm a la natura una consideració de la nostra facultat de conèixer segons l'analogia amb un fi”.<sup>150</sup> La distinció entre fonament subjectiu i fonament objectiu estableix dos tipus de finalitats possibles: la bellesa de la natura és, de fet, la presentació d'un concepte d'una *finalitat formal*, mentre que els fins de la natura són la presentació del concepte d'una *finalitat real*.

Aquesta distinció és fonamental per dues raons: per una banda, ens permet entendre que Kant afirmi que “en una crítica de la facultat de jutjar, la part que conté la facultat estètica de jutjar li pertany essencialment”; per l'altra, determina la divisió de la *Crítica de la facultat de jutjar*. La primera afirmació pren sentit quan tenim en compte que la facultat estètica de jutjar és aquella que estableix el principi a partir del qual podem ordenar les representacions dels objectes per tal de trobar-los conceptes, o sigui, que treballa de manera preconceptual—els conceptes encara no estan inclosos dins dels moments que

---

<sup>148</sup> *Idem*.

<sup>149</sup> KU (Ak, V, p. 192). Recordem, com ja havíem establert a la primera part d'aquest treball, que no s'ha de confondre un fonament subjectiu de quelcom amb un fonament objectiu. En el cas de la suposició de l'existència de l'ésser il·limitat, Kant establí per primer cop a *Im Denken orientieren* una diferència bàsica: suposar-la subjectivament—i per tant, com a postulat o hipòtesi, depenent de si es pressuposa al camp de la moral o al del coneixement—implica suposar la seva existència per la necessitat de la nostra raó a obtenir respostes a les seves cerques; suposar-la objectivament implicaria dir que de fet es dona en el món fenomènic, i, per tant, que en tenim un referent extralingüístic provinent de dades donades a la nostra sensibilitat. Aquesta mateixa diferència serveix pel que fa a les dues diferents concepcions de finalitat.

<sup>150</sup> KU, Introducció, VIII (Ak, V, p. 193).



constitueixen el mecanisme, sinó que arribaran posteriorment—, que no diu res encara dels objectes, sinó només que estableix el supòsit d’una “finalitat formal de la natura segons les seves lleis particulars (empíriques)”<sup>151</sup> en relació a les nostres facultats de conèixer: funciona, doncs, per mitjà del concepte transcendental de la finalitat formal de la natura. La divisió de la KU partirà, doncs, de la distinció entre el fonament subjectiu i el fonament objectiu: el fonament subjectiu establirà el concepte d’una finalitat formal, i la capacitat d’apreciació d’aquesta finalitat formal per mitjà del sentiment de plaer o desplaer és, de fet, la facultat estètica; d’aquí que la primera part de la KU sigui una crítica de la facultat estètica de jutjar. El fonament objectiu, per altra banda, estableix el concepte d’una finalitat real; la capacitat d’apreciar aquesta finalitat per mitjà de l’enteniment i de la raó és la facultat teleològica de jutjar, la crítica de la qual es du a terme a la segona part de la KU.

Kant estableix l’estatut del concepte transcendental de la finalitat formal de la natura—el que correspon a la facultat estètica de jutjar—en els següents termes: “només representa la manera única segons la qual nosaltres hem de procedir en la reflexió sobre els objectes de la natura amb vista a una experiència enterament coordinada i, en conseqüència, es tracta d’un principi subjectiu (màxima) de l’exercici de la facultat de jutjar”.<sup>152</sup> Com hem establert al llarg d’aquest apartat, la facultat reflexiva de jutjar no explicita res dels objectes externs; en tot cas, el que fa és establir un principi *a priori* a partir del qual les altres dues facultats superiors poden posar-se en funcionament en la seva relació amb les representacions dels objectes. Així, la facultat de jutjar no fa referència a cap característica de l’objecte, i per aquesta raó el seu principi no pot ser objectiu, puix refereix a la disposició necessària de les representacions perquè les nostres facultats puguin operar: d’aquí que l’anomeni un principi subjectiu i, per tant, una màxima.<sup>153</sup>

En aquest apartat hem especificat la relació de la facultat reflexiva amb les altres dues facultats superiors, a saber, l’enteniment i la raó. Hem determinat l’especificitat d’aquesta facultat en tant que condició de la possibilitat d’adquirir coneixement, hem mostrat per quina raó el seu principi ha de ser subjectiu, i no objectiu, i, finalment, hem establert la finalitat com a concepte transcendental d’aquesta facultat en tant que assegura la unitat dins de la multiplicitat de la natura—i, en aquest sentit, la pensa com a orgànica—:

<sup>151</sup> *Idem*.

<sup>152</sup> KU, Introducció, V (Ak, V, p. 184).

<sup>153</sup> Per un anàlisi de la diferència entre *subjectiu* i *objectiu* en Kant, *vid.* TURRÓ, Salvi, *Op. Cit.*, p. 66-67.



aquesta suposició serà la que permetrà a l'enteniment suposar un ordre en el món a partir del qual adquirir coneixement —o sigui, establir lleis empíriques—, alhora que justificarà, també, la connexió de les lleis empíriques dins de sistemes més amplis, o sigui, la subsumció del coneixement sota principis de la raó. Un cop establerta aquesta relació entre les facultats i la importància específica i central del judici reflexionant, podem prosseguir cap a l'exploració del judici del gust, la qual cosa ens obligarà ja a preguntar-nos per la definició del bell, arribant així fins al sentit comú com a fonament últim de l'adequat funcionament de les facultats.

### **2.3. Una exploració del judici del gust**

Reprenent el vist a l'apartat anterior, cal preguntar-nos quina connexió estableix Kant entre la facultat de jutjar—facultat intermèdia entre l'enteniment i la raó—i el sentiment de plaer i de desplaer, a partir del qual podem passar a parlar d'un judici estètic i d'un judici del gust.<sup>154</sup> Segons Kant, a l'organització de les facultats de la ment [*Gemüt*]<sup>155</sup> hi trobem, a una banda, la facultat de conèixer—que correspon, pel que fa a les facultats de conèixer, amb l'enteniment—, i, a l'altra, la facultat de desitjar—que correspon a la raó—; al mig hi trobem el sentiment de plaer o desplaer—relacionat aquest amb la facultat de jutjar.<sup>156</sup> Començarem, doncs, per desgranar el lligam de la facultat de jutjar amb el sentiment de plaer, la qual cosa ens permetrà entendre com es diferencia el judici estètic de l'agradable i el bo, i determinar la importància del judici del gust. Per dur a terme la tasca d'esclarir el funcionament de del judici estètic pur, referirem a l'Analítica del bell i a la Deducció del judici estètic, els elements principals dels quals ens ajudaran, posteriorment, a veure de quina forma apareix el sentit comú com a fonament últim de l'adequació de les facultats les unes amb les altres i amb el món extern, i l'especificitat de la facultat d'apreciació del bell per establir un àmbit de la comunicació i, per tant, assegurar la intersubjectivitat.

---

<sup>154</sup> La distinció entre el judici estètic i el judici de gust és difícil de determinar, si bé creiem encertat dir que el primer és el terme propi del vocabulari kantian, mentre que el segon és la denominació comuna des de la vessant social dels usos i costums que se'ls dona a aquesta mena de judicis.

<sup>155</sup> Jaques tradueix *Gemüt* per ànim, però, tenint en compte que aquí Kant refereix al conjunt de facultats mentals, i per evitar confusions amb el terme *ànima*, preferim usar el terme *ment*. Mantindrem el terme *ànim* als fragments citats de Kant traduïts per Jaques. Per més detalls pel que fa a la dificultat de la traducció d'aquest terme, *Vid.* TURRÓ, Salvi, *Op. Cit.*, p. 34-36.

<sup>156</sup> *Vid.* Taula de les facultats superiors de la ment [*Gemüt*], KU, Introducció, IX (Ak, V, p. 197).

Abans d'endinsar-nos en aquest apartat, esclarim alguns punts. Kant divideix la *Crítica de la facultat estètica de jutjar* en cinc parts: (1) l'Analítica del Bell; (2) l'Analítica del Sublim; (3) la Deducció del judici estètic; (4) la Dialèctica del judici estètic; (5) la Doctrina del mètode del gust. En tant que la nostra recerca se centra en el sentit comú, els nostre anàlisi es basarà en els apartats (1) i (3), que és on Kant elabora la centralitat del concepte que aquí ens ocupa. En segon lloc, Kant defineix el gust com la facultat d'apreciació del bell,<sup>157</sup> i també com la facultat subjectiva —o sigui, que refereix només a la relació de les representacions amb el subjecte—de jutjar.<sup>158</sup> Per tant, en la mesura que els éssers humans tinguin la capacitat d'emetre judicis de tipus estètic—“x és bell”— a partir d'una relació específica entre la representació d'un objecte i les seves facultats, tindran gust i estaran exercint la seva facultat de jutjar, però no en relació amb la connexió entre representació i objecte, sinó en relació a l'afectació del subjecte per la representació. És per aquesta raó que és fonamental, per a Kant, fer una analítica del bell i una deducció dels judicis estètics: la primera ens permetrà esbrinar els elements essencials que intervenen en el desenvolupament de la facultat estètica de jutjar i, per tant, entendre “fenomenològicament” què és el que succeeix quan s'anomena quelcom bell; d'aquí que Kant analitzi els judicis del tipus “x és bell”, passant pels quatre moments categorials: la qualitat, la quantitat, la relació, i el mode. La segona part pretén establir la legitimitat de les pretensions—de necessitat i universalitat, per exemple—d'aquests judicis, i assegurar-ne el camp d'acció. Per tant, és la qüestió de la definició del bell i la legitimació dels judicis estètics el que ens permet entendre en què consisteix el gust en termes crítics, i també l'últim pas necessari per a fonamentar la concordança de les facultats entre elles, alhora que les relacions intersubjectives.

Per procedir, recollim alguns elements de la relació entre les facultats superiors. Recordem que per tal de poder tenir una experiència unitària cal que es pensi com a concordant la relació entre la diversitat de les seves parts i la nostra exigència de trobar-hi, en ella, la universalitat dels principis. D'aquí que haguem dit que la facultat reflexiva de jutjar es regeix pel principi transcendental de la finalitat de la natura. Fixem-nos que aquest principi no és un sistema universal de tipus categorial, ni tampoc del tipus de les idees de la raó: això vol dir que la concordança entre la diversitat de la natura i la unitat pressuposada per les facultats humanes, en tant que no està regida segons la universalitat

<sup>157</sup> Aquesta definició deriva de la definició de *bell* deduïda del primer moment, KU, §5 (Ak, V, p. 211).

<sup>158</sup> KU, §35 (Ak, V, p. 287).

de l'enteniment, és contingent.<sup>159</sup> Ara bé, caldrà considerar-la necessària perquè les nostres facultats funcionin adequadament i, a partir d'aquí, poder afirmar la possibilitat d'una experiència coordinada: en aquest sentit, les facultats exigeixen la finalitat a través de la qual la natura concorda amb el nostre propòsit de conèixer.

Segons Kant, per tant, les nostres facultats exigeixen poder suposar la finalitat de la natura; però què significa parlar de la relació entre la finalitat de la natura i la possibilitat de coneixement de les nostres facultats en general? Al tercer moment de l'anàlisi dels judicis del gust—a saber, segons la relació dels fins—, trobem que Kant torna a definir la finalitat en general en els següents termes: el *fi* és “l'objecte d'un concepte en tant que aquest concepte es considera la causa d'aquell objecte”, o sigui, en tant que el concepte és el fonament real de la possibilitat de l'objecte; la finalitat és “la causalitat d'un *concepte* amb referència al seu *objecte*”,<sup>160</sup> o, en altra paraules, la *forma finalis* (§10). El moviment que fa aquí Kant és clau per entendre en què consisteix el judici de gust: la qüestió és que podem percebre quelcom com a finalístic, i per tant com inscrit dins d'una finalitat, sense que per això ens podem representar o definir quin és el seu fi específic, o sigui el concepte que en possibilita l'existència. Així, direm que un objecte o estat mental és finalístic en tant que només els podem explicar i entendre “en la mesura que adoptem com el seu fonament una causalitat segons fins”,<sup>161</sup> el que vol dir que hi podem observar una finalitat—i per tant, que està *destinat* a quelcom, i que hi hauria d'haver una voluntat que així ho hauria fet—malgrat no en sapiguem el fi concret, o sigui, malgrat ens manqui el concepte que doni el fonament real de la possibilitat de l'objecte. En aquests casos estarem parlant d'un *finalitat sense fi*, o, en els termes indicats més amunt, d'una finalitat formal.

Kant defineix l'estètica en els següents termes: “la disposició estètica de la representació és allò que, en la representació d'un objecte, és simplement subjectiu, és a dir, és allò que constitueix la relació de la representació amb el subjecte i no l'objecte”.<sup>162</sup> Prèviament, hem establert que el principi *a priori* de la facultat de jutjar és subjectiu: o sigui, que no determina l'objecte, sinó el subjecte. Per tant, allò estètic serà allò que determina la relació de les representacions amb el subjecte i que no parla, per tant, del món: d'aquí l'adjectiu

<sup>159</sup> Cf. KU, Introducció, V (Ak, V, p. 183).

<sup>160</sup> KU, §10 (Ak, V, p. 220).

<sup>161</sup> *Idem*.

<sup>162</sup> KU, Introducció, VII (Ak, V, p. 188).

*subjectiu*.<sup>163</sup> El que és purament subjectiu en una representació, en tant que no fa referència a la relació amb l'objecte ni amb l'enteniment, i, per tant, no pot ser conceptual, és “el plaer o desplaer que està enllaçat amb aquesta representació”: el plaer o desplaer no diu res de l'objecte, sinó només de la relació que s'estableix entre la representació d'aquest—en la seva disposició formal, i no pas material—i les facultats del subjecte en qüestió. En paraules de Kant: “el plaer no pot expressar res més que l'adequació de l'objecte a les facultats de conèixer que estan en joc a la facultat reflexiva de jutjar i en la manera que ho estan; el plaer expressa, per tant i simplement, una finalitat formal i subjectiva de l'objecte”.<sup>164</sup> Per aquesta raó, “des d'aquesta perspectiva, l'objecte es designa com a final només perquè la seva representació està enllaçada immediatament”—no hi ha cap mediació conceptual—“amb el sentiment de plaer, i aquesta representació és, ella mateixa, una representació estètica de la finalitat”:<sup>165</sup> estètica perquè és allò simplement subjectiu de la representació d'un objecte; representació de la finalitat perquè, en tant que genera plaer en el subjecte pel fet de concordar-hi, evidencia que efectivament podem suposar que el món està disposat de manera que hi podem accedir, o sigui, finalísticament.

Així doncs, ja hem establert que “x és bell”, en tant que judici estètic, refereix a la relació de la representació amb el subjecte, i no pas amb l'objecte. D'aquí que Kant afirmi (§1) que no és ni un judici de coneixement ni un de lògic: la referència entre la representació i l'objecte no es donarà per mitjà de l'enteniment amb vistes a un coneixement, sinó a

---

<sup>163</sup> Al setè apartat de la introducció, Kant distingeix les diferents formes que podem usar el terme *subjectiu* de cara a la nostra relació amb les representacions. Com ja sabem de la primera crítica, intuïm la representació sensible de les coses exteriors gràcies a forma de l'espai: aquesta forma és “allò subjectiu de la meua representació de les coses”—d'aquí que la cosa en si romangui sense conformar i que les coses, pel que fa a la nostra capacitat de conèixer, romanguin sempre com a fenòmens. En aquest punt, Kant fa una distinció clau pel que fa a allò subjectiu en la sensació externa: tenim, (1), la part subjectiva de les representacions de les coses exteriors—o sigui, allò que no constitueix cap relació de la representació amb l'objecte—, i (2), la dimensió empírica, o sigui “allò que és material (allò que és real) d'aquestes (allò que serveix perquè sigui donat quelcom d'existent)”. La materialitat de les coses es contraposa a la forma *a priori* que possibilita la intuïció de les coses—l'espai—, continguda en la nostra sensibilitat: aquest és subjectiu en tant que principi *a priori* de la sensibilitat, però s'utilitzarà també per poder conèixer els objectes exteriors a nosaltres, i, per tant, no és purament subjectiu. Hi ha, per tant, tres concepcions d'allò subjectiu: en tant que constituent de la relació entre la representació i el subjecte; en tant que expressa la materialitat de les coses en la nostra intuïció; i, finalment, la formal *a priori*, en tant que possibilita la recepció ordenada espacialment de les intuïcions, intuïcions que esdevindran, un cop afegida la seva materialitat, representacions. Només la primera es pot considerar com a purament subjectiva, puix no ateny, en cap moment, a l'objecte extern. Cf. KU, Introducció, VII (Ak, V, p. 188-192).

<sup>164</sup> KU, Introducció, VII (Ak, V, p. 190).

<sup>165</sup> KU, Introducció, VII (Ak, V, p. 189).

través de la imaginació, que és la que refereix la representació al subjecte. El desinterès com a característica del bell es desprèn d'aquestes afirmacions prèvies. Comencem amb la definició d'interès: interès és “la satisfacció que enllacem amb la representació de l'existència d'un objecte”.<sup>166</sup> Això és el que succeeix en el cas del bo—sigui perquè quelcom és bo en si o perquè és útil, ens satisfà que existeixi (§4)—i en el cas de l'agradable—sensació a la qual no només li atorguem aprovació, sinó cap a la que també ens inclinem, i l'objecte de la qual tenim, per tant, interès que existeixi per tal que ens generi l'aprovació (§3). Ara bé, quan afirmem que quelcom és bell, no ens preocupem de la seva existència, sinó que afirmem la relació que la representació de l'objecte estableix amb les nostres facultats: no determinem res de l'objecte, ni tan sols el desig de la seva existència. Arribem, doncs, a un punt clau: el bell és un *sentiment* [*Gefühl*] que no val pas per a cap coneixement; no diu res del món ni diu res de nosaltres mateixos en tant que objectes; només expressa una certa disposició de les facultats humanes (§3). Aquesta disposició (§5) consisteix en l'estat merament contemplatiu de les nostres facultats, o sigui en l'apreciació, sense ni sensació ni concepte, de la forma d'una cosa (§31), des d'una disposició lliure: la possibilitat de valorar lliurement depèn, pel fet que tot interès és “fonament de determinació de l'aprovació”,<sup>167</sup> del desinterès del subjecte davant de l'existència de l'objecte. Així, doncs, el bell és l'objecte d'una satisfacció tal que, essent desinteressada, permeti que el gust apreciï un objecte o un mode de representació.<sup>168</sup>

Segons Kant, doncs, la proposició “x és bell” no és un judici lògic. Això implica que ni es fonamenta en conceptes ni pot tendir-hi: haurà d'expressar quelcom preconceptual, i, per tant, quelcom que no passi per la determinació categorial de l'enteniment. Aquest requisit està íntimament lligat amb la necessitat de llibertat del judici estètic, en tant que no està sotmès a cap determinació ni conceptual ni objectiva, sinó que només expressa la relació subjectiva de la representació amb el subjecte. La conclusió del primer moment és que el bell és “l'objecte d'una satisfacció sense cap tipus d'interès”,<sup>169</sup> i, per tant, que aquesta satisfacció no prové de cap condició privada: no depèn d'un interès del subjecte, sinó que el que jutja se sent lliure (§6). Ara bé, la còpula “és” indica, similarment a com ho fa un judici lògic o un de coneixement, la suposada universalitat del judici, que és la

---

<sup>166</sup> KU, §1 (Ak, V, p. 204).

<sup>167</sup> KU, §5 (Ak, V, p. 210).

<sup>168</sup> KU, §5 (Ak, V, p. 211).

<sup>169</sup> KU, §6 (Ak, V, p. 211).

que “exigeix als altres la mateixa satisfacció”,<sup>170</sup> i que, per tant, indica que el subjecte no jutja només per a ell, sinó que ho fa per a qualsevol persona. Cal esbrinar, doncs, d’on sorgeix aquesta exigència d’universalitat, atenyent-se al fet que no pot fonamentar-se en cap objecte (§7), i que, per tant, haurà de consistir en una universalitat subjectiva (§8).

En tant que el judici estètic parteix d’aquesta unió indicada per la còpula, es pot dir que funciona de manera anàloga als judicis lògics i de coneixement, malgrat no ser-ho, i que per tant exigeix una validesa *universal subjectiva*. Ara bé, el sentiment de plaer expressat en el judici de gust és immediat, no pot ser deduït de conceptes, la qual cosa ens indica una doble peculiaritat (§31): (1) que parlem de validesa respecte d’un judici de forma lògica singular—a diferència dels lògics, que tenen una validesa lògica universal, establerta segons conceptes—; i (2) que, en tant que expressa un desinterès, la necessitat no “depèn de cap base de demostració *a priori* que, en ser representada, pogués forçar l’aprovació que el judici del gust exigeix a cadascú”.<sup>171</sup> El primer punt apunta al fet que “x és bell” es refereix a un cas singular, cas en el qual puc dir que tal objecte té una disposició de la seva forma segons la qual s’ajusta a la nostra manera de copsar-la; es referirà, per tant, a la satisfacció que sorgeix del fet que, davant d’un cas, el subjecte tingui el sentiment que li indica que el món està disposat de tal forma que s’ajusta al funcionament de les seves facultats (§32). El segon, per altra banda, significa que no es pot demostrar, puix es manté en una dimensió preconceptual i, per tant, subjectiva: no és demostrable que tal objecte sigui bell per a tothom; només es podrà exigir el mateix judici, però no *imposar* (§33). En altres paraules: el judici del gust no postula la unanimitat—puix, per a fer-ho, hauria de ser un judici lògic universal—, sinó que l’exigeix “com si es tractés d’un cas de la regla amb referència a la qual espera la confirmació, no per mitjà dels conceptes, sinó la confirmació que prové dels altres”.<sup>172</sup> L’aprovació universal és, per tant, una idea (§8).<sup>173</sup>

Cal, però, determinar des del vessant fenomenològic del bell exactament en què consisteix la seva validesa, ja que, en tant que es basa un sentiment de plaer, cal demostrar que la seva validesa no és privada. Per tal d’esbrinar aquesta qüestió clau, Kant proposa esclarir

---

<sup>170</sup> *Idem*.

