

Departament de Filosofia teòrica i pràctica.
Facultat de Filosofia.
Universitat de Barcelona.

**L'IDEALISME I LA LOGICA TRANSCENDENTAL.
RECERCA PRELIMINAR.**

Tesi presentada per MIQUEL MONTSERRAT i CAPELLA per optar al
títol de doctor en filosofia.
Direcció a càrrec del Dr. JORDI SALES i CODERCH.

Any 1995

7. Rèpliques de la *Vollendung* idealista.

La reacció antihegeliana promoguda per l'historicisme, pel positivisme i per les tendències antimetafísiques dominants en la segona meitat del segle dinou han plantejat noves i indefugibles exigències filosòfiques i metodològiques a l'historiador del període que examinem. Una part no pas petita i característica d'aquestes exigències depèn, en particular, dels progressos de la interpretació i la recerca filològica sobre Kant iniciada (per Adickes, Erdmann, Paulsen, Vaihinger i un llarg etcètera) en el darrer terç d'aquell segle i prosseguida sense interrupció en el nostre. A partir d'ara, un **desenvolupament** de Kant a Hegel ja no *va de soi* sinó que significa l'afirmació d'alguna mena de **unitat** entre Kant i els seus successors que no pot pressuposar-se sense més del moment que ha estat posada en dubte quan no negada vigorosament. Naturalment, la validesa de categories com «desenvolupament», «unitat», «època filosòfica», etc. pot quedar justificada només en els resultats desplegats en la recerca històrico-filosòfica: tot i així, cal començar aclarint en primer lloc el punt de partida, les bases, el «des d'on» es proposen aquestes categories i el sentit que, si més no provisionalment, ha de ser-los atorgat.

Inevitablement, la *Einleitung* de l'obra de R. Kroner Von Kant bis Hegel⁽¹⁰³⁾, publicada en el període d'entreguerres, ha hagut d'acarar aquesta mena de qüestions. Objecte de l'exposició és, una vegada més, "el desenvolupament de l'idealisme alemany de Kant a Hegel", el qual transcorre "des de 1781 a 1821" [Von Kant bis Hegel, p. 1]. Amb aquesta caracterització fent iniciar l'època idealista en la data de publicació de la primera Crítica de Kant, Kroner nega d'entrada de manera decidida la noció d'un *Abfall* entre aquest filòsof i el postkantisme. Més encara, no sols vol restablir-se el nexa entre Kant i allò que el segueix sinó igualment entre Kant i allò que el precedeix: Kant no és més que la darrera figura d'una cadena que remunta a Eckehart i es prolonga, entre d'altres, en Luter, Böhme i Leibniz, cadena la qual revela "la missió del poble alemany" en la creació espiritual europea. Allò

que els esmentats pensadors haurien realitzat respecte del moviment escolàstic, l'eclesiàstic i la filosofia natural, és a saber, la seva **interiorització en el subjecte que coneix, vol i sent**, Kant ho efectuaria respecte del moviment característic del seu temps, el qual parteix d'Anglaterra i s'estén després a França i Alemanya, la *Aufklärung*, bo i posant d'aquesta manera "el fonament per a les potents construccions dels grans sistemes especulatius de l'idealisme alemany" [p. 12]. A partir d'aquí, Kroner pot objectar a la *Kantforschung* del segle anterior una manca de sentit històric: la filosofia de Kant ha estat aïllada per al seu estudi i així s'han perdut de vista les constants, la *Stetigkeit* del pensament alemany [p. 13]. Ara bé, la crítica al neokantisme - Lange, Liebman, Cohen i Riehl són explícitament mencionats - no s'acaba en aquest retret d'ahistoricime i en la denúncia, més problemàtica però vinculada al que precedeix, de la seva incapacitat per a percebre la «missió històrica del poble alemany» sinó que es desplega també en el pla més estrictament filosòfico-conceptual, atacant amb arguments de pes la seva pretensió d'exhaurir la filosofia de Kant en les seves tesis teòriques sobre l'experiència, de reduir aquesta filosofia teòrica a un mera justificació epistemològica de la ciència natural matemàtica i d'anihilar en ella tot *pathos* metafísic⁽¹⁰⁴⁾. El resultat d'aquesta pobra i reductiva interpretació del kantisme sota de l'influx del materialisme del segle havia d'impedir, observa l'autor, d'un costat, entendre la unitat entre Kant i els seus seguidors, i, de l'altra, copsar l'interès de les filosofies de Fichte, Schelling i Hegel, de les quals hom volia desempallegar-se com d'abstrusos desvariejaments.

¿Com s'argumenta aquí la idea que entre Kant i Hegel es recorre un moviment de pensar unitari? Kroner no vol negar que entre Kant i els pensadors idealistes posteriors s'hagin produït no ja transformacions sinó fins i tot ruptures. L'important és - un motiu aquest que ens és familiar i recurrent - que aquest trencament es dóna "sense ser infidel a l'esperit que havia menat Kant en la creació dels seus pensament" [p. 13] o, en una formulació més radical, adreçada explícitament *den Kantianern* "que els grans

seguidors de Kant l'han passat, **perquè** l'han comprès, - perquè l'han comprès millor que ell no s'havia comprès a si mateix" [p. 27]. Encara que aquest recurs al *Geist* de la filosofia de Kant no sigui, segons confessa l'autor, fàcil de substanciar, tanmateix "no tindria sentit parlar de l'idealisme alemany sense reconèixer que en ell domina una unitat del divers, la qual significa una unitat dels problemes i de les solucions als problemes". La direcció que Kant dona a la filosofia i que ell mateix caracteritza com «idealisme transcendental», "cal que sigui la mateixa en què es mouen tots els pensadors que pertanyen al desenvolupament de Kant a Hegel" [p. 7].

"Si hom cerca una expressió que formuli la convicció comuna dels idealistes alemanys de Kant a Hegel en una forma popular i que encara deixi un ampli espai de joc per a l'encuny conceptual, el millor serà citar les paraules de Hegel..." [*Von Kant bis Hegel*, p. 9].

Les frases citades són: "Was im Leben wahr, gross und göttlich ist, ist es durch die Idee; das Ziel der Philosophie ist, sie in ihrer wahrhaften Gestalt und Allgemeinheit zu fassen"; "alles, was das menschliche Leben zusammenhält, was Wert hat und gilt, ist geistiger Natur, und dies Reich des Geistes existiert allein durch das Bewusstsein von Wahrheit und Recht, durch das Erfassen der Ideen" [*ibid.*]. En conseqüència, la direcció que Kant ha marcat a la filosofia posterior i que uneix tots els idealistes en el pensament i la solució dels problemes, el que copsa el sentit autèntic del concepte de filosofia transcendental i expressa així el ver *Geist* del kantisme com a iniciador del moviment de la filosofia idealista, en oposició a la interpretació reductiva del criticisme a mans del neokantisme, ha de ser després d'un llarg rodeig caracteritzada finalment mitjançant algunes enunciacions literals de Hegel referents a l'ésser diví de les coses, la intuïció de la natura espiritual i la meta de la filosofia com a copsament de l'absolut! Però com això resulta ser encara un marc massa ampli on podrien ser encabides filosofies força diverses, l'autor se sent inclinat a afegir una ulterior determinació:

"La imatge esdevé més concreta només quan se li dóna aquell color específic que fa ressaltar aquestes sistemes dels altres i els fa **idealístico-transcendentals**: en tots ells es troba en el punt central del pensament la consciència, el jo, el subjecte, la intel·ligència, l'esperit o com sigui que resi el nom" [Von Kant bis Hegel, p. 10].

Evidentment és difícil que semblants formulacions puguin acomplir eficaçment el propòsit de competir amb èxit i desallotjar les concepcions neokantianes. «Subjecte», «jo», «esperit», "o com sigui que resi el nom", tal vegada apuntin presos de manera ben abstracte a alguna cosa així com la subjectivitat i sembla clar llavors que s'està al·ludint a la sencera filosofia moderna i el seu començament cartesià; entesos en canvi de manera concreta, **no** donen en absolut cap color específic a un conjunt de sistemes sinó que més aviat localitzen l'espai de profundes diferenciacions d'acord amb el significat dels conceptes particulars de «subjecte», «jo», «esperit», etc. que en cada cas és posat sistemàticament en un sentit heterogeni en el punt central del pensament. Altrament dit, no és de cap manera el mateix posar com a centre del sistema filosòfic l'apercepció transcendental de Kant o l'esperit absolut de Hegel. Ara bé, podria semblar que d'aquesta manera explotem en un sentit equivocat o maliciós les dificultats per a descriure la «unitat» de la filosofia de Kant a Hegel: ja que, com hem vist, la «unitat» amb què aquí ens les hem és la «unitat d'un desenvolupament», amb la qual cosa la qüestió no és si l'apercepció transcendental i l'esperit absolut són el mateix sinó fins quin punt i en quin sentit hi ha un desenvolupament del primer concepte devers el darrer. Tocant a l'exposició i caràcter d'aquest «desenvolupament», Kroner s'explica en connexió amb el **mètode** de la seva exposició en la segona part de la *Einleitung*.

La *Darstellungsart* que ha de seguir-se és anomenada "sistemàtica" [p. 17 ss.](¹⁰⁵). En ella la consideració ha d'ajustar-se rigorosament als **continguts filosòfics** que han estat històricament decabellats, excloent les qüestions biogràfiques i culturals excepte en la mesura que puguin haver assolit una funció concreta en el procés del pensar. El mètode que s'adiu a aquest propòsit no és estrictament històric sinó "històrico-sistemàtic" o

"històrico-crític", amb la qual cosa queda directament plantejat el complex i important problema de les relacions de la filosofia amb la història. Malgrat que, segons es diu, aquest problema no pot abordar-se en el marc d'una introducció, Kroner en forneix algunes indicacions, obligades en la mesura que són indestruïbles del mètode seguit en l'obra.

El mètode de l'exposició es caracteritza pel fet que "no adopta la seva posició sistemàtica o crítica des del defora del què exposa sinó que extreu la pauta de l'examen a partir del desenvolupament històric" [*den Massstab der Prüfung aus der geschichtlichen Entwicklung selbst schöpft*; p. 19]. Cal prescindir d'un criteri absolut del vertader i del fals, cal evitar de jutjar els sistemes des del punt de vista d'un sistema qualsevol, extern, a fi d'extreure en canvi aquest criteri **en relació** al "sentit del desenvolupament, això és, respecte de la meta que el desenvolupament assoleix", assajant de comprendre els sistemes i la manera com s'originen els uns a partir dels altres. En això, prossegueix l'autor, es pressuposa només, evidentment, que l'objecte de l'exposició és "un període determinat del pensament" [*ibid.*](106). D'aquesta manera, tanmateix, bo i maldant per evitar de partir d'un criteri de veritat absolut, extrínsec al material històric, Kroner acaba per referir-se a un pressupòsit que escapa a tot control metodològic: l'existència d'un període determinat del pensament que es desenvolupa de Kant a Hegel. Un tal pressupòsit és precisament el que no queda de cap manera justificat ja que no és sinó a la manera d'una petició de principi de Kroner l'ha introduït des de bon començament sense que la seva consciència metodològica arribi mai a penetrar aquest supòsit objectivista. Una *Epoche, Zeitraum, Stück* de la història de l'esperit amb el seu principi en Kant i el seu final en Hegel s'accepta acríticament com ja constituïda i amb una existència plenament autònoma de la descripció històrica. Es pretèn que davant d'aquesta *Epoche* no cal fer més que constatar-ne de manera distinta i inequívoca tant el seu començament com el seu final, per tal com quedaria destacada i delimitada per si mateixa com un tot perfectament articulat en el seu desenvolupament a partir de l'esdevenir històric més

general⁽¹⁰⁷⁾. El "desenvolupament de Kant a Hegel és, en un mot, un «fet», i un «fet» que es dona a l'historiador en la seva plenitud absoluta, per la qual cosa hem rebotit d'una metodologia que havia de fonamentar-se internament en el desenvolupament històric a un inconfessat pressupòsit metodològic, exclusivament en virtut del qual ha d'existir el suposat desenvolupament històric.

Tota la reflexió introductòria de Kroner és un moviment en cercles en torn d'aquest centre convencional que no es reconeix com a tal. No hi ha manera d'escapar a la circumstància que el pressupòsit d'una època caracteritzada com un tot i constituint un desenvolupament que desemboca en Hegel implica situar-se d'antuvi en la perspectiva de la construcció sistemàtica de la filosofia hegeliana. Atès que es pre-disposa d'un desenvolupament històric, té sentit una recerca que centri el seu interès en "la necessitat immanent del progrés". En la caracterització d'aquesta "necessitat immanent" és on sobretot afloren i esdevenen explícites les dificultats que Kroner havia assenyalat de la relació entre filosofia i història.

"Només així pot mostrar-se la necessitat immanent del progrés. El pensador individual esdevé representant de la idea, la qual va madurant en el desenvolupament i impulsa aquest desenvolupament a l'existència. La individualitat de la sencera cadena de desenvolupament hi romàn. Per això aquella necessitat immanent no és «purament» conceptual, «purament» sistemàtica; la història de la filosofia no té mai a veure amb conceptes «purs» sinó que té a veure amb conceptes històrics individuals, i no pot reconèixer en la seqüència dels pensaments cap necessitat «purament lògica» diferent de la històrica sinó que més aviat la necessitat lògica resta per a ella, en tant que també és història crítica dels problemes, una necessitat que al mateix temps ha d'anar experimentant i comprenent històricament" [*historisch nachzuerlebende und nachzuverstehende*; p. 20].

És innegable que amb aquest destriament entre necessitat lògica i necessitat històrica en el progrés del desenvolupament - la qual mancava absolutament en Rosenkranz però no pas a causa d'alguna mena d'inconsciència metodològica sinó precisament en virtut d'una opció metodològica conscient que en dictava la seva

identificació - Kroner introdueix una clarificació important adreçada contra la ingenuïtat de pensar que el trànsit de Kant a Hegel s'efectua simplement per via de conseqüència (bé sigui una conseqüència lògico-formal - és a dir, una conseqüència seguida de la mateixa manera com una determinada conclusió se segueix de certes premisses -, bé sigui lògico-dialèctica). Pel contrari, l'idealisme alemany "ha de copsar-se com un tot, com una línia que, de conformitat amb una llei que radica en ella però només s'expressa en ella, s'enlaira en una corba majestuosa" [p. 21]. La lògica del desenvolupament, així doncs, no està donada prèviament sinó que és objecte de la recerca històrica, la qual ha de ser capaç de copsar-la i exposar-la tal i com es manifesta en la seva legalitat.

Però així queda isolada la qüestió decisiva, és a saber, com Kroner proposa descobrir i formular «històrico-sistemàticament» aquesta lògica immanent que en tant que necessària «dirigeix» el desenvolupament de l'idealisme alemany cap al seu fi. I la resposta ja és donada amb la mera posició de la qüestió: la lògica immanent de Kroner no és primàriament formal ni tan sols dialèctica, sinó **telelògica**. En la seva construcció de l'idealisme pot parlar-se d'unitat, d'un *Denkbewegung* en singular perquè "el principi ha de considerar-se en relació al final" i la meta de l'exposició històrica és descriure "com creix la filosofia hegeliana a partir de la raó kantiana, quines modificacions i quins eixamplaments experimenta la forma originària de l'idealisme alemany, per acabar trobant la seva forma darrera" [*ibid.*, el subratllat és nostre]. Una "corba majestuosa" que vinculi Kant amb Hegel a través d'un seguit de punts intermitjos no té lloc més que en el **dedins** de l'autoconsciència filosòfica de Hegel, únicament emplaçant-se en el registre de la qual Kroner pot aspirar aleshores a fer intel·ligible l'idealisme alemany com a desenvolupament necessari de Kant a Hegel. Comptat i debatut, abans i tot d'iniciar la recerca, es disposa ja d'un **esquema**, extret de la filosofia de l'idealisme absolut, el qual es proposa des de l'inici com a criteri selectiu i lògica rectora⁽¹⁰⁸⁾. És per això que hem de concloure que, realment, la tasca d'aquesta reconstrucció històrico-sistemàtica

es concreta i limita a explicar una història ja existent - vol dir-se, ja **explicada** - abans i tot de la pròpia explicació històrica.

Malgrat tot, una valoració crítica de l'empresa proposada per autors com Kroner (o, tot i les seves diferències, Rosenkranz) no hauria de deixar de distingir amb la màxima cura entre, d'una banda, la indubtable clarificació que aporten els seus estudis per a la comprensió històrico-filosòfica de l'idealisme alemany i, de l'altra, l'abast severament restringit que és inherent a aquella clarificació. Per començar, una construcció històrico-sistemàtica de la història de la filosofia o d'un dels seus segments en el sentit plantejat per Kroner exigeix certament un **principi** i una **meta** que orienti i permeti traçar un desenvolupament i la seva direcció. Però com hem vist, respecte d'aquesta meta els autors esmentats no volen establir la mínima distància crítica: *Hegel ist ein Ende* és la pauta absoluta mitjançant la qual s'absolutitza novament aquell criteri de veritat que ara determina què és ver i què és fals en el sentit del desenvolupament que condueix a Hegel. No pot anar-se'n més enllà de Hegel, s'afirma; i efectivament **en la direcció presa** no pot anar-se'n més enllà d'aquesta filosofia perquè és precisament aquesta filosofia, amb tota la força i consistència sistemàtica que la caracteritzen, el que des de bon principi ha estat fixat com a punt d'arribada i nord que orienta el desenvolupament sencer, al punt que no hi ha dubte que "qui comenci [aquesta camí] serà introduït en el seu moviment i es veurà impulsat a atènyer el seu fi". El problema fonamental que es planteja a aquesta manera de fer és la rivalitat impossible d'eliminar que ha de trobar en aquells altres projectes, per exemple, el schopenhauerià, que, per així dir, es plantegin des de l'interior de si mateixos a si mateixos com a meta del desenvolupament, interpretant aleshores el kantisme i el postkantisme **en funció d'un altre final** diferent al sistema de Hegel. Naturalment, aquell qui assaja una reconstrucció històrico-sistemàtica en sentit hegelianista està convençut de la superioritat - sigui quin sigui el sentit amb què aquesta hagi d'establir-se - de la filosofia de Hegel, de la seva legitimitat indiscutible com a meta del desenvolupament i, en conseqüència, també de la possibilitat de justificació de la seva versió històrico-filosòfica. Però no

menys convençut ho està aquell qui assaja una reconstrucció antagònica, atès que tal convicció és justament la pressuposició fonamental d'aquesta mena de reconstruccions. Aquestes poden potser extreure arguments a favor de la major dignitat de la seva versió a partir del seu predomini *de facto*, tal i com ja feia la història eclèctica, o de la convicció de la científicitat i del major rigor teòric de la seva fonamentació filosòfica, en una argumentació més afí a la dels historiadors de la filosofia que immediatament després de la Crítica kantiana orientaven el seu treball d'acord amb la convicció del significat definitiu del gir copernicà. Tot amb tot, hem de preguntar-nos si aquesta mena de justificacions resulten prou satisfactòries per a un investigador històrico-sistemàtic, a tenor de l'assaig de Kroner de dotar la seva reconstrucció, al costat de l'ús més o menys explícit de les línies d'argumentació indicades, encara d'un recolzament objectivista. El propòsit és descriure i mostrar "com brolla de la filosofia crítica el desenvolupament subsegüent"⁽¹⁰⁹⁾ - però aquest propòsit s'acompanya de la pretensió paral·lela de no situar-se d'antuvi "en el punt de vista de Hegel".

"És per això que a l'historiador que vol mostrar la necessitat del progrés a partir de la Crítica de la raó se li planteja una tasca fins avui desconeguda. Ha d'explorar a fons novament, en consideració a la comprensió aprofundida per la recerca moderna sobre Kant com també pel moviment neokantià, la connexió entre aquest i els seus seguidors en un sentit tant positiu com negatiu. Aquesta tasca és la que vol resoldre el present llibre. **D'aquí que no se situï d'antuvi en el punt de vista de Hegel**, tan poc com romàn en el de Kant; més aviat, mostrarà que precisament aquell que malda per **comprendre la filosofia crítica des de si mateixa** serà empès a seguir enllà d'ella devers l'especulació dels seus seguidors" [*Von Kant bis Hegel*, p. 28; n'hem afegit el subratllat].

Sense referència a la meta de la filosofia de Hegel, ¿com podria interpretar-se el principi en relació al final i com podria parlar-se de «desenvolupament»? Les bases mateixes del projecte històrico-sistemàtic de Kroner anul·len les seves ulteriors intencions de "comprendre la filosofia crítica a partir d'ella

mateixa". I la pretensió de "evidenciar que precisament aquell que s'esforça a comprendre la filosofia crítica a partir d'ella mateixa es veu conduït a seguir i anar més enllà devers l'especulació dels seus successors" és, ben mirat, radicalment impossible: si de cas fos possible comprendre la filosofia crítica a partir de si mateixa, en el millor dels casos ella no ens conduïria enlloc més que a si mateixa tal i com, segons mostra magistralment l'estudi de Kroner, la comprensió de la filosofia de Hegel des de si mateixa tampoc no ens condueix ni podria conduir-nos més enllà d'ella.

A partir de tot el que precedeix esdevé comprensible la manera com Kroner «fa front» a dos problemes que pels volts del anys vint resulta ja molt difícil d'eludir: el problema de les filosofies postkantianes habitualment considerades marginals, com les de Schopenhauer i Herbart, i el problema dels desenvolupaments idealistes en el pensament anomenat «tardà» de Fichte i Schelling. Ambdós problemes queden simplement liquidats atès que l'exposició ha de deixar fora de consideració aquelles línies de pensament que no formen part directa del moviment que desemboca en Hegel⁽¹¹⁰⁾. La reconstrucció de Kroner paga així un preu molt alt en termes de recerca històrica i filosòfica a fi de mantenir íntegre el seu «sistematisme», per bé que llavors entenem, en efecte, la raó per què "la qüestió si el pensament transcendental en el camí de Kant a Hegel es desenvolupa i s'aprofundeix o si en canvi la seva veritat originària, proclamada per Kant, s'ha perdut de nou en els seus seguidors, **pot investigar-se independentment de la recerca històrica detallada**" [p. 26; el subratllat és nostre]. Ja que posseint d'antuvi una certa determinació del problema i un sistema com a punt de referència, aquella qüestió depèn més aviat d'un judici crític i fonamentat "del contingut ideal de les solucions del problema" [*des ideellen Gehalt der Problemlösungen*] i de "la comprensió dels motius especulatius del sistema" [*spekulativen Systemmotive*; p. 27] en aquells escrits que es consideren rellevants en virtut de tal determinació del problema i de tal sistema. Tanmateix, com hem mirat de destacar, el vertaderament significatiu en aquest assaig històrico-filosòfic que es limita a exposar la filosofia de Kant a

Hegel segons un «esquema de desenvolupament» constituït en les categories lògico-especulatives del sistema de Hegel, és el fet que, en comptes de reconèixer amb franquesa la convencionalitat «sistemàtica» del procediment en virtut del qual es cancel·len diversos moments de la història de l'idealisme en quedar fora del camp de consideració, l'autor afirmi que aquesta manera de procedir té "un sentit fonament en el moviment mateix" i jutgi a partir d'això que Fichte i Schelling "han entrat en les ombres" després de "travessar la zona il·luminada que rau en la llum de la historicitat del món" [p. 30]. El *Geist der Zeit* hauria de dictar així la seva condemna inapel·lable per mitjà del seu oracle hegel·lià, sord a la idea que la historicitat mateixa es constitueix mitjançant l'acte de reflexió sobre la història i només en ell, de manera que aquell *Geist* sentencia docilment el que l'historiador decideix. En aquest sentit, el *Geist der Zeit* sap parlar no solament amb un timbre divers sinó fins amb una veu completament diferent allí on de manera igualment lícita mostra la necessitat immanent del progrés sistemàtic que planteja una interpretació de l'origen i desenvolupament de l'idealisme en funció no de la filosofia de Hegel sinó, posem per cas, de la darrera filosofia de Schelling.

*

Sota el signe d'oposició a la concepció de l'idealisme alemany representada per Kroner apareix l'any 1955 l'obra clàssica de W. Schulz sobre la *Spätphilosophie* de Schelling, on s'exposa amb solidesa i riquesa d'arguments la necessitat d'efectuar una revisió radical de la idea habitual d'un «idealisme en tres fases»⁽¹¹¹⁾. El retret principal de l'autor a una descripció de l'idealisme que pren la forma d'un trànsit des de la primera filosofia de Fichte a la del jove Schelling i des d'aquesta a la seva culminació en l'obra de Hegel no és simplement l'objecció immediata que suscita el fet de desempallegar-se sense més de l'obra filosòfica de la maduresa d'aquells pensadors idealistes. Més que l'arbitrarietat del procediment com a tal, la crítica de Schulz és encaminada a delatar allò que aquesta arbitrarietat implica: la ignorància que la

Fragestellung concebuda en la filosofia tardana de Fichte i Schelling no sols no hauria sigut sinó que no **podria** ser depassada per Hegel⁽¹¹²⁾. En aquesta impossibilitat de depassament es conté el nucli realment important de la interpretació alternativa de Schulz ja que en ella es troba indicada la tesi fonamental del seu estudi, és a saber, que precisament en aquests darrers esforços filosòfics idealistes s'assoleix l'autèntica *Vollendung*, una «conclusió» a la vegada que una «consumació» de la qüestió clau de l'idealisme. Aquesta qüestió és, al parer d'aquest estudiós, la qüestió de la possibilitat de l'autoconstitució de la subjectivitat pura, tocant a la *Vollendung* de la qual, segons es precisa, ha d'atorgar-se preeminència a la darrera filosofia de Schelling sobre la de Fichte a tenor de la seva major "transparència"⁽¹¹³⁾.