<sup>171</sup> KU, §31 (Ak, V, p. 281).

<sup>172</sup> KU, §8 (Ak, V, p. 216).

<sup>173</sup> Fixem-nos que és una idea perquè la fonamentació d’universalitat dels judicis estètics és peculiar, puix no dona principis que donin regles.

si en el judici del gust, (1) el sentiment de plaer precedeix l'apreciació de l'objecte, o si (2) tal apreciació és prèvia al sentiment de plaer (§9). En el cas d'(1), la seqüència seria la següent: el subjecte percep un objecte—posem-li una rosa—, i la representació d'aquesta li fa sentir un plaer; és posteriorment a aquest plaer que diu que aprecia la rosa, i que aquesta apreciació és un judici de gust perquè aquest agradar el pot comunicar universalment. Ara bé, en aquesta seqüència hi ha un problema fonamental: el plaer suscitat dependria immediatament de la representació, i per tant només tindria validesa particular, igual que l'agradable. A (2) la seqüència varia: en el moment que el subjecte té una representació, es dona un estat mental específic, i és aquest que pot comunicar universalment: és aquesta comunicabilitat la que fa que sorgeixi el plaer en l'objecte. Ara bé, com sabem de la KrV, l'únic que pot ser comunicat universalment és el coneixement i la representació que hi pertany. Per tant, com que la representació de la qual es deriva el sentiment del bell no té cap concepte atribuït, el fonament de determinació només podrà ser subjectiu. D'aquí que “el fonament no pot ser cap altre que l'estat de l'ànim que es troba a la relació que es dona entre les facultats de representar, en tant que vinculen una representació donada amb el coneixement en general”.<sup>174</sup> L'estat mental del qual el subjecte esdevindrà conscient, i la comunicabilitat del qual li generarà el sentiment de plaer, serà el “d'un sentiment del joc lliure de les facultats de representar respecte d'una representació donada i en vista a un coneixement en general”,<sup>175</sup> joc lliure que consisteix en una relació subjectiva—i sense concepte—que “convé al coneixement en general [i] ha de valer per a tothom, i consegüentment, ha d'ésser universalment comunicable, com ho és tot coneixement determinat, que sempre es fonamenta en aquesta relació com a condició subjectiva”.<sup>176</sup> Arribem a la segona definició del bell, en relació a la quantitat: “és bell allò que plau sense concepte i universalment”.<sup>177</sup>

Per a Kant, doncs, el judici del gust és desinteressat i exigeix una universalitat, o sigui, que la satisfacció que expressa no pot ésser privada. Quan afirmem que quelcom és bell, vol dir que tenim una representació de l'objecte que contemplem a partir de la facultat

---

<sup>174</sup> KU, §9 (Ak, V, p. 217).

<sup>175</sup> *Idem.*

<sup>176</sup> KU, §9 (Ak, V, p. 218). Aquest fragment és especialment interessant pel que fa a la qüestió de la relació dels judicis estètics amb els judicis lògics: en tant que els judicis lògics depenen de la relació adequada entre les facultats superiors, i el judici estètic és mostra que tal relació es dona, semblaria indicar que el coneixement és posterior a l'estètic. Deixem aquest punt per a investigacions posteriors.

<sup>177</sup> KU, §9 (Ak, V, p. 219).



reflexiva de jutjar, la qual manté aquesta reflexió sense arribar a trobar cap concepte per a la representació donada. Ja hem indicat que en el bell hi reconeixem una finalitat sense fi, i és aquesta “simple forma de la finalitat en la representació a través de la qual un objecte ens és *donat*, en la mesura que en som conscients [que] pot constituir la satisfacció que apreciem, sense conceptes, quelcom universalment comunicable i, per tant, com el fonament de determinació del judici de gust”.<sup>178</sup> El fonament de determinació no pot ser ni l’interès ni conceptual; ara bé, hi ha una relació causal entre la representació i el sentiment de plaer o desplaer, i aquesta és la que dóna la clau per a entendre la universalitat subjectiva, la qual parteix del funcionament lliure de les facultats les unes amb les altres quan es dóna una representació d’un objecte considerat bell (§11). Per tant, el que es posa en joc aquí no és només que la representació de l’objecte concordi amb les facultats, sinó que les facultats també concordin entre elles, que hi pot haver joc lliure. Ara bé, com funciona el mecanisme de la reflexió, que és manté contemplativa, en relació a les facultats de coneixement?

Les facultats humanes estan determinades pels seus principis *a priori* a posar-se en funcionament d’una determinada manera i, consegüentment, a relacionar-se entre elles també de forma determinada. És aquesta relació la que s’evidencia quan la representació suscita un plaer en el subjecte (§12). Recordem que la facultat reflexiva de jutjar relaciona les intuïcions amb els conceptes, i que el sentiment de plaer provinent del bell està enllaçat amb l’aprehensió de la forma d’un objecte de la intuïció, si bé aquesta no es podrà relacionar amb cap concepte. La imaginació només podrà aprehendre les formes en tant que el judici reflexiu posi en acció l’enteniment, per tal de buscar un concepte a la intuïció rebuda, la qual cosa farà que la imaginació—facultat encarregada d’enllaçar el divers—, susciti l’activitat de l’enteniment en vistes a la unitat del divers en els conceptes (§21). Les facultats de conèixer, l’enteniment i la raó, s’animen davant de la representació i la incitació de la facultat reflexiva de jutjar a buscar un concepte de la intuïció concreta; en tant que el concepte no pot ser trobat, la relació subjectiva entre la sensació donada, la representació rebuda, i el joc lliure de les facultats, haurà d’esdevenir conscient només per mitjà d’una sensació de l’efecte del joc lliure, o sigui, el sentiment de plaer davant del bell (§9).

---

<sup>178</sup> KU, §11 (Ak, V, p. 221).



Fixem-nos que, sigui quin sigui l'objecte donat i el judici que podem emetre en relació aquest objecte—és a dir, sigui aquest un judici lògic, i, per tant objectiu; o un judici estètic, i, per tant, subjectiu—, l'ús de la facultat de jutjar sempre requerirà un acord entre la imaginació i l'enteniment (§35). La imaginació és necessària per tal de fer la síntesi del divers de l'objecte, mentre que caldrà que l'enteniment s'activi per donar un concepte com a representació de la unitat de la síntesi. En el cas que hi hagi una intuïció de l'objecte concreta que correspongui a un concepte de l'enteniment concret, el que en sorgirà serà un judici objectiu: referirà a la relació de la representació amb l'objecte. Ara bé, en tant que al judici de gust no hi ha cap concepte, l'acord entre les dues facultats no podrà ser el d'una intuïció concreta sota conceptes concrets, sinó el de la subsumció de la imaginació en si mateixa—i, en tant que esquematitza sense que es doni cap concepte, en la seva llibertat productiva—sota la condició segons la qual l'enteniment passa, *en general*, de la intuïció als conceptes. L'enteniment, facultat del coneixement, aporta la conformitat a lleis, sense entrar en el joc en tant que facultat de conèixer un objecte, sinó en la seva tendència cap al coneixement en general (§15). És gràcies a aquest joc lliure de les facultats que Kant afirma que el principi de subsumció del gust—en tant que facultat subjectiva de jutjar—consisteix en la subsumció de la facultat de les intuïcions o representacions—o sigui, la imaginació—sota la facultat dels conceptes—l'enteniment. És la “sensació de l'animació recíproca” d'aquestes dues facultats la que genera el sentiment que permet “d'apreciar l'objecte segons la finalitat de la representació”;<sup>179</sup> o sigui, la que posa en evidència que, efectivament, les facultats concorden entre si, puix s'animen a buscar el concepte que expressi el fi de l'objecte. Ara bé, en tant que aquest concepte no existeix, el que faran serà confirmar el principi *a priori* de la facultat de jutjar; d'aquí que Kant afirmi que la forma finalística de la representació rebuda no es dóna en l'objecte, sinó en la determinació de les facultats de representar: el joc lliure confirma la concordança de les facultats entre elles (§15).

Fixem-nos que el judici de la facultat del gust, en tant que demostra la concordança entre les facultats de conèixer—i, per tant, la seva animació en cerca d'un coneixement en general—, es fonamenta només en la facultat de jutjar en si mateixa—el seu mecanisme de buscar universals a partir dels particulars—i, per tant, en el propi exercici de la facultat de jutjar. L'exercici de la facultat de jutjar es la condició subjectiva de tot judici de gust, i, extensivament—i, en tant que, per descobrir una finalitat final, cal primer que es pugui

---

<sup>179</sup> KU, §35 (Ak, V, p. 287).

donar una finalitat formal—tot judici general tindrà aquesta mateixa condició subjectiva de l'exercici de la facultat de jutjar (§35). Hem vist, doncs, de quina forma el joc lliure de les facultats—joc lliure que és comunicable en tant que universalitzable a tot subjecte, puix expressa la concordança necessària entre les facultats de conèixer en vistes a un coneixement en general—genera el sentiment de plaer. Resumint, el subjecte sent plaer en percebre que la forma de l'objecte està disposada de tal forma que les seves facultats concorden, i, per tant, que el coneixement és comunicable. D'aquí, la definició del bell deduïda del tercer moment: “La bellesa és la forma de la finalitat d'un objecte en tant que hi és percebuda sense la representació d'un fi”.<sup>180</sup>

Recollim els punts principals pel que fa al judici de gust i les definicions de bellesa establertes fins ara. En primer lloc, trobem que el plaer en el bell és desinteressat; en segon lloc, que el bell plau sense concepte i universalment; i, en tercer, que és la forma de la finalitat d'un objecte en tant que la percebem sense la representació d'un fi. Dins de la multiplicitat d'elements exposats per Kant, els més importants són els següents: (1) el sentiment de plaer es dona en tant que el subjecte s'adona de l'efecte de la representació de l'objecte sobre les pròpies facultats i de la comunicabilitat d'aquest efecte; i, (2), malgrat que el judici exigeixi universalitat, aquesta universalitat es manté subjectiva, puix el que expressa no és la relació de la representació amb l'objecte, sinó la relació amb el subjecte; ara bé, aquesta relació també és condició de tota possible validesa objectiva, i per tant, en certa mesura, “fonament” de la mateixa possibilitat de coneixement. Passem, seguidament, al quart moment dels judicis de gust—segons la modalitat de la satisfacció relativa a l'objecte—, on hi trobarem ja el sentit comú, i a partir del qual podrem passar a la Deducció per a veure el seu funcionament i la seva relació amb l'enteniment comú.

#### 2.4. El sentit comú com a fonament últim

És a l'última deducció de la definició del bell que apareix el sentit comú per primer cop a la tercera crítica. Fins ara, hem vist com la KU conforma el pont de la segona a la primera crítica a partir del seu concepte *a priori*, a saber, el de la finalitat en la natura. Aquesta es deixa de pensar, doncs, com un mer conjunt de fenòmens, i passa a constituir un organisme al qual se li pot suposar un principi ordenador; és l'exigència de les facultats

---

<sup>180</sup> KU, §17 (Ak, V, p. 236).

d'accedir a aquesta ordenació per mitjà de pressuposar-la la que satisfà la facultat de jutjar. La importància de la facultat reflexiva de jutjar rau, doncs, en el seu funcionament: en tant que busca l'universal sota el qual subsumir casos particulars, necessitarà pressuposar la possibilitat d'aquesta subsumció, i només així podrà assegurar el coneixement en tant que lleis empíriques ordenades sota principis més generals.

La facultat estètica de jutjar, en tant que refereix només a la relació de la representació amb el subjecte, fa evident com la forma finalística de l'objecte determina les facultats de representar; la comunicabilitat del joc lliure de la imaginació i l'enteniment—en tant que aquesta activació és comuna a tota subjecte—és el que genera el sentiment de plaer en el subjecte. Aquest plaer és intel·lectual, no sensible, i consisteix a adonar-se que, efectivament, les facultats cognoscitives concorden entre elles en vistes a un coneixement en general, i, per tant, que ho faran en tot subjecte. El fet que concordin en vistes a un coneixement en general assegura, alhora, la possibilitat del coneixement: és per aquesta raó que l'exercici de la facultat de jutjar esdevé condició subjectiva de tot judici, sigui aquest subjectiu o objectiu, estètic o lògic. Aquestes conclusions s'han extret de les tres caracteritzacions dels judicis de gust, a saber, el desinterès, la universalitat—subjectiva—, i la finalitat sense fi.

Resumint l'apartat anterior, el que s'afirma pròpiament *a priori* sobre un objecte en un judici de gust no és el plaer de l'objecte en si, puix la satisfacció indicada al predicat té a veure amb una representació empírica particular donada; això vol dir que l'únic que pot afirmar és la pretensió d'universalitat de tal plaer. La deducció del judici de gust, doncs, es resumeix en els següent termes:

Atès que la facultat de jutjar, amb referència a les regles formals de l'apreciació, és a dir, sense cap matèria (ni sensació del sentit ni concepte), només pot ser dirigida per les condicions subjectives de l'ús de la facultat de jutjar en general (que no s'ordena cap a una manera particular de tenir sensacions ni a un concepte particular de l'enteniment), és a dir, i consegüentment, per aquell element subjectiu que pot donar-se per suposat en tot ésser humà (en tant que és exigible per al coneixement possible en general), aleshores cal poder admetre com a vàlida *a priori* per a cadascú la concordança d'una representació qualsevol amb aquestes condicions de la facultat de jutjar.<sup>181</sup>

---

<sup>181</sup> KU, §38 (Ak, V, p. 290).

Arribem, doncs, a l'últim moment categorial: la modalitat de la satisfacció relativa a l'objecte, o sigui, si tal satisfacció és possible, existent o necessària. L'estatut del judici del gust dependrà, per tant, d'aquesta última definició segons l'últim moment categorial. En aquest apartat, veurem—un cop establerta la satisfacció necessària del judici sobre el bell—en què consisteix fenomenològicament el sentit comú a partir de les diferents definicions donades pel propi Kant tant a l'Analítica com a la Deducció, amb la intenció de mostrar-ne la complexitat i el seu estatut “fonamentador” en tant que últim *a priori* per a l'adequada concordança de les facultats entre elles; finalment, farem el salt cap a la noció d'enteniment comú, i el lligam d'aquestes dues nocions del comú amb el mitjà subjectiu de l'orientació en el pensament de l'opuscle de 1786.

La possibilitat de la vinculació entre una representació i un plaer està sempre assegurada, diu Kant. En el cas d'un judici de l'agradable, aquest plaer es dona realment, o sigui que és existent, mentre que en els judicis sobre el bell, la vinculació no és només efectiva, sinó que es pretén necessària. Ara bé, en tant que judici estètic, no podrà ser una necessitat teòrica ni objectiva, i, en tant que no prové d'una llei objectiva, tampoc pot ser una necessitat pràctica. De fet, en tant que no hi ha conceptes en el judici estètic, tal necessitat tampoc no pot ser apodíctica (§18). D'aquí que Kant afirmi el següent:

La necessitat pensada en un judici estètic només pot ésser anomenada exemplar, és a dir, es tracta d'una necessitat de la conformitat de *tots* amb un judici considerat com un exemple d'una regla universal que no es pot especificar.<sup>182</sup>

La regla universal és indeterminable perquè no tenim cap concepte per a definir-la, i tampoc no prové d'un conjunt generalitzable de casos a partir dels quals determinem en què consisteix el bell, sinó que sembla provenir d'una regla. Alhora, quan un subjecte declara que “x és bell”, el que està dient és “si examines x, hauràs de dir que x és bell”; per tant, parteix de la condició que x sigui, de fet, examinat (§18). Com, doncs, atribuïm tal necessitat al judici de gust? La conformitat exigida en el judici del bell prové del fet que en tal procés d'examinació, o sigui de subsumció del cas d'x, es pressuposa un fonament comú a tots, fonament que esdevé la regla d'aprovació: quan declaro quelcom bell, el que indico és que la meva facultat subjectiva de jutjar ha subsumit el cas particular sota una regla i ho ha fet adequadament, i, per tant, que puc comptar amb la conformitat dels altres subjectes en cas que ells duguin a terme la mateixa operació.

---

<sup>182</sup> KU, §18 (Ak, V, p. 237).

Ara bé, quin és aquest fonament comú a tots? Segons Kant, els judicis de gust estètics purs “han de tenir un principi subjectiu que determini què agrada i què desagrada només per mitjà del sentiment [*Gefühl*] i no per mitjà dels conceptes, però que tanmateix ho faci amb validesa universal”.<sup>183</sup> Recuperem, doncs, la noció d’un sentiment tal que sigui comú a tot subjecte no des de la privadesa de les sensacions, ni tampoc de l’objectivitat per mitjà de conceptes, sinó des de la universalitat subjectiva: el principi subjectiu determinant de l’agradibilitat per mitjà d’un sentiment només pot ser el d’un *sentit comú*, sentit comú que s’encarrega de jutjar segons el sentiment, a diferència de l’*enteniment comú*, que ho fa segons conceptes.

El sentit comú—en tant que facultat de jutjar segons el sentiment—esdevé, doncs, condició de la necessitat pretesa pel judici de gust en tant que, per mitjà d’aquest, un subjecte exigeix conformitat a tots els demés. Per tal d’assegurar tal necessitat, el sentit comú ha de satisfer les següents característiques: (1) fonamentar el joc lliure de les facultats de coneixement; (2) tenir la capacitat d’assegurar la comunicabilitat de la disposició concordant de les facultats amb l’objecte per mitjà d’un sentiment; (3) assegurar que tal sentiment no sigui privat, sinó comunitari. Recordem que, en tant que l’operació del judici de gust és l’operació bàsica de la facultat de jutjar, i aquesta és la que assegura la possibilitat de subsumir casos sota regles i, per tant, és condició del coneixement, el sentit comú no només és necessari des d’una perspectiva purament estètica en tant que plaent, sinó com a fonament últim, com a primer *a priori* que possibiliti, per mitjà de la concordança de les facultats, tot accés epistemològic al món. El raonament ve a ser el següent: si he de poder comunicar els conceptes que sorgeixen de la relació de les representacions amb els objectes, també he de poder comunicar el sentiment que deriva de la concordança de les facultats en tant que condició de possibilitat dels judicis objectius, o sigui, dels estats de la ment en general (§21). Tal i com sembla apuntar Kant al §39, si la sensació no pot ser comunicable, llavors el coneixement restarà en una pura conceptualitat buida, esdevindrà un joc mental de representacions sense referent.<sup>184</sup> Per tant, la qüestió rau en el fet que, efectivament, la sensació en la seva materialitat—la sensació de tenir fred—no és comunicable, però l’estat de la ment que

---

<sup>183</sup> KU, §20 (Ak, V, p. 238).

<sup>184</sup> Admetre aquesta posició seria donar la raó als escèptics, o sigui, admetre que tenim un món conceptual comú sense poder assegurar un món d’experiència comú.

l'acompanya sí que ho és. L'àmbit estètic, per tant, ha d'assegurar la comunicabilitat dels estats de la ment, amb la conseqüència d'establir un món d'experiència comú.

Si el que busquem és un fonament comú a tots, un principi subjectiu a la disposició de les facultats, això voldrà dir que el sentit comú, en tant que facultat de jutjar segons el sentiment, no referirà pas a un sentit extern; no parlarà de la relació del subjecte amb els objectes del món, sinó de la relació de les representacions amb el subjecte en tant que capaces d'activar les facultats cognoscitives i disposar-les en un joc lliure a les unes amb les altres. Per tant, el sentit comú és “l'efecte que prové del joc lliure de les nostres facultats de conèixer”,<sup>185</sup> sense el qual no podríem emetre judicis de gust perquè no podríem expressar preconceptualment cap mena de disposició de les nostres facultats (§20). En paraules de Philonenko, “el judici de gust i la possibilitat de comunicar [*allgemeine Mittelbarkeit*] són al fonament de la *natura*”,<sup>186</sup> i ambdós depenen de la resposta a si es pot suposar amb fonament un sentit comú. L'argument de Philonenko per a justificar aquesta afirmació és el següent: què és la natura? Si recordem la KrV, reconeixem que la natura prové dels nostres judicis objectius, que són els que descobreixen les raons de les coses—o sigui, que organitzen el món sota lleis empíriques—: d'això n'anomenem coneixement. Què és el coneixement? El coneixement és el conjunt de conceptes que el subjecte genera i intercanvia amb d'altres subjectes. Què vol dir, però, intercanviar conceptes? Efectivament, la possibilitat de la comunicació; i la possibilitat de la comunicació és precisament “l'essència del nostre coneixement, i aquesta essència es reflecteix en el judici de gust, que ens condueix als altres”.<sup>187</sup> Comencem a veure de quina manera el sentit comú no només és l'últim fonament del funcionament de les facultats en tant que cognoscitives, sinó de la intersubjectivitat, necessària tant per al coneixement científic, que demana que sigui compartible, com per al gust, els judicis del qual només són interessants al si de la societat,<sup>188</sup> i, per tant, en la relació amb d'altres subjectes.