Des del primer moment es veu el caient ben determinat d'aquesta crítica a Kroner, en la qual les objeccions no han d'afectar, en realitat, a l'esquema d'interpretació com a tal de l'idealisme en tant que un «desenvolupament» que es desgrana com a procés entre un començament i el seu final - final que, endemés, s'emfasitza de manera peculiar en entendre's no merament com a *Ende* sinó com a *Vollendung*, això és, no merament com a «acabament» sinó com a moment de conclusió on assoleix un «acompletament» i una certa «plenitud» allò que ha estat iniciat. Més que no pas l'esquema, així doncs, el que Schulz vol qüestionar és la simplicitat del contingut d'aquest esquema, massa pobre i «esquemàtic», com també, en darrera instància, una estructuració concreta que els continguts havien rebut en aquest esquema, el principi de la qual en Kroner excloïa injustificadament una part considerable de la producció filosòfica idealista. Però l'esquema de Kroner no sols ha d'adquirir més gruix, esdevenir més comprensiu i abastador sinó que, sobretot, ha de desplaçar i fer avançar enllà de Hegel el punt de la seva clausura. Sens dubte, l'autor procedeix i s'expressa gairebé sempre amb enorme cautela, al punt de dir-nos en al·lusió explícita a Kroner que la *Vollendung* de l'idealisme en Schelling no ha d'entendre's com a "simple inversió" del judici d'aquest estudiós "en sentit desfavorable a Hegel" [*Vollendung*, p. 144]. Però ensopeguem aquí amb una significativa ambigüïtat en la

posició de Schulz il·lustrada pel que hem de considerar com el refús d'un **esquema d'interpretació donat** i la simultània acceptació d'un **esquema donat d'interpretació**, en un joc complex que convé resseguir i treure a la llum en alguns dels seus moments principals a fi que es palesin tant el sentit com les limitacions de la revisió de l'idealisme que se'ns brinda en aquesta obra.

De fet, hem trobat ja una primera manifestació, encara que potser no la central, de l'ambigüitat esmentada en l'afirmació de l'autor que la *Vollendung* en la darrera filosofia de Schelling és "més transparent" que aquella efectuada en la de Fichte. Cal dir que una tal major "transparència" no resulta arguïda, almenys de manera prou exhaustiva, ni en el seu significat ni tampoc en la seva justesa en l'estudi de Schulz. Amb tot, potser no hagi de dir-se que això és de debó un defecte propi de l'estudi, del moment que l'objecte pròpiament dit d'aquest treball és la *Spätphilosophie* de Schelling i no pas la de Fichte. No hem de incórrer en un falsejament dels vertaders propòsits del treball de Schulz, els quals es mouen en la direcció d'una reconstrucció del pensament de Schelling oposada a la imatge tradicional amb què solia representar-se. La revisió de l'idealisme proposada per l'autor és, si per cas, una conseqüència de la revisió de la filosofia de Schelling, en la qual aquella primera es fonamenta i de la qual extreu el seu sentit. Per aquí hem de començar, així doncs.

Les metes que es proposa atènyer l'estudi de Schulz sobre Schelling són diverses. Primer de tot es vol combatre la seva representació habitual de Proteu de l'idealisme: cal desterrar la idea que el recorregut efectuat pel pensament de Schelling consisteixi en una seqüència de plantejaments diferents i inconnexos, presidits per ruptures i inflexions que, per bé que testimoniarien de la inquietud espiritual i la fecunditat d'aquest pensador brillant i intuïtiu, convertirien la seva carrera filosòfica en una rastellera d'assajos precipitats i correccions sobre la marxa de posicions anteriors. El treball de Schulz estableix en aquest sentit una fita ineludible i decisiva en la investigació schellinguiana, en procurar una imatge de conjunt de l'obra del

filòsof i reconstruir-ne el seu desenvolupament no ja com un moviment coherent sinó també, i sobretot, conseqüent⁽¹¹⁴⁾.

L'estratègia seguida per Schulz procedeix a desmuntar primer el punt de força on es concentra la interpretació habitual - el significat del pretès clivellament profund i radical marcat per la darrera filosofia de Schelling - i recomposar-lo després en un sentit oposat. D'acord amb la representació usual, el significat d'aquest clivellament hauria de revelar-se només en el context de la crítica a l'idealisme i, a la fi, de l'apartament decidit d'aquest l'idealisme en l'obra de Schelling, en directa i punyent contradicció amb els seus orígens i desenvolupament filosòfic⁽¹¹⁵⁾. Enfront d'aquesta concepció que fa de l'obra de Schelling un conjunt de metamorfòsis invertebrades, Schulz malda per mostrar com allò que es va descabdellant, en contacte i polèmica amb la filosofia i el clima intel·lectual contemporanis, en el curs de la producció llarga, complexa i difícil de Schelling no són sinó els propis *Denkansätze* idealistes, localitzables i determinants ja de bon principi. El resultat és un desenvolupament d'aclaparadora conseqüència, en el qual l'estadi darrer no fa sinó concloure i coronar els moments inicials i intermedis, sobre els quals s'estén la claror que els fa a la fi intel·ligibles en el si d'una totalitat filosòfica.

Amb aquest primer propòsit de restaurar la totalitat conseqüent del pensar idealista de Schelling es vincula també la crítica i destrucció de la interpretació, hegeliana per la seva inspiració bàsica si no sempre explícita, del significat i emplaçament històrics de la figura del filòsof. Atès que el pensament de Schelling ha seguit un procés de conseqüència sense brusques inflexions que en capgirin el seu sentit inicial essencial, cal entendre que aquest procés transcorre de cap a cap i esdevé només correctament copsable en l'àmbit del plantejament i el pensar filosòfic idealista. Esdevé crucial aquí, doncs, el desmarcar la filosofia autènticament idealista de Schelling de les filosofies que amb posterioritat i oposició a l'idealisme de Hegel, i justament tenint-lo com a pressupòsit i mediació ineludible, han assajat una fonamentació antiidealista de la filosofia i la raó en el

no filosòfic. Tocant a Schelling, és evident que el desenvolupament conseqüent d'una filosofia idealista no podria de cap manera menar-nos, en efecte, dellà de l'idealisme, a una filosofia de l'existència potser ni a una filosofia de segell idèntic a la dels pensadors de la vida o de la realitat del posthegelianisme. Ara bé, amb aquesta reimplantació i afiançament de Schelling en el sòl fonamental del pensar idealista és obligat de fer cap en la represa crítica del tema de la *Vollendung* i, a través d'ell, en la revisió de l'idealisme.

La concepció de l'idealisme que combat Schulz reposa com en un dels seus pilars centrals en la *Vollendung* de l'idealisme per part de Hegel. La forma històrica que prendria aquesta *Vollendung* seria, en la formulació, per exemple, de K. Rosenkranz, una superació de l'oposició entre la subjectivitat de l'autoconsciència de Fichte i l'objectivitat de la raó de Schelling⁽¹¹⁶⁾. La investigació tradicional sobre Schelling procedeix d'una manera solidària amb aquella concepció quan veu en el sistema de la identitat la culminació del seu idealisme, bo i entenent que aleshores les dificultats d'aquest sistema de la identitat haurien estat el motiu que impulsaria Schelling a una retirada de l'esfera pròpia del pensar idealista i la causa de l'inici d'una nova etapa, un *Neubeginn*, sota de l'influx de Böhme i Baader, caracteritzable com un panteisme teosòfic. A Hegel, en canvi, hauria correspos la resolució positivament filosòfica de les dificultats pendents en l'idealisme objectiu i abandonades per Schelling a través dels mitjans racionals i del procediment dialèctic. D'aquesta manera es realitzaria en el seu sistema de l'idealisme absolut la *Vollendung* de l'idealisme.

Cal amidar, en conseqüència, fins a quin punt la concepció de l'idealisme guiada per la consumació hegeliana recolza en una reconstrucció que falseja, al parer de Schulz, el sentit del desenvolupament de la filosofia de Schelling. Tot mostrant la continuïtat a dret fil de la filosofia de Schelling queda exclosa una transferència de les dificultats que en ella s'elaboren a una altra filosofia, a l'idealisme absolut de Hegel: ben al contrari, no hi ha lloc per a una *Vollendung* de l'idealisme de Schelling efectuable

fora del seu àmbit propi de pensament. Tot amb tot, ja sabem que la tesi de Schulz esdevé molt més forta mitjançant la complementació de la seva interpretació unitària de la filosofia de Schelling amb una interpretació no menys unitària de l'idealisme *tout court*. El moviment sencer del pensament de Schelling ha d'entendre's com desembocant en un estadi filosòfic que és la conclusió de l'idealisme, encara que no en el sentit trivial que aquesta sigui, com efectivament és, la darrera especulació **en el temps** realitzada per un pensador idealista sinó en el sentit més substantiu que el pensament especulatiu idealista **menat de manera conseqüent en els seus motius interns** ha de fer cap per necessitat en aquesta conclusió. No és fàcil aleshores evitar la impressió, a desgrat de les protestes de l'autor, que ens trobem en efecte davant d'una inversió de l'esquema de Kroner, d'acord amb la qual Schelling porta el plantejament de Hegel «més enllà» en el desenvolupament del seu pensar, desenvolupament el qual "s'acompleix com la incorporació superadora dels altres dos idealistes principals en el pensar propi" [*Vollendung*, p. 7]. Que en la filosofia de Schelling tenim la *Vollendung* de l'idealisme, ho ha de reforçar de manera indirecta, en acabat, l'interessant argument de Schulz que només amb ella pot salvar-se l'altrament "abisme infranquejable" obert entre l'idealisme i el postidealisme, resolent per aquesta via "un dels problemes més foscos de la història de la filosofia". En Kierkegaard, Nietzsche o el mateix Heidegger - a despit de la diversitat de la seva orientació i, especialment, a despit de tota la diferència de la seva intenció filosòfica respecte de la de Schelling, la qual és genuïnament idealista, això és, implantada en el problema de l'autointerpretació racional de la subjectivitat pura - han de repetir-se els moments interns del moviment de pensament que efectua per primera vegada la filosofia de Schelling⁽¹¹⁷⁾. En això es posa de relleu i es revesteix de tota la seva gravetat i importància, la significació de la «consumació» de la filosofia idealista en mans d'aquest pensador.

Les clàries que precedeixen suggereixen l'amplitud del ventall de temes tractats en l'estudi que considerem. Però no han d'entelar el nostre interès principal, centrat en els aspectes i

indicis que pertoquen a la revisió de l'idealisme pres com a totalitat. És per això que hem començat notant com a característic d'aquesta obra la fonamentació de tal revisió en una re-avaluació (i revaluació) del pensament de Schelling. L'estructura mateixa de l'estudi de Schulz queda determinada per aquesta jerarquia d'intencions: en la part primera - al dir de l'autor, "el nucli sistemàtic de l'obra" [*Vollendung*, p. 7] - comença exposant-se el contingut de la filosofia tardana de Schelling i només a partir d'aquí, això és, una vegada en disposició del seu «sentit direccional», hom reconstrueix en una segona part les fites més importants de la totalitat del camí que aquesta filosofia acomplí.

L'autor explica de manera convincent el perquè d'aquesta forma de procedir: cal conèixer la problemàtica de la *Spätphilosophie* abans d'assajar de comprendre el seu sorgiment a partir dels estadis filosòfics anteriors; què és el que sorgeix, la gènesi del qual vol explicar-se, apareix com el primer i el més necessari, i una vegada en possessió d'aquesta meta han de poder referir-se llavors mútuament principi i final⁽¹¹⁸⁾. En això, però, es fa transparent el paper organitzador que ha de recaure en la interpretació, la única que pot decidir en la qüestió d'on s'iniciï i, per tant, què hagi de considerar-se que sigui la *Spätphilosophie* - i a la inversa, en un cercle característic. El decisiu de la interpretació de Schulz és considerar inaugurada la *Spätphilosophie* en i per la divisió entre filosofia negativa i filosofia positiva: "Arreu on no es parla encara de la divisió de la filosofia en dues parts no hi ha encara *Spätphilosophie* pròpiament dita" [p. 113]⁽¹¹⁹⁾. D'això resulta realment una articulació retrospectiva d'un tot abans amorf en una estructura i, a partir d'aquí, la tasca és evidenciar com la filosofia sencera de Schelling configura en un moviment continu un arc intel·ligible constituït per dos braços que sense solució de continuïtat queden enllaçats per una cesura que els comunica i determina la transició de l'un a l'altre. Mirarem de glossar aquest moviment tal i com l'exposa Schulz, amb tota la resistència que el text ofereix a una paràfrasi breu que sigui alhora entenedora.

En un primer moment, la raó hauria cercat el seu contingut originari que és la potència infinita de ser o activitat pura. Es tracta del moviment de la **filosofia de la identitat**, auto-interpretada ara per Schelling des de les seves conseqüències com a «**filosofia negativa**». Aquesta filosofia és anomenada així perquè la ciència racional, en la qual la raó, tot cercant el seu contingut, aspira a objectivar-se a si mateixa com a forma que s'autodetermina, ateny un resultat solament negatiu: Deu com a *conceptus terminator*, on l'activitat pura es revela precisament incognoscible com a «forma auto-determinant». A aquest concepte límit, la raó arriba pel camí científic de l'autoexposició, a la qual es veu impulsada per un principi intern dialèctic de moviment, essencial a la ciència, que la determina a la mediació de si mateixa en la natura i les configuracions espirituals. Tal principi de moviment podria ser descrit com el constant esmunyir-se en tant que **esdevenir** del contingut de si mateixa que la raó encalça en tant que **ésser**. Només a la fi, en la ciència completada per la raó s'explicita de manera adequada el contingut originari de la raó o potència infinita cercada: Deu com a subjecte-objecte que ha arribat i se sap a si mateix.

Cal, però, atendre en aquest punt al costat negatiu d'aquest resultat: la raó, que és activitat pura a la recerca del seu propi contingut, no pot conèixer-se a si mateixa més que en el resultat de la seva activitat: pot conèixer-se sí en les seves efectuacions però mai, en canvi, pot conèixer-se com a tal efectivitat pura. O, el que és el mateix, el *Gott am Ende*, obtingut en completar-se la ciència racional com a procés d'auto-exposició, és merament un Deu objectivat, cosificat, mentre que Deu com activitat pura incondicionada escapa sempre al concepte, és incopsable. L'exposició de l'activitat pura és sempre extrínseca a l'activitat com a tal: el que s'exposa són les determinacions, on "l'activitat ja no és copsada en la immediatesa de la seva efectuació sinó de forma mediada"⁽¹²⁰⁾. Tan necessari, doncs, com es presenta el resultat de la ciència es presenta també la seva negativitat, la **impensabilitat de l'absolut**. Ens trobem, per tant, davant del fracàs de la raó, la qual inevitablement - mitjançant la comprensió

del contingut de la seva activitat - es pressuposa ja sempre com activa d'antuvi. Aquesta és la cesura que assenyala el gir vers la filosofia positiva, l'accés a la qual, però, suposa un previ esquinçament de la voluntat de saber, en el qual la raó accepta que no pot pensar realment el seu contingut originari com a tal.

La transició a la nova ciència es realitza mitjançant la renúncia de la raó - la qual deixa d'entendre's com a condició absoluta de l'activitat pura - a mediar-se a si mateixa, a conèixer la possibilitat de la posició, pressuposada tothora en la seva posició efectiva. D'aquesta manera, la raó posa el seu propi contingut com a independent de si mateixa: "la raó esdevé extàtica en vista de la impensabilitat del seu contingut" [p. 62]. Schulz considera aquest moviment "l'autèntica dificultat de la *Spätphilosophie* de Schelling" [p. 63]: l'establiment independent del contingut de la raó té lloc en la immanència de la pròpia raó, és ella mateixa dintre de si mateixa, la que separa de si el seu propi contingut i l'estableix com a **transcendència**. La transcendència és, en un mot, un «ser fora de si mateixa»: "per això, Schelling parla d'èxtasi: no pas per misticisme" sinó perquè allò que en conèixer-se com a mancat de fonament es posa enfront de la raó és el seu contingut" [p. 65].

Aquesta **transcendència**, el fonament de la qual rau en la intrínseca connexió d'autonegació de la raó i posició de l'ésser, constituïria, al parer del mateix Schelling, la vertadera novetat de la **filosofia positiva** i alhora allò que n'obriria el seu camí. Tenim aquí una nova immediatesa, on la raó s'oposa a si mateixa un *prius* absolut diferent al *prius* relatiu de la potència infinita que es troba al començament de la ciència racional: la seva pròpia essencialitat i substancialitat, el que ella és, posat fora de si mateixa. Però en avançar per aquest camí de la filosofia positiva, en el qual la raó en el seu èxtasi es veu constrenyida al seu absolut com a *Grund*, la raó acabarà retrobant-se a si mateixa: la posició extàtica de la raó ha de permetre-li recuperar a *posteriori* el seu contingut posat en un primer moment com a transcendent. La negació de la raó es revela així només un moment, el qual es posa a fi de poder ser novament negat en la "transformació de la

transcendència en immanència mitjançant la raó" [p. 68]. Aquest darrer pas (negació de la negació) és possibilitat per la posició de la transcendència de la raó, la qual, en conèixer que no és ella mateixa allò que fonamenta l'activitat pura sinó que tal activitat es troba per damunt de tota fonamentació, ha deixat lloc aleshores a l'automediació pura de l'absolut⁽¹²¹⁾. L'essència o *Wesen* de l'absolut és aquesta automediació, anomenada per Schelling «Deu». L'activitat pura és l'absolut que es determina a si mateix en si mateix. En comptes de quedar com enfonsat i difuminat en l'absolut, Deu queda ara destacat com a essència d'aquest absolut. Amb el concepte de Deu com a essència de l'absolut ascendim un esglaó i anem del·là de la hipòstasi inicial del contingut de la raó que ens conduïa merament a l'activitat pura com absolut.

Però allò negat primerament, la possibilitat de coneixement immediat de l'absolut o potència originària, això roman negat, ja que aquesta negació és la condició de possibilitat de la comprensió de la impensabilitat de l'absolut, la qual ens ha menat en acabat a la pregunta (mediaditzada, doncs) per l'essència de l'absolut i al concepte de Deu. Igualment, per tant, aquest concepte de Deu de la filosofia positiva no és el mateix concepte que el de la filosofia negativa: a la deducció correcta del concepte necessari de Deu com a subjecte-objecte en i mitjançant el pensar se li feia escàpol justament el **poder** de Deu, Deu com a auto-mediació i auto-reflexió en si mateix, Deu com **activitat pura**, que és allò del que ara es tracta. A través del concepte de Deu, el *Gottesbeweis* i la doctrina de la creació, la filosofia positiva aconsegueix finalment d'explicar "l'existència real-efectiva de les coses" [p. 78] allí on la negativa es movia senceraement en un terreny ideal, el terreny de la immanència de la raó pensant i el seu progrés necessari en el coneixement d'hipotètiques essències.

En la filosofia positiva assistim, en conseqüència, a un darrer moment dialèctic, moment en el qual "l'últim idealista" [p. 94] permet que el pensament efectuï una nova mediació de si mateix a través del seu esdevenir alteritat absoluta. En això, com ressalta l'autor, *es geht immer nur um die Vernunft und ihr Selbsterkennen* [p. 65] i, per tant, no abandonem en cap cas el

qüestionament genuïnament idealista. La nova mediació constitueix el darrer segment del que ha de considerar-se un moviment unitari i dialèctic que descriu el tot de la filosofia de Schelling. Si en aquest moviment esdevé necessari l'estroncament a través de la posició d'una dualitat de ciències, la filosofia positiva és només posada **"en virtut de la filosofia negativa"** [p. 94], a la qual completa, conservant-la i superant-la. La unitat de les dues ciències es formula com a **triomf** de la filosofia positiva en la negativa, ja que la depotenciació de la raó és el que precisament ha de menar-nos a l'ésser vertader i al descobriment de l'essència autèntica del pensar.

Després d'aquesta presentació dels temes i contingut característic de la *Spätphilosophie*, Schulz pot efectivament obtenir una imatge de conjunt de la filosofia sencera de Schelling, una imatge basada, comptat i debatut, en l'autocrítica i autointerpretació del filòsof mateix. Aquesta imatge de conjunt es guanya, doncs, en contraposició a la concepció vigent⁽¹²²⁾. És amb la seva guia que ha de ser reconstruït el desenvolupament de Schelling de manera consistent:

"Doncs bé, a fi d'obtenir una delimitació precisa de la *Spätphilosophie* ens preguntem: ¿què li és propi a diferència de la *Frühphilosophie*?, ¿què pot assenyalar-se que constitueixi el seu tret distintiu més simple? Hom haurà de caracteritzar això com la renúncia a la concepció que la raó pugui copsar «l'ésser mateix», renúncia en la qual a la raó el seu contingut se li transforma en la impensabilitat de la transcendència. *Grosso modo*, la filosofia de Schelling podria dividir-se en dos grans períodes, un primer que es troba abans d'aquesta comprensió i un darrer que la pressuposa. El gir mateix s'indica en el fet que la raó com a filosofia negativa fa l'experiència de la transcendència del seu propi contingut, i en pot guanyar el coneixement només en la filosofia positiva" [*Vollendung*, p. 113].

Però fins aquí no ha estat encara mostrat que aquest desenvolupament, el trànsit d'una a altra època, sigui un desenvolupament **consequënt**. ¿Què autoritza a considerar el primer període - un tram que s'estén al llarg de... gairebé cinquanta anys de producció filosòfica! - una *Vorbereitungszeit*? La resposta

es troba, segons Schulz, en la prefiguració i anticipació en la filosofia precedent de Schelling de la problemàtica estrictament aïllada en la *Spätphilosophie*, problemàtica la qual de manera el·líptica pot formular-se com aquella de l'**autodeterminació pura**. La tasca de Schulz és, doncs, fer evident que el punt de partença ver i rigorós de l'elaboració de la *Spätphilosophie* compareix ja, encara que sense atènyer significació metòdica o una tematització explícita, en els inicis de la marxa del pensar schellingià i que aquesta marxa ha d'entendre's fins i tot com a guiada per aquest motiu rector, amb la radicalització gradual del qual aniria pròpiament afaïçonant-se tot el seu desenvolupament filosòfic.

En resum, hi ha un fil daurat que travessa tota la filosofia de Schelling i li confereix unitat i coherència, i és aquest una determinada concepció de l'**absolut** i del copsament d'aquest l'absolut, ingressat primerament amb el nom de **intüició intel·lectual**. Al parer de Schulz, una vegada en disposició del «sentit direccional» del pensament de Schelling no pot sinó fer-se manifesta la tendència, coneguda com a qüestió cabdal i decisiva de la *Spätphilosophie*, a la "impensabilitat de l'absolut", a la "preservació de la transcendència en la filosofia", a la "incognoscibilitat de l'autodeterminació pura" ja des de les formulacions primerenques que aquests temes han trobat en l'obra juvenil i en l'obra següent a través de diverses transfiguracions. Els inicis filosòfics de Schelling han de ser interpretats, així doncs, com a l'establiment decidit d'un punt de partida peculiar enfront de Fichte, un punt de vista panteista, tal i com es troba representat en la idea del *hen kai pan* del cercle de Tübingen⁽¹²³⁾. El sencer desenvolupament de Schelling malda per assegurar el contingut originari d'aquest panteisme inicial, contingut resumible en la concepció d'un **absolut que reposa en si mateix**, això és, que no pot ser comprès-cancel·lat en la subjectivitat finita pensant. Des d'aquí ha d'entendre's, primerament, el procés de ruptura amb la *Wissenschaftslehre*, la qual en un brevíssim moment inicial havia de ser solament completada (amb la filosofia de la natura) i que al capdavall ha de ser superada per la primacia

del saber absolut sobre la subjectivitat. I també a partir d'aquí han d'entendre's, segonament, les evolucions posteriors del sistema de la identitat, en les quals Schelling avança en la pregunta per l'autodeterminació, això és, en la pregunta per la copsabilitat del subjecte absolut en la seva autoposició pura, per la connexió entre saber i llibertat, qüestió l'aprofundiment de la qual "provoca" per via de conseqüència la *Spätphilosophie*, la qual, finalment conclou, en agut antagonisme a la concepció hegeliana, en la distinció i oposició del saber o raó com a construcció de l'ésser en el moviment del pensar respecte de l'autodeterminació pura que transcendeix aquest saber i es pressuposa com la seva possibilitat. D'aquesta manera, la *Spätphilosophie* no faria més que desfer el malentès de la *Frühphilosophie*, el qual es conté en l'equivocitat tant de la determinació de l'absolut en quant raó o Deu com de la intuïció intel·lectual, on mai no havia quedat clar si allò que s'hi expressava era una mena de consciència immediata o una al·lusió a l'u originari en si. Intuïció intel·lectual, d'un costat, i absolut, de l'altre, serien en les diverses formes que prenen en l'obra de Schelling prefiguracions i alhora nucli potencial, respectivament, de l'èxtasi pur amb què la raó es posa fora de si mateixa per a deixar pas a la transcendència, i de Deu com autopoder, essència de l'absolut, contingut transcendent que es media a si mateix i es dona la seva forma.

El sencer trajecte recorregut pel pensament de Schelling confegeix així una reflexió de naturalesa idealista que no fa sinó descabdellar de manera progressiva i com més va més coherent el seu *Denkansatz* en un procés que resulta *erstaunlich geradliniger* [p. 7 i *passim*]. I és des d'aquí que ha de prendre la seva orientació tot assaig de comprensió d'aquesta filosofia com també tot assaig de comprensió del que constitueix el segon motiu decisiu en el seu desenvolupament: la discussió de Schelling amb els altres grans idealistes. El desenvolupament de Schelling ha de comprendre's com la maduració progressiva i conseqüent del seu punt de partida filosòfic idealista original a través de la *Auseinandersetzung* amb les filosofies de Fichte i Hegel⁽¹²⁴⁾. Mentre que la contraposició amb Fichte ha servit a Schelling per extreure el principi del seu

idealisme «vertader», en el qual es depassa el subjecte-objecte absolut copsat merament com a jo en un principi de l'ésser universal, la crítica a Hegel - una crítica que, essent interna al pla de pensament idealista, difereix pel seu principi de la del posthegelianisme - l'ha ajudat a assolir la idea de la negació com a pressupòsit necessari d'una nova mediació del pensar que permet la posició final del subjecte absolut i infinit com a tal⁽¹²⁵⁾.

El contingut del pensament tardà de Schelling, el «triomf» de la filosofia negativa en la filosofia, es presenta així com la conclusió conseqüent, la *Vollendung*, de la globalitat dels esforços filosòfics esmerçats en la confecció d'una obra dilatada, intrincada i coherent. Jutjat des d'aquí, no és gens senzill assenyalar amb precisió el moment i la manera com es produeix un desplaçament de registre, ben real, tanmateix, per mitjà del qual Schulz interpreta el camí de pensament de la filosofia de Schelling i la seva *Vollendung* en la *Spätphilosophie* com a procés i *Vollendung* de l'idealisme sense més. Una certa justificació, la qual a dir veritat no involucra validesa ni necessitat intrínseca de cap mena fora del marc d'una autointerpretació filosòfica, es desprèn de la circumstància que aquesta filosofia idealista concreta que és la de Schelling es comprèn a si mateixa com la filosofia idealista. En destacar aleshores la reconstrucció schulziana la unitat i conseqüència que governen el desenvolupament d'aquest pensament idealista particular sorgeix una idèntica unitat i conseqüència de la filosofia idealista que aquell pensament aspira a constituir i representar.

Hem mencionat anteriorment la significació fornida a la revisió de la filosofia de Schelling per l'estructuració formal de l'estudi de Schulz. L'esbrinament i l'exposició del nus teòric de l'obra tardana presideix la reconstrucció de la totalitat del camí en les seves fites principals. Per mitjà d'aquest procés es descabdella el procés de desenvolupament des del principi al final com una unitat de motius i un aflorament i concreció més i més

conseqüent de tendències originàries. Doncs bé, és aquesta mateixa estructura la que presta simultàniament la seva significació característica també a la revisió de l'idealisme, i és per això que fa de mal destriar un moment privilegiat d'inflexió en l'esmentat desplaçament del registre del pensament de Schelling al de la filosofia idealista com a tal. Atès que el contingut propi de la *Spätphilosophie* s'entronitza des del començament com a nucli filosòfic de l'idealisme, ens trobem des de bon principi en l'aiguabarreig de plans de natura diferent en el marc una interpretació unitària. Però la legitimitat del procedir de Schulz en el pla de la reconstrucció històrico-filosòfica de l'idealisme schellinguà, la qual recolza en una petició de principi justificada i fins inevitable - és a saber, el tractament d'aquesta filosofia com una totalitat il·luminada de manera retrospectiva per l'estadi final que ateny - fa un violent contrast amb la parcialitat i la convencionalitat que suposa prendre aquella totalitat i la seva *Vollendung* interna *eo ipso* com la totalitat i la *Vollendung* de l'idealisme.

El referit nucli, que compareix des del *Vorwort* de l'obra, no és altre que la **possibilitat de l'autoconstitució de la subjectivitat pura**. O d'acord amb una altra descripció que se serveix de termes equivalents:

"[Schelling] és el *Vollender* de l'idealisme alemany en la mesura que radicalitza el seu problema fonamental, el problema de l'automediació fins a la comprensió de la incomprendibilitat de la subjectivitat pura" [*Vollendung*, p. 6].

Davant d'aquesta formulació, mal que lapidària i elusiva, hem de sentir-nos segurament inclinats a sospesar la mesura en què això representi una solució a la dificultat o, més aviat, l'entronització de tal dificultat per la via de la petrificació de la seva irresolubilitat. I més inclinats encara a sospesar la mesura en què tal "comprensió" fornida per la *Spätphilosophie* pugui completar i representar la culminació de l'idealisme o, al contrari, hagi de depassar precisament el seu marc d'intel·ligibilitat. Però volem considerar les coses des d'un altre angle: ¿hi podria

reconèixer Hausius un punt de partida vàlid per a la seva historiació de l'idealisme? O, ¿què sabia fer-ne Schopenhauer, tret de refusar-lo? ¿I què n'hauria dit el propi Schelling en els seus inicis filosòfics? És clar que pot respondre's que Hausius no fa pròpiament història de l'idealisme atès que, fet i fet, la seva concepció filosòfica encara no havia estat clarament formulada en el seu moment històric; que la filosofia de Schopenhauer ha de ser justament desqualificada com a idealista; que Schelling arribaria només a una comprensió diàfana de la qüestió molt més tard.... Però així no es fa més que aguditzar el conflicte, en delatar més clarament el punt de partida de la resposta al problema plantejat: ¿d'on sorgeix la qüestió?, ¿què significa?, ¿com es justifica la seva centralitat? La qüestió ha estat obtinguda des d'una determinada interpretació de la *Spätphilosophie* de Schelling que li atorga significat i centralitat en la tematització que rep sota de la forma de la divisió entre filosofia positiva i filosofia negativa. Però llavors es destaca sense artifici ni extrinsicitat la problemàtica que fa niu en l'assaig de convertir en la qüestió per excel·lència de l'idealisme el que ha esdevingut potser el problema central de la filosofia elaborada per Schelling en contraposició a la realització rival de Hegel.

Ja la intenció mateixa de fer del debat entre Hegel i Schelling l'escenari d'una pretesa *Vollendung* o inclús l'espai exquisit i fèrtil de conreu del qüestionament genuïnament idealista implica força discutiblement restar «plenitud» de manera correlativa a d'altres etapes de l'idealisme, les quals, semblaria, no tenen en els constructes de Kroner o Schulz realment sentit fora del reflex que troben en les filosofies de Hegel o Schelling: únicament elles farien possible aquella llum que confereix de manera retrospectiva la intel·ligibilitat necessària a la comprensió històrica. Volgut o no, el resultat d'aquesta manera de veure les coses és un escurçament de l'idealisme enfront d'altres interpretacions possibles. Així no pot deixar-se d'advertir en l'obra de Schulz una franca tendència a la reducció de la qüestió de l'idealisme a les preocupacions i temes del cercle de Tübingen i potser no seria massa exagerat de dir que el propi Fichte trobaria

entrada en l'idealisme «revisat» d'aquest estudiós només per la porta falsa que és el seu paper en el desenvolupament del pensament de Schelling en els seus inicis filosòfics.

Examinem, però, de més a prop l'argumentació de Schulz tocant a la *Vollendung des Idealismus* efectuada per Schelling i el seu significat mateix. La filosofia darrera de Schelling mereix tal títol perquè en ella "hom cerca de donar solució al problema irresolt de l'idealisme que és el problema de forma i contingut"(126). És en la solució d'aquesta **problema irresolt** que Schelling ha d'haver **superat** els altres idealistes. La complexa discussió que s'imposa aleshores podria condensar-se en la pregunta cabdal de si aquest problema - al fil de la resolució del qual hauria d'haver-se produït aquella «superació» - és efectivament un problema irresolt per a Fichte i per a Hegel. Aspectes essencials en el debat d'aquesta qüestió haurien d'obtenir-se d'un acurat examen de les crítiques de Schelling a Fichte primer i a Hegel després, obrint així un camp prometedor de recerca historiogràfica, en el qual correspondria a l'historiador decidir si, tot compte fet, Schelling ha fet justícia a ambdues filosofies idealistes, això és, si les ha entès cabalment i si la seva superació crítica pot sostenir-se. Schulz no ha deixat evidentment d'examinar amb certa extensió aquesta qüestió(127). Però ha de covar-se el dubte raonable que, del moment que queda informada pel seu *Denkansatz* característic, la crítica de Schelling als idealismes que pretesament supera pugui ser una crítica **immanent**. Sigui com sigui, seguint aquesta veta, no sembla que a la disciplina de la història de la filosofia pugui quedar-li assignada cap altra tasca que la d'agençar l'escenari per a una repetició desfassada del debat original entre els filòsofs idealistes, ara però en mans dels historiadors contemporanis.

No ha d'oblidar-se en aquest context que el terme superació diu en el fons **superioritat**, la qual s'interpretarà de manera diversa com a més gran radicalitat, conseqüència, concreció o completud en una que en altra filosofia. En relació a la interpretació de Schulz, la filosofia de Schelling - podem així reformular la seva posició - seria superior a la de Hegel perquè fa

un pas més enllà en una nova mediació i arriba per així dir a la darrera frontera a què pot badar-se el pensament idealista sense abandonar el punt de vista especulatiu que li és peculiar. Però és notori que la superació de Hegel en Schelling, com la de Fichte, prengui la forma d'una de depassament immanent de les etapes anteriors de la pròpia filosofia. La crítica pren així la forma d'una autocrítica: Hegel apareix com a moment superat en aquesta filosofia només en quant superació de les pròpies dificultats del sistema de la identitat, el malentès de la qual la filosofia hegeliana no faria més que aprofundir. ¿No es palesa clarament en aquesta circumstància que el que se supera no és ni pot ser el sistema de Hegel sinó merament la interpretació que aquest troba en la filosofia de Schelling? La superació suposa sempre, primer, una «traducció» d'allò que se supera a termes i principis sistemàtics que li són més o menys accentuadament estranys - una recepció, l'objecte de la qual, per definició, no és mai perfectament commensurable amb l'original. Vist així, tota "superació" resulta extremadament problemàtica (sigui la de Hegel per Schelling, sigui la de Schelling per Hegel) i el que llavors s'albira com a problema real que hem d'afrontar no és a qui ha correspon la *Vollendung* sinó, més aviat, quina possibilitat de pensar es desenvolupa en cada cas i quina *Vollendung* determina.

El que crida fortament l'atenció és la inconsistència que la posició final d'una *Vollendung* de l'idealisme i la «superació» de Fichte i Hegel per part de Schelling acaba per mostrar respecte d'altres criteris que, almenys en teoria, guien de principi la reconstrucció de Schulz i li forneixen poder de persuasió. Ens referim en particular a aquelles tesis, en les quals Schulz estableix la seva oposició a Kroner i que haurien de demarcar una possibilitat d'interpretació diferent, afirmacions tals com que l'idealisme no és només una resposta a "la qüestió que es demana per l'essència del subjecte absolut del saber sinó la qüestió metòdica com a tal" [*Vollendung*, p. 134]⁽¹²⁸⁾; que l'idealisme ha de ser descrit com la recerca d'un problema i no una determinada solució al problema i que cada filosofia idealista estableix en si mateixa el patró, en relació al qual ha de ser amidat el seu

desenvolupament i aparèixer en la seva conseqüència⁽¹²⁹⁾. L'afirmació de la *Vollendung* schellingiana, ¿no desmenteix en rodó tots aquests propòsits?; ¿no es redueix amb ella l'idealisme, la **qüestió metòdica com a tal** a una «solució» (!) de la qüestió?; ¿i no es mesuren igualment de manera impròpia Fichte i Hegel en el patró de la *Spätphilosophie* de Schelling?

Aquesta és l'ambigüitat que hem volgut fer patent en l'examen de la revisió de l'idealisme de Schulz i val com a conclusió. En definitiva, la reconstrucció de l'idealisme proposada per aquest autor esdevé problemàtica en la mesura mateixa que no reconeix els límits que li venen imposats per la pròpia interpretació. Com a conseqüència, i magrat presentar-se com a rèplica a Kroner, aquesta interpretació constitueix, no gensmenys, una rèplica de Kroner, en la qual els moments de lucidesa que en presideixen la crítica acaben per ser engolits en la confusió del camí recorregut per la filosofia idealista de Schelling amb el camí recorregut per l'idealisme *tout court* i la riquesa del punt de partida esvaïda i dissolta en el relatiu empobriment que implica la reducció de l'idealisme al contingut exclusiu d'una de les filosofies idealistes.

8. ¿Refutar la història?

És constatable en el panorama dels darrers anys de recerca especialitzada sobre l'idealisme alemany la minva de la tendència a escometre l'estudi del període filosòfic de l'idealisme com a moviment unitari de pensament, com a sistema que es desabdellaria progressivament des de Kant i a través de les successives filosofies idealistes. Una ullada a la bibliografia actual sobre el tema basta per percatar-se de la pèrdua de vigència d'empreses de gran abast interpretatiu sobre la filosofia **entre Kant i Hegel** i de la pràctica desaparició dels treballs «mastodòntics», desplaçats per recerques particularitzades cobrint una gran varietat de temes puntuals o per estudis «rèptils» aferrats a autors i textos del tot específics. Es diria que la interpretació actual es malfia de les veleïtats extrapolatives i generalitzadores en excès. En aquest sentit, el constructe *von Kant bis Hegel* ha estat descartat com a "constructiu i neohegelià"⁽¹³⁰⁾ - com a "clixé" històrico-filosòfic a què cal renunciar en quant imatge preconcebuda, restrictiva i insatisfactòria d'aquest període⁽¹³¹⁾.

Tanmateix, l'abandó d'aquesta mena de constructes com a premissa explícita o meta declarada no significa *eo ipso* que hagin desaparegut completament de l'horitzó interpretatiu. Té la seva bona part de sentit i d'interès preguntar-se fins a quin punt els esquemes que preconceben l'idealisme com un sol *Gedankenzug* no subsisteixen, encara que de manera soterrada, com a guia fonamental o pressupòsit implícit de moltes recerques particulars. Com la té també preguntar-se inclús la mesura en què una investigació enfocada cap algun aspecte singular perfectament ben delimitat d'aquest període pot prescindir completament d'una concepció més o menys articulada o difusa, però que ja no necessita atènyer una formulació expressa, de l'idealisme com a totalitat. A aquesta situació efectiva ens sembla respondre el fet que el desacord i les polèmiques entre els estudiosos de l'idealisme, més que d'un mal ús concret de les fonts, d'una errada en termes estrictes de l'aplicació dels procediments històrico-

filològics o fins d'una disparitat entre mètodes considerats rivals, depenen sovint de l'existència de pressupòsits no compartits que guien la interpretació però pertocuen a concepcions de conjunt i a conviccions generalitzants. Així que la seva discussió extremadament complicada i llarga, poc operativa, doncs, d'acord amb els canons i els termes que en l'actualitat presideixen la discussió en la nostra disciplina, se sacrifica com aparentment irrellevant per al tractament d'un aspecte puntual. Però, per descomptat, no cal que aquelles concepcions traspuntin literalment en l'exposició perquè aquesta - concebuda, per exemple, a manera de banc de proves de la fecunditat o de la potència de tals concepcions per a resoldre un punt conflictiu - rebi d'elles la seva intel·ligibilitat i només en relació a elles tingui sentit.

Tocant al nostre tractament precedent d'algunes reconstruccions **generals** de l'idealisme d'entre aquelles que podríem considerar típiques, no serà prou tot l'èmfasi que posem a subratllar que el que de problemàtic hi detectem no es refereix - o almenys no es refereix prioritàriament ni únicament - a la consistència de l'anàlisi històrica i filosòfica que s'hi efectua, a la correcció dels arguments teòrics que s'hi avancen ni tampoc als mètodes o procediments que s'hi apliquen. Altrament dit, les reconstruccions de la història de l'idealisme en les seves diferents versions schopenhaueriana, liebmänniana, kroneriana, schulziana, etc. no són simplement reconstruccions equivocades o superades de l'idealisme - no ho són per a nosaltres, si més no. L'afirmació que aquestes reconstruccions són errònies o que «estàn superades», ens posaria immediatament en la tessitura d'haver d'iniciar una reconstrucció alternativa amb l'afany d'esmenar els seus errors i els seus aspectes pretesament superats. Ara bé, el que de problemàtic hi veiem en aquelles exposicions, cal dir-ho?, és precisament **la mena de reconstrucció** que proposen, l'estructura constitutivo-formal que tenen en comú malgrat totes les seves profundes discrepàncies. Cal posar la màxima atenció a aquesta circumstància, ja que les apel·lacions a prescindir de l'esquema *von Kant bis Hegel* resulten sense cap mena de dubte

insuficients si no directament mistificadores quan apunten merament als termes de l'equació però no a l'equació mateixa. Amb altres paraules: el problemàtic d'aquesta mena de història de l'idealisme no és la possibilitat d'escriure una història filosòfica *von Kant bis Hegel*: el problema és la interpretació de l'idealisme com a possible reconstrucció *von Kant bis Hegel*. I les dificultats que suscita un *Von Kant bis Hegel* no són de natura diferent ni evidentment majors que aquelles que suscita un *Von Kant bis Schopenhauer*, un *Von Fichte bis Hegel* o un avui en voga *Von Kant bis Fichte*⁽¹³²⁾. El problema és l'assaig de reconstruir l'idealisme alemany en termes d'un sol i vertader desenvolupament teòric, implicant així una determinada continuïtat o, més ben dit, una determinada interpretació blocant i homogeneïtzadora de la continuïtat entre les diverses filosofies idealistes. Anomenarem aquesta mena de reconstrucció i interpretació de l'idealisme «narrativa», concepte que ens caldrà explicar en el seu moment.

Però abans volem encara deixar-nos contrabalançar, com qui diu, fins l'extrem oposat i valorar una proposta de reconstrucció de l'idealisme contraposada a les considerades fins aquí, una proposta que reputa equivocat l'intent d'interpretar l'idealisme en base a una estructura de continuïtat i afirma que cal situar just en el centre de consideració històrico-filosòfica de l'idealisme la tesi d'una discontinuïtat fonamental. Sens dubte, s'estén així un pont cap a les interpretacions neokantianes però haurem de veure que amb la intenció de fer precisament del kantisme una mera passarel·la en direcció contrària a la història filosòfica. Com fins ara, que hem preferit recolzar en efectuations existents a procedir segons una anàlisi abstracta de posicions anònimes, molt menys instructiva, considerarem un escrit recent, la contribució de J. Brun a un volum col·lectiu publicat en ocasió dels dos-cents anys de la publicació de la *KrV* amb el suggestiu títol *De Kant aux nouveaux Träumer*⁽¹³³⁾.

És el de Brun, un escrit de denúncia tan virulenta com interessant de la modernitat (i postmodernitat) filosòfica globalment entesa com una nova i nefasta *rêverie de la*

raison⁽¹³⁴⁾. L'exposició es proposa així recolzar l'argument de fons que el que constitueix als ulls d'aquest autor el marasme filosòfic contemporani té el seu origen en el postkantisme, el qual, en sostreure el pensament a tot rigor lògic i argumentatiu, hauria obert la porta al deliri críptic i essotèric dels antihumanismes contemporanis. El postkantisme, sobretot en la configuració predominant del hegelianisme, fóra l'autèntica vertadera «caixa de Pandora» de què haurien sorgit tots els mals filosòfics, en especial, com a suma i síntesi, l'abjecció de promoure arbitràriament l'home enllà de tota condicionalitat i regionalitat ontològiques a la categoria d'ésser "autocreador" i "autotranscendent".

"Podria dir-se que aquest moviment ha trobat la seva font en el hegelianisme, s'ha reforçat a base de consideracions que semblarien sorgides de J. Böhme però aplanades per Feuerbach, s'ha inflat de socialitzacions de Deu i de les antropologitzacions de Crist nascudes d'un liberalisme protestant i d'un sociologisme envaïdor, per a desembocar en l'obra de Nietzsche i sobre els antihumanismes contemporanis.

Un tal moviment ha pogut trobar la seva font en una dinamització de les antinòmies kantianes... Allí es troba en germen la noció de síntesi dialèctica emprada per Hegel que retreu a Kant d'haver eixit una llebre que no hauria estat capaç de seguir. Aquí s'amaga l'instrument de la gran operació de dessubstancialització que caracteritza el postkantisme i, finalment, conduirà més o menys explícitament a una dissolució de la noció de persona humana, noció la qual era fonamental en l'obra de Kant" [*Nouveaux Trâumer*, pp. 24 s.].

La història de l'idealisme per a Brun, qui se situa en aquesta perspectiva valorativa del seu desenvolupament ulterior, és l'estadi incoatiu del viratge filosòfic espectacular que fa possible parlar d'una **abans** i un **després** de Kant⁽¹³⁵⁾. La intenció palesa de l'autor és, doncs, trencar l'idealisme alemany en aquesta cesura delicada que és el trànsit de Kant a l'idealisme especulatiu. L'estudi del corrent filosòfic de l'idealisme postkantià no ha d'exhibir més que les conseqüències d'un malentès. Però aquesta cop no ens trobem davant l'exhortació d'un «retorn a Kant», si per

aquesta consigna hem d'entendre l'afany de revigorització d'una teoria o projecte filosòfic encarnat històricament en Kant i interpretat des de plantejaments epistemològics de nou encuny. És apuntant al neokantisme, en efecte, que es nega aquí que la teoria kantiana del coneixement consisteixi "en una epistemologia que es basti a si mateixa o que no tindria com a resultat més que una filosofia de la ciència" [p. 15]. Més aviat, es tracta de reivindicar, dos segles després de l'aparició de la Crítica, les coordenades, en el marc de les quals es desplega la reflexió filosòfica de Kant, volatilitzades en els plantejaments pseudofilosòfics dels seus successors. A la descripció del quadre emmarcat per aquests coordenades, el sentit inequívoc de les quals com a "*une philosophie de la limite*" quedaria exemplificat mitjançant les imatges geogràfiques recurrents en la filosofia transcendental kantiana, s'esmerça la primera part de l'exposició.

Cal sortir al pas, comença advertint l'autor, d'un greu malentès quant a l'abast de la «revolució copernicana» instituïda per Kant. Perquè el significat d'aquesta revolució s'altera fonamentalment, i també perillosament, en entendre que la seva conclusió és convertir l'home en "l'ésser que dona i crea el sentit" [p. 9 s.](136). Si bé és inqüestionable que, per mitjà del seu refús de la metafísica teològicament orientada, Kant inaugura un humanisme radical que emplaça l'home en el centre del saber i de l'acció, és igualment cert que aquesta centralitat està pre-definida per la seva condició ontològica, una "essència immutable", la qual "implica... un acte de centrament" que transcendeix l'home i que en predetermina la seva posició i el seu estatut ontològic, això és, allò que som com també les situacions possibles en què podem ser en aquest món, de les quals formen part el coneixement i la conducta.

"La revolució copernicana fa de l'home, així doncs, no l'ésser que dona o crea el sentit, sinó l'ésser que porta el sentit. Sentit del qual és dipositari i no pas l'autor" [p. 10].

L'anàlisi kantiana de les estructures sensibles i intel·lectuals de l'home és concebuda, en conseqüència, com un inventari d'una situació originària donada: la seva condició ontològica mateixa. D'aquí el seu recurs al *a priori* en la teoria del coneixement, *a priori* el qual simplement és constatable en el medi d'una descripció que va des de la realitat donada a la seva condició de possibilitat; d'aquí també el manteniment de l'abisme infranquejable en la teoria moral, abisme el qual separa el que l'home és essencialment - una «regió», una «illa» amb les seves ribes ontològicament limitades per l'oceà inconegut - d'allò a què problemàticament aspira sense que li sigui dat d'assolir-ho⁽¹³⁷⁾.

Les coordenades de la reflexió kantiana s'expliciten, doncs, en el caràcter de la seva filosofia com a filosofia dels "límits" i filosofia de la "mesura", una filosofia que accentua i destaca la finitud i "regionalitat" de l'ésser humà en tots els plans diversos de l'exploració a què sotmet la raó humana, de la qual es proposa traçar-ne el mapa. Malgrat tota la claredat que el pensament, projectant la seva llum des de la seva posició central i igualment indefugible, pugui aconseguir introduir en i des de l'interior d'aquesta posició com també en i des de les formes que del seu estar en el món en deriven, resta sempre un "fons obscur", sobre el qual "aquesta claredat es destaca", que "no pas pel fet de no ser lluminós deixa d'estar present" [p. 16], "un fons inaccessible d'Absolut" [p. 9].

És aquest marc de pensament, originat en el seu disseny fonamental per l'assumpció d'una «Condició incondicionada» que determina positivament l'espai essencial característic del pensar, allò que el postkantisme hauria esmicolat irremeiablement: però fora d'aquest marc tota lucidesa no pot sinó desembocar en visionisme. El sorgiment de la filosofia postkantiana ha d'entendre's, per tant, a partir de la ruptura amb la filosofia de Kant, de la ruptura amb aquelles coordenades que la fan intel·ligible (i admirable), i des d'aquesta perspectiva les lectures idealistes de Kant són instructives, a tot estirar, "per conèixer l'origen d'aquells que han cregut veure en ell el seu pare, tot fent-se'n els seus fills" [p. 18]. Se segueix la impossibilitat o almenys

la inacceptabilitat d'un *von Kant bis Hegel* perquè una història de l'idealisme que interpreti el suposat principi en referència a aquest suposat final en Hegel serà possible només al preu de desfigurar, més encara, de falsejar de soca-arrel una "filosofia de la mesura" [p. 23], una filosofia la conclusió de la qual és la "saviesa negativa" que a l'home no li es dada la possibilitat d'una auto-posició ni la possibilitat de refer-se a si mateix⁽¹³⁸⁾. Ja que el seu objectiu no seria cap altre que convertir la filosofia crítica en punt de partida d'un pensament completament oposat, un pensament de la desmesura i la foramesura que, en comptes de partir d'una realitat ja feta on es troba el subjecte, pretén iniciar-se en l'auto-posició de tal subjecte i ens posa així en el camí d'una "realitat a fer" i en la mà de l'home la seva pròpia condició com "una obra en perpètua gènesi, de la qual seria l'autor" [p. 17]. A la manera de Schopenhauer, i de bona part del neokantisme, Brun desqualifica tota aquesta història en el seu conjunt com un error exorbitant i, almenys en la mesura que ha d'entendre's la filosofia com a «recerca de la veritat», com desproveïda de tot interès teòric. Cas que encara quedessin ganes d'acostar-se a aquesta història, ella hauria llavors de fer-se començar **només després de Kant**. Però el detall important i que determina una diferència essencial és que la «retrotracció» a Kant no està impulsada aquest cop per cap afany de dinamitzar o completar la veritat de la filosofia de l'idealisme transcendental sinó, d'entrada, per l'aspiració a recular i instal·lar-se en l'àmbit reflexiu que el caracteritzaria - i qui sap si, una vegada realitzat aquest pas i havent pres ja l'embranchida no hauria d'argumentar-se també la possibilitat d'un altre pas o fins d'un saltiró enrera. Fa tot l'efecte, malgrat l'innegable importància i interès que susciten alguns dels punts de la seva reflexió, que Brun malda aquí per evitar que la filosofia de Kant sigui arrossegada pel vertígen especulatiu de l'idealisme, salvant així aquella filosofia de la «crema» a què es condemna el postkantisme interpretat - la qual cosa, com recollia W. Schulz, constitueix ja en si mateixa un problema no pas minso - en funció de continuïtat amb el postidealisme. Aquesta impressió

s'incrementa gradualment, a mesura que l'autor considera alguns elements significatius de les lectures idealistes del criticisme.