El sentit comú és un sentiment—puix és l'*efecte* que prové del joc lliure de les facultats (§20)—i alhora un principi subjectiu—que determina què agrada i què desagrada només per mitjà del sentiment, i no per mitjà dels conceptes (§20)—, però és comú en tant que

<sup>185</sup> *Idem.*

<sup>186</sup> PHILONENKO, Alexis, *A la recherche de la vérité*, Op. Cit., p. 194.

<sup>187</sup> *Idem.*

<sup>188</sup> KU, §2 (Ak, V, p. 205).

comunitari (§21)—o sigui, en tant que ens permet pressuposar la mateixa capacitat en tot subjecte—i comunicable (§21)—puix és pressupòsit de la comunicabilitat de qualsevol mena de judici: si no tinguéssim la certesa que ens assegura el sentit comú com a principi subjectiu—o sigui, com a fonament de tota possibilitat d’activació de les facultats—i que percebem en tant que sentiment—o sigui, en tant que efecte del lliure joc de les facultats—, cap judici, ni estètic ni lògic, no seria possible. Cal tenir en compte que aquests moments són, tots ells, preconceptuals, i que, malgrat els podem dividir gràcies a l’Analítica i la Deducció, tots tres succeeixen alhora; no hi ha una separació temporal ni seqüencial, sinó que tots s’activen els uns als altres: el joc lliure de les facultats pressuposa el sentit comú, que és alhora l’efecte d’aquest joc, i que alhora és l’*a priori* de tota comunicabilitat, la qual es dona en tant que el joc lliure és, efectivament, possible.

Ara bé, diu Kant, quan es posa més èmfasi en el resultat de la reflexió—que és el que sol passar en els usos ordinaris del terme *sensus communis*—, s’inclou una dimensió conceptual que fa que es parli d’un “sentit de la veritat, d’un sentit del decòrum, de la justícia, etc.”,<sup>189</sup> malgrat, donada la privacitat dels sentits, cap d’aquests pugui arribar a expressar cap regla universal com la que s’atribueix, en aquests casos, al sentit comú. Quan es parla així, del que s’està parlant és d’un enteniment sa encara no cultivat, o sigui, del que Kant anomena, al llarg del seus escrits, un *enteniment humà comú*, “el mínim que sempre es pot esperar d’aquell que pretén el nom d’èsser humà”.<sup>190</sup> Ara bé, el que té en comú aquest sentit comú—en sentit de la capacitat de raonar—amb el del sentit comú—en tant que sentiment—<sup>191</sup> és, precisament, la comunicabilitat, el fet d’abocar-se cap a l’altre, de buscar a l’altre en la seva operació, i de pressuposar-lo, tal i com indiquen aquestes paraules de Kant:

Ara bé, sota la designació de *sensus communis* cal entendre la idea d’un sentit *comunitari*, és a dir, la idea d’una facultat d’apreciar que en la seva reflexió *tingui present en el pensament (a priori)*<sup>192</sup> el mode de representació de tots els altres per tal de derivar el seu judici, per dir-ho d’alguna manera, cap a la raó humana global, i per eludir així la il·lusió

---

<sup>189</sup> KU, §40 (Ak, V, p. 293).

<sup>190</sup> *Idem*.

<sup>191</sup> A les pàgines de la KU que comentem ara, Kant usa el terme *sentit comú* en el sentit d’*enteniment comú*. Per tal d’evitar confusions explicatives, nosaltres usarem *sentit comú* en referència al sentiment i *enteniment comú* en referència a la capacitat de raonar.

<sup>192</sup> Cursives nostres.



produïda per condicions subjectives privades, que fàcilment podrien interpretar-se com a objectives, i que exerciria sobre el judici una influència nefasta.<sup>193</sup>

Per tant, ja no ens estem referint a un sentiment, sinó a l'addició del pensament—o sigui de la dimensió conceptual—a la facultat de jutjar l'agradable i el desagradable, la qual sempre pressuposa la correcta subsumpció del particular sota l'universal i l'acord dels demés. Per tant, l'enteniment comú és el que succeeix quan es porta el propi judici cap al judici dels altres. Aquest apropar-se a judicis aliens té a veure amb la possibilitat de considerar altres judicis possibles alternatius al propi, i no a judicis aliens reals, doncs el que busca és fer “abstracció només de les limitacions que, de manera contingent, afecten la nostra pròpia apreciació”, la qual cosa es produeix “quan es deixa de banda màximament allò que en l'estat representatiu és matèria, és a dir, sensació, per considerar únicament les peculiaritats formals de la nostra representació o del nostre estat representatiu”:<sup>194</sup> aquesta operació és, precisament, la de la reflexió.

És en aquest punt, i abans de descriure les màximes de l'enteniment comú—màximes a les quals retornarem quan parlem de la lectura política de la KU d'Arendt—, que volem aturar-nos en dues qüestions relacionades a *Im Denken orienteren*. En primer lloc, al peu de pàgina de l'opuscle<sup>195</sup> mencionat al primer apartat d'aquest treball, Kant afirmava la importància del fonament subjectiu quan estem obligats a jutjar malgrat no tenir elements objectius per a fer-ho. Després de tot l'exposat, és pertinent afirmar que tal importància no només s'ha confirmat a la KU, sinó que ha esdevingut encara més forta: el principi subjectiu de la facultat de jutjar és, en última instància, condició *a priori* de tot judici objectiu, i, per tant, de tota operació objectiva. Ara bé, en tant que subjectiu, seguirà parlant només de les exigències del subjecte, i no pas del que, de fet, es doni al món extern. Per tant, la distinció entre objectiu i subjectiu, i les afirmacions relatives al món que se'n deriven, es manté vigent en l'àmbit epistemològic i moral, i passa a primer pla quan parlem de l'estètic.

En segon lloc, fixem-nos en el paral·lelisme existent entre el mitjà subjectiu afirmat a *Im Denken orienteren*—el qual estava compost de dos moments, un de preconceptual i un altre de conceptual—i aquests dos elements comuns de què ens parla Kant al final de tot

<sup>193</sup> *Idem*.

<sup>194</sup> KU, §40 (Ak, V, p. 294).

<sup>195</sup> *Im Denken orienteren* (Ak, VIII, p. 143).



de la Deducció—el sentit comú, preconceptual, i l’enteniment comú, regit ja per unes màximes. Tant el mitjà subjectiu com el sentit comú tenen una pretensió d’universalitat que prové de les exigències del propi subjecte. En el cas de l’orientació en el pensament, ja hem establert que el sentiment consisteix en la necessitat de jutjar inherent a la raó, sigui en l’àmbit que sigui, i incloent-hi, per tant, el noümenic. Ara bé, també hem vist que aquesta necessitat pot menar en derives especulatives errònies i equívocues si no es regeix segons la màxima de la fe racional, la qual estableix l’estatut de postulat a l’existència de Déu, però nega la possibilitat de demostrar-la en l’àmbit sensible, i, per tant, de deduir res d’aquesta idea. En el cas que es faci, succeirà el que Kant busca evitar: l’extralimitació de les facultats humanes. Per tant, en primer lloc cal adonar-se del sentiment que sorgeix a partir de la necessitat de la raó—sentiment que no té relació ni amb els objectes ni amb conceptes—, i, un cop establert que les nostres facultats sempre hi tendiran, establir-ne límits a partir de la incorporació de la màxima, ara ja sí que dins d’unes coordenades conceptuals.

En el cas de la KU, el procediment és anàleg: la comunicabilitat és condició necessària de tot judici, però aquesta no es fonamenta en un aparell ja conceptual—puix és aquest, precisament, el que ha de fonamentar—, sinó en un sentiment previ, un sentiment que assegura que, de fet, les nostres facultats tenen la capacitat d’establir relacions satisfactòries les unes amb les altres i, per tant, de conèixer. L’efecte d’aquesta concordança de les facultats en el seu estat més pur, o sigui, quan es posen en joc en busca d’un coneixement en general, i no pas concret, és el que percebem en el bell; el principi de tal concordança és, de fet, la possibilitat de comunicar-la: d’aquí que el plaer només esdevingui un cop percebuda aquesta comunicabilitat. Aquesta dimensió comunicativa, aquest aspecte comunitari, en tant que compartit, del sentit comú, passa a un nivell conceptual quan hi afegim les màximes que ens porten a pensar ja no només des de nosaltres en tant que subjectes sols, sinó des de possibles posicions d’altres subjectes; hi afegim, puix el pensar els implica, conceptes, i retrobem, com en el cas de la màxima de la fe racional, les màximes de l’enteniment comú. Fixem-nos que en el cas del sentit i l’enteniment comú, el tall no és tan clar; els dos elements no estan tan separats com els d’*Im Denken orienteren*. Si bé “x és bell” expressa la concordança subjectiva, el sentit comú—en tant que sentiment—i l’enteniment comú—en tant que pensament—estan relligats, puix el primer és l’efecte de la simple reflexió sobre l’ànim davant d’un representació donada, efecte que deriva en un plaer davant de la possibilitat d’abocar-se

als demés; i és aquest mateix procés en el jutjar el que s'esdevé en l'enteniment comú, ara ja sota la càrrega de conceptes determinats, partint altra vegada de la possibilitat de comunicar-se amb els altres i de jutjar des d'altres posicions, en tant que tots els subjectes es constitueixen de la mateixa forma, i, per tant, se'n pot pressuposar les mateixes disposicions, concordances i exigències.

A l'opuscle de 1786, Kant incorporava la fe racional com a màxima orientadora. A la KU, Kant exposa les tres màximes regidores del sentit comú humà, passat aquest, ja, per la determinació conceptual de l'enteniment. Les màximes són les següents (§40): (1) pensar per un mateix, o sigui, sense prejudicis; (2) pensar posant-se al lloc de qualsevol altre ésser humà, i, per tant, obertament; (3) pensar sempre d'acord amb un mateix, o, en altres paraules, consegüentment.<sup>196</sup> El desglossament de les tres màximes és el que mostra el lligam entre la preocupació de Kant pel que fa al perill de la superstició, per una banda, i de l'escepticisme, per l'altra, i la importància d'assegurar el lliure pensament. Així, la primera màxima es relaciona amb l'enteniment, la capacitat pròpiament de conèixer, i és el que assegura la constant activitat del pensament: caure en el prejudici vol dir tendir a la passivitat i a la superstició, o sigui, a representar-se la natura sense haver-la sotmès prèviament a les regles que l'enteniment disposa al fonament de la natura. La raó passiva, al seu torn, porta a exigir les coses obligatòriament, sense que aquesta exigència estigui articulada a partir dels límits de la raó: una raó que no es regeixi per la primera màxima buscarà, doncs, imposar-se, i rebutjarà el dret dels demés a arribar a la majoria d'edat, o, alternativament, restarà en la minoria d'edat, sotmesa passivament a les veritats alienes. Al seu torn, els que exerciten la segona màxima es contraposen a aquells a qui ens referim com a "estrets",<sup>197</sup> o sigui, a aquells que pensen només conforme a un fi, privat i particular, sense provar de superar les condicions privades subjectives dels judicis i ampliar-les cap als demés per mitjà de la reflexió del propi judici a partir d'un punt de vista universal.<sup>198</sup> Aquesta es relaciona, doncs, amb la facultat de jutjar, i en cas de no ésser exercida romandrà en la dimensió privada i particular de l'agradable, inconscient de la connexió amb els altres subjectes. L'última, que demana pensar d'acord amb un mateix, i que és la màxima de la raó, "només és possible a través de la unió de les dues primeres

<sup>196</sup> Les màximes de l'enteniment comú ja les havia presentat Kant a *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, §59 (Ak, VII, p. 228-229).

<sup>197</sup> KU, §40 (Ak, V, p. 295).

<sup>198</sup> Com veurem, Arendt tradueix *Allgemein* per *general*, en comptes d'*universal*. A la tercera part d'aquest treball veurem les raons d'aquesta traducció.

i després d'haver-les practicat suficientment per haver-ne obtingut el domini".<sup>199</sup> Com la facultat reflexiva de jutjar, les màximes són exercicis que cal practicar per tal de reforçar, en el cas de la primera, la pròpia capacitat reflexiva, i, en el cas de la segona, el manteniment d'un enteniment comú sa.

Posar al centre de tot subjecte el sentit comú i, per extensió, l'enteniment comú, implica posar a l'abast de tot subjecte la majoria d'edat, però, sobre tot, confirmar que qualsevol enteniment comú sa ja té les eines preconceptuals i conceptuals necessàries per tal d'arribar als coneixements fonamentals que li permetin evitar entrar en relacions autoritàries del tipus que se'n derivaven de la *Pantheismusstreit*. Podem, de fet, anar encara un pas més enllà: si aquestes són les màximes regidores de l'enteniment comú, les quals pressuposen als demés i la capacitat de tendir-hi, queda clara, ara, de quina forma el lliure pensament depèn de la possibilitat de compartir pensaments amb altres subjectes, i de la importància no només de la comunitat, sinó de l'espai comunitari on establir aquests intercanvis: per aquest motiu els judicis de gust esdevenen pròpiament interessants al si de la societat, i no tenen pas cap valor per a un subjecte sol. D'aquí que, finalment, Kant defineixi el gust com "la facultat d'apreciar allò que fa comunicable d'una manera universal i sense la mediació d'un concepte el sentiment que ens procura una representació donada".<sup>200</sup> Tenir gust vol dir exercitar la facultat reflexiva de jutjar en la seva modalitat més pròpia, l'estètica, que, un cop afegit el concepte, equival a la capacitat de jutjar seguint les màximes de l'enteniment comú. Aquestes màximes de l'enteniment són, precisament, el pensar des de la comunitat, i, per tant, el pas a assegurar el comunitari, alhora que la possibilitat de comunicació, la llibertat de pensament, la intersubjectivitat. La comunicabilitat s'assegura en tant que hi ha sentit comú—i, per tant, capacitat de comunicar estats mentals—, i el sentit comú, relligat amb l'enteniment comú, assegura un subjecte abocat als altres.

Arribats aquí, volem recalcar dos punts: en primer lloc, la manera que la divisió en sentit comú i enteniment comú reprèn i reafirma la crítica del sentit comú de Mendelssohn elaborada al segon apartat de la primera part d'aquest treball. Com ja hem dit, el sentit comú en Kant és l'*a priori* de la comunicabilitat, i, en aquest sentit, un element fonamentador de la subjectivitat kantiana. Per tant, aquest sentit comú es troba en tots els

---

<sup>199</sup> *Idem.*

<sup>200</sup> *Idem.*

subjectes en tant que tendeixen i s'aboquen, a l'hora de comunicar estats mentals, als altres. El sentit comú mendelssohnià, tal i com l'hem definit, semblaria equivaldre a l'enteniment comú kantià. Ara bé, mentre Mendelssohn prioritza el pensament especulatiu per damunt de l'enteniment comú, Kant el posa com a base de l'adequat funcionament de les facultats humanes: si bé l'enteniment comú és quelcom que cal exercitar per mitjà de les màximes, això no treu que la capacitat es trobi també en tot subjecte, i que les veritats a les quals ens dirigeix estiguin contingudes, per tant, en tota consciència comuna. En segon lloc, ressaltem com aquest pas soluciona el problema presentat a *Im Denken orientieren*. En la recerca per un mitjà d'orientació en el pensament, Kant posava a la base la fe racional. Ara bé, la defensa que feia al final de l'opuscle en nom del lliure pensament presentava també la qüestió de la possibilitat de la comunicació intersubjectiva. A partir de l'anàlisi crític de la facultat de jutjar, facultat intermediària entre l'enteniment i la raó, facultat de subsumir particulars sota universals i de buscar els universals per als particulars donats, Kant arriba al sentit comú, en última instància dedicat a establir la possibilitat de la comunicació amb els demés. Afegint-hi, a més, l'enteniment comú, trobem les pautes per a raonar adequadament davant dels particulars, raonament mediat per la capacitat de pensar des d'un mateix i des dels altres alhora. Confirma, doncs, les pautes per a la majoria d'edat, alhora que les circumscriu dins de la consideració pels demés—sigui qui sigui l'altre—: Kant no es posiciona autoritàriament per sobre de les consciència no filòsofes, sinó que indica la manera que qualsevol consciència procedeix per tal de jutjar adequadament.

El problema que havia sorgit a l'opuscle de 1786 se soluciona, d'una forma gairebé inesperada, a la KU. D'aquí que en aquesta obra el problema de la relació entre la primera i la segona crítica, entre el fenomènic i el noümènic, esdevingui també el problema de la comunicabilitat dels judicis. Ho explica Philonenko quan afirma el següent: “Existeixen [...] tres formes de comunicació en Kant”.<sup>201</sup> La primera, la de la KrV, permet la comunicació gràcies a la mediació de l'objecte. La segona és aquella que es deriva de la llibertat i la llei moral; ara bé, aquesta segueix essent indirecta, ja que depèn de la mediació de la universalització de la màxima en llei. És la tercera forma de comunicació la que ens ha ocupat aquí, i és en aquesta que hi trobem una comunicació immediata, puix

<sup>201</sup> PHILONENKO, Alexis, *A la recherche de la vérité*, *Op. Cit.*, p. 191. També Arendt, a la dotzena conferència, analitza la comunicabilitat dels judicis de percepció, els judicis morals, i els judicis estètics, amb les mateixes conclusions. *Vid. Arendt, Kant's Lectures, Op. Cit.*, p. 69-70.

“és aquella mitjançant la qual l’home es troba directament amb l’home, sense concepte, a través de i en el judici de gust, o, més generalment, el sentiment suscitat per un judici estètic”.<sup>202</sup> El problema de la intersubjectivitat humana, que és subjacent a tota possibilitat d’incorporació conceptual, i que, per tant, roman en l’àmbit de l’incomprensible, malgrat ser condició de possibilitat de la comprensibilitat, se soluciona en Kant per mitjà del sentit comú, *a priori* de tota comunicabilitat i, per tant, de tota comunitat.

---

<sup>202</sup> PHILONENKO, Alexis, *A la recherche de la vérité*, Op. Cit., p. 192.



### **3. El sentit comú com a principi del polític: la lectura arendtiana de la KU**

L'objectiu de les dues primeres parts d'aquest treball ha estat investigar la gènesi i elaboració del sentit comú dins de l'obra de Kant. Així, hem vista que a *Im Denken orienteren* apareixia, de forma ja situada políticament, la qüestió de la fonamentació del pensament més enllà del coneixement. Enfront de la problemàtica de l'especulació desfermada, i de les conseqüències polítiques i socials que es derivaven d'aquesta, Kant plantejava la necessitat de trobar un principi orientador del pensament. Aquest principi, preconceptual, venia acompanyat de les màximes regidores del pensament. A la segona part, i després d'elaborar la importància de la KU i els elements articuladors del bell, hem analitzat el *sentit comú* com a últim *a priori* de les facultats cognoscitives humanes. En aquest punt, hem mostrat com el mitjà subjectiu i les màxima de *Im Denken orienteren* s'assemblaven, tant pel que fa al problema com a l'estructura de la solució, a les dues nocions de *sentit comú* i *enteniment comú* que Kant elabora a l'Analítica del Bell. Trobàvem, doncs, aquesta connexió, categorial i teòrica, entre el camp del polític, de la intersubjectivitat, de la relació entre els homes—l'horitzó de la qual és, per a Kant, la majoria d'edat—i l'*a priori* de l'especulació, en un cas, i de la facultat de jutjar, en l'altre. Així, en el primer cas aquest principi sorgia de la fe racional, sempre determinant en la tendència de l'home a pensar l'absolut. En el segon, hi hem trobat el sentit comú, *a priori* de la comunicabilitat, o sigui, de la possibilitat de transmetre els judicis estètics i, en conseqüència, el judicis lògics.

En aquesta última part del treball, analitzarem la lectura d'Arendt del sentit comú com a element polític en Kant, recorregut que ens ajudarà a eixamplar la nostra perspectiva, alhora que esclarir-la. L'última obra d'Arendt, *The Life of the Mind*, estava composta de tres parts: "El Pensament", "La Voluntat" i, finalment, "El Judici". Arendt va morir poc menys d'una setmana després d'enllestir la segona part, si bé a la seva màquina tipogràfica s'hi va trobar un full amb el títol "El Judici" i dos epígrafs. *The Life of the Mind* resta, doncs, inacabada, i les especulacions que s'han fet sobre quines podien ser les vies d'exploració plantejades per Arendt han estat un tema d'especial interès per als estudiosos de la pensadora política. És curiós que, repetint l'estructura que hem vist en la relació de les tres obres crítiques de Kant, les dues primeres parts varen quedar incompletes i despenjades sense l'última que la finalitzés. En paraules de Ronald Beiner: "el problema no és només que els estudis finalitzats de les dues facultats mentals

s'haguessin de complementar amb una tercera contribució futura, sinó, més aviat, que aquestes dues explicacions resten insuficients sense la síntesis promesa en el jutjar".<sup>203</sup> El cas és que la pròpia Arendt creia que aquesta tercera part seria força més curta que les dues anteriors, precisament perquè només Kant havia tematitzat el judici en la seva especificitat, la qual cosa reduïa els precedents a tenir en compte. És més, i com diu Mary McCarthy, la pensadora política esperava que les *Lectures* li facilitessin la redacció d'aquesta última part.<sup>204</sup>

El cas és que Arendt va mantenir, al llarg de la seva vida, una intensa relació intel·lectual amb el filòsof crític. És conegut que aquesta va començar quan la pensadora era ben petita, i que la va acompanyar al llarg de la seva vida de diferents maneres; un fet i dues anècdotes biogràfiques ens en donen la imatge. La primera: Arendt va passar la seva infància a Königsberg, l'antiga capital de la Prússia Oriental on havia nascut, viscut, i mort, Kant. En segon lloc: la pròpia Arendt va explicar en una entrevista que havia estat la seva necessitat de comprendre el món que l'envoltava el que la va conduir a llegir Kant. Aquesta lectura, junt amb la de Jaspers i Kierkegaard, va ser un dels elements clau que la va dur a decidir estudiar filosofia, decisió que va prendre als 14 anys.<sup>205</sup> L'última: per a Arendt, seure a escriure implicava tenir la sensació que Kant la mirava per sobre l'espatlla, observant diligentment les paraules que es marcaven sobre el full blanc.<sup>206</sup> Parlem, doncs, d'una relació intel·lectual intensa i propera, relació que ens ajuda a entendre per què, en nombroses ocasions, Arendt parla de Kant com un filòsof excepcional. La seva fidelitat al filòsof de Königsberg es basa en aquesta excepcionalitat, precisament pel "respecte radical envers algú capaç de pensar per si mateix, arribant fins i tot a posar en risc la coherència del propi sistema".<sup>207</sup> La convicció que l'autonomia, la

<sup>203</sup> BEINER, Ronald, "Hannah Arendt on Judging", *Lecture on Kant's political philosophy, Op. Cit.*, p. 89.

<sup>204</sup> MCCARTHY, Mary, "Editor's Postface", *The Life of the Mind*, Harcourt, Nova York, 1981, p. 243.

<sup>205</sup> ARENDT, Hannah, "«What remains? The Language Remains»: A conversation with Günter Gaus", *Essays in Understanding. 1930-1954*, Harcourt Brace, Nova York, 1993, p. 8-9.

<sup>206</sup> FUSTER, À. Lorena, "La excepcionalidad de un corazón comprensivo: Arendt lectora de Kant", ed. À. Lorena Fuster i Matías Sirczuk, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 85. La cita de Fuster correspon a MAY, Larry i KOHN, Jerome, "Introduction", *Hannah Arendt: Twenty years later*, Cambridge, Massachussets, London, MIT Press, p. 1.

<sup>207</sup> FUSTER, À. Lorena, "La excepcionalidad de un corazón comprensivo: Arendt lectora de Kant", *Op. Cit.*, p. 87. Per una investigació de la raó per la qual Arendt va escollir a Kant com a company de viatge intel·lectual, *Vid.* aquest mateix article.



coherència i el pensament crític són allò a tendir, part de l'estar en el món, formes de fer món, és, pensem, l'element principal que Arendt pretén compartir amb Kant.

En aquest apartat proposem mostrar i analitzar la lectura arendtiana del sentit comú en Kant. Per tal de dur a terme aquesta tasca, ens centrarem en les *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Analitzarem aquestes conferències—i cal tenir en compte que són això, conferències, i, per tant, pensades per a exposar de manera explicativa i oral la possibilitat d'una filosofia política en Kant—al voltant de quatre punts: (a) les possibilitats polítiques de la filosofia kantiana, (b) la relació de la filosofia tradicional amb l'àmbit del polític i la inscripció del filòsof de Königsberg dins d'aquesta per mitjà de la crítica, (c) l'oposició entre espectador i actor en Kant i la solució mitjançant la idea de progrés, i (d) el sentit comú com a fonament de la intersubjectivitat. Aquests quatre punts ens permetran arribar fins al lloc essencial: la lectura política arendtiana del sentit comú i la crítica final a la noció kantiana del progrés.

Abans, però, d'endinsar-nos en aquest anàlisi, cal establir alguns elements metodològics importants. El sistema crític kantianista consisteix, precisament, a veure les maneres que els homes accedeixen al món. Podem dir, en aquest sentit, que per tal de solucionar el problema de "l'escàndol de la raó", Kant s'embarca en una empresa que consistirà a explicar com és possible l'experiència de l'ésser humà, experiència que vindrà delimitada per les diferents facultats que el constitueixen. Així, el procediment és estructuralment "fenomenològic": l'anàlisi del fenomen és el que permet establir els elements fonamentals que el possibiliten, i serà la pregunta per les condicions d'aquests elements el que anirà construint el sistema de facultats que el caracteritza. No és aquesta la preocupació d'Arendt, si bé el seu compromís amb el fenomen, amb allò que apareix, també és un dels trets fonamentals que la caracteritzen.<sup>208</sup> Recordem que la pensadora política afirmava haver abandonat la disciplina filosòfica precisament per la necessitat de donar explicació d'una realitat que ja no es podia comprendre per mitjà de les categories i eines filosòfiques tradicionals. D'aquí que no volgués ésser denominada filòsofa,<sup>209</sup> i

---

<sup>208</sup> "La meditació arendtiana sobre la vida de l'esperit pren com a punt de partida, doncs, aquesta constatació *de facto*: tots els habitants de la terra, animats o inanimats, humans i no humans, tenen en comú el fet d'aparèixer. Partint d'aquest fet elemental, H. Arendt s'esforça a tornar a atorgar a la particularitat dels fenòmens la «dignitat ontològica» que la tradició filosòfica els ha manllevat", ROVIELLO, Anne-Marie, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Ousia, Brussel·les, 1987, p. 13.

<sup>209</sup> ARENDT, Hannah, "What remains? The Language Remains": A conversation with Günter Gaus", *Op. Cit.*, p. 2.

que abandonés l'ocult a favor de les aparences.<sup>210</sup> El fet és que l'empresa intel·lectual arendtiana passa per la fidelitat a les aparences, a allò que apareix, per la necessitat de donar compte i de donar espai als humans en un món cada vegada més allunyat i menys humà.<sup>211</sup> En Arendt parlem, per tant, d'una pèrdua de món i d'una incapacitat de comprendre,<sup>212</sup> i són aquestes les que expliquen el seu interès pel sentit comú en tant que base intersubjectiva, a més de l'ajuda que Kant li podia brindar per a pensar la relació amb un món comú cada cop més precari. Partim, doncs, de l'interès per l'aparença, pel que apareix, i que en tant que apareix requereix ser pensat, admetent-ne la pluralitat i la varietat de punts de vista que constitueixen aquest aparèixer, l'especificitat dels particulars. Com hem dit, la tesi d'Arendt es desplega per mitjà d'una investigació que recorre certes característiques de l'obra kantiana. Procedim, doncs, a analitzar-les.

### 3.1. La qüestió de la filosofia política en Kant

Arendt va impartir les *Lectures* el primer quadrimestre del curs 1970-71 a la New School for Social Research, tot i que una primera versió de les mateixes havia estat impartida a la Universitat de Chicago l'any 1965.<sup>213</sup> Ara bé, À. Lorena Fuster remet el principi de la relectura i reinterpretació de la filosofia de Kant al final de la dècada de 1950.<sup>214</sup> En paraules de Fuster, Arendt es va centrar específicament en la KU perquè és en aquesta que Kant “s'ocupa dels homes en plural i afronta el tema d'una validesa que seria aplicable als propis judicis de l'art, la història i la política que no la tenen garantida *a priori*, sinó que depenen de l'amplada de la seva formació, de la seva potencial comunicabilitat i de la seva força persuasiva, no de la idea de veritat o de bé”.<sup>215</sup> Trobem, a partir d'aquestes característiques, una primera aproximació del que podria ser el polític

<sup>210</sup> Sobre la importància de les aparences en Arendt, *vid.* BIRULÉS, Fina, “A favor de las apariencias”, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007, p. 66-75.

<sup>211</sup> Per més informació, referim a BIRULÉS, Fina, l'apartat anomenat “Entre los siglos XVIII y XX, el XIX” *Op. Cit.*, p. 145-152.

<sup>212</sup> *Vid.* ARENDT, Hannah, “Understanding and politics (The Difficulties of Understanding)”, *Essays in Understanding. 1930-1954*, *Op. Cit.*, p. 1-23, i “The concept of history”, *Between Past and Future*, Penguin Books, Nova York, 2006, p. 41-90.

<sup>213</sup> BIESTER, Ronald, “Preface”, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, *Op. Cit.*, p. vii.

<sup>214</sup> D'aquí que els estudiosos que investiguen la relació entre Arendt i Kant es concentrin en els textos de *Between Past and Future*, les *Lectures* i les parts del *Diario Filosófico* d'aquesta època. *Cf.* FUSTER, À Lorena, *Op. Cit.*, p.87.

<sup>215</sup> *Idem.*

a partir de coordenades kantianes. Efectivament, i com hem vist, els judicis estètics no tracten de la veritat—problema abordat a la primera crítica—ni del bé—aquesta idea s’analitza a la segona—, sinó de la comunicabilitat dels judicis—de la possibilitat de subsumir particulars sota universals—; del fet que la facultat responsable d’emetre’ls és una que s’exerceix, i no pas que s’aprèn; i de la capacitat de persuadir, no pas d’imposar.

El principi del curs comença amb una Arendt conscient de la dificultat, fins i tot del risc, de parlar d’una filosofia política en Kant. Ara bé, la tesi de la pensadora política passa, precisament, per afirmar la KU com aquella obra en la que tota una sèrie de problemes pròpiament polítics es posen en joc. Així, a la segona conferència Arendt afirma:

Per dir-ho d’una altra manera, els temes de la *Crítica de la facultat de jutjar*—el particular, sigui un fet de la natura o un esdeveniment en la història; la facultat de jutjar, entesa com la facultat de la ment humana de tractar el particular; la sociabilitat com a condició per a l’exercici d’aquesta facultat, és a dir, la idea [*insight*] que els homes depenen dels seus semblants no només perquè tenen un cos i necessitats físiques, sinó precisament a causa de les seves facultats mental—aquests temes, tots ells eminentment significatius políticament—és a dir, important pel polític—eren preocupacions de Kant molt abans que, finalment, després d’acabar la seva empresa crítica [*dar kritische Geschäft*], els reprenguéss ja de vell.<sup>216</sup>

En últim terme, l’argument d’Arendt passa per analitzar dues qüestions que haurien acompanyat Kant ja des de l’època precrítica, i que mostrarien que la preocupació pel polític, en un sentit bàsic, es trobaria ja en el filòsof de Königsberg des dels seus inicis i que hi havia retornat havent acabat l’empresa crítica. Trobem, en primer lloc, la qüestió de la sociabilitat humana, o sigui, “el fet que cap home pot viure sol”, i que la interdependència, la necessitat de viure amb d’altres homes, no és només una qüestió de supervivència física, sinó que és, també, necessària per a l’adequat funcionament de la ment humana, “que no pot funcionar fora de la societat humana”.<sup>217</sup> La segona qüestió és la que Arendt descobreix al §67 de la KU, la pregunta fonamental: “per què és necessari que existeixin éssers humans?”.<sup>218</sup>

Tal i com Arendt mostra a la segona conferència, la indagació d’aquestes dues qüestions no és aliena a la KU. De fet, la qüestió de la sociabilitat, de la companyia, de la

<sup>216</sup> ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant’s political philosophy*, *Op. Cit.*, p. 14.

<sup>217</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>218</sup> *Ibidem*, p. 12. Efectivament, la trobem a KU, §67 (Ak, V, p. 378).

importància dels altres, és central a la primera part de la KU, on, com ja hem dit, Kant afirma que els judicis estètics només tenen valor en societat.<sup>219</sup> La segona pregunta és al centre del judici teleològic, que en últim terme es pregunta pel propòsit de l'home—el per què de la seva existència—i de la naturalesa—el per què existeix quelcom, i no pas no-res.<sup>220</sup> Aquí trobem la relació amb la facultat de jutjar, la qual opera a partir de l'*a priori* de la finalitat, i que està, per tant, regida per la necessitat de subsumir els particulars sota universals. D'aquí que Arendt conclouï que per a Kant “som éssers finalistes [*purposive*] que concebem constantment objectius i fins i que pertanyem, en tant que éssers intencionals, a la natura”.<sup>221</sup> La connexió entre la primera i la segona part de la tercera crítica rau, segons la pensadora, en dos trets fonamentals: (a) a la KU no es parla de l'home en tant que ésser intel·ligible o cognitiu, sinó que, de fet, a la primera es parla dels homes en plural, mentre que la segona se centra en els homes en tant que espècie; (b) en ambdues parts, l'activitat cognoscitiva, el pensament, té a veure amb els particulars—siguin aquests de tipus estètic o històric—, i no pas amb els universals.

Aquest últim punt esclareix que, segons Arendt, el jutjar no sigui part de la filosofia moral de Kant. L'imperatiu categòric no em diu si un cas particular està bé o malament, sinó que “la raó pràctica «raona» i em diu què he de fer i què no he de fer”,<sup>222</sup> i ho fa per mitjà de la llei, a la qual jo respecto per exigència de la voluntat. No és aquest el cas de la facultat de jutjar, l'especificitat de la qual passa pel fet de tractar un cas concret, un cas singular—recordem el §31 analitzat anteriorment. Així, malgrat que Kant només els posés al centre de la seva recerca a la KU—i en termes peculiars, com indica la caracterització de la validesa dels judicis estètics—, la qüestió de la subsumició dels particulars, de la capacitat de jutjar-los, només aniria *in crescendo* a mesura que la revolució francesa avancés.

<sup>219</sup> Cf. KU, §2 (Ak, V, p. 205) i també KU, §41 (Ak, V, p. 296-297).

<sup>220</sup> Les respostes a aquestes dues preguntes depenen de la distinció que fa Kant entre fi últim [*letzter Zweck*] i fi final [*Endzweck*], o sigui, en l'aplicació de la finalitat com a *a priori* de la facultat de jutjar en el camp del fenomènic, en el primer cas, i de la relació entre el fenomènic i el noïmènic—el que coneixem com a *Übergang*—, en el segon cas. Cf. KU, §84. D'aquesta distinció depèn que la validesa dels judicis teleològics sigui subjectiva o objectiva. Arendt no analitza aquesta distinció, puix “no ateny el judici dels particulars, estrictament parlant.” ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's political philosophy*, Op. Cit., p. 14. Per a més detalls d'aquesta distinció clau de la segona part de la KU, Vid. TURRÓ, Salvi, Op. Cit., p. 177-190.

<sup>221</sup> ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's political philosophy*, Op. Cit., p. 13.

<sup>222</sup> *Ibidem*, p. 15.

L'única preocupació nova que Arendt troba en els escrits postcrítics de Kant són les teoritzacions sobre qüestions constitucionals i institucionals.<sup>223</sup> Aquestes es desplaçarien cap al centre del pensament del filòsof de Königsberg, i d'aquí se'n derivarien els escrits estrictament polítics que va escriure els últims anys de la seva vida, a diferència de l'època precrítica, aliena a la tematització de la política. Arendt afirma que van ser les revolucions americana i francesa les que van despertar a Kant del seu “somni polític [*political slumber*]”:<sup>224</sup> el punt crític d'aquest despertar el trobem en el fet d'adonar-se que el sistema moral de la segona crítica no resol les problemàtiques de caire polític. Ara bé, aquestes qüestions tindrien un enfoc curiós: com fer que també els homes malvats siguin bons ciutadans, assegurant així la convivència? La maldat en Kant no consisteix a voler el mal, sinó a eximir-se a un mateix de la universalitat dels imperatius categòrics—tot i admetent-los—; a pensar-se, *secretament*, com a excepció. L'element clau aquí és, per a Arendt, la qüestió del *secretisme*, puix “no es podrien eximir [a si mateixos] públicament perquè llavors atemptarien contra l'interès comú”.<sup>225</sup> Com veurem més tard, per a Arendt, el pont entre el moral i el polític en Kant és precisament la *publicitat*, en tant que contrària al secretisme.

Hem vist, per tant, dos elements. El primer, que les dues qüestions fonamentals que preocupaven a Kant a l'època precrítica, que trobaríem recollits a la KU i sobre els quals seguiria pensant posteriorment, serien el de la sociabilitat i el de la pregunta per l'existència de l'home. Aquesta última qüestió es resoldria en Kant amb l'afirmació de l'*ardit de la natura*, o sigui, pel fet que el subjecte de la història és l'espècie humana en tant que part de la creació, “com el seu fi últim i la seva coronació”.<sup>226</sup> Una de les conseqüències d'aquesta concepció de la història passaria pel desinterès de Kant pel passat, posant atenció només en l'avenir de l'espècie humana i la forma que aquesta s'ha de configurar per tal d'assegurar-li un futur millor. Lliguem, doncs, amb el segon punt, a saber, l'interès creixent de Kant per les qüestions de caire institucional i constitucional, el principi del qual podem trobar ja en alguns punts de la KU quan parla de la revolució americana.<sup>227</sup> Vist això, afegim un tercer element: a la tercera conferència, Arendt admet una refutació a la seva cerca per una filosofia política en Kant, i és, precisament, el fet

---

<sup>223</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>224</sup> *Idem*.

<sup>225</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>226</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>227</sup> Cf. KU, §65.

que ninguna de les tres preguntes vertebradores del sistema transcendental tracta de “l’home en tant que *zōon politikon*, en tant que ésser polític”.<sup>228</sup> El propòsit de l’home—*què és l’home?*—, central a la segona part de la KU, vindria a resumir les tres preguntes de la Doctrina del Mètode: *Què puc saber? Què he de fer? Què puc esperar?*, cap de les quals respon a una teoria de l’acció.<sup>229</sup> De fet, les tres preguntes responen a qüestions d’interès propi,<sup>230</sup> no pas a un interès pel món, i, per a Arendt, totes tres troben resposta a les dues primeres crítiques.<sup>231</sup> Així, veiem que la pregunta arendtiana fonamentalment política—*com jutjo?*—<sup>232</sup> roman exclosa, per molt que sigui subjacent al llarg de la tercera crítica. És la resposta a aquesta pregunta l’element clau que Arendt busca a la KU, element que es reprèn al final de les conferències.

<sup>228</sup> ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant’s political philosophy*, *Op. Cit.*, p. 19.

<sup>229</sup> “[Kant] va analitzar la «sociabilitat» elemental de l’home i va enumerar com a elements de la mateixa la comunicabilitat, la necessitat de l’home de comunicar-se, i la publicitat, la llibertat *pública* no només de pensar, sinó també d’escriure—la «llibertat de la ploma»—; però desconeix cap facultat ni cap necessitat d’actuar.” *Idem*.

<sup>230</sup> Escollin traduir així el terme *self-interest*, que a vegades es tradueix per *egoisme*. Ara bé, aquest última terme té el seu equivalent en anglès, *selfishness*, que no descriu pròpiament allò de què que parla Arendt. La qüestió aquí és que les preguntes remetent a qüestions que tenen a veure amb les preocupacions de l’individu en tant que individu, no pas la relació de l’individu en tant que part d’una comunitat.

<sup>231</sup> La primera pregunta, a la qual respon la KrV, defineix i legitima allò que pot ser coneixement i allò que no, i amb aquesta operació controla la tendència a extralimitar-se de la facultat especulativa: en el camp d’allò que no podem saber hi trobem, efectivament, les qüestions de caire metafísic. Ara bé, i com hem vist a *Im Denken orientieren* de manera detallada, l’home no pot evitar pensar sobre allò que no pot saber, puix, en última instància, tracta d’allò que més el preocupa: l’existència de Déu, de la llibertat i de la vida després de la mort. Les dues últimes preguntes, doncs, es relliguen a la segona crítica: la qüestió rau en saber què he de fer per poder esperar quelcom millor en una vida futura, i “m’és permès d’esperar-la si en sóc digne, és a dir, si em comporto de correctament.” *Ibidem*, p. 20.

<sup>232</sup> Aquí semblaria que Arendt no segueix la lectura que hem proposat nosaltres a la segona part del treball, segons la qual la KU seria fonamental per tal de respondre a la tercera pregunta. Nosaltres afirmem que sense la connexió entre el noïmènic i el fenomènic, l’èsser humà no té forma de confirmar que la determinació de la llibertat té cap mena d’efecte en l’àmbit del sensible. En els termes plantejats per Arendt, la nostra lectura passa per afirmar que l’home no pot esperar res d’un més enllà si no confirma que pot, efectivament, actuar en el sensible. Ara bé, creiem que les afirmacions d’Arendt no necessàriament contradiuen les nostres. Si bé ella situa la resposta a la tercera pregunta a la segona crítica—*puc esperar quelcom del més enllà si la meva conducta és l’adequada*—, nosaltres afirmem que encara quedaria per explicar que la nostra conducta tingui sentit a efectes pràctics, o sigui que la dimensió moral de l’èsser humà tingui efectes a l’àmbit fenomènic. Afirmer que aquesta pregunta es respon a la tercera crítica no afecta l’interès que la mateixa obra té en el camp del polític en tant que buscaríem respondre, tal i com diu Arendt, la pregunta de com jutjar.

### **3.2. La tradició filosòfica i el polític: l'excepcionalitat de Kant**

La convicció d'Arendt que la filosofia és incapaç, donada la seva tendència a despreocupar-se de la política,<sup>233</sup> de pensar l'adveniment i confirmació del totalitarisme, la va dur a allunyar-se de la filosofia. Com a conseqüència d'aquest gir cap a la *vita activa*, i, en l'àmbit teòric, de l'elecció d'"estar a l'alçada de les aparences" com a fonament metodològic,<sup>234</sup> és comú trobar en les seves obres una sèrie de crítiques a la relació que la filosofia tradicional ha establert amb la política. No és la nostra intenció desgranar tal crítica, puix és extensa i complexa, ni tampoc avaluar els exemples usats per la pensadora. Ara bé, entendre la crítica a la tradició filosòfica ens permetrà entendre de quina manera Arendt afirma l'excepcionalitat de Kant, i quin valor pot tenir aquesta excepcionalitat en termes polítics.