En efecte, l'anàlisi de Brun dedicada a rebatre les interpretacions postkantianes no està completament exempta de tensions, i mostra la seva intel·ligència en no pretendre amagar-les. Tensions de la mena que el lector despert no haurà passat per alt quan, en un passatge anteriorment citat, Brun parlava de l'existència «germinal» de la dialèctica hegeliana en les Antinòmies kantianes, les quals afloren de manera particularment visible en la interpretació idealista de la filosofia pràctica kantiana. Reconeix l'autor, primerament, que "hom podria estar temptat a dir" que amb la seva raó pràctica Kant hauria dut a terme "un esforç per arrancar l'home de la seva essència, bo i permetent-li de promoure una realitat, en el curs de la qual... l'home esdevendria capaç d'alliberar-se dels seus límits gràcies a la construcció d'una història en progrés" [p.16] i reconeix encara que l'afirmació kantiana de la llibertat com a «clau de volta del sistema», "sembla convidar-nos a concloure" que la raó autònoma a títol de legisladora de si mateixa es determina a si mateixa i determina la seva realitat. Tampoc no podrien negligir-se diversos *loci* dels textos de Kant, en particular del seu *Opus Postumum*, on es defineix explícitament la filosofia transcendental en termes de l'acte d'autoposició conscient del subjecte. Si a les conclusions que els postkantians s'han cregut autoritzats a llegir [*se sont autorisés à y lire*] en les tesis kantianes de la raó pràctica i l'autonomia de la voluntat se'ls pot retreure que ignoren la "distància infinita" que Kant manté sempre entre el **deure** i el **poder** humans, és innegable que, en paraules de Brun, si més no, "les posicions de Kant sobre aquest punt testimonien una evolució o una vacil·lació altament significativa" [p. 18].

En conseqüència, per bé que la tesi final de Brun sigui evidentment la resolució de tota equivocitat i totes les tensions de l'obra crítica en el sentit d'un reforçament decidit d'aquells paràmetres filosòfics esbrinats al començament, dels quals se'ns diu que definirien l'univers filosòfic del discurs de Kant, el simple fet que es reconeixin obertament vacil·lacions i tendències en

conflicte en aquest discurs soscava en gran part l'argumentació adreçada a mostrar la discontinuïtat entre Kant i el postkantisme. Ja que justament és en l'exploració d'una solució o almenys d'un esclariment de les **vacil·lacions** kantianes, de les **tensions** entre el seu pensament teòric i pràctic, de les **dificultats** de fer avenir-se entre elles la «lletra» i «l'esperit» percebuts en conflicte de la filosofia transcendental que s'inicia i avança el període que segueix a Kant. En aquestes condicions, sembla abocat al fracàs l'assaig de denegar tota continuïtat o fins una continuïtat fonamental entre Kant i l'idealisme.

Així doncs, els arguments de Brun no constitueixen per a la la historiografia filosòfica cap raó objectable - sinó al contrari un motiu d'encoratjament- a la tasca d'interpretar els autors posteriors a Kant en funció del seu declarat «principi» en la filosofia de Kant. Perquè això, com és natural, no treu que, en un ordre de coses diferent, qualsevol filòsof o historiador de la filosofia particular estigui en el seu perfecte dret a rebutjar la direcció en què es desenvolupa la reflexió idealista que segueix a Kant; però mitjançant aquest refús no s'ha resolt (o dissolt) sinó que, ben a l'inrevés, ha quedat pendent i, segons com, s'ha fet més urgent el problema de l'elucidació històrico-filosòfica d'aquest període amb la totalitat de les seves interrelacions.

És probable que puguem passar sense axiomes en la historiografia filosòfica; però és segur que no podem passar sense **història**. L'expedient de decidir, primerament, en quin sentit han de suprimir-se les vacil·lacions més o menys obertament reconegudes incontrovertibles en el kantisme, convertint-lo així tot seguit en un sistema unívoc i protegit *ad hoc* contra determinades lectures, difícilment pot fer-se valer com una refutació del postkantisme; més aviat, d'aquesta manera vol assajar-se de **refutar la història**, amb unes perspectives d'èxit francament poc engrescadores. No caldria dir que és possible accontentar-se a oposar a una interpretació idealista de la filosofia de Kant una altra interpretació dissemblant: amb una mica de sort i una gran dosi de perspicàcia potser s'aconseguirà d'aquesta manera juxtaposar-se al postkantisme en el seu mateix pla de validesa:

una afirmació contra una altra afirmació. Però cal adonar-se que el rebuig a **anar del·là de Kant**, el negar-se a obrir la seva filosofia a les interpretacions idealistes històricament acreditades per imposar l'estructura exclusiva de la **discontinuitat** en la reconstrucció de l'idealisme implica nedar a contra-corrent de la història, implica per definició cancel·lar tot propòsit d'il·luminar per mitjà de la comprensió el curs de la història de la filosofia i refusar de posar-se en camí a fi de re-fer la reflexió que la filosofia ha recorregut històricament.

¿Que potser no són perfectament legítims aquesta cancel·lació i aquest refús del quefer de la història de la filosofia, podria resar l'aparent objecció? Tot depèn sens dubte del que es pretengui fer amb una filosofia històrica. Efectivament és lícit assajar una descripció de la filosofia transcendental **sense anar del·là de Kant**, i si el que es vol és refer la seva vigència per a la comprensió o resolució dels problemes filosòfics del present, el resultat llavors serà un **noukantisme**, no necessàriament coincident ni similar amb el neokantisme. Però aquest procedir no és pas més lícit que el d'una reconstrucció de la filosofia de Hegel que no aspiri a **anar del·là de Hegel**, o l'examen amb aquesta mateixa intenció de la filosofia de Fichte, de Schopenhauer, etc.. D'aquesta font beuen els «nouïsmes», als quals, malgrat que no ha de sostreure'ls, és cert, tota utilitat per a l'esclarament històric, no tenen més que un interès molt indirecte i fins i tot, a cops, cap interès en la història. Des del punt de vista de la historiografia filosòfica, és amb freqüència obligat d'objectar als **nouïsmes**, sigui quin sigui el seu encuny, que són tanmateix aquelles mateixes «tradicions» que ells ataquen i volen eliminar com una excrecència impròpia o una contaminació intolerable, el medi indispensable on perviuen - per la via del seu influx i de la seva acció fertilitzant - i on ens pervenen - per la del llegat intel·lectual i cultural - els plantejaments filosòfics originals. D'acord amb una formulació més extrema però que no incorre en falsedat podria dir-se que els plantejaments originals no són altra cosa que el que es descriu com a tal, allò en què queden convertits a través de la recepció o recepcions de la seva formulació. Però la circumstància mateixa

que la perspectiva historiogràfica atesti diverses recepcions dissemblants o fins oposades entre elles significa que en principi ha de descartar-se un ple isomorfisme entre un plantejament teòric original i les seves recepcions subsegüents. Si a una recepció contemporània li pertoca al seu torn la responsabilitat d'esforçar-se per separar i distingir formulació original i recepcions «històriques» successives com també esbrinar la respectiva originalitat d'aquestes recepcions, aquesta tasca esdevé impossible quan es comença per instaurar una discontinuïtat tan abrupta i pregonada entre una i altres que queda truncada tota continuïtat i tot vincle històric.

D'aquesta manera pensem que retroba el seu sentit el treball històrico-filosòfic. Concretant-ho en el nostre tema: l'esclariment del període idealista requereix **obrir** la interpretació a les diverses recepcions i formulacions històriques del projecte de la filosofia transcendental i no girar l'esquena a la història. Amb això queda garantit que, com ha estat admès tantes vegades, **haurem de depassar Kant** - cosa que no és, però, en absolut idèntica a un extraordinariament problemàtic **superar Kant**; però igualment, malgrat que no hagi existit en general una consciència prou clara d'això, **haurem de depassar l'idealisme**. Perquè, fet i fet, la nostra situació històrica és inequívocament ja aquest depassament, essent la meta de la historiografia filosòfica, d'una història reflexiva de la filosofia, la comprensió de la intel·ligibilitat del depassat i d'aquest depassament mateix.

9. Conclusions per a començar.

Així doncs, i anem concloent aquest primer tram de la nostra recerca, la historiografia filosòfica ha d'evitar l'atzucac d'una disjuntiva massa rígida entre l'estructura d'una continuïtat sense escletxes i l'estructura d'una discontinuïtat radical. En particular, la historiografia filosòfica de l'**idealisme alemany** ha de rebutjar el dilema fal·laç que l'obligaria a emplaçar-se entre l'Escila d'un plantejament ahistòric si no directament antihistòric que es reclou en una filosofia idealista qualsevulla, bo i afirmant de manera abstracta la impossibilitat de cap mena de prolongació a partir d'ella, i la Caribdis d'una reconstrucció que malda per suprimir tota heterogeneïtat, bo i convertint l'idealisme en una seqüència homogènea, un procés continuat i unitari, on les filosofies successives esdevenen perfectament commensurables entre elles i la formulació filosòfica que precedeix exhibeix un isomorfisme fonamental amb la seva recepció en la filosofia que segueix, la qual en copsa el seu esperit genuí, n'extreu la seva conclusió vertadera, en desenvolupa conseqüentment el nucli de la seva veritat embrionària, en realitza la seva més pregonada intenció o la seva meta implícita i en representa finalment d'aquesta o altra manera la seva completud sistemàtica.

Si una certa **continuïtat** és pressupòsit essencial per a la possibilitat mateixa d'una reconstrucció històrica de l'idealisme alemany, en el sentit d'un pressupòsit de la recerca que es veu fermament sostingut i repetidament confirmat en el material històric, aquesta continuïtat no pot ser copsada i exposada com a **continuïtat narrativa** a la manera dels assajos d'interpretació que aquí hem considerat, és a saber: concebint l'idealisme alemany com una sola i mateixa trama que es descabdella gradualment en diversos capítols, el sentit fonamental dels quals prové de la seva contribució al tot i la intel·ligibilitat dels quals en darrera anàlisi pot només obtenir-se des de la totalitat d'aquesta trama. La fórmula «*von K bis H*» - on *K* i *H* valen ara com a sigles a què poden assignar-se qualssevol dos valors diferents representatius d'una seqüència de dues figures, estils o sistemes de pensament

successius d'entre aquells que contribueixen a definir la constel·lació filosòfica que anomenem idealisme alemany - no hauria en si mateixa de suscitar objeccions ni recels, en no fer més que determinar dos punts cronològicament significatius que delimiten un segment d'estudi. Malgrat tot, aquesta fòrmula ha esdevingut emblemàtica com a **pauta narrativa**. Mitjançant aquesta «pauta narrativa» la reconstrucció de l'idealisme es predetermina i es prefigura com a història d'un procés de conseqüència que integra unitàriament diversos moments interdependents, com a història d'un desenvolupament filosòfic que consta dels estadis de *initium-medium-finis* interpretats com a fases de trànsit i **descabdellament d'una identitat teòrica**. De l'aplicació d'aquesta pauta obtenim «narratives de l'idealisme», les quals, a despit de tota la diversitat i la pregonia oposició en què es troben, mantenen una coïncidència fonamental en un pla constitutivo-formal, en l'estructuració narrativa de la seva exposició, basada i a la vegada corroborada per la interpretació de la reflexió filosòfica idealista com un **desenvolupament de K a H**.

La «història» de la filosofia kantiana de Hausius fou, considerada com a «narrativa», força conseqüent malgrat o potser precisament a causa de la seva proximitat al debat que seguí al sorgiment de la filosofia crítica. Abocada a entendre el criticisme com "una nova manera de fer filosofia", Hausius converteix Kant en origen d'un procés que no pot ser historiat més que en relació al desenvolupament d'una recent escola kantiana, la qual il·lustra i representa aquesta "nova manera de fer". La seva exposició queda estructurada en bona mesura com un «de Kant a Reinhold», per bé que la disposició eclèctica i "imparcial" i la concepció de la *veritas filius temporis* de l'autor difuminin l'orientació reinholdiana del conjunt de l'exposició. Més clarament, la veritat del kantisme segons Schopenhauer tampoc no resplendeix més que quan resulta completada per la seva pròpia descoberta metafísica. Igualment la perspectiva neohegeliana de Rosenkranz no feu altra cosa que interpretar el principi en funció d'un final ja determinat, la filosofia de Hegel, encara que després de la impugnació

neokantiana de la distorsió que implica aquesta concepció del principi no es pogué prescindir per més temps d'una justificació teòrica i metodològica d'aquesta manera de procedir, assajada entre d'altres per R. Kroner. La narrativa de Kroner, l'hem vist «replicada» per Schulz, el qual aspira a argumentar una *Vollendung* de l'idealisme en la filosofia tardana de Schelling, des de la qual la filosofia de Hegel esdevé ara un moment «penúltim», susceptible encara d'una mediació darrera culminant la reflexió idealista en la seva totalitat.

En fi, les narratives hegelianitzants, schellingianitzants, fichteanitzants, etc. de l'idealisme alemany es contesten les unes a les altres. **Però potser és hora de contestar la «història narrativa» de l'idealisme.** Ja que la narrativitat no és aquí mera retòrica expositiva o una simple forma entre d'altres de presentar i representar que no hagués d'afectar els continguts. Ben certament, la narrativa és una estructura formal, una **forma** del discurs que pot isolar-se i copsar-se independentment dels encunys particulars, altrament no seria factible caracteritzar com a grup el conjunt de reconstruccions narratives de l'idealisme. La seva *Auseinandersetzung* pressuposa un espai comú, esbrinable com a formal, en el si del qual cadascuna d'elles en el fet mateix de posar-se com exclusiva es palesa en conflicte amb les altres. Però forma i contingut no són dimensions completament independents sinó que es condicionen mútuament i el que en resulta és el producte de la seva interacció: ni els continguts no són indiferents a les propietats formals configuradores ni la forma se sobreimposa a un contingut que no necessita d'ella i ja està enllestit d'una vegada per totes. En una paraula, la forma és **constitutiva també quant al significat**, imposa una determinada significació a l'objecte de recerca: en el nostre cas, en fa un **procés de desenvolupament**, el qual és allò que la història de l'idealisme aspirar aleshores a reconstruir.

D'acord amb la constitució formal efectuada per la narrativa, el que s'institueix com a principi o origen mai no és complet en si mateix ja que és per definició merament **principi d'un desenvolupament** i com a tal es pren en consideració; també

per definició, el desenvolupament constitueix una seqüència **orientada** de moments, una seqüència dotada de direcció vers una meta, la qual es posseeix prèviament i en virtut de la qual únicament pot traçar-se de manera retrospectiva tal desenvolupament. La **consideració teleològica** és així el que dóna sentit a tot el procés: només quan es disposa ja d'una meta pot ser re-presentat el recorregut vers una tal meta com desenvolupament, el qual avança vers aquesta direcció prefixada des d'un començament on, per tant, es troba ja virtualment el final. La «cloenda» narrativa, el punt d'arribada o l'estadi final és, en conseqüència, el factor absolutament decisiu. Posats a enunciar amb la màxima economia expressiva el significat de l'esquema o la pauta narrativa - és a dir, de la constitució formal comuna de les narratives de l'idealisme - direm que la fórmula «*von K bis H*» és la proposta de reconstruir l'idealisme sobre la base d'una interpretació que opera «*von H bis K*», la proposta d'una re-versió cronològica de la versió filosòfica *H* de l'idealisme alemany (versió la qual no és, amb tot, exempta de variants interpretatives, fet que explicaria la manca de consens universal en torn d'una narrativa definitiva per part d'aquells que potser estarien disposats a mantenir la veracitat de la versió *H*). Hi ha sens dubte, i d'una manera recurrent, assajos d'impugnació de la fórmula esmentada: però, segons hem pogut veure, allí on no es cobeja de manera més o menys subtil un canvi de sigles, la seva pretensió és de parar els peus res menys que a les reconstruccions historiogràfiques i no pròpiament a les reconstruccions narratives, potser perquè en el fons tampoc tals assajos no poden evitar de concebre ambdues reconstruccions com idèntiques.

Per tal com no pot desconèixer-se la centralitat del concepte «narrativa» en una part important de la literatura filosòfica i historiogràfica actual, cal encara un mot sobre aquest concepte⁽¹³⁹⁾.

Convindria evitar de convertir la qüestió de la narrativa en un *Streit um Worte*, una mera disputa sobre la paraula. El significat amb què prenem el mot «narrativa» ha quedat prou clar, creiem, en els aclariments com també en els exemples que hem

adduït. Naturalment, no podem en principi objectar res a la decisió d'anomenar «narrativa», per exemple, tota reconstrucció historiogràfica de l'idealisme simplement en virtut del fet que inclou elements narratius com ara una certa guia cronològica, que inicia el seu tema en un cert punt per dur-lo al seu acabament en un altre, etc.; això és, en virtut de la circumstància que aquesta reconstrucció no s'estructura literàriament com un diàleg, un drama, una epístola... i ho fa més aviat com un **relat**. L'acceptació d'aquest supòsit - que tot discurs històrico-filosòfic ha de constituir un relat i en conseqüència hauria de ser considerat en aquest sentit trivial una narrativa - ens forçaria aleshores a cercar o fins a encunyar un altre terme en substitució de l'expressió «narratives de l'idealisme», a fi i efecte que el seu significat específic quedés suficientment contrastat (en aquest sentit, podria potser preferir-se parlar de «novel·lístiques de l'idealisme», referint-se a les analogies d'aquestes relats amb l'estructura literària que informa cert tipus de novel·les, de «relats històrico-progressius» o «genètico-sistemàtics» de l'idealisme, en referència al constructe racionalista de la història com a progrés i a les interpretacions metafòriques d'aquest progrés com un organisme, etc.). Però, comptat i debatut, el terme en qüestió és com qualsevol altre bona part convencional, i el requeriment fonamental que confiem haver satisfet és només que hagin estat exposades amb claredat suficient les regles de l'ús que aquí se'n fa.

Per últim, abans d'extreure algunes directrius per al treball futur, hem de reprendre una observació efectuada més amunt i que té relació amb les condicions de la investigació historiogràfica contemporània sobre l'idealisme. Ja que atenent a l'estat i al caràcter d'aquesta investigació podria suscitar-se la impressió que les «narratives» han quedat desfassades *de facto*: les grans reconstruccions narratives podrien semblar haver estat fetes inútils o inservibles amb motiu sobretot dels plantejaments sectorials de la recerca actual, dedicada a l'elucidació de segments mínims de significat i més interessada a contribuir a la resolució o a la comprensió més adequada d'una qüestió puntual

sotmesa a discussió en la literatura especialitzada que a procurar una reconstrucció de conjunt o a mirar de seguir i refer línies de força que travessen una gran extensió d'obres, autors o temàtiques de l'idealisme. Tocant al suposat desfassament o superació de les narratives de l'idealisme, ja hem al·ludit al niu de dificultats que aquí s'oculta, tant en relació al previsible recolzament de les recerques individuals en alguna de les narratives clàssiques com també en relació a l'exigència en aquestes recerques d'una certa visió de conjunt de l'idealisme. Amb tot, l'essencial és ara delimitar estrictament el nostre camp de problemes, el qual té a veure amb la qüestió de l'idealisme com a model pretesament vàlid - i segons que sembla no contestat fins avui com a tal - de reconstrucció de l'idealisme alemany en la totalitat del seu significat. Hi podem accedir per mitjà de la pregunta següent: ¿cal que la consideració de l'idealisme alemany sigui necessàriament **narrativa**, al punt que la renúncia a aquesta mena de consideració signifiqui i impliqui renunciar també al propòsit d'esclarir l'idealisme com a totalitat d'alguna mena? Amb aquest plantejament no volen ni poden dirimir-se, així doncs, les **condicions concretes de realitzabilitat** o fins i tot la **viabilitat efectiva** d'una perspectiva no narrativa de reconstrucció històrica de l'idealisme com a totalitat. Ens movem, en conseqüència, en el camp d'una mera possibilitat teòrica i inclús en aquest camp el nostre examen queda menys referit a la qüestió si és possible i com sigui possible en les condicions actuals de la historiografia filosòfica l'esclariment de l'idealisme com a totalitat que referit a la qüestió si cal que tal esclariment es configuri segons l'estructura narrativa descrita. La nostra pregunta, per tant, demana en rigor de contestar només si l'idealisme com a totalitat no fora concebible ni reconstruïble (idealment) més que de conformitat amb el model narratiu o si, en canvi, hi ha la possibilitat d'un altre model més adequat susceptible d'orientar una recerca menada per l'exigència de re-escriptura del període, segons el plantejament avançat en l'inici d'aquesta discussió.

Passem doncs a glossar les nostres directrius:

1) Una de les nostres principals conclusions ha estat que la impugnació de les narratives de l'idealisme disponibles o de les reconstruccions possibles dins els marcs narratius disponibles no es refereix a la validesa ni a la vigència, en molts casos innegables, dels resultats pròpiament dits de la seva recerca sinó als pressupòsits de caràcter constitutivo-formal que guien aquesta recerca. L'esquema narratiu projectat sobre una part del camí que la reflexió idealista ha recorregut històricament implica el tractament de la totalitat del procés com a gènesi **d'un sistema** filosòfic i l'estructuració del procés històric de l'idealisme com un **desenvolupament teòric**. D'aquesta manera redueix i confon el sentit d'aquesta història, la qual requereix atendre no pas un sinó diversos sistemes i no pas una sinó múltiples gènesis i desenvolupaments teòrics.

Argumentant la possibilitat i conveniència de prendre com a principi de la reconstrucció (posem per cas) tal o tal aspecte de la filosofia kantiana en funció (posem per cas) d'un cert plantejament, problema o tesi teòrica de la filosofia de Schelling, posem per cas, hom contribueix sens dubte a explicar la història de l'idealisme alemany: però de cap manera ha de creure que expliqui així la sencera i completa història, ni de bon tros, o creure ni tan sols que expliqui només amb això la versió (considerada veraç o correcta) d'aquest aspecte de la història. Ja que la versió completa d'aquest aspecte de la història exigeix, a més de l'esclarament **d'allò** en funció del qual es tracta això, també l'esclarament **d'això** que es posa en funció d'allò i encara, de manera igualment necessària, exigeix explorar el decalatge existent entre ambdós, **això i allò**.

Generalitzem el punt anterior: la continuïtat entre Kant i les filosofies postkantianes, argüida heterogèniament des d'una perspectiva neohegeliana o des de perspectives que podríem estar autoritzats a anomenar neofichteana o neoschellingiana no pot aspirar a ser ni absoluta ni unívocament establerta. El fet que sigui no ja legítim sinó obligat a una reconstrucció històrica de l'idealisme de cercar aquesta continuïtat no implica haver

d'atrintxerar-se en el pla definit per una recepció determinada del projecte transcendental en el pensament o pensaments idealistes i fer-ne una posició inexpugnable. Amb tot, això és el que no solament no eviten sinó fins i tot imposen les narratives de l'idealisme. A aquesta pretensió hom ha de resistir d'acord amb la directriu que **mai no ha existit ni pot existir cap necessitat teòrica immanent ni cap lògica interna que empenyi compulsivament i determini teleològicament la filosofia kantiana** **dellà de Kant, fora d'aquella necessitat o lògica que ha estat formulada en els termes, amb tota evidència ja no exclusivament kantians, de les seves recepcions històriques.**

2) ¿Quins són i d'on procedeixen els pressupòsits de caràcter constitutivo-formal que fonamenten les narratives? La resposta a la pregunta requereix esbrinar la manera o el mode com les narratives realitzen la constitució formal del seu objecte de recerca, del qual resulta llavors una determinada sistematització de la història de l'idealisme abocada a la seva confusió i reducció en **una** filosofia idealista. Com ha estat assenyalat, forma i matèria d'una recerca no poden aïllar-se i les narratives no existeixen com a tals simplement com a resultat d'embotir en una estructura donada o un gènere d'exposició el material recercat. El què es recerca i el com es recerca es donen sempre, com esperem haver mostrat, en mútua imbricació.

Però, essent així, l'anàlisi dels pressupòsits narrativistes en la historiografia de l'idealisme alemany pot aprofundir-se en una direcció específica, ja que la possibilitat de les narratives de l'idealisme recolza de manera fonamental en les condicions especials de la recerca històrico-filosòfica sobre el seu objecte.

Com tota història, també la història de l'idealisme es constitueix per mitjà d'un acte configurador de la consciència històrica que pren en consideració unes idealitats teòriques i es proposa de comprendre-les en la seva connexió. Però les peculiaritats inherents a la filosofia de l'idealisme alemany fan possible que les narratives de l'idealisme transformin la

constitució d'un objecte de recerca en la recerca d'un objecte ja constituït i s'enfonsin així en un **miratge objectivista**. L'efecte d'aquest miratge fa aparèixer els diferents discursos com tantes altres descripcions d'un objecte autònom i absolut. Quan s'estima admissible una sola i única descripció es promou aleshores una devastadora batalla sobre quina és la descripció més ajustada al seu objecte. Aquí la discussió creu poder retornar una i altra vegada a l'objecte absolut, mirant d'assenyalar aquells aspectes en què les descripcions d'altri es descobreixen inadequades. Si és el cas que es jutja que diversos punts de vista donen lloc a diverses descripcions del mateix objecte, la controvèrsia se centra aleshores en la correcció i pertinença del punt de vista adoptat. Sigui com sigui, les narratives presenten un caràcter **exclusivista**: la veracitat d'una narrativa exclou automàticament la veracitat de la resta; en virtut de la justesa d'un punt de vista, es refusa la correcció dels altres punts de vista.

A fi de comprendre la renúncia per part de les narratives a una autèntica constitució del seu objecte de recerca, en favor de la recerca sobre un objecte d'antuvi enllestit i constituït, hem de girar l'atenció vers la circumstància gens negligible que a l'autocomprensió dels sistemes idealistes que constitueixen el tema de la reconstrucció històrica els és consubstancial l'existència o inclusió d'una **narració original**. Mitjançant aquesta «narració original» - si atenem solament a allò que ara ens interessa - les filosofies idealistes aspiren a comprendre's a si mateixes en el medi de la tradició. Com a moment fonamental de l'autoconsciència, el sistema idealista assaja típicament de comprendre i justificar la seva *Bestimmung* històrica, la seva situació, missió i destí en la història del pensament filosòfic. Aquesta autoconsciència filosòfica permet al sistema idealista determinar el sentit d'aquesta història, fixar què hagi d'entendre's per «filosofia» o «pensament filosòfic» i quina és, per tant, l'única guia possible en la reconstrucció d'aquesta història. La narració històrica idealista original equival a una «filosofia de la història de la filosofia» en un sentit lat, més o menys articulada i comprensiva, mitjançant la qual queda establert quina

problemàtica, concepte o idea s'ha debatut de manera central en aquesta història i mitjançant la qual pot ser definida la seva situació, normalment superior en algún respecte, en relació a la resta de sistemes tinguts per rellevants. La narració filosòfica original consisteix, doncs, en una determinada reconstrucció i interpretació de la història de la filosofia o d'un segment d'aquesta història, en la qual els fets en ella localitzats esdevenen finalment **fets clars** en la **consciència clara** del pensament idealista que els pren en consideració i els dóna el seu sentit.

Vist des d'aquest angle, les ulteriors narratives de l'idealisme apareixen com assajos de reconstrucció desplaçats en el temps respecte del seu objecte, assajos els quals, malgrat el seu depassament històric en relació a tota narració-objecte, es mostren incapaços de depassar aquella **consciència clara** pròpia de la narració original on els fets històrics són filosòficament **clars**. Tota narrativa de l'idealisme està afectada essencialment i fatídicament per la manca de distància crítica respecte de la narració original d'una filosofia idealista. Els fets que li pertocaria esclarir a ella en quant consciència històrica, no necessiten realment ser esclarits: són d'antuvi «fets clars», són la matèria i el tema que es presenten clarament a aquella consciència com un objecte ja constituït de la descripció i no com un objecte de descripció que ella hauria de constituir. Una narrativa de l'idealisme cedeix així la seva constitució de l'objecte històric a la narració idealista original: els fets que hauria d'explicar i conduir a consciència clara, que hauria, això és, de constituir en la seva idealitat com a objecte de reconstrucció històrica, estan ja, fet i fet, explicats i constituïts prèviament en la consciència clara de la narració original; i a aquella narrativa no li correspon altra cosa que fer pas a la seva claredat, per a la qual cosa basta una nova narració, si fa no fa reiterativa, d'aquests fets.

És a partir d'aquí que pot produir-se el miratge objectivista. Quan, per exemple, l'historiador de l'idealisme alemany manlleua el seu objecte a la clarificació hegeliana de l'idealisme *i. e.* pren l'idealisme tal com es troba històricament explicat en el si d'aquest sistema filosòfic, el seu esclariment

òbviamment ha de coincidir de manera necessària amb l'esclarament de l'idealisme de Hegel. Pot afigurar-se aleshores que el que descriu és naturalment un objecte independent de tota teoria i de tota configuració des de la recerca i afigurar-se fins i tot que la descripció procedeix de manera rigorosa i estricta, de manera científica. El que, tanmateix, s'esdevé en realitat és que la narració que el sistema històric comporta a tall d'autojustificació se sobreimposa a allò que hauria de ser la reconstrucció històrica, a través de la qual cosa aquesta queda, primer, absoluta d'una justificació real de la seva constitució d'objecte i, segon, amnèsica tocant al fet mateix que allò que reconstrueix és com a tal una reconstrucció prèviament efectuada. Dit en termes més concrets, a la narrativa se li escapa allò que subjau a la coincidència de la seva determinació d'un objecte de recerca amb els fets clarificats d'una narració original, és a saber, l'assumpció i pressuposició que l'origen i la *raison d'être* de l'idealisme són allò que un sistema idealista determinat ha interpretat com a origen seu i com la seva *raison d'être* i ha exposat, a més, en una narració original contenint les claus fonamentals de la reconstrucció quan no la reconstrucció pretesament sencera i exhaustiva d'aquest fenomen. Com a conseqüència el fenomen filosòfic complex de l'idealisme passa a reduir-se a la simplicitat relativa d'un sistema filosòfic idealista, proposat com encarnació de l'essència d'aquell fenomen històric o, alternativament, la descripció d'aquell sistema passa per ser equivalent a una reconstrucció històrica d'aquest fenomen molt més ampli i ric.

Millor potser que parlar d'una renúncia **real** de les narratives a la constitució del seu objecte de recerca fóra parlar aquí d'una re-constitució de l'objecte calcada d'una constitució anterior en el si d'una filosofia idealista. Però el cert és que la narrativa identifica aquesta re-constitució d'objecte amb un objecte ja constituït sense adonar-se que el que narra és efectivament una narració original i, doncs, que la reconstrucció que realitza és la repetició d'una reconstrucció prèvia. La narrativa es configura, així doncs, com aquell discurs en el qual una narració original es reïtera a si mateixa en un registre diferent. Només a

força d'intel·ligència en el tractament del seu material, de domini i mestratge de les eines de l'anàlisi filosòfica i filològica, de l'artístic de l'execució poden les narratives escapar al seu destí en certa manera tràgic: en tant que la seva reconstrucció aconsegueix de mantenir-se fidel al model esdevé supèrflua però en tant que s'hi distancia esdevé falsa. Les claus de reconstrucció adoptades per la narrativa no han de ser altres que aquelles fornides per la narració original, a la qual la narrativa merament **dobla** en el pla historiogràfic. Però d'aquesta manera, les narratives queden confrontades de manera permanent amb la pregunta que aleshores se suscita en relació al servei que aconsegueixen i la funció que els pertoca, del moment que disposem de les narracions originals naturalment preferibles. Pot dubtar-se que els satisfagui o els basti la resposta que el seu paper és a tot estirar apologètic, divulgatiu o, si es vol, diggestiu d'una construcció filosòfica, en relació a la qual la voracitat i superficialitat modernes no cessen de reclamar-ne la seva simplificació.

Una aportació a la història de l'idealisme que hagi reflexionat sobre els problemes de la constitució formal del seu objecte de recerca podrà evitar de caure en un discurs reduccionista, unívoc o apologètic del període. La directriu que n'obtenim és que **cal evitar aquells esquemes narratius que tendeixen a liquidar la complexitat del procés històric de l'idealisme i que en comptes de dur a terme una exploració emmarcada en l'horitzó de la completud del terreny que ha cobert la reflexió idealista proposen de refer un sol camí amb la pretensió, fonamentada i argumentada des de l'interior d'una determinada filosofia idealista, de ser l'únic i sencer recorregut no ja real sinó fins i tot possible de tal horitzó.**

3) Ara bé, prescindir de la pauta narrativa i del marc d'efectuació constitutivo-formal que ella determina, renunciar a la interpretació de la continuïtat històrica de l'idealisme com a desenvolupament teòric, no comprometre d'antuvi la recerca sobre la història de l'idealisme, bo i cedint-ne la seva constitució com a

objecte de recerca a una de les filosofies idealistes, evitar així el miratge objectivista propi de les narratives, són totes recomanacions de caràcter negatiu. La seva traducció en termes positius no pot ser més que interpretar la continuïtat i la connexió entre els sistemes idealistes, dotats cadascun d'ells de la seva pròpia gènesi i desenvolupament individual, d'acord amb un **model evolutiu**: el procés històric de l'idealisme no pot ser concebut com un desenvolupament filosòfic sinó que ha de ser tractat en el sentit d'una evolució filosòfica.

Entre Kant i Fichte, entre Kant i Hegel, entre Fichte i Hegel, entre Kant i Schopenhauer no es desenvolupa una teorema, no assistim a la gènesi d'una teoria filosòfica, no es descabdellen per necessitat lògica conclusions implícites en premisses prèviament establertes, la conseqüència de les quals hauria restat amagada per a un dels pensadors però no haurien escapat a la sagacitat de l'altre. **Entre els pensadors idealistes existeix una autèntica evolució filosòfica o, el que és el mateix, la continuïtat que hi trobem és una continuïtat discreta, no un desenvolupament sense solucions de continuïtat.** Certs moments en aquesta seqüència connectada esdevenen punt de partença per a un desenvolupament diferent i l'evolució comença allí on el moment de recepció d'un pensament o desenvolupament teòric es revela una nova **gènesi** de pensament. En l'evolució, així doncs, tota continuïtat s'estableix ja com a discontinuïtat: el moment fonamental de la recepció, que és també el moment essencial de la continuïtat, no és mai pura i simple repetició. No solament no és repetició mecànica d'una solució a un problema teòric sinó que cal sempre preguntar-se inclús si ho és ni tan sols del problema. Aquí com arreu semblaria aplicar-se l'equivalència de la proporcionalitat inversa entre literalitat i pensament: com més literal la recepció d'una idea menys pensament i a la inversa. S'indica així la importància que per a la reconstrucció històrico-filosòfica del procés efectuat per la reflexió filosòfica en un període determinat tenen l'esclariment i la comprensió de la direcció vers la qual s'adreça, sobre quina tensió actúa, en quines condicions s'efectua i quina formulació ateny la recepció de

desenvolupaments teòrics històricament pertinents a les gènesis filosòfiques. Hem d'esperar d'aquesta anàlisi que mostri si es dona o no evolució i en què consisteix concretament tal evolució.

Atès que el punt de partença i el punt d'arribada de la reconstrucció històrica han de començar per establir-se i aquesta decisió exigeix bases teòriques i històriques suficientment sòlides, les narratives històriques tendeixen, com hem observat, a recórrer per a la seva fonamentació a una narració original: la seva reconstrucció extreu la seva pauta a partir del propi «desenvolupament» històric, per parafrasejar l'expressió de regust hegeliana usada per Kroner. Els criteris de veritat i falsedat són obtinguts des del sentit de tal desenvolupament. El gran problema aquí és que, contràriament al que pretenia aquest estudiós, el sentit del desenvolupament no és univoc sinó múltiple, plural i complex, conforme al caràcter històric real d'aquesta evolució. Ja que el «desenvolupament» de l'idealisme no conduí ni única ni exclusivament a Hegel sinó que, d'una banda, trobà paral·lelament cursos relativament independents en la dinàmica interna particular dels sistemes filosòfics de Fichte, Schelling, Schopenhauer, etc. i, de l'altra, és només el sistema especulatiu hegelianista el que des del seu propi marc d'intel·ligibilitat presenta aquesta evolució com una desenvolupament que desemboca de manera necessària en ell mateix.

4) Ara bé, no n'hi ha prou amb copsar la diferència entre **desenvolupament i evolució** perquè pugui encara sostenir-se la història de l'idealisme com a horitzó d'una totalitat de significació⁽¹⁴⁰⁾. Cal encara fer justícia a cadascuna d'aquestes estructures i cal entendre clarament la possibilitat de la seva articulació: **desenvolupament és la pauta de reconstrucció del sistema; evolució, en canvi, és la pauta de reconstrucció dels sistemes.**

Desenvolupament és el procés propi d'un plantejament teòrico-sistemàtic, i seguint la seva pauta podem arribar a explicar-nos la gènesi històrica d'un sistema. La reconstrucció de la gènesi d'un sistema o d'un plantejament teòrico-sistemàtic és

possible en la mesura que ja disposem d'ell prèviament en el marc d'una interpretació i en cerquem la seva conformació o el seu esdevenir tal. Hom disposa efectivament d'un *terminus ad quem* i aquest dóna tot el sentit a l'inici i a la seqüència de moments, essent aquí legítima (i fins potser necessària) l'aplicació d'aquell esquema narratiu o orgànic, la correcció del qual en cada cas concret depèn senceraament de la justificació que hom pugui oferir d'aquesta reconstrucció efectuada i compresa en una forma determinada. **Evolució** és allò que cal cercar quan hom pren en consideració les relacions de continuïtat i discontinuïtat entre dos o més sistemes, i no pas per a negar sinó precisament amb la intenció de revelar la seva dependència i connexió històrica. En l'evolució ens les hem amb diversos desenvolupaments, la gènesi dels quals arrela més o menys estretament, directament i immediatament en la recepció d'un en l'altre i en la recepció de desenvolupaments anteriors. En la mesura que en una determinada gènesi o diferenciació del pensament es revela com a moment o component fonamental la recepció d'un cert desenvolupament diferent, en aquesta mesura podem afirmar que existeix un vincle històrico-filosòfic entre tots dos desenvolupaments, els quals però no deixen de diferenciar-se per una gènesi diferent, diferència la qual és signe infal·lible de l'evolució.

Se segueix, així doncs, que cal no concebre sense més com excloents i contradictoris aquests desenvolupaments filosòfics, ja que no són perfectament commensurables, responen a gènesis diverses i marquen una evolució filosòfica, això és, inflexió, desplaçament, transformació, novetat en la seva teoria. Sembla difícil poder entendre tal evolució com ascendent - ¿vers on? - o progressiva - ¿vers quina meta? Més aviat, cada desenvolupament crea una direcció i una dimensió pròpia en l'univers infinit que és el del pensament, a partir de la qual, per bé que mai **necessàriament** a partir de la qual, sempre serà possible una nova evolució representada per un nova gènesi i desenvolupament filosòfic.

Naturalment, les nocions **desenvolupament i evolució** com a modes diversos de connexió entre fets teòrics han de tenir

una aplicació acurada i ajustada als diferents gruixos d'abstracció en varis plans: un sistema, una obra, un concepte filosòfic. Això significa que a penes resulta factible prosseguir aquesta teorització sense córrer el risc que sigui titllada d'ociosa. Amb tot, malgrat que la meta d'aquesta discussió és de ser actuada, fent possible una escriptura reflexiva de la història de la filosofia idealista, sembla obligada una certa il·lustració.

Prenguem a tall d'exemple una obra filosòfica, la *Wissenschaftslehre* fichteana de 1794. La recerca històrico-filosòfica pot naturalment plantejar-se tasques naturalment diverses en relació a aquesta obra, moltes de les quals poden no requerir necessàriament sortir del seu espai textual. Ara bé, és gairebé segur que la recerca de la seva intel·ligibilitat com a esdeveniment teòric dotat de significació unitària exigeixi inserir aquest text en un context més ampli. El símil usual i que s'adapta plenament a les nostres circumstàncies és el de la inserció del mot en la frase: el mot significa ja alguna cosa en si mateix però la frase significa **més** que els mots sense tanmateix ni cancel·lar el seu significat - ans re-dimensionant-lo - ni significar exclusivament a partir dels mots (*i.e.* a partir de la mera suma dels significats dels mots presos individualment). El mateix s'esdevé en la inserció de la línia en la totalitat el text, amb idèntica ampliació del significat a partir de les unitats menors. Però, ¿quins són els contextos possibles d'inserció de la W-L de 1794, i fins on pot arribar l'indispensable eixamplament significatiu? O preguntat altrament, ¿en quina trama configuradora de significat hem de situar la W-L entesa com a esdeveniment o estructura teòrica?

La nostra argumentació afirma la conveniència i en molts casos la necessitat de considerar l'esdeveniment de la W-L de 1794 en la trama de la filosofia fichteana considerada com el supratext legítim, com aquella totalitat, del joc de la qual amb els elements singulars, segons el característic procés circular, es construeix la comprensió. Però, al contrari, no fóra legítim inserir **en el mateix sentit** aquell esdeveniment en la trama o supratext hegel·lià. Ja que una tal integració negligeix completament la

modificació essencial de sentit que comporta el moment de la **recepció filosòfica**, el qual té una funció constitutiva específica i irrepetible en el supratext hegelian. En conseqüència, és en un sentit radicalment i substancialment dissemblant que hom efectua la inserció de la W-L de 1794 en el supratext o trama de la filosofia de Fichte i en el de la filosofia de Hegel. Prosseguint amb el símil, en el primer cas ens movem en un pla **intratextual**; en el segon **intertextual**: si el moment constitutiu fonamental que la reconstrucció històrico-filosòfica ha de considerar en la intertextualitat és el de la recepció filosòfica, en la intratextualitat és el del **desenvolupament filosòfic**.

L'exemple anterior il·lumina, doncs, les relacions entre els models de desenvolupament i evolució i la seva articulació en l'idealisme alemany interpretat com a totalitat estructurada per continuïtats i discontinuïtats de rang dissemblant: la intratextualitat no podria ser compresa ni reconstruïda altrament que de manera narrativa, però la intertextualitat tractada a la manera de la intratextualitat - *i. e.* narrativament - ens aboca a tota mena de dificultats i paradoxes. Aquesta forma de tractar l'idealisme és el que proposen les narratives de l'idealisme, les quals poden elaborar l'idealisme narrativament com a procés de desenvolupament a costa de l'assimilació inacceptable del conjunt de producció de significat que ha originat a simple **intertextualitat**, tot optant o, millor, tot **havent** d'optar per un supratext o altre concebuts com excloents. Però l'idealisme alemany se'ns presenta com a superposició de supratextualitats i la tasca de la seva reconstrucció és en conseqüència doble: d'un costat, la separació de trames mitjançant la identificació dels diferents supratextos, exploració de les continuïtats-discontinuitats en el joc del desenvolupament; de l'altre, la connexió i interacció de les trames mitjançant la identificació de les seves relacions, exploració de les continuïtats-discontinuitats en el joc de l'evolució. Al marge de les dificultats ben reals que tal reconstrucció històrico-filosòfica de l'idealisme pugui presentar *in concreto*, cal que la seva tasca es concebi idealment mitjançant aquest necessari desdoblament: reconstruir la **gènesi** de

cadascuna de les filosofies idealistes, posant una atenció especial a aquest aspecte fonamental i privilegiat de la gènesi que és la **recepció** d'un o diversos desenvolupaments o moments teòrics que el conformen, històricament disponibles al nou pensament que ara es desenvolupa; reconstruir l'**evolució** que exhibeix cadascuna d'aquestes gènesis i que només, de fet, els dóna sentit.

Tal seria el nostre punt de partida en un assaig d'interpretació no narrativa de l'idealisme alemany: la seva consideració en quant seqüències de desenvolupaments **de** les filosofies idealistes i d'evolucions **entre** les filosofies idealistes. Atès que no podem esperar entendre la gènesi ni el desenvolupament de **cap** filosofia idealista sense atendre a la recepció que en ella té lloc de plantejaments, conceptes, termes, projectes idealistes previs (els quals tenen una gènesi i desenvolupament diferent), la perspectiva evolutiva i, per tant, l'idealisme com a totalitat no pot suprimir-se en la percaça d'una millor comprensió de qualsevol filosofia idealista: tornant al nostre darrer exemple, l'eixamplament constant del significat de la W-L de 1794 ens conduirà a Kant, Maimon, Reinhold, etc. Generalitzant: l'esclariment d'una filosofia idealista ens conduirà a l'idealisme. Conseqüentment, la continuïtat de l'idealisme, però una continuïtat evolutiva, queda suficientment garantida per la connexió estreta i la pregonia vinculació entre desenvolupaments i evolució que les filosofies idealistes exhibeixen.

**L'IDEALISME I LA LOGICA TRANSCENDENTAL.
RECERCA PRELIMINAR.**

**PART II. *En l'horitzó històric i filosòfic de la lògica
transcendental.***

Die Sache des Denkens bedrängt das Denken in der Weise, dass sie das Denken erst zu seiner Sache und von dieser her zu ihm selbst bringt

Heidegger

Introducció.

La paradoxa, que representa per a l'opinió un punt d'arribada possible, és en canvi un òptim punt d'arrancada per a la reflexió. El fet que la **lògica transcendental** hagi estat el tema d'un nombre considerable d'assajos filosòfics fa especialment difícil formular-ne d'una vegada per totes el seu **concepte**. I, no obstant, no sabríem passar sense aquest concepte, ja que si, en general, convé saber de què es parla, en particular la filosofia té en això el seu *sine qua non*.

De la mateixa manera que el propòsit d'efectuar una recerca «de l'idealisme» fa immediatament pertinent la discussió relativa a què hagi d'entendre's per idealisme, la proposta d'una recerca de l'idealisme «i la lògica transcendental» implica anàlogament l'entesa prèvia sobre el concepte d'aquesta última (LT). La meta de la recerca que ara endeguem, així doncs, admetria aquesta formulació senzilla: es tracta d'obtenir o mirar d'obtenir el **concepte** de la LT. Per presentar i explicar el concepte d'alguna cosa, disposem del recurs a la **definició**: una certa organització de nocions teòriques ben precisades que es refereixen al seu objecte per mitjà de la seva connexió sistemàtica. La recerca del concepte de la LT equivaldria, en conseqüència, a la recerca de la definició de la LT.

A ningú no escaparan les dificultats que aquesta recerca del concepte o de la definició de la LT planteja. Potser no es tracti més que d'un cas particular del problema de la construcció d'una entitat teòrica, problema que si és igualment inherent a tota disciplina, malgrat tot cada disciplina malda per resoldre aplicant els seus propis medis. Aquí és impensable que puguem arribar a obtenir el concepte de la LT a base de comparar les efectuacions LT de diversos autors, ja que per a decidir **quins** autors han de prendre's com a punt de referència, caldria ja saber què és una efectuació LT, *i.e.* quin és el seu concepte. Però si aquest inductivisme és impensable, el camí invers, anomenat habitualment deducció, se'ns fa igualment desavinent. Qualsevol idea de deducció del concepte LT requereix una base, la institució

de qual haurà d'afrontar considerables obstacles en la justificació els seus títols de legitimitat si procedeix d'esquena a les teories lògico-transcendentals on precisament tal concepte ha rebut la seva elaboració.

Haurem de prescindir, doncs, d'aquella mena de procediments, d'altra banda més propis d'una metodologia de les teories científiques que d'una metodologia aplicable amb alguna garantia a la Història de la filosofia. En el seu lloc, proposem el que sembla més raonable de fer en aquesta última: seguir una **via històrica cap a la comprensió de la LT**. Però pel que fa a la meta del seu recorregut, la primera recerca preliminar referent a l'idealisme ha d'haver-nos alligonat per endavant sobre el fet que, en el nostre àmbit d'estudis, una discussió sobre definicions que no entri a considerar com el més decisiu la qüestió dels criteris operants en aquestes definicions, s'arrisca a a fer cap en un terreny perfectament estèril. Que la LT sigui un concepte i, per tant, que sigui susceptible de ser definida no pot ni ha d'assumir-se de bon començament. El primer capítol dedicat a explorar la via indicada cobreix així un domini caracteritzable amb el terme «preconcepte» de la LT. Només una vegada localitzat el rastre històric de la LT estarem en condicions de seguir-lo. Ell ens condueix primerament a Kant, a la Crítica teòrica, on veiem definir-se un espai teòric de construcció d'un concepte de lògica transcendental (Lt). Correspondrà a una conclusió general, esbrinar si d'aquest trànsit del preconcepte de la lògica transcendental (LT) a la lògica transcendental de Kant (Lt) ha extreure's cap conseqüència per a una recerca ara ja referida a l'idealisme i la lògica transcendental.

1. Preconcepte de la LT.

Comencem per constatar que la LT no és una disciplina clàssica en la tradició filosòfica i que ingressa en la nostra tradició de pensament només per un acte plenament deliberat d'instauració de la seva existència i estructura teòriques en la filosofia de Kant. En la Kritik der reinen Vernunft que constitueix el moment de fundació de la LT, el seu acte i la seva acta fundacionals, haurem de recalar aviat. Però cal no passar per alt la indicació de l'originalitat de la nova teoria - originalitat la radicalitat i sentit de la qual estan encara per veure - que es conté en la denominació mateixa de «**lògica transcendental**».

Seguint aquesta indicació, la novetat de la nova disciplina ha de radicar i expressar-se en la con-jugació del «lògic» i el «transcendental»: una lògica que és **transcendental**, és l'especificat d'aquesta lògica, mentre que l'específic transcendental ha de revelar-se només en el si i en el sòl del **lògic**. Amb la LT ens les hem, així doncs, amb un entrecreuament, una con-jugació de dos conceptes - «lògica», «transcendental»-, el significat dels quals és el que ha de ser esbrinat en primer lloc.

Ara que, quin cabal hem de fer d'una indicació dipositada en la simple denominació? No basta el reconeixement genèric de la importància que la terminologia té en filosofia: més aviat, és en la mesura que la LT és objecte d'una instauració que hem anomenat deliberada, això és, d'una instauració conscient i reflexiva, que la denominació que Kant ha triat aquí resulta més que més **fonamental**. Just en relació a aquesta qüestió de l'expressió del pensament, Kant ha manifestat en la primera Crítica la seva aprensió a encunyar termes nous allí on esdevindria difícil al pensador d'anomenar amb exactitud el seu concepte - "una pretensió de legislar en els idiomes que rara vegada reeix", ens diu. Preferiblement al recurs "desesperat" de forjar un nou terme, Kant estima aconsellable "examinar si no es troba ja aquest concepte, juntament amb l'expressió adequada, en una llengua morta culta". És clar que Kant no vol d'aquesta manera atribuir-se una llicència per emprar indiscriminadament conceptes disponibles amb

independència del seu significat originari. Ben al contrari, es tracta de localitzar en el bagatge lingüístic existent aquell significat d'un terme "que li era especialment propi", fixant-lo si molt convé i restringint-ne amb tota cura el seu ús a aquelles instàncies que es corresponen amb el seu "significat genuí": "perquè altrament s'esdevé fàcilment que, després de no posar particular atenció a l'expressió ... es perd també el pensament que només ella hauria pogut conservar"(1).