La qüestió fonamental per a Arendt pel que fa a la filosofia política tradicional és, en termes bàsics, que aquesta no es preocupa d'allò pròpiament polític, sinó només de la relació de la filosofia amb la política, de la manera d'assegurar que el polític se subordini al filosòfic, o, dit d'una altra manera, de com aconseguir la tranquil·litat en la *vita activa* per tal de poder assegurar la base necessària per a la *vita contemplativa*. A la tercera conferència hi trobem com a exemples el filòsof-rei de Plató, l'autarquia aristotèlica—que exclou, segons Arendt, als demés—, la *libertas philosophandi* de Spinoza, i la motivació hobbesiana d'escriure el *Leviathan* per tal d'assegurar una vida amb "tanta pau i tranquil·litat som sigui humanament possible".<sup>235</sup> A la quarta conferència, Arendt retrotrau aquesta actitud dels filòsofs envers els afers humans a la concepció dels antics grecs de la mort com una alliberació ja no només del cos—la presó de l'ànima—, sinó també de la companyia de la resta dels mortals. Aquest optimisme de cara a la mort no perduraria, però sí que ho faria la sospita subjacent del filòsof envers la vida, com mostra la producció de les teodicees al llarg de la cristiandat: l'origen d'aquestes seria la necessitat de justificar la vida tal i com ens ve donada, la qual cosa tindria com a conseqüència la degradació cada cop més profunda del món dels afers humans. La duresa de la vida tal i com ens la planteja aquí Arendt no té a veure amb la fugacitat, amb la finitud, de l'ésser humà, sinó amb el fet que la vida és "molesta, plena de preocupacions,

---

<sup>233</sup> ARENDT, Hannah, "¿Qué queda? Queda la lengua materna", *Op. Cit.*, p 18.

<sup>234</sup> FUSTER, Lorena, *Op. Cit.*, p. 88.

<sup>235</sup> ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's political philosophy*, *Op. Cit.*, p. 21.



problemes, dolor, i penes, i que els esforços i el desplaer sempre pesen més que els plaers i les gratificacions”.<sup>236</sup>

Aquesta disposició melancòlica envers la vida és, segons Arendt, recollida per Kant.<sup>237</sup> Ara bé, Kant es resisteix mitjançant dos elements: (1) el progrés, i (2) la dignitat moral de l’home. Arendt posa especial èmfasi en el fet que el que progressa en Kant és l’espècie, no l’home en tant que individu: d’aquí que el progrés ens empenyi a fixar-nos en l’universal, deixant de banda el particular, com mostra l’afirmació del filòsof de Königsberg que la guerra és necessària per al millorament de l’espècie humana, malgrat els seus efectes nefastos sobre els individus.<sup>238</sup> Per altra banda, la dignitat moral—que prové de l’especificitat de l’espècie humana en tant que fi final de la natura, o sigui, en tant que és un fi en si mateix—recau sobre l’home en tant que individu.<sup>239</sup> Ara bé, encara se n’hi pot afegir un altre, (3) el plaer que sentim davant del bell. Aquest plaer és l’únic que l’home sent com a desinteressat, i per aquesta raó deslligat de la necessitat. És aquesta llibertat, el plaer derivat d’aquest desinterès, el que porta Kant a veure en l’afectació de l’home per la pura bellesa de la natura la demostració que “està fet per i que s’adequa a aquest món”.<sup>240</sup>

Segons Arendt, doncs, la tradició filosòfica hauria tingut tendència a menystenir el món dels afers humans, o, com a mínim, a subordinar-lo a l’àmbit de la contemplació. Aquest menyspreu sorgiria de la concepció dels grecs de la mort com una alliberació, concepció de la qual podem extreure encara una altra qüestió: la creença en les afeccions del cos com elements distractors de la ment en la seva recerca de la veritat, puix aquesta última és immaterial, la qual cosa implica que cal desconnectar de la materialitat per a accedir-hi. Mentre que Kant recollia el pessimisme anterior, la seva posició en contra de la desconnexió de la materialitat és òbvia, “puix la seva filosofia teòrica sosté que tota

<sup>236</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>237</sup> Al llarg de la seva obra, Kant usa termes que refereixen a la simptomatologia d’una malaltia espiritual, com, per exemple, a *Replantejament de la pregunta sobre el progrés*, on hi trobem els següents passatges: “una ximpleria atrafegada caracteritza la nostra espècie: entra en el camí del bé però no hi roman [...], capgira el pla del progrés, construeix per tal de poder enderrocar, i s’imposa els esforços més desesperats per fer rodar costa amunt la pedra de Sísif per tal de deixar-la caure novament” § 3 (Ak, VII, p. 82); i “un atrafegament buit per tal d’alternar el bé i el mal per l’avanç i el retrocés, de manera que el joc de relacions recíproques de la nostra espècie en aquest planeta hauria de considerar-se com una mera farsa”, *Idem*.

<sup>238</sup> Cf. KU, §83.

<sup>239</sup> Per més detalls sobre l’èsser humà com a fi final, que depèn de la seva pertinença necessària a l’àmbit moral, remetem a TURRÓ, Salvi, *Op. Cit.*, p. 188-190.

<sup>240</sup> ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant’s political philosophy*, *Op. Cit.*, p. 30.



cognició depèn de la interacció i la cooperació de la sensibilitat i l'enteniment".<sup>241</sup> Aquesta peculiaritat kantiana, aquesta defensa de la sensibilitat com a element fonamental de l'accés a la veritat, parteix d'un pressupòsit subjacent a la seva filosofia: la ferma defensa de la igualtat, analitzada per Arendt a la cinquena conferència. Així, en primer lloc, i com ja hem mencionat a la primera part d'aquest treball, la tasca del filòsof no és la de tenir, explicar i transmetre experiències alienes a les de la resta dels mortals, sinó la d'esclarir les experiències comunes a tots. Per tant, "el filòsof segueix sent un home com tu i jo",<sup>242</sup> un home rodejat d'altres homes, no pas segregat en un món de filòsofs. En segon lloc, i aquí lliguem amb el plaer estètic, i, per tant, amb la facultat del gust, tot home d'enteniment comú sa que reflexioni sobre la vida tindrà la capacitat de jutjar segons el plaer i el desplaer, i de fer-ho adequadament. Aquest judici, aquesta avaluació, no dependrà de descobriments filosòfics, sinó de l'exercici cada cop més habitual de la capacitat cognoscitiva de tot home; concretament, de l'exercici de la facultat reflexiva de jutjar.

Retornem, ara des d'Arendt, sobre el fet que, per a Kant, filosofar és una necessitat humana en tant que tot home està constituït de les mateixes facultats cognoscitives i aquestes responen a certes finalitats. Per tant, la tasca del filòsof es limita a trobar maneres d'evitar les extralimitacions de les facultats, d'esclarir obscuritats, i de donar fórmules de conducta; no pas de descobrir res nou. Com hem vist a l'opuscle de 1786, la qüestió rau en eliminar relacions autoritàries, la qual cosa implica, per la seva banda, eliminar qualsevol metodologia que assigni a un sol individu la possibilitat d'accedir a la veritat, donant-li així el poder d'imposar-se sobre els altres. Tal imposició és, per a Kant, la negació de la majoria d'edat de l'home, una degradació de la dignitat humana. Per tant, l'excepcionalitat de Kant enfront la tradició filosòfica es troba precisament en el fet de no oposar uns pocs a la multitud.<sup>243</sup>

El que hem anat dibuixant en aquest apartat, però, són una sèrie de tensions que Arendt mostra en els següents termes:

El món és bell i, per tant, un lloc fet perquè l'home hi visqui, però l'home en tant que individu no escolliria mai viure una segona vida. L'home en tant que ésser moral és un fi

---

<sup>241</sup> ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's political philosophy*, *Op. Cit.*, p. 27.

<sup>242</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>243</sup> *Ibidem*, p. 29.

en si mateix, però l'espècie humana està subjecta al progrés, el qual, és clar, està en desacord amb l'home en tant que criatura moral i racional, en tant que fi en si mateix.<sup>244</sup>

Aquestes contradiccions lliguen amb les tres perspectives segons les quals Kant entén l'àmbit dels afers humans, descrites per Arendt a la quarta conferència. Tenim, en primer lloc, l'espècie humana, que en tant que és part de la naturalesa i està sotmesa al seu ardit, és, també, el subjecte de la història. Parlem aquí de la humanitat com a conjunt, la qual és pensada a partir de la idea de finalitat i és analitzada a la segona part de la *Crítica de la facultat de jutjar*. En segon lloc, trobem l'home en tant que ésser que raona, i que, per tant, es legisla a si mateix per mitjà de la raó pràctica. És aquesta raó la que el determina com a autònom i fi en si mateix, i és aquest la perspectiva que pren Kant a la primera i la segona crítica. Finalment, i aquest és el punt clau per a Arendt, hi podem trobar també els homes en plural, criatures “que viuen en comunitats, dotades de sentit comú, de *sensus communis*, un sentit de comunitat”.<sup>245</sup> Des d'aquesta perspectiva, la de la primera part de la KU—i, afegim nosaltres, la de l'última part de *Im Denken orientieren*—l'home no és pas autònom, sinó que requereix de la companyia d'altres homes per tal de pensar, com mostra el judici estètic.

La qüestió, però, roman. Més enllà del fet que a la primera part de la KU hi trobem aquesta concepció dels homes en plural, el fet és que les tres preguntes fonamentals del sistema transcendental atenyen a l'home en tant que individu. A més, tal i com la pròpia Arendt admet, Kant no tematitza els homes en la seva pluralitat.<sup>246</sup> En quins termes aconseguim, doncs, Arendt, introduir el polític com a element fonamental de la filosofia kantiana? Com ho fa per a justificar la seva afirmació que es pot parlar d'allò polític a la KU? El gir arriba al final de la cinquena conferència, quan se centra en el terme *crítica*, terme fonamental de tot el pensament kantian, el significat i les implicacions del qual desgrana al llarg de la sisena i setena conferència. Entrem, doncs, en el tret bàsic i definitivament diferenciador de Kant en relació a la tradició filosòfica: el mètode crític.

Arendt relaciona l'elecció de Kant per a la crítica amb l'*Aufklärung*. En termes kantians, la Il·lustració significa l'alliberament dels prejudicis i de l'autoritat, la majoria d'edat de l'home. Assolir aquesta fita passaria pel mètode crític, la conseqüència del qual és, en

<sup>244</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>245</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>246</sup> *Ibidem*, p. 19.

últim terme, el *Selbstdenken*, o sigui, pensar per un mateix. Aquest pensar per un mateix només es durà a terme adequadament quan s'estableixin els orígens i límits de la raó, la seva forma de funcionar, i la legitimació dels seus usos. Tal mètode—el mètode crític en la seva vessant negativa—permetria a Kant sortir de la dicotomia escepticisme-dogmatisme, tot introduint una altra via, una via regida per una manera de pensar, no pas pels seus continguts.<sup>247</sup> És la modèstia implícita en ella—el descobriment del funcionament de les pròpies facultats per a evitar l'error—, la que dóna força i solidesa a aquesta manera de pensar.<sup>248</sup> Més enllà de la defensa de la modèstia del mètode crític i de l'afirmació que les facultats són compartides per tots els éssers humans—o sigui, la igualació dels homes de tal manera que li permet dir a Kant que la filosofia no expressa res de pròpiament nou—, el fet és que aquí veiem el valor negatiu de la crítica. El valor vertaderament polític del mètode crític es troba, en últim terme, en la seva vessant positiva, vessant que Arendt lliga amb Sòcrates.

Sòcrates i Kant són dos filòsofs pels quals Arendt sentia una oberta admiració.<sup>249</sup> No és d'estranyar, doncs, que també en aquesta ocasió els uneixi, com mostra la següent afirmació de la sisena conferència: “pensar críticament, obrir el camí del pensament a través de prejudicis, d'opinions i creences infundades, és una vella preocupació de la filosofia que es pot remuntar, com a mínim en tant que projecte conscient, a la maièutica socràtica a Atenes”.<sup>250</sup> El fet és que, vingui de Sòcrates—mort sota acusació d'ensenyar nous déus i de corrompre els joves—o de Kant—responsable de la caiguda definitiva de la metafísica tradicional—, la crítica és per definició antiautoritària, alhora que constitutivament oberta a l'examinació lliure dels demés. Aquesta última característica torna a ser un element igualador, puix implica que com més gent participi del pensament crític, més podrà avançar la crítica: és aquest pas cap a la majoria d'edat el que Kant defensava com a fonament de la Il·lustració. Aquest pas requereix una llibertat política bàsica, a saber, com hem mostrat a la primera part del nostre treball, la llibertat del pensament, la qual passa, pel filòsof de Königsberg, per la llibertat de publicar.

---

<sup>247</sup> Considerem que l'opuscle analitzat a la primera part d'aquest treball és una mostra clara d'aquesta manera de procedir típicament kantiana.

<sup>248</sup> ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's political philosophy*, *Op. Cit.*, p. 33.

<sup>249</sup> Per més informació, *Vid.* “La excepcionalidad de un corazón comprensivo: Arendt lectora de Kant” de FUSTER, À. Lorena i “Arendt y Sócrates: Pensar en compañía” de BIRULÉS, Fina a *Hannah Arendt*, ed. À. Lorena Fuster i Matías Sirczuk, Katz, Buenos Aires, 2007.

<sup>250</sup> *Ibidem*, p. 36.

Aquesta llibertat bàsica de l'ús públic de la raó és, per a Kant, el que defineix la llibertat política. La qüestió aquí és que el que es posa en joc no és només la llibertat, sinó també el funcionament adequat de la facultat de pensar, precisament perquè aquesta depèn del seu ús públic. Com ja hem vist al final de *Im Denken orientieren*, el fet és que sense la comunicació efectiva dels judicis propis cap a d'altri que puguin, a partir d'aquí, respondre i valorar-los, ni el pensament ni l'opinió són possibles. Fixem-nos, doncs, que el fonament de l'àmbit del polític és, precisament, la publicitat, el fer públic, element bàsic del pensament crític. Tal i com conclou Arendt a la setena conferència, pensar críticament no és només buscar la legitimitat de les doctrines i els prejudicis, procés durant el qual caldrà posar-los en dubte, sinó que és un exercici que millora a mesura que es practica, ja que "és precisament mitjançant l'aplicació de criteris crítics al pensament d'un mateix que s'aprèn l'art del pensament crític".<sup>251</sup> Ara bé, aquest aprenentatge no és possible sense la publicitat, sense posar-se a prova enfront dels demés. Trobem, en aquest punt, el lligam entre el pensament kantianista i la política: la publicitat.

En aquest apartat hem vist, doncs, la lectura que fa Arendt de Kant des de la seva crítica a la tradició filosòfica, a saber, el menyspreu del reialme dels afers humans, resumit en termes de la subordinació del polític al filosòfic i, més concretament, en la visió del cos com una presó, visió que es mantindria per mitjà de la sospita filosòfica subjacent envers la vida. És aquest últim element el que Kant comparteix, malgrat atribueixi al sentiment de plaer derivat del bell la confirmació que l'home està fet a mesura del món, i el que l'impulsa a dependre la noció de progrés per tal de resistir-se al pessimisme. Ens hem trobat, també, amb les tres concepcions antropològiques recollides per Arendt: en tant que espècie subordinada a l'ardit de la naturalesa, en tant que ésser autònom i moral, i en tant que homes en plural. Finalment, i per cloure aquest apartat, hem trobat el punt clau de la lectura arendtiana de Kant: les implicacions necessàriament polítiques del mètode crític en tant que antiautoritari i la necessitat de dur-lo a terme en públic, o sigui, el seu tret fonamentalment publicitari. Fixem-nos, doncs, en el següent: malgrat Arendt admeti que no trobem en Kant una filosofia política tematitzada, la característica diferencial del filòsof de Königsberg en relació a la tradició filosòfica es troba, precisament, en negar la superioritat de l'especulació i tal negació passa, precisament, per la crítica. Aquesta excepcionalitat—que explica la importància de la sensibilitat en Kant, a més de la seva convicció que els coneixements filosòfics es troben, en últim terme, en tots els homes

---

<sup>251</sup> *Ibidem*, p. 42.

d'enteniment comú sa—, dibuixa una filosofia amb conseqüències polítiques, essent la necessària publicitat del judici la més rellevant.

### **3.3. La idea de progrés: l'oposició entre l'espectador i l'actor**

Havent establert de quina manera el pensament kantianista lliga amb la política, podem passar a veure quines són les dues posicions que Arendt analitza pel que fa a la filosofia de Kant i la seva relació amb l'àmbit del polític: la de l'espectador i la de l'actor. Segons Arendt, l'ambivalència de Kant davant de la revolució francesa és la següent: per una banda, des del punt de vista moral, aquesta s'ha de condemnar, puix la violència i les morts que se'n deriven no poden, en cap instància, universalitzar-se. Ara bé, l'entusiasme que ha despertat en els espectadors, l'efecte estètic-moral derivat d'aquest succés, no pot ser menys que admirat i celebrat, puix és un símbol de l'avenç històric de la llibertat: per primer cop, s'intenten realitzar els drets de l'home donada la seva disposició moral.<sup>252</sup> Clarament, doncs, hi ha dues posicions: la de l'actor, que no pot ser més que reprobable, i la de l'espectador, que confirma que un esdeveniment sensible remet, en última instància, a un element intel·ligible, a saber, la projecció de l'espècie humana cap al bé.<sup>253</sup> És aquesta contradicció, i els elements de la filosofia kantiana que l'alimenten, el que analitza Arendt llarg de quatre conferències, i el que anirem resseguint en aquest apartat, tot posant especial èmfasi en la dimensió política a la qual la pensadora apunta.

Al principi de la vuitena conferència, Arendt afirma que en aquesta contradicció valorativa entre l'espectador i l'actor hi trobem, en últim terme, la contradicció entre el principi segons el qual s'hauria d'actuar i el principi segons el qual es jutja.<sup>254</sup> La qüestió rau precisament en com explicar que no podem participar d'allò que, com a espectadors—

---

<sup>252</sup> I recordem que és el *sentiment* despertat a partir de l'observació de l'esdeveniment, i no l'esdeveniment en si, el que demostra el valor moral del mateix, Cf. KU, *Nota general sobre l'exposició dels judicis estètics reflexius* (Ak, V, p. 272). En paraules d'Arendt: "Per a ell, la importància de l'ocorregut [*Begebenheit*] es troba exclusivament en l'ull de l'observador, en l'opinió dels observadors que proclamen la seva opinió en públic. La seva reacció a l'esdeveniment demostra la «disposició moral» de la humanitat. Sense aquesta participació empàtica, el «significat» de l'ocorregut seria completament diferent o, simplement, inexistent. Puix és aquesta simpatia la que inspira esperança." ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's political philosophy*, *Op. Cit.*, p. 46.

<sup>253</sup> Cf. *Der Streit der Facultäten*, secció II (Ak, VII, p. 85).

<sup>254</sup> ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's political philosophy*, *Op. Cit.*, p. 48. Tal i com explica Anne-Marie Roviello, "l'idea del conflicte de «l'ardit de la natura» el presenta Kant no com una certesa dogmàtica, sinó com un principi per a la *reflexió* dels esdeveniments del *passat*; i per aquesta mateixa raó, seria il·legítim de convertir-lo en un principi per a l'*acció futura*." *Op. Cit.*, p. 81.

o sigui, en tant que jutges—, ens entusiasmaria. Arendt recalca que la moralitat kantiana passa, precisament, per la coincidència entre el privat i el públic: recordem que ser malvat no passa per desitjar el mal, sinó per eximir-se a un mateix de les màximes morals, per considerar-se a un mateix *secretament* com a excepció. Això implica, alhora, que tota acció ha de poder se pública—puix és aquesta publicitat la que la fa universalment acceptable—i que ser malvat implica, en paraules d’Arendt, “retirar-se de l’àmbit públic”.<sup>255</sup> En aquests termes, doncs, ésser moral vol dir ésser apte per a ser vist. La solució al lligam entre el moral i el polític la trobem a *Pau Perpètua*, al segon apèndix, on Kant busca establir l’harmonia entre la política i la moral segons el concepte transcendental del dret públic.<sup>256</sup> En aquest escrit, Kant estableix el principi transcendental de publicitat del dret públic en els següents termes: “Les accions referents al dret d’altres homes són injustes si la seva màxima no admet publicitat”.<sup>257</sup> Seguint aquest principi, tota revolució és injusta, puix la màxima que la regeix ha de mantenir-se en secret per tal de funcionar: si la intenció és constituir un estat, és contradictori fer pública la intenció de derruir un estat. Ara bé, el propi Kant assenyala dos problemes. En primer lloc, aquesta definició és negativa: només estableix el que és injust, no pas el que és just. Alhora, aquesta qüestió de la publicitat no ateny al governant, qui, en tant que sobirà, reté tot el poder i, per tant, no té necessitat d’amagar les seves intencions.

D’aquí que Kant busqui un altre principi, però afirmatiu: “Totes les màximes que necessitin la publicitat per aconseguir allò que es proposen concorden alhora amb el dret i la política conjuntament”.<sup>258</sup> Ara bé, assenyala Arendt, una de les apories del sistema moral kantianà, que s’estén en aquest cas a la política, és la següent: en el camp moral, l’ésser humà es defineix com a legislador de la pròpia llei, o sigui, com a ésser autònom. Alhora, un només pot legislar si ja és lliure; com fer-ho, en el cas de no ser-ho? És degut a aquesta aporia—que afecta també la crida a la majoria d’edat de Kant—,<sup>259</sup> que Arendt

<sup>255</sup> ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant’s political philosophy*, *Op. Cit.*, p. 49.

<sup>256</sup> Cf. *Zum ewigen Frieden*, Apèndix II (Ak, VIII, p. 381-386).