L'ocasió d'aquestes observacions és la introducció del concepte central en la Dialèctica transcendental de "idea", denominació reflexivament manllevada a Plató amb què Kant creu adient anomenar els «conceptes de la raó». Netament perceptible en aquestes línies és, però, el caràcter de recomanació o màxima general en el procedir filosòfic que l'autor pretén. Contra aquest rerafons, ha de quedar reforçada la impressió que també la **nova denominació** «lògica transcendental» és resultat d'escorcollar amb certa cura el "significat genuí" dels termes que formen l'expressió «lògica transcendental»; que aquesta expressió ambiciona "conservar el pensament" que es conté en els conceptes «lògica» i «transcendental»; que amb ella vol d'antuvi mirar de "fer-se rectament entenedor" el contingut filosòfic de la LT - "fer-se rectament entenedor", com precisa el fragment citat, no ja a altri sinó al propi pensador que n'instaura el concepte. Si es així, aleshores l'expressió «lògica transcendental» ha de revelar immediatament algun significat en els seus termes expressos - potser on ella aspira a insertar-se, potser què pretén recollir i al mateix temps transformar en l'acte i moment precís d'entrecreuar d'una manera innovadora els dos conceptes del «lògic» i el «transcendental».

Ara bé, ¿què són aquests conceptes? El seu contingut no és pas fàcil d'exposar ja que per si sols, ells remeten de manera abstracta i imprecisa a dues llargues i complexes tradicions intel·lectuals occidentals, la tradició del pensament lògic i la tradició del pensament metafísic. Un punt de partida més concret, el tenim en la configuració particular que ambdues tradicions han conegut en la filosofia alemanya del segle XVIII. És aquí, per tant,

en la sedimentació que els conceptes del «lògic» i «transcendental» han atès en la tradició de la *Schulphilosophie* contemporània de Kant, on sembla que haguem d'anar a recaptar en primer terme el seu significat.

1. La LT *qua logica*.

Que la lògica és una disciplina filosòfica plenament vigent en la filosofia de l'època de la *Aufklärung*, prou que ho evidencia una simple ullada a la gran quantitat de publicacions llatines com també ja alemanyes amb el títol respectivament de «*logica* » o «*Vernunftlehre* », terme aquest darrer que des de Chr. Thomasius és emprat sovint com l'equivalent alemany al costat del de *Logik*⁽²⁾. Una altra cosa, però, és esbrinar quina mena de vigència té, és a dir, quina mena de ciència és aquesta lògica tan sovintejada en el segle.

L'examen de la lògica de Wolff ha de revelar-nos alguns aspectes principals d'aquesta qüestió⁽³⁾. D'un costat, es veu que bona part dels continguts oferits per l'exposició d'aquesta ciència tenen una connexió força feble i extrínseca amb el que avui en dia es proposa i s'efectua amb el nom de lògica. Trobem així, al costat d'aquelles parts habitualment considerades indispensables tals com la doctrina del concepte, del judici i del sil·logisme, un seguit de capítols que volen ensenyar a treure profit de les lectures fetes, a jutjar els escrits d'altri, a refutar i convencer o a explicar les Sagrades Escripures⁽⁴⁾. De l'altre costat, més fonamental en relació a l'interés del nostre estudi, es descobreix que la caracterització de la disposició i de l'objecte científics de la lògica en l'exposició de Wolff no és en absolut senzilla ni unívoca. La lògica és no solament l'examen teòric i exposició de l'instrument efectiu de realització de la ciència, és a dir, **teoria de la ciència**, sinó també **anàlisi gnoseològica**, examen de les forces cognoscitives, de la seva capacitat, efectuacions i recursos.

En aquest estatut ampli i oscil·lant de la lògica és còpsable ja sota d'una primera forma el conjunt de problemes que haurem de

descabdellar tot seguit. La lògica exhibeix una mal resolta dualitat de rangs cognoscitius ja que ha de constituir a la vegada un saber (general) sobre la ciència i una ciència (particular) del saber. Des d'aquest punt de vista, el seu emplaçament en el sistema de les ciències desferma un seguit de dificultats. En un primer moment, la lògica ha de posar-se com a propedèutica científica al capdavant de les ciències; però també quan es considera la porció de la ciència que li correspon, això és, en tant que la seva exposició ha de ser igualment un **saber demostrat**, la lògica apareix, en un segon moment, simplement com una ciència més⁽⁵⁾. L'expressió de Wolff que la lògica és "primera part" de la filosofia conté així doncs aquesta doble determinació: és una disciplina que se situa al capdavant de la filosofia i és també una disciplina filosòfica⁽⁶⁾. Però com veurem, la lògica en aquest segon sentit de saber demostrat no és autènticament «part primera» de la ciència sinó que la seva necessària inserció en el sistema del saber n'exigeix la subordinació a d'altres ciències. La lògica que és així la **primera ciència** no és després de tot la **ciència primera**.

La concepció wolffiana de la logica en quant *logica artificialis docens* com **explicitació distinta de les lleis de la lògica natural de l'intel.lecte**, representa una complexa articulació interna de les diverses determinacions contingudes en la caracterització de la lògica alhora com a **tractat del mètode** i com a **doctrina de l'intel.lecte**⁽⁷⁾. La lògica és una explicació de la disposició natural al coneixement de la veritat i del seu exercici espontani mitjançant lleis determinades - és així **teoria de l'intel.lecte**. Aquesta teoria satisfà la condició de saber demostrat - *i.e.* la lògica és *scientia* - solament per la seva integració en el sistema deductiu del saber, en el qual se subordina a la ciència general de l'ens i de la natura de la ment humana, a l'ontologia i la psicologia⁽⁸⁾. D'altra banda, la lògica, precisament en tant que ciència de l'intel.lecte, estableix i demostra les regles derivades de la naturalesa de l'esperit, d'acord amb les quals l'exercici de l'intel.lecte humà pot atènyer la seva major perfecció en la ciència rigorosa. La lògica pot definir-se, en aquesta segona determinació, com "ciència de la

conducció de la facultat cognoscitiva" - **teoria del mètode**. En aquest sentit, la lògica és la primera part (necessària inclús per a l'ontologia i la psicologia) d'una filosofia rigorosa, és a dir, d'una filosofia construïda segons el mètode científic, atès que la construcció d'aquesta filosofia pressuposa aquella conducció, concretada precisament en tal mètode.

La problemàtica que es concentra i bull en la qüestió del lloc sistemàtic de la lògica en el conjunt de la filosofia a penes pot ni tan sols pretendre ser desactivada mitjançant una superficial demarcació entre el punt de vista de la intenció didàctica i el punt de vista de la científicitat de l'exposició, entenent llavors que la lògica fóra el començament més aconsellable en virtut de la seva major simplicitat o naturalitat, el començament, per tant, més adequat des del punt de vista de la pedagogia del saber, però que tanmateix no fóra realment el punt de partida del saber⁽⁹⁾. No ho pot pretendre, tret que es confonguin dues coses radicalment distintes com són, una, la constitució del sistema del saber i, l'altra, la manera més planera o convenient d'accedir a un sistema del saber que fóra ja constituït. Si en aquesta darrera podria tenir relevància una consideració pedagògica, per a la primera, ben al contrari, qualsevol apel·lació a aquesta mena de consideració és del tot impròpia i fora de lloc perquè la tasca és aquí determinar el fonament en què s'assenta aquest sistema i la manera d'accedir-hi **en primera instància**, això és, a fi d'efectuar a partir d'aquest fonament la fonamentació efectiva del sistema del saber.

Començar per la lògica, fet i fet, no té per a Wolff el sentit esdevingut potser plausible per una certa inèrcia de la tradició que, abans d'introduir-se en el saber, caldria familiaritzar-se amb un instrumental i un conjunt de tècniques que foren en si mateixos donats de manera independent de la ciència. La connexió estretíssima i fonamental que aquest filòsof manté entre els conceptes de lògica i ciència, mètode i sistema, imposa aquest començament en la lògica com **inici lògic del saber**, és a dir, com una exigència ella mateixa científica. La lògica no merament exposa sinó que és *per se* el *ordo* que constitueix essencialment el

mètode demostratiu que defineix la ciència, i a aquest mètode li correspon la funció discursiva de la connexió necessària de proposicions en el si de cada ciència particular com també la funció sistèmica o arquitectònica de determinar l'organització i les relacions entre les diverses disciplines que integren el saber científic en la seva totalitat, el qual no pot entendre's més que com organització **sistemàtica**⁽¹⁰⁾. La lògica i només ella forneix el concepte de ciència i la seva estructura sistemàtica així com la fonamentació del mètode amb què la ciència ha de bastir-se. En aquest sentit no és concebible un altre començament filosòfic que el lògic, perquè en aquest començament la ciència humana hi té, com haurem de dir, el seu **accés constitutiu**, és a dir, la raó guanya i s'assegura la possibilitat del saber en assentar-ne el seu concepte i en fa ja una realitat efectiva pel que fa al seu inici. La lògica de Wolff ha de ser considerada, així doncs, el **punt de partida lògic** (no simplement pedagògic) de la ciència.

Un pas més en aquesta reflexió ens ha de descobrir la dificultat fonamental que batega pregonament en aquest començament en el lògic que és necessari a la ciència: si començar pel lògic és una exigència lògica aleshores una tal exigència es dona de manera originària precisament només en la lògica mateixa. Altrament dit, l'inici del sistema filosòfic en la lògica que és un començament necessari no pot ser fonamentat i no pot ser fonamentat en el seu caràcter necessari més que en la lògica - això és, no pot ser fonamentat com a tal sinó de manera **circular**.

La justificació de l'inici del saber en la lògica ha de recórrer per necessitat l'esmentat cercle des la lògica com a «punt de partida de la ciència» a la lògica com a «ciència del punt de partida». La lògica de la *Aufklärung* expressa mitjançant aquest cercle la idea que la lògica no és mera propedèutica a la ciència sinó propedèutica científica, o sigui, ciència ella mateixa. En aquest sentit, teoria del mètode i teoria del coneixement remeten l'una a l'altra: la ciència de l'intel·lecte ha de construir-se de conformitat amb el mètode científic però el mètode científic descansa en les lleis d'aquell intel·lecte i es troba exposat en la seva ciència. És per això que en la mera presentació de la lògica

com a «primera ciència» i sense que sigui menester anar del·là d'aquesta, es detecta sempre en els textos de manera més o menys implícita aquesta circularitat de la justificació en la lògica de la lògica com a punt de partida lògic. En la seva Lògica alemanya, Wolff introdueix aquesta ciència amb l'argument que en filosofia ha de començar-se per esbrinar si hom és capaç de filosofar, "primera tasca" que és, amb tot, una "part de la filosofia", aquella part adreçada al coneixement de les "forces de l'enteniment humà i del seu ús adequat en el coneixement de la veritat"⁽¹¹⁾. La circularitat aquí implícita és que cal esbrinar la capacitat per a filosofar abans de començar a fer filosofia però no hi ha altra manera d'esbrinar tal capacitat més que filosofant; que la lògica que ha d'ensenyar a servir-se de l'intel·lecte ha de servir-se ja de l'intel·lecte a fi de dur a terme aquest ensenyament. Igualment en la definició de la lògica de Crusius, considerada rival de les lògiques de l'escola de Wolff, se'ns presenta aquest cercle quan s'afirma que pertoca a la lògica de considerar com és possible per mitjà de les forces de l'enteniment humà i les seves efectuacions el coneixement de la veritat: perquè, aleshores, la lògica que es proposa tractar la possibilitat del coneixement de la veritat ha de constituir al seu torn també coneixement de la veritat - un coneixement de com és en veritat possible tal coneixement de la veritat⁽¹¹⁾.

Així doncs, sembla que cal començar per la lògica i alhora sembla que la necessitat d'aquest començament lògic pot realment sorgir i ser justificada només en el curs de la lògica. En aquestes condicions es palesa el rang primeríssim del problema de determinar el lloc de la lògica en el sistema del saber: el que hi està en joc és res menys que la possibilitat mateixa del sistema del saber. Si la lògica no és la primera ciència, la constitució del sistema del saber resulta impossible - en un doble sentit: perquè manca un començament i perquè aquest començament no pot arribar a justificar-se. Ara bé, precisament en el «segon sentit» indicat, la possibilitat de la ciència no ha estat encara demostrada sinó més fonament problematitzada per la circularitat lògica. Si la lògica en quant començament de la ciència ha de ser

fonamentada per la lògica mateixa en quant ciència del començament, llavors ha de preguntar-se si mitjançant aquest cercle lògic pot fonamentar-se vàlidament el sistema del saber i com això hauria d'ocórrer. En termes històrics, ha de preguntar-se si, ben mirat, en la concepció filosòfica de la *Aufklärung* aquesta fonamentació circular de la lògica com a primera ciència - començar per la lògica és una exigència lògica - constitueix en absolut la fonamentació requerida del sistema del saber.

El seguiment del curs d'aquesta lògica estableix que la lògica, malgrat ser la primera ciència, la primera part del saber o la ciència del saber, no és l'autèntica part primera de la ciència, el saber del fonament. És veritat que l'autèntic fonament de la ciència no esdevé accessible més que a través de la lògica en un doble respecte fonamental: la lògica estableix en absolut la necessitat d'un fonament i la lògica remet de manera necessària a aquell fonament. Però aquest vertader fonament de la ciència és extralògic: la lògica, en extreure els principis de l'ontologia i la psicologia, descansa en la **pre-suposició** d'aquestes ciències més fonamentals. El curs de la lògica ensenya que primera part de la ciència, la lògica ho és perquè cal primer que res disposar d'un concepte de ciència que només ella pot procurar. Però la lògica no posa merament el concepte de ciència sinó que amb aquesta posició posa també de manera immediata l'exigència de científicitat d'aquesta posició. La satisfacció d'aquesta exigència, que és una exigència lògica en la fonamentació del concepte de ciència, l'obliga a sortir del seu propi àmbit en prendre la forma d'exigència lògica de principis ontològics i psicològics. D'aquesta manera, la lògica remet a un fonament que ella mateixa no pot donar-se i l'exigència lògica de fonamentació del concepte de ciència queda satisfeta exclusivament fora d'ella, en la naturalitat de les lleis de l'enteniment i la seva valència ontològica.

La lògica no és així en un sentit radical i estricte la **part primera** de la ciència, part a la qual més aviat ella remet necessàriament en la seva fonamentació del concepte de ciència. La lògica no és la *philosophia prima* sinó que pre-suposa la *philosophia prima* per tal de constituir-se ella mateixa com a

saber. Amb altres paraules: el saber del saber no és el saber del fonament del saber. En conseqüència, el saber no es basta a si mateix i necessita un fonament extern, un fonament en el no-saber. Amb tot, ha de reparar-se en el fet que la circularitat implícita en el concepte del lògic **en quant primera ciència**, propedèutica científica, no queda anul·lada en si mateixa sinó que persisteix de manera necessària: començar per la lògica és una exigència científica *i.e.* lògica. És l'aprofundiment en aquesta exigència, l'esforç per donar-li complida satisfacció que empeny fora de la lògica, en mostrar que el seu cercle no reposa en si mateix sinó que pre-suposa un fonament, un fonament ontològico-psicològic. La lògica, la primera ciència no és, en conclusió, un saber lliure de pressupòsits.

És veritat, tanmateix, que el que són pressuposicions per a la lògica acaba essent dilucidat amb el desenvolupament complet del sistema científic: la filosofia com a saber plenament constituït **no pre-suposa** rigorosament parlant els principis de la psicologia i l'ontologia en què descansa la lògica, sinó que **només els su-posa**, *i.e.* els posa com a fonament ara conegut al pensament. Tot amb tot, es tracta de pressupòsits indispensables de la lògica com a «obertura» al saber: perquè si cal que el saber començi per la lògica, li cal partir de determinats pressupòsits. El significat d'aquesta dificultat, que s'estabilitza a través de l'exposició sistemàtica de la filosofia completa, ha d'interpretar-se com segueix: l'exposició ontològica i psicològica dels pressupòsits de la lògica implica que els fonaments del saber no resten desconeguts al pensar i, no obstant, no és concebible que el pensament es doni ni pugui donar-se a si mateix aquests fonaments del saber. La temàtica que retrobem en aquest context és la de la finitud del coneixement humà: la ciència sap el fonament del saber però el sap com extern al saber, com el pre-supòsit sobre què reposa el saber finit, el qual ha d'acontentar-se a remetre-hi, tot acceptant així la circularitat inevitable del seu procés. Ja que aquesta circularitat inevitable del saber esdevé només acceptable (al saber) quan s'assenyala el fonament on reposa el seu cercle, un

fonament ontològic que es troba fora del saber com la seva suposició essencial.

Aquest és l'entramat que subjau a la doble caracterització wolffiana de la ciència lògica, teoria de la ciència i alhora teoria de l'intel·lecte, com també a la doble consideració de la lògica en la teoria de Crusius, *Vernunft-Lehre* o *Logik*, tractant les *Wirkungen* efectuades per les «forces» de l'enteniment humà, i alhora *Noologie*, "ciència de l'essència de l'enteniment humà", tractant pròpiament aquestes *Kräfte*. Amb la necessitat de la lògica com a primera ciència, amb la necessitat del començament lògic va aparellada, doncs, la impossibilitat que aquesta primera ciència pugui demostrar la necessitat del començament lògic i fonamentar-se a si mateixa. En el sistema de la ciència, el saber comença no per allí on pròpiament el saber comença: comença en un indret extemporani, desplaçat o extrínsec al primer fonament.

L'estatut fluctuant de la lògica clàssica no respon en conseqüència merament a dos punts de vista diferents sobre el saber lògic: un, d'acord amb el qual la lògica és «ciència de la **ciència**» i consegüentment la **primera** ciència, i un altre, d'acord amb el qual la lògica és «**ciència** de la ciència» i com a tal **una ciència més** entre les altres que ocupa un lloc determinat en el sistema: més aviat, la lògica considerada com a primera ciència no és en rigor simplement **una ciència més** i considerada simplement com una ciència més **no és en rigor primera**. En realitat, el seu estatut fluctuant respon a una **estratègia de fonamentació del sistema científic**. El lliscament de la teoria del mètode (o de la teoria de la ciència) a la doctrina de l'intel·lecte, i a la inversa, ha de fer possible la justificació del començament científic en la lògica: ja que la lògica demostra la necessitat de la fonamentació del saber, és a dir, demostra que la ciència (la raó) no pot passar-se sense lògica; tanmateix, com a saber demostrat, la lògica exigeix un fonament extrínsec, és a dir, la ciència (la raó) no s'autofonamenta sinó que requereix un fonament fora de l'àmbit lògic. De l'ambivalència essencial en el caràcter «primer» de la ciència lògica depèn per tant la possibilitat de fonamentació última del saber filosòfic: que calgui

començar pel lògic no significa que el lògic sigui el principi últim de la ciència, la ciència de l'autèntic i més enlairat fonament del saber; més aviat, si fos així, seria impossible una autèntica fonamentació en el sentit definit per aquesta lògica: el saber quedaria atrapat en una circularitat que no podria sostenir-se a si mateixa sense romandre per així dir suspesa en el buit.

L'interès de la nostra recerca no contempla aprofundir el significat de l'ambivalència del lògic - com s'ha esbrinat, jutge i part, ciència de la ciència a la vegada que part de la ciència - en una filosofia particular ni en la *Schulphilosophie* en general. Però sí calia primerament fer-la avinent i després destacar-ne algunes implicacions característiques en el pla de la fonamentació científica. El concepte de ciència que pertoca d'esclarir a la lògica, un pertocar demostrat en la lògica mateixa, descansa en la pre-suposició de les lleis essencials de l'intel·lecte i el seu isomorfisme amb les lleis de l'ésser. En això, si la **fonamentació lògica** del saber s'ateny mitjançant el saber del fonament de la ciència, no obstant, tal fonamentació **no té lloc en la lògica**. Així les condicions en el marc de les quals aquesta lògica aspira a realitzar una **fonamentació científica de la ciència** venen donades, en conseqüència, amb l'assaig mateix de fonamentació: el punt de partida del saber com a tal - *i.e.* en quant fonament en si del saber - no coincideix en primera instància amb el punt de partida de la ciència (del nostre saber). L'accés constitutiu al saber - adjudicat al pensament lògic com a primera ciència - no està mancat de pressupòsits, i en aquest sentit resulta discutible que es tracti d'un accés genuïnament i radicalment constitutiu. L'accessibilitat al fonament que es presenta de manera circular en el començament en la lògica queda determinada com a **cercle del saber que no pot auto-fonamentar-se**, com a cercle que pre-suposa el seu fonament.

Reprement el nostre fil inicial - la proposta d'esbrinar el significat del factor L de la conjunció LT, significat el qual, tanmateix, no ha de ser en absolut identificat amb el d'aquest mateix factor **en** tal conjunció - pot dir-se que amb totes les dificultats que presenta l'estatut científic de la lògica, la

determinació i el tractament del seu objecte i principalment la seva posició en el sistema de les ciències, la temàtica general d'aquesta ciència queda explicitada amb relativa claredat per a la nostra consideració en el marc històrico-filosòfic pertinent. Tema de la lògica és, en una caracterització molt àmplia, el **coneixement**, el **pensar**; i en la mesura que aquesta nocions enclouen, de manera eminent a més, el coneixement o pensament rigorós i sistemàtic, la **ciència**. Així doncs, la lògica, essent ella mateixa coneixement, pensar o ciència, és **ciència de la ciència**, una ciència que es proposa **conèixer el coneixement o pensar el pensament**. En tant que la lògica és ciència de la ciència, li pertoca a ella de fonamentar i justificar el concepte mateix de ciència i les seves condicions de possibilitat, i en aquest sentit la lògica és la primera part de la ciència i el punt de partida del saber; al mateix temps, però, en tant que la lògica és ciència sense més, ella posseeix un lloc determinat en el sistema de les ciències. Aquesta ambivalència, que és inherent a la concepció de la lògica com a propedèutica científica (ciència de la ciència), ha trobat en la filosofia de la *Aufklärung* expressió problemàtica en la qüestió del seu emplaçament en el sistema científic: tot i ser la primera ciència, aquella ciència en l'àmbit de la qual ha de determinar-se l'«obertura vers» el fonament - resolent així l'accés constitutiu al saber que ha de distingir-se bé de l'accés a un saber ja constituït, on ens les hem amb una mera «transmissió» del saber -, la lògica encara no efectua el copsament d'aquest fonament, no és l'autèntica obertura al fonament. En aquest sentit, atès que li cal anar a cercar els seus principis en unes altres ciències diferents i en darrera instància més fonamentals, a la lògica no li correspon sinó un lloc subordinat i secundari en el sistema del saber. Expressat amb la màxima concisió: la lògica és la primera ciència però no és la ciència primera. Hem arribat a la conclusió que aquest estatut fluctuant de la lògica obeeix en el fons a una estratègia de fonamentació de la lògica com a propedèutica científica, fonamentació de què depèn immediatament la fonamentació mateixa del sistema del saber.

La circumstància que la primera ciència del coneixement humà no sigui la ciència primera, assenyala una discrepància que és expressable com a distinció entre l'accés al saber i el saber mateix, entre el punt de partida o començament del saber finit i el punt de partida o començament del saber com a tal, absolut. Semblaria que la clau de la necessitat d'una fonamentació del saber, **la clau de la lògica** hagi de localitzar-se essencialment en el caràcter imperfecte i limitat del coneixement humà: un intel·lecte finit no pot passar-se sense una primera ciència, la lògica, amb la mediació del qual solament pot fer-se-li avinent el primer fonament del saber. Però ja es veu que això no clou el debat teòric tocant ara no a la qüestió de la **perfecció de la raó humana** sinó a la de la **perfecció de la seva ciència**. N'hi ha prou de preguntar si l'extralogicitat del fonament en si mateix del saber - que com hem mostrat resulta ser per a la *Aufklärung* el característic de la filosofia en tant que aspiració humana al saber i realització humana d'aquesta aspiració - ha de ser adscrita a la imperfecció de la raó finita o més aviat a una imperfecció en la fonamentació del seu saber.

II. La LT *qua transcendentalis*.

No menys prenyat d'història i pensament que el terme «lògica» es presenta l'expressió «transcendental»⁽¹³⁾. D'una manera genèrica, el terme «transcendental» remet a la tradició metafísica i certament, si atenem al significat més antic del terme en el si de les doctrines escolàstiques, no pas a una zona perifèrica d'aquesta tradició sinó al seu centre mateix. En efecte, amb el títol de doctrina dels *transcendentalia* cristal·litzà cap a final de l'Edat Mitjana aquella part dels comentaris llatins de la filosofia primera aristotèlica consagrada a discutir el conjunt de determinacions més universals de l'ens, les propietats que han de pertocar al *on he on*, a l'ens en tant que tal, les quals per tant «transcendeixen», d'aquí el terme, tota especificació de l'ens com essent tal cosa determinada diferent de l'ens en quant ens. Ara bé, ¿fins quin grau d'universalitat han d'enlairar-se aquestes

propietats o, alternativament, quin grau d'especificitat significativa els correspon? La caracterització mateixa de «determinacions més universals de l'ésser» anuncia ja les dificultats de la temàtica que el pensament filosòfic ha d'abordar en aquestes problemàticament denominades «propietats», la màxima universalitat de les quals amenaça el seu estatut «ser-determinació» mentre que el seu caràcter determinatiu fa perillar la màxima universalitat que han de posseir essencialment. L'exposició d'aquesta secció de la metafísica des de la represa tomasiana de la filosofia primera aristòtelica fins a les disputacions de Suarez es troba dominada per qüestions tals com la convertibilitat de l'ésser amb les seves determinacions transcendents; la interpretació d'aquestes determinacions segons les dues tendències, ontològica i teològica, de la metafísica aristòtelica; el paper de l'enteniment i la voluntat (humana i divina) a què concretament es refereixen respectivament el *verum* i el *bonum transcendentale*; el paper de l'enteniment cognoscitiu en la distinció d'aquestes determinacions, la qual, atesa la convertibilitat o coextensivitat d'aquelles propietats amb l'ésser, no ha de constituir en rigor cap distinció *in re*; la mena de realitat que aquests «transcendents» considerats conjuntament han de posseir en si mateixos i el que han d'afegir a allò a què s'atribueixen. Comptat i devatut, la història del pensament dels transcendents no és sinó la història de la metafísica, amb la qual cosa ja està dit que la pregunta de si perviu encara i en quin sentit un «significat original» del transcendent en la filosofia alemanya del segle que ens ocupa, no pot ser una qüestió pacífica.