<sup>257</sup> *Zum ewigen Frieden*, Apèndix II (Ak, VIII, p. 381).

<sup>258</sup> *Zum ewigen Frieden*, Apèndix II (Ak, VIII, p. 386).

<sup>259</sup> De fet, aquesta aporia és constitutiva, per exemple, a l’alliberació de les dones, passant per la seva condició i la seva possibilitat d’arribar a la majoria d’edat en Kant. Per una banda, sembla que comparteixen les facultats per a poder ser autònomes, per una altra, no queda clar si la seva inferioritat ve donada per condicions sociohistòriques (com semblaria apuntar a *Què és la Il·lustració*, de 1784) o per la pròpia naturalesa de cada sexe (com semblaria apuntar a *Sobre el bell i el sublim*, de 1764). Per un repàs molt breu de la situació de la dona a l’obra de Kant, *Vid.* Collin, Françoise; Pisier, Evelyne & Varikas, Eleni (eds.), *Les femmes de Platon à Derrida: anthologie critique*, “Kant (Emmanuel)”, Plon, París, 2000, p. 355-365.

afirma que, en el camp del polític, la precondició de la publicitat kantiana—que passa per poder-se mostrar i poder explicar les pròpies intencions, la qual cosa possibilita el ser jutjat de l'adequació o inadequació de les pròpies accions—és, precisament, la llibertat de publicar. Sense publicitat, sense l'espai públic de la publicació, no hi pot haver majoria d'edat, o sigui, no hi pot haver pensament crític ni autonomia.

Com hem vist a l'apartat anterior, allò que permetia que Kant mantingués una disposició, si més no, menys melancòlica en la seva relació amb el món era la idea de progrés. Aquesta idea de progrés emergeix a la segona part de la KU i se sustenta en la noció de la tècnica de la natura, que ve determinada per la necessitat de la facultat de jutjar de pensar que la raó realitza els seus fins mitjançant les causes mecàniques de la natura.<sup>260</sup> És en aquest sentit, doncs, que la pensadora política afirma que “la garantia definitiva que tot està bé, com a mínim per a l'espectador, és [...] la natura mateixa, a la qual també podríem anomenar providència o destí”.<sup>261</sup> Arendt recalca el fet que, per a Kant, la idea de progrés és necessària perquè sense ella res no tindria sentit: ningú no actuaria, si no mantingués la convicció que les seves accions són realitzables, si no hi hagués l'esperança d'un món millor. El progrés es determina segons dos objectius específics: la llibertat dels individus—pressupòsit de l'home en tant que legislador—i la pau entre les nacions.<sup>262</sup> És aquesta mateixa convicció la que permet a l'espectador jutjar la història, puix “quina mena d'espectacle seria [la història en la seva totalitat], sense el supòsit del progrés?”<sup>263</sup>

---

Deixem la lectura acurada dels textos kantians per tal d'abordar aquesta problemàtica per a investigacions futures.

<sup>260</sup> Remetem a la crítica de la facultat teleològica de jutjar, on Kant diu: “Ara bé, atès que allò que és particular, en tant que ho és, conté alguna cosa de contingent amb referència a allò que és universal, i que la raó exigeix, tanmateix, la unitat en l'enllaç de les lleis particulars de la natura, és a dir, exigeix la legalitat (la legalitat d'allò que és contingent s'anomena finalitat), mentre que la deducció de les lleis particulars a partir de les lleis universals per mitjà de la determinació dels conceptes de l'objecte és impossible *a priori*, amb referència a la contingència continguda en aquestes lleis, el concepte de la finalitat de la natura en els seus productes esdevé, per a la facultat humana de jutjar amb referència a la natura, un concepte necessari, però no un concepte que concerneixi la determinació dels objectes i, per tant, esdevé un principi subjectiu de la raó per a la facultat de jutjar que, com a regulatiu (i no constitutiu), té validesa amb tanta necessitat per a l'exercici de la nostra *facultat humana de jutjar* com si es tractés d'un principi objectiu,” KU, §76 (Ak, V, p. 404). Ara bé, malgrat que tingui validesa com si es tractés d'un principi objectiu, cal recordar que l'estatut del coneixement que se'n deriva no pot ser positiu, puix no hi ha lligam entre la sensibilitat i l'enteniment. En tant que no hi ha cap fenomen del progrés, no podem parlar ni de ciència ni de coneixement.

<sup>261</sup> ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's political philosophy, Op. Cit.*, p. 51.

<sup>262</sup> *Ibidem*, p. 59. Així s'entén, també, que Arendt afirmi que “en Kant, la importància d'una història o d'un esdeveniment no rau, de fet, en el seu final, sinó en el seu obrir nous horitzons per al futur.” *Ibidem*, p. 56.

<sup>263</sup> *Ibidem*, p. 51.



Ara bé, quina és la posició d'aquest espectador? Què és el que el legitima a jutjar els esdeveniments i els participants d'aquests? I quina és la diferència amb la posició de l'actor?

Arendt emfasitza el fet que la legitimitat de l'espectador recau, precisament, en el fet de no participar de l'esdeveniment. La no-participació té dues conseqüències. En primer lloc, la no-implicació assegura que l'espectador pugui veure el significat en l'esdeveniment de forma autònoma, significat que l'actor—per la seva implicació—és incapaç de veure. Tal significat té com a condició, de la mateixa forma que ho tenen els judicis estètics, el desinterès. En segon lloc, és aquest desinterès el que permet a l'espectador jutjar l'esdeveniment d'acord amb la idea de progrés: el judici dependrà, doncs, del compliment o incompliment dels dos objectius mencionats anteriorment, o sigui, de la seva tendència cap a la llibertat i la pau. Ara bé, aquestes pressuposen, alhora, que, a diferència de l'actor, l'espectador té una posició privilegiada que li permet veure el tot, i que és aquesta posició la que li permet jutjar, posant com a criteri la idea de progrés. Per tant, veiem que l'espectador—al qual ens referim constantment en singular—parteix del tot—o sigui, de les idees de la raó—per tal de donar significat als particulars, i que ho fa precisament perquè ell sol, si es troba a prou distància, podrà veure i jutjar molts actors. El que li dóna la legitimitat per a dur a terme aquesta operació és, en últim terme, el fet d'estar dotat de raó. És aquesta facultat—que pregunta *quin és el propòsit de la natura?*—la que justifica la lectura de la natura en termes de progrés: “en produir una espècie amb la facultat de preguntar-se aquesta mena de preguntes, la natura ha creat el seu propi amo”.<sup>264</sup>

En oposició a l'espectador, que observa l'espectacle, Arendt hi posa l'actor i “tots els esdeveniments singulars i tot el que succeeix de manera contingent i fortuïta”.<sup>265</sup> El fet és que, tal i com s'ha plantejat la posició de l'espectador, l'actor no pot jutjar, puix la seva relació amb els esdeveniments dels quals participa és alhora interessada—busca un resultat específic—i parcial—igual que l'actor d'una obra de teatre, que en tant que hi participa, no es pot posar en situació de veure l'escena sencera. Ara bé, si fins ara hem parlat de l'espectador en singular—i aquesta forma de veure l'espectador la relaciona Arendt, altre cop, amb la tradició filosòfica, en la qual la vida contemplativa té com a

<sup>264</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>265</sup> *Ibidem*, p. 52.



condició l'aïllament i la solitud—,<sup>266</sup> cal tenir en compte que l'acció sempre requereix d'altri, puix sempre caldrà que algú ajudi a que l'objectiu es dugui a terme. Fins ara hem vist, doncs, el següent:

Al centre de la filosofia moral de Kant es troba l'individu; al centre de la filosofia de la història (o, més aviat, de la seva filosofia de la natura) es troba el progrés perpetu de la raça humana, o de la humanitat. (Així doncs: la Història des d'una perspectiva general). La perspectiva, o punt de vista, general l'ocupa, preferiblement, l'espectador, que és un "ciudadà del món" o, més acuradament, un "espectador del món". És ell qui decideix, perquè té una idea del tot, si, en un esdeveniment singular, particular, hi ha progrés o no.<sup>267</sup>

Seguim, però, amb la pregunta sense respondre: més enllà de la idea de progrés i dels homes com a espècie, que porta a consideracions polítiques de caire legal—constitucional i institucional—, ¿què ens diu, Kant, sobre l'actor, sobre la política entesa en termes arendtians de l'establiment d'un espai comú on poder aparèixer? Arendt és conscient que aquesta noció de política no és adequada en el context històric de la Prússia de finals del segle XVIII. És precisament aquesta la raó per la qual la llibertat està determinada, per a Kant, per la possibilitat de publicar sense censura: allò a què apel·la Kant no són els vots de les persones a qui es dirigeix, sinó a la seva opinió. El fet és que "Kant només podia concebre l'acció sota la forma de les accions de les autoritats del moment [*powers-that-be*]",<sup>268</sup> la qual cosa explicaria que la política es trobés, per a ell, en qüestions de caire governamental. Davant d'una monarquia, tot i il·lustrada, el camp del polític no es determina a partir d'una sèrie de decisions col·lectives, sinó que tota acció dels súbdits en contra del *status quo* implica plantejar accions assimilables a un cop d'estat: "i un cop d'estat, a diferència d'una revolució, ha de ser efectivament planejat en secret, mentre que els grups o partits revolucionaris sempre han estat desitjosos de fer públics els seus objectius i reunir a favor de la seva causa a sectors importants de la població".<sup>269</sup> Per una banda, el principi de publicitat no donaria el resultat esperat en el cas de la revolució francesa; per l'altra, l'entusiasme derivat d'aquest mateix esdeveniment només dóna una pauta per a jutjar, si bé no atorga cap màxima segons la qual actuar. De fet, així es fa evident—igual que en el cas de la guerra, que Arendt analitza a la novena

---

<sup>266</sup> "La idea de la superioritat de la vida contemplativa prové de la percepció [*insight*] que el significat (o la veritat) només es revela a aquells que s'abstenen d'actuar." *Ibidem*, p. 55.

<sup>267</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>268</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>269</sup> *Ibidem*, p. 60.

conferència—la òbvia contradicció entre la valoració de les accions dels individus i la valoració de l'esdeveniment en general: què ens diu, això, de la possibilitat d'un àmbit polític?

Arendt assenyala que, en últim terme, la teoria política de Kant es redueix a la teoria del progrés perpetu, lligada aquesta amb la idea d'una unió federal d'estats que donin a la idea de la humanitat una realitat política.<sup>270</sup> Ara bé, l'entusiasme generat per la revolució francesa—esdeveniment en el qual ningú hauria de participar, però que alhora esdevé símbol de l'avenç humà—, és difícilment articulable en el marc d'aquesta teoria política. ¿Com resoldre, en termes kantians, la relació entre l'espectador-jutge—o sigui el que comunament s'anomena teoria—i l'individu-actor—el que comunament és la pràctica? L'acció, tant a la KrV com a la KpV, es determina només en termes morals, i el judici no hi té res a fer en aquest àmbit: “en qüestions pràctiques, no és la facultat de jutjar la que és decisiva, sinó la voluntat, i aquesta voluntat segueix, simplement, la màxima de la raó”.<sup>271</sup> Per tant, si s'ha de trobar una resposta a la pregunta pel polític en el marc del projecte crític només podrà ser a la tercera.

### 3.4. El sentit comú: un abocar-se als demés

Establerta la distinció entre la posició de l'espectador i la de l'actor, cal pensar la relació entre l'un i l'altre. Alerta com sempre, a la desena conferència Arendt evidencia que malgrat solem pensar que sense l'actor no hi pot haver espectacle, la realitat és que és també absurd que algú faci un espectacle sense espectadors que l'observin i valorin. D'aquesta manera mostra que la relació entre espectador i actor es caracteritza per una dependència més complexa de la que se sol esperar: pensaríem que sense actors no hi pot haver espectadors, però el fet és que sense espectadors no té sentit que hi hagi actors.

Així, i buscant un problema anàleg dins de la tercera crítica, Arendt afirma el següent:

Donat que Kant no va escriure una filosofia política, la millor manera de descobrir què pensava sobre la qüestió passa per centrar-nos en la *Crítica de la facultat de jutjar*, on, quan

---

<sup>270</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>271</sup> *Idem*.

discuteix la producció de les obres d'art en la seva relació amb el gust, que jutja i es posiciona en relació a elles,<sup>272</sup> afronta un problema anàleg.<sup>273</sup>

Igual que en el cas de l'actor—sense el qual no hi hauria hagut revolució francesa—, sense el geni no hi podria haver obres d'art. Ara bé, l'enginy consisteix en una combinació entre la imaginació productiva i l'originalitat—combinació inusual—,<sup>274</sup> mentre que per a poder jutjar l'únic requisit és el gust, o sigui, tal i com hem vist a la segona part del treball, l'exercici de la facultat reflexiva de jutjar, la capacitat de jutjar estèticament l'obra d'art. La pregunta, doncs, és la següent: què és més necessari, l'artista-gení o l'audiència que rep l'obra d'art? La resposta de Kant és clara:

Cal tenir en compte que, pel que fa al primer, un art mereixerà més aviat la designació d'*enginyós*, mentre que la designació de *bell* li serà donada només a partir de la de jutjar. És per això que aquesta darrera serà, almenys, com a condició indispensable (*conditio sine qua non*), allò que importarà més quan es tracti d'apreciar l'art com a art bell.<sup>275</sup>

El que posa aquí Kant en joc és quina facultat té més valor, si la imaginació o la facultat de jutjar—essent el *geni* la mostra de la primera, i el *gust* la mostra de la segona. Els motius que dóna per valorar el gust per sobre de l'enginy són els següents: (1) el bell exigeix la concordança entre la imaginació en la seva llibertat i la legalitat de l'enteniment en general,<sup>276</sup> (2) la imaginació sense la legalitat de l'enteniment només pot produir l'absurd,<sup>277</sup> (3) sense el judici reflexionant, tampoc el geni podria produir obres d'art.<sup>278</sup>

---

<sup>272</sup> Aquí, les paraules d'Arendt són: “judges and decides about them”, de difícil traducció. La nostra traducció es basa en fet que semblaria que hi ha una distinció entre l'àmbit teòric i el pràctic (en el sentit habitual dels termes). Primer es valora teòricament, s'avalua—o sigui, es jutja—l'obra d'art, i després es pren una decisió, un es posiciona en relació a aquesta obra d'art.

<sup>273</sup> ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's political philosophy*, *Op. Cit.*, p. 61.

<sup>274</sup> Cf. KU, §50.

<sup>275</sup> KU, §50 (Ak, V, p. 319)

<sup>276</sup> En aquest punt, Arendt diu que “Kant permet aquesta subordinació del geni al gust, malgrat que sense el geni no existiria res que la facultat de jutjar podés jutjar”, *Lectures on Kant's political philosophy*, *Op. Cit.*, p. 62. No estem d'acord amb aquesta afirmació, ja que, en termes kantians, malgrat que no hi haguessin obres d'art sense el geni, seguiria havent-hi el bell natural, i, per tant, judicis estètics sobre el bell en la natura.

<sup>277</sup> “Perquè, efectivament, tota la riquesa de la imaginació en la seva llibertat, val a dir, sense llei, només produeix l'absurd, a diferència de la facultat de jutjar, que és el poder d'ajustar la imaginació a l'enteniment.” KU, §50 (Ak, V, p. 319).

<sup>278</sup> “El gust, tal com la facultat de jutjar en general, és la disciplina (l'adonament) del geni. Si bé li talla molt les ales i el fa civilitzat i polític, també li dóna una direcció, li mostra en quin sentit i fins a on es pot estendre per mantenir-se fidel a al finalitat i, mentre que aporta claredat i ordre a l'abundància de pensaments, dóna fermes a les idees i les fa susceptible d'una aprovació durable i universal, de servir d'exemple als altres i d'una cultura que sempre estigui en progrés.” KU, §50 (Ak, V, p. 319).

En aquest punt, Arendt assenyala que la qüestió va encara més enllà: a §50, Kant afirma explícitament que hi ha quatre facultats necessàries per a la producció d'art bell, a saber, la imaginació, l'enteniment, l'esperit i el gust. Tres d'aquestes facultats ja les coneixem, però en què consisteix l'esperit? Precisament, és el talent necessari “per oferir l'*expressió* per mitjà de la qual la disposició subjectiva de l'ànim que es produeix com a companya pot ser comunicada a d'altres”.<sup>279</sup> Per tant, el que fa aquesta quarta facultat és assegurar la comunicabilitat d'allò que el geni, a diferència dels demés, és capaç de copsar. Ara bé, tal i com ens recorda Arendt i com hem analitzat a la segona part d'aquest treball, la facultat de la comunicabilitat és, precisament, el gust, i aquesta facultat també la tenen els espectadors. Així doncs, “la condició *sine qua non* per a l'existència d'objectes bells és la comunicabilitat; el judici de l'espectador crea l'espai sense el qual cap objecte d'aquest tipus podria aparèixer”.<sup>280</sup> La genialitat depèn, doncs, de la comunicabilitat, i, tal i com hem vist en l'anàlisi dels judicis estètics, és la facultat de jutjar la que assegura la comunicabilitat. Per tant, l'àmbit polític—o sigui, l'espai públic—és constituït, primer de tot, gràcies als espectadors, als crítics, i serà en aquest espai que podran emergir el geni i l'actor.<sup>281</sup> El denominador comú entre els espectadors i els actors és la facultat de jutjar, a la base de la qual hi trobem el sentit comú i l'enteniment comú, la facultat bàsica de “discriminar entre el correcte i l'incorrecte”.<sup>282</sup>

En aquest punt de la desena conferència, Arendt planteja la següent pregunta: si parlem de la capacitat de discriminar, de buscar l'universal pels particulars, per què el judici estètic és, en últim terme, una qüestió de gust? Dels cinc sentits que tenim, tres mantenen una certa objectivitat, a saber, la vista, l'oïda i, en menys mesura, el tacte: a través d'aquests tres sentits podem parlar dels objectes, identificar-los, i comunicar-nos amb altri sobre els mateixos. De fet, quan aquests tres sentits reben dades, podem fer l'esforç d'abstenir-nos de jutjar, a més que comparteixen la característica de ser *representables*: “fer present quelcom que és absent”.<sup>283</sup> No és aquest el cas de l'olfacte i del gust, que el

<sup>279</sup> KU, §49 (Ak, V, p. 317).

<sup>280</sup> ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's political philosophy*, Op. Cit., p. 61.

<sup>281</sup> “I aquest crític i espectador es troba en tot actor i fabricant [*fabricator*]; sense aquesta facultat crítica i de judici, qui actua [*doer*] o produeix [*maker*] estaria tan aïllat de l'espectador que no seria ni tan sols percebut.” *Ibidem*, p. 63.

<sup>282</sup> Aquí, Arendt diu: “l'habilitat de discriminar entre el correcte i l'incorrecte [*right and wrong*] en qüestions d'art”, *Ibidem*, p. 66; per tant, semblaria que parlem de jutjar obres d'art, o sigui, de jutjar el sentiment de plaer o desplaer davant d'una obra d'art.

<sup>283</sup> *Ibidem*, p. 64.

propi Kant defineix com a sentits fonamentalment subjectius:<sup>284</sup> d'aquí que Arendt afirmi que el judici de plaer o desplaer davant d'aquestes sensacions és immediat, inamovible, i completament idiosincràtic. Però encara hi ha més: la capacitat de representar—atorgada per la imaginació—no la tenen ni el gust ni l'olfacte. Vistes aquestes característiques, com pot ser que el gust, un sentit privat, s'elevi fins a convertir-se en la característica fonamental de la facultat de jutjar, en la decisió de si quelcom plau o despla, però ja des d'una perspectiva cognitiva? Si el gust es caracteritza, precisament, per no ser comunicable, com pot ser que sigui la comunicabilitat la base del gust, de la facultat de jutjar? Per tal de respondre a aquestes preguntes, a la onzena i dotzena conferències, Arendt analitza dos elements clau: (1) l'operació de la reflexió, que consisteix en dos passos: (a) l'habilitat de la imaginació de fer present allò absent, i (b) el propi acte de jutjar en funció de la representació de l'objecte atorgada per la imaginació; i (2) el sentit comú com a criteri del jutjar. Analitzem, seguidament, aquests elements.

L'operació de la reflexió requereix, en un primer moment, de la imaginació. Aquesta té la capacitat de fer present allò absent, i aquest procés passa per la internalització d'allò donat als sentits, o sigui, el permetre que m'afecti com si em fos donat per un sentit no-objectiu. En termes kantians, això significa que la imaginació, en la seva llibertat productiva i en concordança amb la legalitat de l'enteniment, representa un objecte; és en aquest moment que puc passar a preguntar-me per la relació entre la forma de la representació i el subjecte, sense dir res sobre l'objecte. Arendt posa èmfasi en aquest procés d'internalització perquè deixa d'haver-hi una afecció merament sensible—i, per tant, un plaer merament gratificant i privat—, sinó que s'estableixi una distància. En tant que aquesta distància assegura que la percepció no m'afecti directament, podem parlar del desinterès en el bell, i és precisament aquest desinterès el que permet el segon pas de l'operació de la facultat de jutjar: la reflexió sobre l'objecte. Per tant, el lliure joc de les facultats parteix d'aquesta internalització, i és a partir d'aquesta que la facultat de jutjar pot escollir si la representació plau o despla. En paraules d'Arendt:

Així, es parla de judici, i no de gust, perquè, tot i que encara afecta com una qüestió de gust, ara s'ha establert, mitjançant la representació, la distància adequada, la llunyania o

---

<sup>284</sup> Cf. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, §17 (Ak, VII, p. 154-155)

manca d'implicació, el desinterès, que és el requisit de l'aprovació i la desaprovació, d'avaluar el just valor d'una cosa.<sup>285</sup>

Resumint: la imaginació aporta la distància necessària per poder jutjar la representació de forma imparcial—o, en termes kantians, desinteressada. A partir d'aquest moment passem a ser espectadors, puix la nostra elecció de si quelcom ens plau o desplau no és mera afectació, perquè en tant que la imaginació aporta la representació en la seva totalitat, som, com els espectadors, capaços de jutjar en funció del tot i des d'una distància. Aquest acte de jutjar s'assimila al gust en tant que el sentiment—el *Gefühl* de Kant—també és immediat i inamovible.

Passem, ara, al sentit comú. Fixem-nos que la imaginació internalitza l'objecte per mitjà de la representació, i que és d'aquesta manera que l'aporta a una mena de sentit intern que té la capacitat de dir si aquesta el plau o el desplau. Però aquesta valoració és secundària a una primera constatació: la de la comunicabilitat del sentiment generat per la representació en la seva relació amb les facultats cognoscitives. En termes kantians tenim, per tant, l'últim *a priori* de les facultats, que Arendt anomena “un sentit addicional—com una capacitat mental [*Menschenverstand*] addicional—que ens permet integrar-nos a una comunitat”.<sup>286</sup> Ens trobem, doncs, amb el sentit comú, que estableix un sentiment de plaer o desplaer davant de la relació de la representació amb el subjecte. En analitzar-lo amb més detall, trobem un segon moviment, tal i com el descriu Arendt, que és el següent: un cop hi ha aquest primer sentiment, aquesta primera elecció bàsica de plaer o desplaer del sentit comú, encara es torna a escollir si aquest sentiment és plaent o desplaent, si el fet d'haver sentit plaer genera plaer en relació als demés subjectes. Aquesta segona elecció està determinada per l'adequació o inadequació de la pròpia valoració amb la d'altri; d'aquí que Kant afirmi que el gust només té interès en societat, o que ens avergonyim quan el nostre gust no concorda amb el dels demés. Tal i com hem analitzat anteriorment, però ara en paraules d'Arendt, “Kant es va adonar molt aviat que hi havia quelcom de no subjectiu en el que semblaria ser el sentit més privat i subjectiu de tots”,<sup>287</sup> i la solució a aquesta dimensió no subjectiva és, precisament, la

<sup>285</sup> ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's political philosophy*, *Op. Cit.*, p. 67.

<sup>286</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>287</sup> *Ibidem*, p. 67.

intersubjectivitat, que apareix ja clarament en el *sensus communis*, o sigui, en l'enteniment comú.

Trobem, doncs, un primer moviment: el del sentit comú. Aquest és un sentiment en tant que emergeix amb el lliure joc de les facultats, però també un sentit en tant que determina immediatament si la relació amb la representació és plaent o desplaent. Alhora, és comú en tant que comunitari i comunicable, puix la comunicació depèn d'ell. D'aquí que Arendt el classifiqui com el sentit específicament humà: els homes no només expressem emocions i necessitats, sinó que ens comuniquem,<sup>288</sup> que elaborem discurs, i, afegiríem, ho fem també sobre allò subjectiu. El segon moment és el del criteri amb el qual la facultat de jutjar opina o jutja sobre el sentiment de plaer o de desplaer del primer nivell. Aquest criteri és la comunicabilitat, i la comunicabilitat ve determinada per l'enteniment comú, que és quan afegim els conceptes i, per tant, podem pensar des dels altres.<sup>289</sup> Arendt recull, al final de la dotzena conferència, les tres màximes de l'enteniment comú, necessàries per a poder opinar i jutjar, màximes que, com hem vist, tenen a veure amb els altres i amb la comunitat. El procés és, per tant, el següent:

La facultat de jutjar apel·la a aquest *sensus communis* que està en tothom, i és aquesta potencial apel·lació el que dona als judicis la seva validesa especial. El em-plau-o-desplau, que com a sentiment semblaria absolutament privat i incomunicable, està, de fet, arrelat en aquest sentit comunitari [*community sense*] i, per tant, s'obre a la comunicació un cop la reflexió, que té en compte tots els demés i els seus sentiments, el transforma.<sup>290</sup>

Podem dir, doncs, que és precisament la immediatesa del gust, la inamovible valoració de plaer o desplaer que se'n deriva, el que lliga amb el plaer o desplaer del judici estètic. I el judici estètic succeeix, precisament, perquè la facultat de jutjar en la seva vessant reflexionant s'activa d'avant de la *representació d'un objecte*, o sigui, en tant que és subjectiva, en tant que parlem només de la relació de la representació amb el subjecte, eliminant, per tant, tota dimensió objectiva de la valoració. El criteri d'aquesta valoració passa per la comunicabilitat del sentiment de plaer i desplaer, o sigui per l'enteniment comú, regit per les tres màximes, i són aquestes les que possibiliten la imparcialitat, puix requereix que cada subjecte s'allunyi de si mateix i s'aboqui a altres subjectes hipotètics,

---

<sup>288</sup> *Ibidem*, p. 70-71.

<sup>289</sup> És important el fet que es tracta de *pensar* en el lloc d'*altres*, no *sentir* el que senten altres, o sigui, que no és una qüestió d'empatia. Cf. Arendt, *Ibidem*, p. 43-44.

<sup>290</sup> *Ibidem*, p. 72.



generant així la distància adequada per a convertir-se en espectador i, des d'aquesta posició, poder jutjar.

El que aquest espectador sent és el que Kant anomena “desinterès en el bell” i que Arendt tradueix per imparcialitat: “les condicions privades ens condicionen; la imaginació i la reflexió ens permeten *alliberar*-nos d'elles i assolir la relativa imparcialitat que és la virtut específica del judici”.<sup>291</sup> Precisament perquè hi ha un moviment de distància, possibilitat per l'operació de la reflexió, hi ha la possibilitat d'introduir les tres màximes, però també precisament perquè parlem de la connexió entre el particular i l'universal, perquè parlem de desinterès, i no de veritat o correcció moral, aquests judicis no poden tenir la validesa del coneixement científic<sup>292</sup> i tampoc es poden imposar. També és en aquest sentit que el bell només pot ser “interessant” en societat: per a la filòsofa política, aquest interès és en realitat una utilitat. Aquesta es basa en la superabundància de la naturalesa, abundància que arriba fins a tal punt que ja no pot valorar-se en termes ni científics ni morals. El plaer emergent d'aquesta superabundància és el que sorgeix gràcies a la simple existència de quelcom.<sup>293</sup>

És just a la dotzena conferència que Arendt inclou el següent fragment del §40 de la KU:

És aquí on es manifesta l'*obertura de la manera de pensar* d'un home, per més petits que siguin l'extensió i el grau de dots naturals d'aquest ésser humà, és a dir: quan pot sobrepassar les condicions privades subjectives del judici, en les quals queden, d'alguna manera, presoners tants d'altres, i quan reflexiona sobre el seu propi judici a partir d'*un punt de vista universal* (que només pot determinar posant-se en el lloc dels altres).<sup>294</sup>

Aquí, Arendt tradueix el terme alemany *Allgemein* per *general*, en comptes d'*universal*. La rellevància d'aquesta traducció té dues vessants. En primer lloc, i tal i com hem vist a la segona part d'aquest treball, malgrat que els judicis estètics exigeixen la conformitat d'altri, la seva validesa no pot ser universal de la mateixa forma que ho són els judicis lògics. Per tant, no se'ls pot atribuir cap universalitat, qüestió que la traducció arendtiana

<sup>291</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>292</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>293</sup> “Perquè podem anomenar quelcom bell, sentim «plaer en la seva existència», i és aquí «on rau tot l'interès».” *Ibidem*, p. 73.

<sup>294</sup> KU (Ak, V, p. 295). A la versió d'Arendt l'última línia: “[...] and reflects upon it from a *general standpoint* [...]” *Lectures on Kant's political philosophy, Op. Cit.*, p. 71, subratllat d'ambdós fragments nostre.



a *general* posa en evidència. En segon lloc, i tal i com indica Beiner,<sup>295</sup> editor de les *Lectures*, aquesta traducció connecta amb la interpretació d'Arendt d'aquest fragment. Així, a "The Crisis in Culture" la pensadora política afirma el següent: "l'èmfasi en l'oració rau en «jutjar»; per tant, no és vàlid per a aquells que no jutgin o per a aquells que no són membres de l'àmbit públic on apareixen els objectes del judici".<sup>296</sup> Per tant, segons Arendt, els judicis només atenyen aquells qui jutgen seguint les tres màximes, o sigui, en tant que es posen en el lloc d'altri i usen aquesta posició per a emetre el judici. En aquest sentit, doncs, el judici estètic prové de la possibilitat de generalitzar, possibilitat que depèn del sentit comú i la comunicabilitat que aquest ens atorga, però no pot pretendre ésser universal en tant que segueix mantenint el seu estatut de subjectiu.

Recollint la preocupació kantiana per la sociabilitat de l'home explicada anteriorment, és en aquest punt que Arendt assenyala una contradicció dins de la filosofia de Kant: per una banda, a *Probable inici de la història humana*, estableix la sociabilitat humana com l'objectiu al qual tendeixen els humans al llarg de la història; per l'altra, a la KU s'estableix la sociabilitat—el sentit comú com a base de la facultat de jutjar, el bell com la demostració que l'ésser humà pertany a la naturalesa, la comunicabilitat com a criteri del judici—com l'origen de l'ésser humà, o sigui, com "l'essència pròpia dels homes en tant que només són d'aquest món".<sup>297</sup> Hi ha tres punts que demostren aquesta afirmació. En primer lloc, Kant porta a primer pla el fet que una de les facultats humanes, la de jutjar, pressuposa en tot moment la presència d'altri. També es fa palès, després de la connexió establerta entre el sentit del gust i el judici reflexiu, que el que fa es donar valor a les emocions i a la dimensió privada de l'ésser humà en funció del seu grau de comunicabilitat: "és a dir, el nostre aparell anímic està, per dir-ho d'alguna manera, lligat a la facultat de jutjar".<sup>298</sup> En segon lloc, la comunicabilitat depèn del que nosaltres hem anomenat *enteniment comú*, o sigui, de la capacitat de posar-se en el lloc d'altri i de distanciar-se de les afeccions privades: sense aquest procés de separació no hi pot haver manera de trobar-se amb d'altres, no es pot establir contacte. En tercer lloc, el valor de l'objecte dependrà de la quantitat de gent que pugui comunicar la seva valoració sobre el

---

<sup>295</sup> Peu de pàgina 155, *Ibidem*, p. 163.

<sup>296</sup> Arendt, Hannah, *Between Past and Future*, Nova York, Viking Press, 1968, p. 221.

<sup>297</sup> ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's political philosophy*, *Op. Cit.*, p. 74.

<sup>298</sup> *Idem*. Aquesta dimensió privada és la que cospa el geni i que pren valor en funció de la seva capacitat de comunicar-la mitjançant l'obra d'art.

mateix—recordem que aquest seria, per exemple, el cas de l'obra d'art: com més gent jutgi, i per tant comuniqui, que aquesta obra d'art és bella, més valor tindrà.<sup>299</sup>

Aquí es on troba Arendt la unió entre el judici estètic i la idea d'una humanitat unida de la filosofia de la història kantiana: com més comunicabilitat hi hagi, com més gran es faci el camp d'influència de comunicació, més tendirà la humanitat cap a la pau perpètua. La segona preocupació precrítica de Kant era el per què de l'existència de l'home, que Arendt lligava amb la idea de progrés inserit en l'ardit de la natura. Per tant, la utilitat de la guerra recau, precisament, en el fet de ser “la condició necessària per al màxim eixamplament de la mentalitat oberta”,<sup>300</sup> i serà a partir d'aquest eixamplament que s'arribi a la idea reguladora de la humanitat unida. En tant que idea reguladora, ja no només regularà les nostres reflexions polítiques, sinó que també tindrà la capacitat d'inspirar les nostres accions. Fixem-nos que les màximes de l'enteniment comú ens donaven les eines per a tenir als altres en consideració sense cap indicació de com actuar en combinació amb altri.<sup>301</sup> Però la combinació del progrés amb la humanitat ens dona una idea reguladora, la humanitat unida, que es converteix en principi d'acció: s'uneixen així l'espectador i l'actor, la unió de la màxima del primer amb la del segon. Aquesta màxima es definiria, segons Arendt, en els següents termes: “Actua sempre segons la màxima a partir de la qual aquest contracte original<sup>302</sup> es pugui realitzar en una llei general”.<sup>303</sup> La idea reguladora, que per a l'individu significa pensar-se a si mateix i actuar com a ciutadà cosmopolita, es converteix, així, en principi d'acció i el lloc des d'on jutjar.

Recollim, doncs, el vist fins ara, per tal de veure la seqüència explicativa d'Arendt. En primer lloc trobàvem el problema de com justificar que en Kant s'hi troba, efectivament, una filosofia política. En aquest punt, Arendt recollia la sociabilitat humana, la pregunta per la raó de l'existència de l'home, i les investigacions de caire governamental i

<sup>299</sup> Aquí, referim al propi Kant, quan al §41 de la KU diu “Perquè, efectivament, fins i tot en el cas que el plaer que tothom sent davant d'aquests objectes no fos digne de consideració i que tingués en si un interès mediocre, la idea que pugui ser comunicat universalment n'ampliaria quasi infinitament el valor” (Ak, V, p. 297).

<sup>300</sup> ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's political philosophy*, *Op. Cit.*, p. 74.

<sup>301</sup> “Kant sí que explica com tenir en compte als demés; el que no diu és com combinar-se amb els demés per tal d'actuar.” *Ibidem*, p. 44.

<sup>302</sup> Aquí, Arendt usa el terme original *compact* per traduir el terme alemany *ursprünglicher Vertrag*. Per veure la traducció més adequada, hem usat la del §41 de l'edició de Jaques de la KU, que el tradueix per *contracte original*.

<sup>303</sup> *Ibidem*, p. 75. Arendt treu aquesta conclusió del §42 de la KU (Ak, V, 297).

institucional de Kant. Com hem vist, aquestes tres qüestions es relliguen mitjançant el concepte de progrés: l'home existeix com a fi final natural, la qual cosa impulsa la cerca kantiana d'una solució constitucional i institucional que asseguri el millorament de l'espècie humana, que asseguri un futur històric. L'eixamplament de la sociabilitat humana—mitjançant, com hem vist, l'eixamplament de l'enteniment comú gràcies a les màximes—asseguraria la idea d'una humanitat unida que tendiria cap a la pau perpètua. Per altra banda, la justificació d'Arendt per parlar d'una filosofia política en Kant es desmarcava de la pregunta per l'existència de l'home i les preocupacions constitucionals: l'afirmació que la metodologia kantiana és essencialment política legitima la seva recerca dins de la seva obra per tal de buscar-hi aquesta possibilitat d'un espai comú. És també la contraposició entre espectador i actor, que Kant soluciona mitjançant el concepte de progrés, la que li permet fer el salt a la KU mitjançant l'analogia amb l'oposició entre el geni i el públic, acabant en el sentit i enteniment comú kantians. És en aquest punt que Arendt mostra que la sociabilitat no és només quelcom cap a què cal tendir, sinó constitutiu de, com a mínim, una de les facultats cognoscitives humanes, a saber, la facultat de jutjar.

Les conferències es clouen amb una crítica a la noció de progrés, crítica que ja es dibuixava en algunes conferències prèvies. Com a tall d'exemple, a la vuitena conferència, quan la filòsofa política explica la justificació kantiana del progrés—o sigui, quan elabora l'apel·lació kantiana a la necessitat de creure en el progrés per tal de poder actuar—, Arendt afirma: “bé, avui en dia sabem que la idea de progrés es pot *datar*, i sabem que els homes sempre han actuat, a saber, [actuaven] molt abans que tal idea aparegués.”<sup>304</sup> Trobem en aquesta afirmació una primera indicació de les seves intencions: refutar la noció de progrés des del nucli de la pròpia filosofia kantiana per tal de veure els elements purament polítics que s'hi amaguen. Procedim, doncs, a elaborar-la.

Si bé el recorregut d'Arendt dins de la KU s'ha centrat, principalment, en la qüestió de l'operació de la reflexió, el sentit comú i el geni, ella mateixa ens recorda que el problema central de la tercera crítica consisteix a resoldre el problema de *com* pensar els particulars. Pensar els particulars implica, precisament, generalitzar-los, “per tant, és la facultat de

---

<sup>304</sup> *Ibidem*, p. 50-51.

combinar misteriosament el particular amb el general”.<sup>305</sup> Com ja sabem, aquesta generalització és prou senzilla si l’universal ens ve donat—aquesta qüestió es resol a la KrV. Ara bé, com procedir quan només tenim el particular i cal buscar l’universal? O sigui, com jutjar, quan no tenim la regla des de la qual jutjar un esdeveniment concret? Per jutjar un particular, no es pot, senzillament, usar un altre particular com a criteri, sinó que caldrà un tercer element—un *tertium comparationis*—que tingui relació amb ambdós particulars però que alhora se’n diferenciï, a partir del qual poder jutjar el valor de cada particular. En Kant hi trobarem dues solucions, ens diu Arendt: (1) la idea d’una humanitat unida, relacionada a la idea de finalitat; i (2) la validesa exemplar.

La idea d’una humanitat unida original, que trobem a la KU, determina la humanitat d’allò humà, dels homes que “viuen i moren en aquest món, en massa esfèrica, que habiten en comú, que comparteixen en comú, en la successió de les generacions”.<sup>306</sup> Aquesta humanitat, com a idea reguladora que tendeix cap al progrés, prové de la finalitat de l’home en tant que espècie, però a la KU, la finalitat no és només constitutiva de l’espècie humana, sinó de tots els objectes, exceptuant els objectes bells. Ara bé, malgrat que el bell no respon a un fi, Arendt afirma que per a Kant aquests objectes tenen un propòsit molt concret, el de “plaure els homes, tot fent-los sentir-se com a casa en el món”.<sup>307</sup> Per tant, les accions humanes es jutjaran en funció de la seva aportació al millorament de l’espècie humana, i els objectes bells en funció de la seva capacitat de fer sentir als homes com a casa: el significat del bell es clou sobre si mateix, no remet a d’altres objectes, i per tant sempre es veu com una totalitat. La seva relació amb el subjecte és paradigmàtica del judici precisament perquè permet que el subjecte vegi l’objecte en la seva totalitat mitjançant la representació, hi trobi el significat en l’objecte mateix; és aquesta la mateixa relació que establia Kant entre l’espectador que jutja i l’esdeveniment jutjat.

Fixem-nos, però, en el següent: la noció de progrés infinit kantià contradiu la noció de dignitat humana del mateix Kant, puix “la dignitat de l’home exigeix d’ésser vist (tots i cadascun de nosaltres) en la seva particularitat i, com a tal, d’ésser vist—sense cap comparació i independentment del temps—com a reflex de la humanitat en general”.<sup>308</sup> En aquest punt, la filòsofa política remata la qüestió: si la posició de l’espectador

---

<sup>305</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>306</sup> *Idem*.

<sup>307</sup> *Idem*.

<sup>308</sup> *Ibidem*, p. 77.

requereix poder veure l'esdeveniment com un tot, el problema de la noció de progrés és que impedeix cloure els esdeveniments. La història vista en termes d'un progrés infinit segueix perpètuament, i, per tant, no es trobarà un punt des del qual l'espectador pugui mirar-la i jutjar-la. En tant que no hi ha forma que l'espectador pugui cloure la història per a esdevenir-ne jutge, tampoc podrà establir si la humanitat progressa o no: el *tertium comparationis* no es pot activar.

La crítica al progrés d'Arendt equival, per tant, en una crítica a la solució kantiana de l'oposició entre espectador i actor. En aquest punt, la pensadora recull una altra possible manera de pensar els particulars, de respondre a la pregunta *com jutjo?* El *tertium comparationis* a què recorre Arendt és la validesa exemplar, elaborada per Kant al §21 de la KU, on hi diu:

Per tant, el sentit comú—del judici del qual proposo aquí a tall d'exemple el meu judici de gust, al qual puc atorgar una validesa *exemplar* gràcies a aquest sentit—és una simple norma ideal.<sup>309</sup>

En aquest punt, el sentit comú esdevé la base a partir de la qual es pot posar un judici com a exemple. El valor d'aquesta validesa recau, segons Arendt, en el següent: en escollir un particular com el millor particular, es podrà procedir a jutjar tots els demés particulars que s'hi assemblin en funció del primer. Així, “aquest exemplar és i roman un particular que en la seva particularitat fonamental revela la generalitat que, d'altra forma, no es podria definir”.<sup>310</sup> Recollint el moviment kantian, quelcom que passa per una valoració subjectiva—agafar Aquil·les com a model del coratge—pren un valor subjectiu quan es recull com a particular exemplar—el coratge és *com* Aquil·les—; és a partir d'aquest valor subjectiu que es pot passar a jutjar d'altres casos particulars en funció de l'exemplar.

Com hem vist, la lectura d'Arendt de la tercera crítica és peculiar: tot legitimant la seva recerca en el mètode crític, descobreix allò polític en Kant a partir de l'analogia del problema de l'oposició actor-espectador i el del geni-gust. La filòsofa política recull el que ella considera els trets fonamentals del mètode transcendental, i les conseqüències que se'n deriven, per mostrar la manera que les facultats establertes per Kant ajuden a pensar la intersubjectivitat—en tant que la comunicabilitat depèn de l'abocar-se a altri—i el món comú, partint sempre d'un primer moment igualador: la dignitat humana, les

<sup>309</sup> KU, §21 (Ak, V, p. 239).