L'al·lusió a aquesta part de la "filosofia transcendental dels antics" en la segona edició de la *KrV*, ens autoritza a afirmar que la doctrina escolàstica dels transcendents constitueix encara un punt de referència en principi no negligible en l'horitzó filosòfic de Kant⁽¹⁴⁾. En el paràgraf que Kant dedica al tema han de distingir-se dues parts o arguments diferenciats: la constatació, primer, de l'escàs o nul valor teòretic de la doctrina de pensament dels «transcendents», il·lustrat sobretot pel caràcter superflu que presenta en les exposicions metafísiques modernes, i, a

continuació, una recerca de natura genètica sobre la formació d'aquesta doctrina, la qual s'efectua des de la concepció original i pròpiament kantiana del «transcendental»⁽¹⁵⁾.

Així doncs, havent-nos girat cap a la doctrina dels transcendents tot cercant els antecedents de l'especificitat «transcendental» de la nova lògica, ens surt al pas l'explícita negació kantiana de la transcendentalitat d'aquella doctrina. Aquesta estranya situació pot ser interpretada en dos sentits principals aparentment contraposats. D'un costat, podria pensar-se que, en denunciar el caràcter tautològic del principi de la doctrina dels transcendents i foragitar els "presumptes predicats transcendents de les coses" d'aquesta part de l'ontologia, Kant perseguiria deixar aquest espai lliure a fi que pugui ocupar-lo llavors la seva «lògica transcendental», la qual tindria a veure precisament amb predicats transcendents **genuïns**⁽¹⁶⁾. També, però, podria considerar-se, de l'altre costat, que les explicacions kantianes - d'acord amb les quals la doctrina dels *transcendentalia* apareix en les metafísiques modernes "gairebé només en prova de respecte" a la tradició i té el seu origen en la falsa interpretació d'una regla de l'enteniment - representen un escull de molt difícil superació en una explicació que pretengui derivar més o menys immediatament l'adjectivació «transcendental» que advé a la seva lògica transcendental a partir d'aquella tradició. En aquesta segona lectura, per tant, si la LT ha d'implicar alguna mena de *transcensus*, aquest no seria caracteritzable de manera anàloga al *transcensus* propi dels atributs transcendents de l'antiga doctrina escolàstica⁽¹⁷⁾. Tenim així una disjuntiva interpretativa referida a la connexió o desconnexió del «transcendental» de la LT - o, amb més propietat, de la lògica transcendental de Kant - respecte de la doctrina clàssica dels transcendents.

Al nostre parer, les dues interpretacions són igualment sostenibles en arguments de pes. Pel que fa a la tesi de la desconnexió, ella es veu sòlidament recolzada en la circumstància que, malgrat que sigui possible resseguir fragments de la vella doctrina escolàstica dels *transcendentalia* en Wolff i altres autors que en ell s'inspiren, no és menys cert que en aquesta direcció

filosòfica a penes pot dir-se que la doctrina mantingui unitat interna i la seva característica rellevància com a part fonamental de l'ontologia. En l'ontologia de Wolff, no solament els transcendents han deixat de configurar la primera part de la metafísica general sinó fins i tot una part diferenciada en ella mateixa i és d'una manera tota extrínseca i forçada que el filòsof s'hi refereix - exactament de la manera descrita per Kant *nur ehrenhalber*, a causa, podríem dir, de l'autoritat que exerceix una tradició venerada⁽¹⁸⁾. D'entre aquells autors que solen anomenar-se «wolffians» només Baumgarten presenta aquesta doctrina de conformitat amb una disposició més clàssica en la seva Metaphysica, per bé que també aquest autor es permet una interpretació original de la transcendentalitat del *unum, verum, perfectum*, a què més tard ens referirem.

Malgrat aquesta desconexió històrica, Kant reconeix en les seves pròpies declaracions del paràgraf referit de la Crítica un vincle immediat, per així dir *der Sache nach*, entre la seva «lògica transcendental» i la doctrina escolàstica dels transcendents, atès que, com escriu, "en la filosofia transcendental dels antics es troba també un *Hauptstück* que conté conceptes purs de l'enteniment, els quals encara que no es comptin entre les categories, haurien de valer segon ells com a conceptes *a priori* d'objectes" (KrV, B 113). Kant, així doncs, assenyala aquí expressament l'espai d'una superposició de la temàtica de la doctrina dels transcendents i de la seva LT: ambdues tractarien dels **conceptes purs de l'enteniment que es refereixen a priori a objectes**. La continuació del paràgraf pot llegir-se, aleshores, sota la clau de la denegació a aquells transcendents clàssics de tal natura - la de «conceptes purs de l'enteniment que es refereixen a priori a objectes» - i de la LT com l'obra de la seva substitució per conceptes vertaderament dotats d'ella.

La possibilitat de recolzar a la vegada les dues interpretacions parla en favor de la seva compatibilitat. La doctrina dels transcendents no constitueix un cas apart de la resta de tesis que conjuntament conformen la metafísica, la història sencera de la qual, amb tots els seus errors, confusions i

vacil·lacions, esdevé ara factible, així ho creu Kant, interpretar i explicar en virtut dels principis inherents a la raó cognoscitiva finalment esclarits en la seva filosofia transcendental. Les relacions en general de la filosofia kantiana amb la tradició, i molt particularment amb la tradició metafísica, són - val a dir, com les de tota filosofia revolucionaria, *i.e.* com les de tota autèntica filosofia - de confrontació amb doctrines de pensament per tal com només per aquest mitjà, la **crítica**, es vivifica el pensament que imperceptiblement per a qui pensa estalviar-se el pensar per compte propi alena en tals doctrines. No és amb la mera represa dels problemes, sinó amb el repensar problemàtic dels problemes que s'ordeix el teixit històric de la filosofia.

Aquestes darreres observacions no han de prendre's com posseint tal vegada cert valor edificant sinó que presenten màxima importància en relació al tema que ens ocupa. La distinció entre aquestes dues coses ben diferents, les doctrines de pensament i el pensament de les doctrines, aplicada al concepte de la nostra indagació, ens obliga a destriar entre la cristallització doctrinal escolar i el dinamisme del pensament del «transcendental»; i sense ella la qüestió de les connexions històriques del «transcendental» de la LT amb aquella doctrina clàssica esdevé no ja confusa sinó irresoluble. Si ha de descartar-se una connexió directa del «transcendental» de la LT amb la versió purament doctrinal del pensament dels predicats transcendents (i el to pejoratiu de l'al·lusió kantiana a aquella doctrina és prou eloqüent), tota la xarxa de connexions del primer amb el pensament que, bé i tenir el seu origen en aquella doctrina, no ha deixat d'estendre's i diferenciar-se històricament defineix en canvi un camp fecund i enormement ampli de recerca.

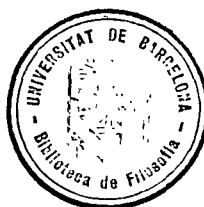
Amb tota seguretat, el concepte «transcendental» manté en època de Kant la seva referència a la disciplina filosòfica per antonomàsia, la metafísica, per bé que una referència esdevinguda polivalent com a conseqüència de l'engrandiment i diversificació progressives del pensament del transcendental. Considerem-ne algunes de les seves línies principals.

En primer lloc, trobem en textos del propi Kant - quan era, però, encara lluny de la seva formulació del projecte filosòfic de la LT - una identificació expressa del terme *philosophia transcendentalis* amb *metaphysica*, en un passatge que a més guarda un cert paral·lelisme amb l'acció d'entrecreuament que trobem expressada en la denominació «lògica transcendental». El passatge pertany a la breu dissertació llatina de 1765 amb el títol de Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen 1. continet monadologiam physicam, títol el qual formula amb tota precisió el seu tema: la necessitat en la filosofia natural de principis metafísics connectats als principis matemàtics. El sentit d'aquesta connexió s'esclareix més concretament com a recerca dels fonaments metafísics del comportament dels cossos fenomènics que descriu la física matemàtico-experimental. El prefaci de l'obra presenta aquesta recerca metafísica «ultimativa» com a complement «racional» indispensable d'allò que ha estat sòlidament establert mitjançant el testimoni dels sentits i sense el qual cal que fracassi la pretensió d'atènyer "una ciència de la natura mateixa dels cossos", és a dir, una ciència que no merament "exposa les lleis de la naturalesa" sinó fins i tot "l'origen i les causes de les lleis"(19). En aquest context, apareix el passatge esmentat amb la identificació de les expressions *philosophia transcendentalis* i *metaphysica*: al parer de Kant, "la metafísica, que en opinió de molts podria sense inconvenient mancar en la física, és aquí el seu únic recolzament i allò que projecta llum...". Amb tot, la pregunta és com pugui conciliar-se la metafísica amb la geometria, "quan sembla més fàcil que puguin ajuntar-se grifus amb cavalls que la filosofia transcendental amb la geometria?". El rerafons històric d'aquestes asseveracions kantianes constitueix, com és sabut, la més profunda divisió que ha conegut el món filosòfic i científic del segle XVIII, la qual en termes generals però força equívocs, val a dir-ho, podem retolar com aquella divisió representada, d'un costat, pels «matemàtics» partidaris de Newton i, de l'altre, pels «metafísics» seguidors de Leibniz. Kant presenta en la continuació del text citat algunes concrecions rotundes d'aquest conflicte que

resulten pertinents en la temàtica que l'ocupa: la metafísica nega que l'espai sigui infinitament divisible però la geometria ho afirma amb seguretat; la geometria afirma la necessitat de l'espai buit per al moviment, la metafísica nega tal necessitat; per últim, allí on la geometria sosté que la gravitació no és explicable per causes mecàniques i recorre a forces inherents als cossos capaces d'actuar a distància, la metafísica denuncia aquesta interpretació com una ficció imaginària⁽²⁰⁾.

Una part considerable de l'obra de Kant corresponent a l'etapa dita precrítica es proposa adreçar - i redreçar - aquesta mena de conflictes teòrics fonamentals, els quals, malgrat tot, seguiran obsedint el pensament d'aquest filòsof fins l'estadi decisiu de les antinòmies cosmològiques de la KrV. Aquí, naturalment, hem de prescindir d'un endinsament en aquesta qüestió i volem retenir només que si, segons el fragment citat, **sembla** una tasca impossible connectar intrínsecament els principis d'aquestes dues ciències que són la geometria o física matemàtica i **la filosofia transcendental o metafísica**, per tal com no s'han pogut ni tan sols conciliar les seves respectives aproximacions als problemes bàsics de la natura de l'espai o l'explicació de la gravitació, Kant manté com a tesi principal d'aquest curt escrit que, malgrat la impossibilitat d'ajuntar grifos i cavalls, lluny d'existir oposició entre metafísica i geometria, en realitat els principis d'aquestes disciplines no solament poden sinó que han d'unir-se perquè pugui comptar-se amb una vertadera *scientia* de la naturalesa. Aquesta connexió és concretament concebuda sota la forma d'una fonamentació metafísica dels principis empírics. En aquest sentit, la dissertació llatina que considerem no s'acontenta amb una simple proclama teòrica de la necessitat de la combinació de metafísica i geometria sinó que en procura, com especifica el títol, un *specimen* (la doctrina monadològica) com a primera part i fonament de la *Naturlehre*.

La utilització sinonímica per part de Kant dels termes *philosophia transcendentalis* i *metaphysica* té així indubtable justificació i una ferma base conceptual: ***philosophia transcendentalis*** - és a dir, aquella (part de la) filosofia



especificada com a «transcendental» - és pròpiament recerca meta-física en el sentit literal del mot: recerca que es proposa «transcendir» el "testimoni de l'experiència" com també la descripció científica d'aquesta experiència mitjançant lleis geomètrico-matemàtiques d'aplicació i validesa universal; recerca que percaça "l'origen i causes d'aquestes lleis", la *recondita causarum primarum intelligentia*. Ras i curt: **recerca sobre els primers fonaments**. El terme «transcendental» serveix a designar, en conseqüència, el caràcter d'una **ciència primera**, per bé que en rigor tal ciència primera queda en aquest escrit específicament referida a la seva acció de fonamentació a la ciència natural.

Així doncs, Kant empra en els anys cinquanta com a sinònimes les expressions llatines *philosophia transcendentalis* i *metaphysica*, però el context on es produeix aquest ús precisa el seu àmbit d'aplicació a la filosofia de la naturalesa o, en termes de la filosofia escolar, a la *metaphysica specialis*. En cap d'aquests dos sentits - filosofia transcendental com un altre terme per a designar la metafísica en el seu conjunt o per a designar només una part d'aquesta metafísica, la *specialis* - Kant no innova sinó que simplement s'empara d'usos ben vius i característics de la tradició filosòfica alemanya moderna.

Ho mostra la circumstància que Wolff anomeni «transcendental» la seva cosmologia (*cosmologia generalis seu transcendentalis*), l'objecte d'estudi de la qual és en propietat no el món real-existent sinó tot món possible, la possibilitat d'un món de cossos compostos en general⁽²¹⁾. És fàcil, doncs, posar en relació l'assaig kantià sobre la monadologia física amb aquest domini científic del wolffisme, una ciència «transcendental» de la metafísica especial que ha d'exposar els principis i fonaments d'intel·ligibilitat del món físic en connexió amb la teoria de l'ésser en general. Però, com ja hem mencionat, igualment en la teoria de l'ésser en general o ontologia Wolff no ha deixat de recollir, mal que sigui de manera dispersa i accessòria, l'antiga doctrina escolàstica en el seu tractament de la unitat, la veritat i la perfecció com a propietats de l'ens. Les consideracions wolffianes

han pogut constituir un punt d'ancoratge per a la reelaboració del pensament del «transcendental» en la Metaphysica de Baumgarten.

Indubtablement, Baumgarten es compta entre aquella mena de pensadors filosòfics que no s'acontenta a tramitar doctrines i mira de copsar el sentit originari del pensament que contenen. És a dir que el seu tractament de les tradicionals propietats supracategoriales representa un esforç de reflexió de la seva «transcendentalitat».

En l'ontologia de Baumgarten, *unum*, u, és, "allò, les determinacions del qual són inseparables" [Met, #73]; *veritas*, veritat metafísica (objectiva, real o material, segons s'explicita) consisteix en "l'ordre de la pluralitat en un" [#89], mentre que la *perfectio*, es defineix com a *consensus* de tal pluralitat, la coïncidència o harmonia de la pluralitat en un [#94]. *Unum*, *verum*, *perfectum* (o *bonum*, "allò amb la posició del qual, es posa la perfecció" [#100]), són per tant caràcters «estructurals», determinacions de la «connexió de» determinacions, en relació a la inseparabilitat, ordre i consensus de la qual hi ha respectivament unitat, veritat i perfecció. Per tant, aquestes determinacions ontològiques, que són, com deiem, determinacions de la connexió de determinacions, no són els «transcendentals» com a tals. Només en un sentit l'u, el ver i el perfecte ho són *transcendentaliter* - on la forma adverbial aquí habitualment preferida per Baumgarten serveix a destacar que es tracta d'una modalitat entre vàries del ser u, ser ver i ser perfecte - és a saber, en el sentit que la connexió de què es tracta és **la connexió de les determinacions essencials**, dels *essentialia*. És perquè aquests *essentialia* de l'ens "són *per se* inseparables" que u en sentit transcendental (*transcendentaliter*) ha pogut ser definit com "allò les determinacions del qual són *per se* inseparables" [#73], mentre que veritat transcendental és la "veritat en les determinacions essencials i atributs de l'ens" [#89], *i.e.* l'ordre de la pluralitat de determinacions essencials de l'ens, i la perfecció transcendental és el "*consensus* de les determinacions essencials", perfecció expressament distingida de la *perfectio accidentalis*, referida al "*consensus* de les afeccions" de l'ens [#98](22).

Així doncs, en l'ontologia de Baumgarten, el concepte «transcendental» guanya una nova i concreta operativitat en l'àmbit particular de les determinacions essencials de l'ésser, al nexa de les quals (a la inseparabilitat, ordre i consens de les determinacions essencials) es refereixen *transcendentaliter* les propietats de la unitat, la veritat i la perfecció. D'acord amb la reelaboració de Baumgarten, els «transcendentals» ja no són determinacions de l'ens pròpiament dites, els atributs propis i més universals de l'ésser en tant que tal, sinó que han passat a referir-se l'àmbit de l'essència, en consonància amb aquell gir cap a una *Wesensmetaphysik* que ha estat considerada típica de l'època, però, a més a més, no per designar determinacions essencials com a tals sinó propietats de la connexió de les determinacions essencials. *Unum, verum, perfectum* no són *per se* «determinacions» sinó propietats del nexa de determinacions, i així remeten *transcendentaliter* específicament al **nexa de les determinacions essencials**. En aquesta concepció no mancava la idea del «transcensus», entès ara com a transcendència que té una propietat de la «connexió de determinacions» en relació a les «determinacions essencials» com a tals⁽²³⁾.

Però hi ha més. Al costat d'aquests usos especialitzats en l'esfera d'influx del wolffianisme, «transcendental» és ja en aquesta època una adjectivació possible, encara que no generalitzada, per a "teories", "principis", "veritats", etc. de la metafísica. Particularment rellevants són encara els casos de Franz Albert Aepinus, un contemporani de Wolff per a qui la pròpia metafísica és *philosophia transcendentalis*, i, més a prop de la publicació de la *KrV*, Tetens, qui dona a l'ontologia, la *Grundwissenschaft*, el nom de "filosofia transcendent general" [*allgemeine transzendente Philosophie*](²⁴).

Hi ha, així doncs, un dinamisme del pensament transcendental on inscriure la tria efectuada per Kant d'aquesta denominació «transcendental» com a concepte clau del seu pensament. El que ara volem retenir de tot això no és només la polivalència en què desemboca aquest dinamisme del «transcendental» sinó sobretot que aquest joc de polivalències té

lloc en el quadre de la seva fonamental i constant valència metafísica. «Transcendental» convé, per tant, solament al que és entès com una part o la totalitat d'un saber del fonament, d'una ciència primera, i l'expressió conserva bé el seu nucli de significat originari en el *transcensus*, un «enlairar-se dellà» que s'orienta al principi. El que hom vol fer seu i apropiar-se en l'assumpció filosòfica del «transcendental» és l'empenta del pensar vers el *Grund* i la determinació diferenciada de quin *Grund* i per tant de la direcció que s'assigna al *transcendere* - que és sempre dellà l'immediat, el donat, el manifest - hauria d'ajudar aleshores a explicar la diversificació dels usos⁽²⁵⁾.

Les fluctuacions de significat del terme «transcendental» en la metafísica del segle evidencien que Kant no podrà dispensar-se d'una **fixació** conceptual del sentit d'aquesta expressió, ubiqua en l'efectuació filosòfica que ell ha concebut sota la imatge d'una inflexió copernicana en la metafísica. En aquest sentit, el concepte de «lògica transcendental» kantiana no pot guanyar-se palmàriament més que mitjançant l'essencial fixació del seu significat en la Crítica. Però evidentment no és per a fer cap en aquesta obvietat que hem explanat aquí aquests aspectes històrics del «lògic» i del «transcendental». Ja sabíem en endegar aquest camí que per la via de l'esclarament de la indicació continguda en la simple denominació de la LT no podia esperar-se copsar el significat del seu concepte: més aviat ens hem introduït només en l'àmbit del seu preconcepte.

Però interessa subratllar que, si així doncs ens trobem en el preconcepte de la LT, ens hi trobem **plenament**. La LT neix d'una con-jugació, i **el que** es con-juga en la LT és una dualitat que remet a dues llargues i grans tradicions, la tradició de la lògica i la tradició de la metafísica, les quals, posat que volguéssim seguir aquesta línia d'estudi, ens obligarien a remuntar a través de Wolff i la seva escola en un moviment retrospectiu que no trobaria aturador més que en els orígens grecs d'aquelles tradicions. Així doncs, bé i que la LT no sigui una disciplina filosòfica clàssica i hagi de rebre només la seva existència teòrica en i mitjançant la fundació kantiana, és d'esperar que els problemes que toca sí

siguin clàssics, i ho siguin en un sentit fonamental. Això només ja basta perquè sigui impossible de concebir un esclariment suficient del concepte de «lògica transcendental» que no esbrini a l'uníson la LT *qua logica* i la LT *qua transcendentalis*, això és, que no expliqui que, i no expliqui perquè, la LT és una lògica i la LT és transcendental: que no expliqui la logicitat substantiva i la transcendentalitat específica de la LT.

III. La LT *qua logica* transcendental.

La preconcepció clarificada de la LT es concentra en la tesi nuclear següent: si la LT és substantivament una lògica, aleshores la LT és una ciència que constitueix en algun sentit una ciència de la ciència, un coneixement del coneixement, i com a tal el punt de partida, l'autèntic **principi del saber**; i si la LT és adjectivada com a transcendental, aleshores queda especificat el versar d'aquesta ciència sobre «fonaments», s'especifica que aquí ens les hem amb l'autèntic **saber del principi**.

Una lògica no especificada com a transcendental pot ser concebuda certament com a començament del saber i com a ciència d'aquest començament; però només la LT és un començament del saber tal que comença pel principi (d'aquest saber) i una ciència del començament tal que comença sense pressupòsits previs, i és així principi filosòfic radical del saber o, vist des del costat de la seva científicitat, el seu començament radicalment fonamentat. Al seu torn, una disciplina transcendental que no sigui substantivament lògica pot ser concebuda certament com un saber (fins i tot fonamentat) del fonament i com una ciència sobre principis; però només la LT és un saber del fonament tal que sap fonamentar en i per si mateix aquest seu saber (del fonament) i una ciència del principi tal que estableix i per tant té o es dona a si mateixa el seu propi criteri de científicitat, i és així el saber filosòfic radical del principi o el saber radicalment auto-fonamentat del principi. L'àmbit filosòfic general de la LT el constitueix, en conseqüència, l'exposició i tractament d'un principi el qual no és sols començament sinó primer fonament del saber i

d'una ciència la qual no és sols saber del fonament sinó al seu torn saber que té en si mateix o es dóna a si mateix el seu propi fonament. Podem sintetitzar aquesta idea que ens fem de LT, la manera com la (pre)**concebim**, doncs, en una fórmula breu que contra el fons històric que evoca la seva denominació no pot considerar-se gens ni mica abstrusa o abstracta: la LT és el saber-se a si mateix del saber filosòfic (el saber-se del saber per principis a partir del seu principi, el saber el fonament del saber fonamentat)

A partir de l'entrecreuament del «lògic» i del «transcendental» queda esbrinat el preconcepte de la LT en un sentit que apunta a la resolució alhora de l'ambivalència del concepte «lògic» i de la polivalència del concepte «transcendental» que revela l'examen històric. En efecte, aquesta lògica que és la LT sembla desfer l'ambivalència del lògic en presentar-se **no solament com a primera ciència sinó igualment com a ciència primera**, mentre que la polivalència del transcendental desapareix en el moment mateix que el saber metafísic per ell qualificat queda concretat com a **lògica**, amb la qual cosa, llavors «transcendental» ha de denominar aquí, no pas cap disciplina particular de la metafísica especial ni tampoc la *pars generalis* de la metafísica o ontologia ni una part tradicional d'aquesta darrera, sinó un **saber lògic** - una ciència original que és una nova lògica: un nou principi filosòfic, una nova fonamentació filosòfica i, per tant, una nova ciència primera⁽²⁶⁾.

En la reflexió que hem encetat aquí tocant a la possibilitat d'una demarcació històrica de la LT revé una i altra vegada la imatge de l'entrecreuament, **la cruïlla**, com la més adequada representació de la seva instauració històrica. Ja que la cruïlla estableix un límit però no pas un límit definitiu o absolut, perquè és sempre possible pro-seguir per així dir enrera a partir del punt d'entrecreuament que instaura la cruïlla; més encara, aquest pro-seguiment a l'origen es presenta com indispensable per tal de determinar la situació històrica exacta de tal cruïlla. Així, com a cruïlla, la LT no admet una de-finició històrica definitiva, atès que

si bé es troba en un punt determinat, aquest punt no constitueix, malgrat tot, un inici absolut.

Ens toca ara de girar-nos vers l'altra direcció a què tendeix la LT, és a saber, no devers **les fonts històriques d'on s'ha originat** la seva reflexió sinó devers la reflexió **que ella ha originat històricament**.

2. Trànsit a l'efectuació lògico-transcendental de Kant.

La marxa a què, entenem, convida la denominació «lògica transcendental» presenta dues línies, de conformitat amb els conceptes que en ella compareixen. Conceptes tradicionals, en el seu comparèixer simultani i creuat sembla aparèixer precisament la novetat filosòfica de la LT. Pel seu caràcter substantiu **lògic** com per la seva especificitat **transcendental**, la LT remet a dues tradicions, la lògica i la metafísica, l'origen de les quals es con-fon amb el naixement mateix de la filosofia (i l'origen de les quals a més, com atesta el poema de Parmenides, es con-fon **en** el naixement mateix de la filosofia); però la LT és la proposta d'una nova con-fusió dels horitzons metafísic i lògic del pensament occidental, la qual es pretén clarificadora d'almenys una part fonamental de la problemàtica clàssica d'aquestes disciplines filosòfiques - quins són els primers principis de la realitat i com s'hi ha d'accedir en primera instància. La novetat expressada en l'entrecreuament del lògic i el transcendental afecta a ambdós, substantiu i adjectiu, i no els deixa, així doncs, in-diferents. La substantivitat de la lògica en la LT posa la solució (o el tractament, si més no) d'aquelles qüestions clàssiques en el terreny del pensar, és a dir, que la qüestió dels principis de la realitat es concep resoluble (o tractable) només des de la qüestió de l'accés a aquests principis. De fet, aquest és el començament lògic; però només la LT fa d'aquest començament lògic **primer principi filosòfic**.

Considerat històricament, aquest entrecreuament és obra original de Kant, a qui d'entrada remunta la novetat de la LT precisament com a novetat històrica pel fet i en el moment de forjar tal denominació. Però, a l'hora de fer pas a l'exploració del què s'anuncia així com a moment fundacional de la reflexió LT, la lògica transcendental de Kant, es fa inevitable d'assumir que a través del rodeig que ens hem decidit a emprendre referit als orígens de la LT hem desembocat en un paratge desconcertant.