<sup>310</sup> ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's political philosophy*, Op. Cit., p. 77.

facultats cognoscitives compartides, i la generació d'espais comuns. És especialment interessant l'ús d'Arendt de la filosofia kantiana, partint d'una posició que renega de la metafísica, sobre tot pel que fa a l'apropiació de les facultats kantianes, la més característica de les quals és, com és sabut, la seva lectura del paper de la imaginació en el camp del polític.<sup>311</sup> Si bé la possibilitat d'una teoria de l'acció sembla difícil d'encabir dins d'aquest marc kantianà, el sentit comú i l'enteniment comú, alliberats de la noció de progrés, sí que semblen establir un camp comú des del qual jutjar els particulars, depenent aquest mecanisme de la seva comunicabilitat; trobem, doncs, des d'una perspectiva contemporània que proposa pensar de forma no totalitzant, la proposta de recollir el sentit i l'enteniment comú per pensar-nos en la nostra relació amb els altres.

---

<sup>311</sup> Per una investigació sobre el paper de la imaginació en el pensament d'Arendt, *Vid.* La tesi doctoral de FUSTER, À. Lorena, *La imaginació arrelada. Una proposta interpretativa a partir d'Arendt*, en aquesta mateixa facultat, 2010.

## Conclusions

Tal i com indicàvem a la introducció, l'objectiu d'aquest treball ha estat investigar el sentit comú kantianista partint de la hipòtesi que, malgrat no es plantegi en aquests termes a la tercera crítica, és aquí que hi trobem el principi de la intersubjectivitat kantiana, lligada aquesta a la comunitat i la política. Per tal de dur a terme aquest recorregut, hem analitzat tres textos: l'opuscle *Im Denken orientieren*, del 1786; la introducció de la tercera crítica i els apartats corresponents als judicis estètics del bell de la mateixa obra; i, finalment, les *Lectures* d'Arendt. Recollim, breument, els punts importants de cadascun dels textos per tal de veure com es relacionen entre ells i relligar la centralitat de la comunicabilitat i la intersubjectivitat com a problema fonamental del nostre estudi i de la investigació del sentit comú kantianista.

L'opuscle del 1786 ens ha dut a preguntar-nos per la manera que el problema de l'orientació en el pensament més enllà de l'experiència—problema de caire especulatiu i metafísic—esdevé una qüestió política, lligada aquesta amb la llibertat de publicació i les relacions no autoritàries. Publicat després de la primera crítica, la problemàtica de les extralimitacions de la raó contra la qual lluitava Kant es mantenia vigent, com mostra la querella protagonitzada per Mendelssohn, Jacobi i Wizenmann. La qüestió que comença a dibuixar-se en aquest text és precisament la necessitat de la raó de jutjar en situacions en les quals no es poden aplicar judicis determinants, alhora que la necessitat intrínseca del seu propi desplegament a pensar l'absolut, com és el cas de molta de l'especulació en el camp del suprasensible, absolutament deslligat aquest del sensible. El cas és que, malgrat els límits establerts a la primera crítica, en aquest opuscle Kant admet que la raó tendeix a pensar més enllà de l'experiència, i que tal tendència li és inherent en tant que està obligada a fer-ho. És des d'aquesta admissió que Kant respondrà a la pregunta de com orientar-se en el pensament, buscant-ne un principi metodològic que assegurui una disposició autònoma, i, per tant, lliure, a l'hora de posar-lo en pràctica. La qüestió clau, aquí, és que la resposta a aquesta qüestió no es limita, en últim terme, a l'àmbit del metafísic, sinó que té conseqüències directes en la forma de dirigir-se als altres subjectes i en la llibertat del pensament.

Com hem vist, la resposta kantiana a la querella va venir impulsada per motius polítics extratextuals que van penetrar dins del text per mitjà de les crítiques als altres implicats. El perill imminent de la censura, lligat amb la possible acusació d'espinozisme, es

crystal·litzen mitjançant la crítica a la metodologia deductiva dels altres tres pensadors. El problema no està només que defensin la revelació interior, la revelació exterior, o la raó especulativa desfermada, sinó en les conseqüències que aquestes defenses tenen sobre l'enteniment comú sa, a saber, obligar-lo a obeir a les veritats d'altri sense assegurar la cerca autònoma i pròpia, només possible per mitjà de la comunicació d'aquestes veritats. Veiem, doncs, que la resposta kantiana té fortes implicacions de cara a la intersubjectivitat i la disposició dels subjectes d'uns envers els altres, i hi trobem el compromís d'assegurar la llibertat com a denominador comú de la igualtat humana.

Ara bé, la justificació de l'anàlisi d'aquest text per tal d'explorar el sentit comú kantian prové de dues vessants diferents, una relacionada amb la problemàtica, i l'altra amb la forma de la solució. La primera passa per la resposta de Kant a l'equívoca noció de sentit comú mendelssohniana. Tal i com hem mostrat, la defensa del sa enteniment comú per part de l'autor de la primera crítica no es limita només a aquest opuscle, sinó que la trobem disseminada al llarg dels seus textos. La resposta de Kant a Mendelssohn és valuosa perquè planteja un problema fonamental: quin ha de ser el paper del sentit comú a l'hora d'orientar el pensament? Si bé la resposta del berlinès no és satisfactòria, es fa imperatiu establir de quina manera aquesta dimensió comuna es relaciona amb les operacions de les facultats i la legitimitat de les mateixes. La introducció del sentit comú a la tercera crítica, separada de l'enteniment comú, posa en evidència aquesta preocupació i la necessitat de donar-li resposta per tal de fonamentar adequadament la concordança entre les facultats i la possibilitat dels judicis de coneixement. En segon lloc, el mecanisme usat per Kant a *Im Denken orientieren* a l'hora de respondre a com fer-ho per a orientar-se en la raó és anàleg al de la relació entre el sentiment comú i l'enteniment comú a la tercera crítica. Així, trobem la necessitat de la raó a apropar-se a l'absolut, necessitat que planteja en termes d'un sentiment [*Gefühl*], puix és un impuls preconceptual, i a la qual tenim el dret de respondre. És d'aquí que la recerca d'un mitjà d'orientació esdevé imperatiu, i aquest el determina Kant a partir de la fe racional, màxima subjectiva arrelada en la raó. Fixem-nos que aquesta màxima, ja conceptual, esdevé el mitjà a partir del qual pensar tant el suprasensible—establir el postulat de l'existència de Déu—com el sensible—posar Déu com a principi hipotètic de la causalitat fenomènica.

Al final d'aquest opuscle trobem, doncs, que la comunicació és un element essencial de la llibertat i l'autonomia kantiana. Ara bé, i aquí està el punt clau, si només el coneixement és comunicable, què passa amb els judicis que no són d'experiència? El recorregut que



hem dut a terme de la tercera crítica apuntava a tematitzar el sentit comú tot resseguint la seva importància dins de la construcció kantiana. La relació de la tercera crítica amb les dues primeres és fonamental per tal d'entendre la funció dels judicis estètics dins del sistema kantià, puix permet, més enllà del camp purament estètic, elucidar la seva dimensió epistemològica. Així, Kant afirmava la facultat de jutjar com a intermediària entre l'enteniment i la raó, regida pel principi transcendental de la finalitat de la natura, o sigui, per la pressuposició que el món fenomènic està disposat de tal forma que les facultats humanes poden accedir a ell. La part pròpia de la crítica a aquesta facultat seria l'estètica perquè és en ella que es dona l'operació de la facultat reflexiva de jutjar, a saber, la de buscar els universals al particular a partir de l'ús de la noció de fi merament formal. És a partir de l'Analítica del bell i la Deducció dels judicis estètics que hem pogut mostrar com Kant caracteritza aquesta operació. En últim terme, els judicis estètics s'emeten quan es dona el lliure joc de les facultats, o sigui, quan, davant de la representació d'un objecte, la imaginació en la seva vessant productiva activa l'enteniment en vistes a un coneixement en general. És la percepció d'aquesta operació com a comunicable el que genera el plaer en el subjecte que el du a anomenar bell l'objecte representat. Aquesta comunicabilitat pressuposa, al seu torn, un altre element, ara ja l'últim, dins de la concordança entre les facultats, a saber, el sentit comú.

Com ja apuntàvem a l'anàlisi de *Im Denken orientieren*, l'interès de la investigació del sentit comú per a nosaltres és que posa en evidència, precisament, la necessitat d'un món comú intersubjectiu. El fet és que si cap sensació és comunicable, llavors l'únic comú de les operacions cognoscitives és el concepte, i, com sabem de la primera crítica, els conceptes sense contingut sensible responen només a la pura especulació, al coneixement purament deductiu. Tal i com apunta Arendt a la desena conferència: "la nostra facultat lògica, la facultat que ens permet arribar a conclusions a partir de premisses, podria, efectivament, funcionar sense comunicació, llevat que en aquest cas, o sigui, en el cas que la demència provoqués la pèrdua del sentit comú, només podria produir resultats dements, precisament per haver-se separat de l'experiència que pot ser vàlida i validada només en presència d'altri".<sup>312</sup> Per tant, si bé el sentit comú és l'últim element necessari per a l'adequat funcionament de les facultats, el fet és que aquest només s'evidencia en el seu estat més pur, a saber, mitjançant els judicis estètics, en presència d'altri. No hi pot

---

<sup>312</sup> ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's political philosophy*, Op. Cit., p. 64. Arendt refereix aquí a l'Antropologia de Kant.

haver comunicabilitat sense aquest sentit comú que és alhora sentiment i principi subjectiu, i que estableix la comunitat perquè es pot presuposar en tot altre subjecte, la qual cosa permet d'assegurar la comunicabilitat dels estats mentals i, per tant, també dels judicis objectius.

La nostra lectura del sentit comú a la KU ha volgut recollir dos aspectes diferents: per una banda, mostrar la rellevància política del mateix a partir de la formulació de les tres màximes de l'enteniment comú que marquen una forma de jutjar que es distancia del propi subjecte i la necessitat de respondre a l'imperatiu de jutjar casos particulars davant la manca d'universals que el determinin. Ara bé, i com hem vist, aquest judici no es redueix a una subjectivitat tancada, sinó que es parteix des de l'inici de la posició d'altri a partir de la disposició a abocar-se a altres subjectivitats i incloure-les dins del propi pensament, del propi judici, indistintament de quines siguin. Tal i com hem vist a l'opuscle de 1786, aquesta solució respon, en gran mesura, a l'imperatiu d'evitar caure en relacions autoritàries. Hem volgut mostrar, doncs, que aquesta qüestió es reprèn a la KU on, en paraules de Jaques, "Kant es dota del vocabulari necessari per convertir en problema filosòfic la metafísica com a discurs que no només ha de ser intersubjectiu en el seu resultat, sinó ja en la seva gènesi".<sup>313</sup> Arendt ens ha ajudat a complementar la importància del mètode crític com a eina igualadora a l'hora de pensar, i, alhora, ha evidenciat la paradoxa interna de la pròpia filosofia kantiana pel que fa a la necessitat de posicionar-se com a espectador per tal de jutjar el món: si acceptem el progrés com a mecanisme articulador de la història, ens quedem sense forma de tancar l'esdeveniment i, per tant, de poder-lo observar en la seva totalitat per tal de donar-li significat.

En segon lloc, la nostra investigació ens ha dut a veure detingudament el paper del sentit comú dins del sistema de les facultats. En aquest sentit, hem vist que el sentit comú esdevé una peça clau en l'adequat funcionament de les facultats, ja no només pel que fa a la possibilitat dels judicis estètics, i, per tant, subjectius, sinó també dels judicis objectius. Aquesta conclusió ens permet veure a la base del sistema de les facultats kantiana la preocupació per la inclusió d'un element intersubjectiu que assegurí un món comú, refutant així tant les posicions escèptiques com les dogmàtiques. La refutació d'aquestes dues posicions s'ancora, doncs, en la comunicabilitat constitutiva dels judicis estètics. El sentit comú com a últim nivell de la deducció transcendental de les facultats no és només

---

<sup>313</sup> JAQUES, Jèssica, *Op. Cit.*, p. 15.

condició de possibilitat, sinó també condició necessària en tant que assegura la concordança de les facultats les unes amb les altres. Sense aquesta concordança, que es dóna en el seu estat més propi quan confirma la finalitat formal dels objectes del món, les pròpies operacions objectives queden sense fonamentar, la seva comunicabilitat resta dubtosa. Trobem, doncs, una forma de comunicació immediata, puix parla del sentiment—de l'estat mental—que emergeix a partir del lliure joc de les facultats, no de la caracterització objectiva del món per mitjà de l'experiència, que fonamenta el coneixement científic. Sense la confirmació que els estats mentals són, efectivament, comunicables, la síntesis categorial de l'enteniment un cop subsumides les dades proporcionades per la sensibilitat no podria confirmar la materialitat comuna de les experiència, i restaria closa dins d'un joc deductiu conceptual.

La investigació de les *Lectures* d'Arendt partia de l'interès d'analitzar una lectura contemporània de la tercera crítica que es focalitzés en el mateix àmbit que el nostre. Per tant, el seu recorregut ens ha permès veure una lectura política del sentit comú com a *a priori* de la comunicabilitat i d'elaboració del polític, posat en joc en les figura de l'espectador i l'actor. En últim terme, Arendt demostra la preocupació kantiana pel polític per mitjà del desgranament de la forma de procedir de la crítica i les conseqüències de la mateixa. Així trobàvem que el mètode kantià és fonamentalment antiautoritari i, per dir-ho en termes actual, “democratitzador”: d'aquí la importància de la publicitat del pensament, o sigui, d'assegurar un espai en el qual es pugui publicar per tal de contrastar les opinions pròpies amb les d'altres, contrast que és condició de possibilitat de la imparcialitat. La qüestió de la importància de la publicitat en el pensament kantià és una via d'investigació interessant pel que fa al lligam que Arendt demostra tant amb l'estètica com amb la moral; en certa mesura, considerem adequat afegir que també el coneixement científic depèn d'aquesta publicitat i, per tant, d'aquest accés als altres, puix no es constitueix en la soledat del subjecte, sinó que pren sentit en tant que articulats per diferents subjectes. Si bé no hi ha hagut espai per tal d'elaborar aquesta temàtica, investigar la connexió de *Im Denken orientieren* amb *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, publicat l'any 1781 a la mateixa revista, la *Berlinische Monatschrift*, permetria seguir il·luminant la qüestió de la filosofia política en Kant des dels termes elaborats aquí. La distinció feta entre l'ús públic i l'ús pràctic de la raó permetria investigar també l'espai que els judicis estètics podrien tenir en la constitució d'un món comú en termes kantians, si és que aquest és possible.

Un altre element de la lectura d'Arendt especialment rellevant pel que fa a la nostra investigació ha estat la seva descripció de l'operació de la facultat de jutjar. Aquest anàlisi, sostret del lèxic típicament transcendent, ha fet evidents dues qüestions: (1) la peculiaritat d'escollir el gust com a sentit bàsic dels judicis estètics, i les raons d'aquesta elecció; (2) la importància que té el fet de parlar d'un sentit subjectiu quan introduïm la capacitat de la imaginació de representar l'objecte i, amb aquesta representació, generar la distància necessària perquè el sentit comú pugui valorar l'agradabilitat d'aquella representació, la qual cosa explica el desinterès—que Arendt anomena imparcialitat—que trobem als judicis estètics. Així, trobem en la representació de l'objecte, o sigui, en tant que parlem només de la relació de la representació amb el subjecte, la distància necessària que assegura la intersubjectivitat dins de la pròpia subjectivitat: la comunicació immediata semblaria passar, doncs, per un allunyament del subjecte de si mateix.

Les obres kantianes que recorre Arendt es justifiquen pel seu interès en legitimar la tesi que podem, efectivament, parlar d'una filosofia política en Kant, tot mostrant la contradicció interna que emergeix amb la noció de progrés—d'aquí que refereixi sovint a la filosofia de la història de Kant—i establint així un principi per a pensar un altre tipus de *tertium comparationis*. La intenció en aquest treball, però, ha estat mostrar una possible gènesi del sentit comú i l'enteniment comú tal i com els formula Kant a la KU. Ha estat a partir d'aquesta investigació que hem constatat el fet que ja a *Im Denken orientieren* la problemàtica s'acaba resumint en termes de caire polític que passa per la llibertat de pensament i de publicar. Aquesta qüestió es filtra a la KU en la forma de la comunicabilitat dels judicis estètics, fonamentada en el sentit comú, i la forma que aquesta soluciona diferents problemàtiques de la filosofia kantiana. Les dues vessants del sentit comú—a saber, la política i l'anàlisi de la seva funció clau en el funcionament de les facultats—, ens ha permès de començar a entreveure en què consisteix la intersubjectivitat kantiana, si bé no anomenada en aquests termes en la seva obra, alhora que ha començat a despuntar de quina manera aquesta subjectivitat podria ser clau per tal d'establir un món comú. El punt fonamental és que la constitució d'aquest món comú no parteix, com hem vist, de l'afirmació dogmàtica dels objectes que el constitueixen, sinó d'una manera de pensar específica, la crítica, que impulsa i vehicula la llibertat, la igualtat, i la inclusió dels demás en el propi funcionament de la subjectivitat humana.

**BIBLIOGRAFIA****FONTS:**

ARENDETT, Hannah

- *Lectures on Kant's political philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, IL, 1992.  
(*Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. Carmen Corral, Paidós, Barcelona, 2003).
- *Between Past and Future*, Penguin Books, Nova York, 2006.
- *Essays in Understanding. 1930-1954*, Harcourt Brace, Nova York, 1993.
- *The Life of the Mind*, Harcourt, Nova York, 1981.

KANT, Immanuel, *Immanuel Kants Werkausgabe*, ed. de Königlichen Preussischen Akademie der Winssenschaft, 23 vol., Berlín, 1902-1975.

- *Kritik der reinen Vernunft*, vol. III, p. 1-55.  
(*Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, 3ª ed., Taurus, Madrid, 2010.)
- *Kritik der praktischen Vernunft*, vol. V, p. 1-164.  
(*Crítica de la raó pràctica*, trad. Miquel Costa, Edicion 62, Barcelona, 2003.)
- *Kritik der Urteilskraft*, vol. V, p. 165-486.  
(*Crítica de la facultat de jutjar*, trad. Jèssica Jaques Pi, Edicions 62, Barcelona, 2004.)
- *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, vol. VII, p. 117-334.  
(*Antropología*, trad. José Gaos, Alianza, 2004.)
- *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, vol. VIII, p. 33-42.  
(*Immanuel Kant*, “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?”, trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, 2010, p. 1-9.)
- *Was heisst sich im Denken orientieren?*, vol. VIII, p. 131-148.  
(*Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, intr. i trad. A. Philonenko, 7ª edició, Librarie Philosophique J. Vrin, Paris, 1993.)  
(*Cómo orientarse en el pensamiento*, trad. Carlos Correas, Leviatan, Buenos Aires, 1982.)
- *Zum ewigen Frieden*, vol. VIII, p. 341-386.  
(*Immanuel Kant*, “Hacia la paz perpetua”, trad. Jacobo Muñoz, Gredos, Madrid, 2010, p. 663-712.)

— *Erste Einleitung zur Kritik der Urteilskraft*, vol. XX, p. 193-251.  
(Primera introducció a la “Crítica del Juicio”, trad. José Luis Zalabardo,  
Visor, Getafe, 1987.)

#### LITERATURA SECUNDÀRIA:

BIRULÉS, Fina, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007.

—, “Arendt y Sócrates: Pensar en compañía”, *Hannah Arendt*, ed. À Lorena Fuster i Matías Sirczuk, Katz, Buenos Aires, 2017.

BECK, Lewis White, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago, IL, 1960.

BRUNSWIG, Henri, *Société et Romantisme en Prusse au XVIIIe siècle*, Flammarion, París, 1973, p. 46-50.

CASSIRER, Heinrich Walter, *A commentary on Kant's Critique of Judgment*, Methuen, Londres, 1938.

COLLIN, Françoise, “N'Être. Acontecimiento y representación”, *Praxis de la diferencia. Liberación y Libertad*, ed. Marta Segarra, Icaria, Barcelona, 2006, p. 227-256.

—, PISIER, Evelyne; VARIKAS, Eleni (eds.), *Les Femmes de Platon à Derrida*, “Kant (Emmanuel)”, Plon, París, 2000, p. 355-365.

FUSTER, À. Lorena, “La excepcionalidad de un corazón comprensivo: Arendt lectora de Kant”, *Hannah Arendt*, ed. À. Lorena Fuster i Matías Sirczuk, Katz, Buenos Aires, 2017.

—, *La imaginació arrelada. Una proposta interpretativa a partir d'Arendt*, tesi doctoral, UB, 2010.

MARZOA, Felipe Martínez, *Desconocida raíz común*, Visor, Madrid, 1987.

PHILONENKO, Alexis, *L'oeuvre de Kant: La Philosophie critique*, Tome 2, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1993.

—, Introducció a *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, 7ª edició, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1993.

RENAUT, Alain, *Kant Aujourd'hui*, Aubier, París, 1997.

ROVIELLO, Anne-Marie, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Ousia, Brussel·les, 1987.

SCHMIDT, James, “The question of enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochgesellschaft”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 50, n. 2 (abril – juny), 1989, p. 269-291.

SOLÉ, María Jimena, *Spinoza en Alemania (1670-1789): Historia de la significación de un filósofo maldito*, Editorial Brujas, Buenos Aires, 2011.

TURRÓ, Salvi, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Anthropos, Barcelona, 1996.