La volada especulativa que, ja es veu, institueix la cruïlla LT sembla difícil d'avenir-se amb algunes imatges històrico-

filosòfiques prevalents del pensament de Kant - empiricista, «crític de la metafísica», *Alleszermahler*, filòsof dels límits. Encara més: si, com cal que fem, prenem seriosament les crítiques que els autors postkantians que s'endinsen en la via de l'idealisme han adreçat al projecte de la lògica transcendental kantiana, la conjectura avançada que tinguem en el concepte d'aquesta la seva fundació històrica, inicial i radical, semblaria tenir-hi un rotund desmentiment. El fet que aquelles crítiques divergeixin en detalls importants o inclús essencials de les seves formulacions no canvia gran cosa atesa la seva coincidència decisiva per a la temàtica lògico-transcendental: al parer d'aquests filòsofs no és que el concepte kantià de la lògica transcendental no aconseguixi, és que ni tan sols s'hauria s'hauria proposat una fonamentació radical i última de la raó o saber filosòfic, i menys encara una fonamentació que en l'àmbit filosòfic de la LT cal que prengui la configuració d'una autofonamentació de la raó o del saber filosòfic.

I. Lògica transcendental kantiana i tradició lògico-transcendental.

Ja pels volts de l'inici del decenni de 1790, K. L. Reinhold ha cregut veure-hi clar⁽²⁷⁾: la lògica en la seva concepció general s'havia arroгат històricament la funció subreptícia de ser ciència de la ciència, barrant consegüentment el pas filosòfic a l'autèntica ciència de la ciència, la qual ha de ser concebuda com una *Elementarphilosophie*. Ni tan sols Kant, prenent com ha pres poc críticament en aquesta instància la LF com a primera ciència, no ha pogut o no ha sabut formular la sortida filosòfica d'aquest atzucac que és la reducció i confusió de la filosofia fonamental amb la lògica. Primera ciència, la lògica general ho és per a la filosofia crítica, al parer de Reinhold, perquè Kant, ha basat en ella, no merament de manera implícita sinó, semblaria, també explícita, la construcció de la seva lògica transcendental.

"Die Kritik der reinen Vernunft hat zwar die zwey letzteren Theile ihrer Elementarlehre: **transcendentale Analytik** und **Dialektik** mit dem

gemeinschaftlichen Namen einer **Logik** belegt; aber auch diese Logik durch den Namen der **transcendentalen** von der **Logik überhaupt** sowohl, als von der **allgemeinen**, unterschieden, zu der sich die transcendente wie eine Art von **besonderer** Logik verhält, die bey ihren Erörterungen sich bloss auf die Regeln, wie gewisse Gegenstände (hier die transcendentalen) gedacht werden müssen, einschränkt. Da diese transcendente, so, wie jede andere besondere Logik, die **allgemeine** oder vielmehr die **eigentliche**, die Logik **ohne Beynamen** voraussetzt, wie die Kritik selbst nicht undeutlich behauptet: so konnte die Kritik schon aus dem Grunde allein nicht die Elementarphilosophie seyn, weil ihr als der **transcendentalen** die **allgemeine Logik** vorhergehen muss; nicht aber aus ihr abgeleitet werden kann" [Fundament, p. 118]* .

En la lectura de Reinhold, la LT kantiana no és una lògica «particular» en el sol sentit d'una lògica que delimita el camp d'una recerca específica sinó també en el sentit que constitueix una **espècie** de la lògica, és a dir, una lògica especial subordinada a la lògica general (*allgemeine Logik*) concebuda com el seu **gènere**. I això té conseqüències de primer rang pel que fa a l'estatut filosòfic i científic de la lògica transcendental kantiana. En primer lloc, la *Elementarlehre* de la KrV no pot considerar-se una *Elementarphilosophie*, una reflexió centrada en els elements últims de la filosofia en la seva totalitat, una doctrina fonamental cridada a assentar les bases del sistema filosòfic. Més aviat, la KrV s'hauria limitat a exposar els elements d'una propedèutica a la metafísica, i **només això**⁽²⁸⁾. Reinhold no vol negar la circumstància que sense aquella «propedèutica» kantiana no hauria estat possible *de facto* la **ciència del fonament** per ell propugnada amb el nom de *Elementarphilosophie*. Però per mitjà d'aquella mai podria obtenir-se per via de conseqüència aquesta ciència, "la qual és i cal que sigui essencialment diferent d'aquella i engendrada a partir d'una font totalment diversa" [Fundament, p. 115].

* En tota la segona part del treball, mantindrem l'original alemany en les cites destacades en el cos principal del nostre text. Aquesta és l'única modificació introduïda en el procediment seguit fins aquí.

D'altra banda, en segon lloc, l'estatut mateix de la propedèutica kantiana resulta problemàtic quan hom es detura a sospesar l'equiparació irreflexiva entre *Propädeutik* i *Vorbereitungswissenschaft*: una ciència no pot, pel fet de ser preparatòria i precisament per a ser tal ciència preparatòria, deixar de ser **ciència**. ¿Com hauria pogut fer-se-li escàpola a Kant, es pregunta Reinhold, la condició de "forma sistemàtica" per ell mateix exigida a tot coneixement que aspiri a la cientificitat si en la seva Crítica hagués volgut elaborar alguna mena de ciència i no una simple propedèutica?(29)

En realitat, ha de reaparèixer en el fons d'aquesta qüestió el bastiment de la lògica transcendental en la "lògica general", on la fonamentabilitat de les seves conclusions depèn sencerament del rigor científic - *i.e.* demostrat - de les proposicions d'aquesta lògica. Ara bé, el nom de "lògica general" no designaria encara, segons aquest crític de Kant, una ciència sinó solament una disciplina de la filosofia tradicional, la qual malgrat presentar principis, teoremes i conclusions de validesa universal no ha pogut precisar-ne completament el seu sentit i rang ni demostrar-ne en propietat la seva connexió necessària. Això és necessàriament així atès que cal que la lògica parteixi del concepte de **pensar** que ella mateixa no pot donar-se(30). L'estatut científic de la lògica demana, en conseqüència, de bastir prèviament una ciència que investigui *den durchgängig bestimmten Begriff des Denkens* pressuposat per la lògica. Des d'aquí llença Reinhold la seva proposta filosòfica.

"Die eigentliche Elementarphilosophie kann und darf durchaus nicht auf Logik; aber diese muss auf jene gegründet werden. Der Begriff des **Denkens** kann nur durch die Wissenschaft des Vorstellungsvermögens durchgängig bestimmt werden" [o. c., p. 121].

Reinhold malda, doncs, per caracteritzar, contra la **lògica transcendental** de Kant interpretada en un cert sentit, la seva elaboració de la *Elementarphilosophie*. Una autèntica **ciència del fonament** no pot derivar els seus principis d'una ciència prèvia, la

validesa de la qual es pressuposa sense fonament (això és, no pot derivar els seus principis de la LF), ans li correspon a ella de fornir a aquesta darrera tals principis:

"Sie [*scil.* die Elementarphilosophie] muss also nicht bloss für die Metaphysik, sondern auch für die **Logik**, diejenigen Grundsätze liefern, die an der Spitze dieser Wissenschaft stehen müssen, und folglich ihre durchgängige Bestimmtheit **nicht aus derselben** erhalten können" [o. c., p. 118].

La de Reinhold és només una de les primeres propostes en la via de l'idealisme postkantian que comença per impugnar aquella efectuació kantiana com a genuïna fonamentació filosòfica. En aquest sentit, representa un model cridat a reiterar-se una i altra vegada en la marxa històrica de l'idealisme, semblant d'obstacles el camí per nosaltres esbossat per a l'esclarament de la lògica transcendental de Kant. Però tampoc encoratja la nostra empresa la mirada retrospectiva que sobre la filosofia de Kant llença la fenomenologia transcendental de Husserl, un cop exhaurit el cicle de les grans filosofies especulatives i després de l'aparició de fenòmens de tanta prominència i rellevància en l'àmbit de la cultura en el seu conjunt i de l'activitat filosòfica en particular com són el gir epistemològic de signe més o menys positivista vers la teoria de la ciència i, sobretot, l'eclosió científico-positiva de la lògica formal.

Per cert que la represa d'un plantejament que torna a fer present l'horitzó filosòfic de la reflexió LT faria imperativa la discussió de la tesi històrico-filosòfica que voldria veure en la lògica hegeliana la clausura definitiva d'aquest horitzó. Però tal discussió no pot ser abordada aquí, quan el que ens preocupa a propòsit d'aquesta represa és el fet que la crítica de Husserl a la filosofia transcendental de Kant recull motius centrals de la crítica idealista postkantiana pel que fa a la qüestió lògica, bo i donant-los una formulació de gran precisió tècnica i contundència teòrica.

El qüestionament transcendental de Kant emmudiria davant l'esfera de coneixement de la lògica formal. A l'entendre del

formulador de la Fenomenologia transcendental, Kant hauria sabut desembarassar-se tant de les concepcions psicologistes com dels simples prejudicis antiescolàstics respecte de la lògica propis de l'empirisme, reconeguent en aquesta ciència el caràcter i validesa *a priori* deguts, però tot i així s'estalviaria sorprenentment qualsevol pregunta relativa a la fonamentació i a la possibilitat del seu coneixement. A la lògica formal en quant ciència *a priori* que versa sobre configuracions ideals li correspondria així també una validesa *a priori* originària no se sap ben bé perquè ni sobre quina base. D'on conclou Husserl que, la idea kantiana és "una cosa totalment diferent" a la problemàtica fenomenològica-transcendental de naturalesa subjectiva plantejada en la seva idea de lògica transcendental⁽³¹⁾.

¿És a dir que una recerca com la nostra que es vol oberta i conseqüent, no menys que reflexiva, hauria d'inferir a partir de tot l'anterior, tirant pel dret, la necessitat de desconnectar la filosofia de Kant d'una recerca referida a «L'idealisme i la lògica transcendental» o de prendre-la a tot estirar merament a títol d'antecedent històric? Pensem que la crítica dels filòsofs lògico-transcendentals al pensament de Kant no ha de comprometre la nostra recerca ni tan sols allí on puguin manifestar versemblantment plena coincidència. I això per nombroses raons.

Per començar, ha de constatar-se que una coincidència fins i tot essencial en les crítiques filosòfiques de l'idealisme postkantianà constitueix una conclusió obtinguda per camins i arguments ben diferents. Un camí exactament invers al seguit per Reinhold es troba així en la crítica de Hegel a la lògica transcendental de Kant, malgrat tots els possibles punts d'acord d'ambdues crítiques⁽³²⁾.

Hegel, en efecte, ha jutjat en certa manera anàlogament a Reinhold la concepció de la lògica general, o el punt de vista lògico-formal sobre el lògic, no simplement com una disciplina més del saber que edifica l'enteniment abstracte sinó també, en el fons, com el seu nucli filosòfic i metodològic, just aquell nucli que la Crítica kantiana malgrat tota la seva radicalitat deixà intacte. La Crítica kantiana que és la crítica de les formes de l'enteniment

ateny el resultat, i en ell s'atura, que aquestes formes no tenen aplicació a les coses en si. La recerca a què Kant ha sotmès les categories i les determinacions lògiques es refereix, segons creu Hegel, exclusivament al seu valor per a la metafísica i les ciències de l'experiència en general, **sense** entrar en la consideració d'aquestes en si mateixes i per si mateixes⁽³³⁾. Més aviat, Kant les recull de la lògica formal, on se'ns n'ofereix un aplegament merament empíric. La crítica de Hegel a Kant coïncideix, doncs, amb la de Reinhold en la denúncia que la Crítica opera acríticament amb les determinacions de la lògica formal subjectiva. Com en el cas de Reinhold, també la recriminació de Hegel pren forma concreta en l'afirmació que en Kant **manca una deducció** d'aquestes determinacions lògico-formals⁽³⁴⁾.

Tocant als projectes de Reinhold i Hegel, però, caldria copsar com el que s'entén en cada cas per deducció són coses ben diferents; caldria, millor dit, localitzar on es troba aquesta diferència. Naturalment, amb el nom de «deducció» es pensa en una fonamentació que té ella mateixa caràcter lògic i, en conseqüència, el que s'origina a partir d'aquí, l'efectuació filosòfica corresponent, depèn essencialment de la comprensió que es faci d'aquest «caràcter lògic». Ara bé, en el context de la lògica hegeliana precisament la comprensió reinholdiana d'aquest «caràcter lògic» es reputa inadequada i superada.

La denominació *transzendente Logik* en Kant sembla apuntar, a través del seu mateix destacar l'especificitat «transcendental» de la nova lògica, a una preservació i un assegurament del lloc de la disciplina filosòfica tradicional de la lògica, *allgemeine Logik*, la lògica general (LF). Ara bé, Reinhold presenta la *Elementarphilosophie* com a ciència filosòfica fonamental no sols en oposició no sols a la «lògica transcendental» de Kant sinó a la lògica sense més perquè cap lògica no podria ser la ciència primera. Quan Hegel anomena la seva lògica, el primer volum de la qual es publica el 1812, *Wissenschaft der Logik* sense més, és tant en relació al moment fundacional de la LT, inseparable de la demarcació respecte de la LF, com en relació també a les progressives diferenciacions d'aquesta LT en el

decurs històric de la filosofia subsegüent que Hegel ha triat per a la seva lògica - amb tota intenció, per tant - aquell títol eloqüentment despullat d'epítets. S'entreveuen, doncs, les dificultats en el fet que en les coincidències més aparents esclati precisament la divergència més profunda.

Tanmateix, si l'anterior constitueix potser un indicatiu permetent d'albirar, a partir de les coincidències en les crítiques lògico-transcendentals a Kant, vies de diferenciació dignes de ser seguides, en un sentit immediat no fan més que obrir una altra porta a dificultats de signe diferent. La crítica a la lògica transcendental de Kant, la recriminació de la seva tirada a la lògica formal, serveix a Reinhold per articular el refús a l'absolutització del lògic però a Hegel per consagrar aquesta absolutització. El que allí és excés, aquí és defecte, i la crítica comuna a la proposta kantiana de la LT s'escindeix en termes inversos: per al primer cal prescindir de la lògica, per al segon del transcendental; però, sigui com sigui, com a fruit d'aquesta escissió hauria de sotsobrar la proposta filosòfica continguda en la conjunció LT. ¿Què haurien de tenir en comú, per tant, si exceptuem el caràcter extrem d'ambdues posicions, la filosofia elemental i la lògica hegeliana? ¿I com podrien elles tenir comunament res a veure amb la lògica transcendental de Kant i res a veure amb el preconcepte que ens hem fet de la LT?

Mirem de respondre, amb el que és més clar i tangible. En Reinhold i Hegel hi trobem abans que tot una recurrència de temes que s'encadenen en plans d'una profunditat progressiva: una recepció crítica de la Crítica kantiana en general, i en particular del seu projecte de lògica transcendental; una recepció crítica de la comprensió tradicional de la lògica potenciada en el marc més vast de la recepció de la sencera tradició filosòfica i el que podria reflectir-se en ella; sobretot, però, la localització que es preten tan original com definitiva de la tasca autèntica del pensar. Coincidències que no poden ser meres coincidències o coincidències que poden ser tals solament sobre la base d'un desplaçament fonamental del registre de consideració filosòfica, el seu ver significat s'esbrina adequadament només quan aquella

primera recurrència es pren com a destil·lació d'una altra filosòficament més rellevant i que la governa: la dels temes que configuren de manera característica la **recerca lògica** - la qüestió de l'ex-posició del saber, la qüestió del començament, fonamentació i mètode d'aquest saber, la d'un pensar el pensar o una ciència de la ciència. Però és en tant que **transcendentalment tibats** que aquests temes semblen acabar per rompre tota connexió amb la tradició lògica clàssica. Ho revela singularment bé el cas de Hegel, al pensament lògic del qual hom es mostra prou ben disposat a atorgar-li un lloc en la tradició metafísica amb tal d'allunyar-lo així tant com es pugui de la tradició lògica⁽³⁵⁾.

Lògica transcendental, filosofia elemental, ciència de la lògica... Un cert ordre de dificultats pren cos que impedeix donar per entès massa de pressa el que cal cercar d'entendre calmadament. Una primera coincidència filosòfica relativa a la LT kantiana comença per manifestar-se en termes discrepants, però la consideració una mica aprofundida d'aquesta dissonància acabarà mostrant que el que en un cas es rebutja no és exactament el mateix que en l'altre cas s'entronitza, que el que en el primer cas es percep com excés no és el mateix que es troba a faltar en el segon cas i, sigui com sigui, que tota supressió d'un factor tendeix a ser copsat com la restauració originària de l'altra. I això apunta a un nou trabucament de la perspectiva anterior que exigeix de cercar si no bategarà en les més profundes divergències una coincidència fecunda.

A partir d'aquí pot considerar-se un segon motiu que aconsella per així dir una posada entre parèntesi de l'acord dels filòsofs lògico-transcendentals tocant a la insuficiència del pensament filosòfic de Kant. I és que la tradició de la LT té com a pressuposició històrica no solament la lògica transcendental de Kant sinó igualment les seves recepcions successives, les quals constitueixen en ella un teixit de guix considerable. Des d'aquest punt de vista, les coincidències d'aquelles recepcions representen, abans i tot que una certesa teòrica relativa a la filosofia de Kant, un indicador de l'origen i pertanyença d'aquestes recepcions a una

tradició comuna. Naturalment, una observació com aquesta - en una perspectiva que capgira dissonàncies en consonàncies - apunta més a la posició que a la solució d'un problema. Però no ha d'oblidar-se que del que ara es tracta és de sostenir un moment parentètic, un moment que deixi en suspens el judici de la tradició lògico-transcendental a fi de poder recuperar els orígens d'aquesta mateixa tradició.

II. El marc històrico-filosòfic d'una recepció contemporània de la lògica transcendental de Kant.

Tocant a les qüestions que no poden o no saben resoldre's, és convenient almenys mirar de deixar-les plantejades de manera més satisfactòria que no es trobaven inicialment, d'una manera que permeti potser copsar la complexitat mateixa que emboliquen. Una formulació sintètica de la problemàtica que veiem encetar-se en les qüestions al·ludides es conté en el dilema següent: ¿fins on resulta essencial per a la comprensió de la lògica transcendental d'una filosofia postkantiana la recepció de la Crítica de Kant i, a la inversa, fins on resulta essencial aquesta recepció per a la comprensió del concepte de la lògica transcendental de Kant? Sense que hagi d'eclipsar-se cap de les dues banyes del dilema, el segment de la recerca que ara iniciem es refereix al segon membre d'aquella disjuntiva. ¿Fins on és essencial la mediació històrica (de Reinhold, de Hegel, de Husserl...) per a la nostra recta comprensió del concepte de lògica transcendental de Kant?

És difícil concebre una Història de la filosofia procedint de manera més ingènua que aquella que girés d'antuvi l'esquena a aquesta mena de consideracions. Tota filosofia ens pervé històricament mediatitzada per les seves recepcions en la tradició. És fins i tot en aquestes mediacions que ella únicament subsisteix, que es rescata de la gola de l'oblit perquè continuï vigent i eficaç la potència de determinat plantejament filosòfic, una actitud reflexiva de certa índole, la fertilitat de donades estratègies de pensament o conceptes teòrics. El transcurs del temps, quan és temps invertit en el pensament filosòfic, sembla

imbuït d'una virtualitat quasi infinita per al desplegament més vistós, coherent, sistemàtic o, excepcionalment, inaugural dels elements originaris d'una filosofia històrica. Però perquè la recepció històrico-filosòfica **contemporània** sigui tal, necessita ser alhora recepció crítica i reflexiva de les recepcions històriques, la qual cal que es dugui a terme mitjançant la seva confrontació amb els textos originals. Aquí com arreu, l'aprenentatge conscient implica també desaprendre en proporció anàloga.

El moment parentètic és, així doncs, merament una acció prèvia, un primer acte necessari de centrament del text. És indispensable que el segueixi el moment crític-reflexiu que des del centre textual s'eixampla en cercles concèntrics cap a la tradició con-textual. Entenem que el doble aspecte de la confrontació al·ludida, amb textos i amb recepcions de textos, ens posa davant l'activitat filosòfica pròpiament dita de la Història de la filosofia. Ningú altre que ella mateixa ha de responsabilitzar-se de l'esclariment de les qüestions que entranya com a disciplina: ni pot bastir les seves interpretacions ignorant les que ja existeixen ni pot limitar-se a desmuntar les interpretacions disponibles oblidant de fornir la seva. Si hi ha alguna cosa per l'estil d'un text original i una intenció d'autor - text i intenció que per bé que assumides als principi descobreixen el que haurien de ser només al final de la interpretació -, el seu significat no es guanyarà sense la crítica de les lectures que precedeixen i de les interpretacions sobreimposades al llarg de la tradició d'estudis - on, com és evident, una crítica d'interpretacions sense recurs al text, això és, que no sigui o contingui ella mateixa una interpretació, queda sempre necessàriament sota del pla en què es mou tota interpretació. És clar que a la historicitat de la pròpia posició és impossible d'escapar-hi - però del que es tracta és just de guanyar una posició **pròpia**. Això és ja fugir de la **simple** historicitat com també de l'antiquarisme, a la manera que hi ha fugit gran part de la tradició: bona prova d'això, ho és la circumstància que, disposats i tot a desaprendre d'aquesta tradició, no acabarem mai d'aprendre-ho tot d'ella.

Aquestes remarques podrien potser valer com orientacions de caire metodològic de la nostra recerca, cas que el lector hagi trobat a faltar en el seu inici, l'habitual capítol o secció que es destina a aquest fi en els treballs acadèmics. Ara com ara, el seu interès rau a evitar que el problema plantejat per les diverses recepcions històriques de la lògica transcendental de Kant, i molt especialment la recepció històrica per part del pensament lògico-transcendental, ens desorienti. La pregunta que demana si aquella lògica és o no és, i fins on és, un concepte LT, en el sentit a més de primera projecció definida del pensament filosòfic modern d'un assaig de re-flexionar-se a si mateix fins a les seves pressuposicions mateixes, no pot ni ha de decidir-se des de l'espai exclusiu de les recepcions de la filosofia kantiana sinó que cal esforçar-se al màxim per refer el sòl característic originari (històric i teòric) de la lògica transcendental de Kant **des del dedins**. Tanmateix, això no pot voler dir pretendre procedir com si res no hagués passat o res no hagués de passar després de Kant: és, per contra, l'existència d'una tradició LT el motiu determinant en aquest girar-nos cap a Kant; i és la **fonamentalitat** de la problematització de la lògica transcendental, el que recomana un model d'estudi que la prengui com a perspectiva d'abordatge del procés històrico-filosòfic de l'idealisme. Però sí vol dir posicionar-se reflexivo-críticament enfront la tradició, de manera que pugui també ella llavors esdevenir fructífera en el treball històrico-filosòfic.

La crítica de Reinhold a Kant apunta a sostenir el seu projecte de *Elementarphilosophie* en quant reflexió filosòfica absolutament mancada de de pressupòsits. En aquest sentit, han esdevingut inaptes per a designar el seu nou projecte tant el terme «lògica», reservat i circumscrit a la LF i les seves aplicacions, com també el terme «transcendental», incapaç d'acollir el que més amunt hem anomenat «dinamisme» d'una recerca del primer fonament, atès que el transcendental no designaria ja l'especificitat d'una lògica que la fa diferent de la lògica especificada com a «formal» sinó una distinció a través de la qual la recerca lògico-formal s'especifica en el tractament de les

regles de pensar una mena de concreta d'objectes dits «transcendentals». En la base d'aquesta interpretació hi ha, doncs, la lectura reinholdiana de la lògica transcendental de Kant com una aplicació particular de la LF i la pregunta que ens hem de fer és la de si és aquest el sentit de la demarcació entre el dues lògiques que Kant ha cercat o inclús el resultat que aquesta demarcació potser ha atès tot i sense cercar-lo, és a dir, malgrat aspirar a establir la lògica transcendental com a ciència independent de la lògica formal. Pel que fa a la *Logik* de Hegel, ella proposa també abandonar el «transcendental» però per raons en cert sentit contràries - i alhora en cert sentit complementàries - a les esgrimides per Reinhold, és a saber, que aquest terme determina una **exclusió** del pensament dels objectes, una **limitació** a la seva forma subjectiva⁽³⁶⁾. El «transcendental» és per a Hegel precisament el que fa formal a la lògica, el que indica només un grau més elevat de formalitat en la lògica. La recepció hegeliana de la lògica transcendental posa en el centre de la nostra interrogació, així doncs, una problemàtica interpretació del «transcendental» com a desviació unilateral del programa de transformació kantiana de la metafísica en lògica. Però en això no han d'ocultar-se ni la concepció específicament hegeliana de tal programa ni el pes històric de la interpretació reinholdiana de la demarcació entre lògica formal i lògica transcendental en la Crítica de Kant per al sencer idealisme postkantià. De la mateixa manera, finalment, en la recepció crítica husserliana de la filosofia de Kant poden treure's a la llum i aïllar-se elements operants tan heterogenis com l'influx de la lectura neokantiana, el pes de la «metacrítica» de les filosofies idealistes especulatives i, en general, del postkantisme o la incardinació de la seva crítica en el propi projecte lògico-transcendental fenomenològic.

En les pàgines següents ens proposem, per tant, explorar la idea de la lògica transcendental de Kant. Per a això disposem del text kantià; disposem igualment, com a pauta d'anàlisi d'aquest text, de la problematització filosòfica (generadora d'una tradició de pensament lògico-transcendental) assenyalada pel preconcepte de la LT. Es tracta, en suma, de veure si el concepte de la lògica

transcendental de Kant defineix un mode concret almenys **d'efectuació** - ens basta amb això - de la dita problematització. En aquest cas, podrem considerar a dreta llei el desenvolupament filosòfic d'aquest concepte en Kant moment històric inaugural de la tradició que ens ocupa.