

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



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

VOL. 1

Agraïments

INDEX DE MATERIES (Vol. 1)

PRESENTACIO.

PART I. Narratives de l'idealisme.

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

VOL. 2.

INDEX DE MATERIES (Vol. 2)

A. A TALL DE CONCLUSIO.

B. NOTES.

Notes part I. Narratives de l'idealisme.

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

C. BIBLIOGRAFIA.

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

VOLUM 1



Agraïments.

La confecció d'aquest treball ha exigit prou temps, massa i tot segurament, com perquè pugui anomenar pel seu nom totes aquelles persones que al llarg dels anys s'han fet mereixedores del meu reconeixement. Quedo agraït a totes elles, companys i amics que m'han ajudat en un o altre moment, d'una o altra manera. La seva companyia, encoratjament i amistat han fet en certa manera anecdòtica la indiferència de les institucions.

Voldria, amb tot, singularitzar el meu agraïment al Dr. Jordi Sales, per l'interés i el gust amb què ha acceptat dirigir aquesta tesi com també per la generositat del seu mestratge, iniciat quan era jo alumne d'aquesta facultat i prosseguit sense interrupció d'encà llavors. Igualment pel seu llarg mestratge, rigorós i alhora cordial, quedo agraït al Dr. Ramon Valls qui, a més, ha tingut la gentilesa de llegir i comentar amb mi aquestes planes en diverses fases de la seva elaboració. Entre els plaers que més recentment m'ha deparat aquest treball, compto la coneixença i les enriquidores discussions amb el Dr. Francesc Perenya. Aquest és també un bon moment per agrair i si s'escau demanar disculpes per les molèsties causades al personal de la biblioteca de filosofia de la Universitat de Barcelona i de la biblioteca general de la Universitat de Yale.

Un immens deute personal, però que tant almenys com obligat em fa sentir afortunat, l'he contret amb Jaime Feijóo i Barbara Lübke, entre altres coses per l'escalf del seu acolliment i per portar la solidaritat un punt més enllà del raonable quan érem mans a la feina en les fotocopiadores hamburgueses; amb Cort Anderson (i Stanley), per tantes i tantes descobertes en el Nou Món; amb Víctor Stiefel, a qui vaig fer en vida una promesa que només avui puc complir; amb els meus pares, a qui tot ho dec; molt especialment amb Virginia, per la seva paciència infinita i per la seva estimació que cobejo no menys infinita.



INDEX (Vol. 1)

	pàgina
PRESENTACIO.	13
 <i>PART I. Narratives de l'idealisme.</i>	
Introducció.	23
1. La mort del centaure és cosa de perspectiva.	26
2. <i>Status quaestionis</i> de l'idealisme alemany: un estatut qüestionat.	35
3. Esbossos d'una història prekantiana de la filosofia kantiana.	43
4. L'esperit i la lletra.	61
5. Història antitètica de l'idealisme.	70
6. Paradoxes de la interpretació.	90
7. Rèpliques de la <i>Vollendung</i> idealista.	120
8. ¿Refutar la història?	149
9. Conclusions per a començar.	160
 <i>PART II. En l'horitzó històric i filosòfic de la lògica transcendental.</i>	
Introducció.	181
1. Preconcepte de la lògica transcendental.	183
I. La LT <i>qua logica</i> .	185
II. La LT <i>qua transcendentalis</i> .	195
III. La LT <i>qua</i> lògica transcendental.	206

2. Trànsit a l'efectuació lògico-transcendental de Kant.	209
I. Lògica transcendental kantiana i tradició lògico-transcendental.	210
II. El marc històric-filosòfic d'una recepció contemporània de la lògica transcendental.	218
3. La idea de la lògica transcendental en la <u>KrV</u>.	223
I. Estètica transcendental i lògica transcendental.	223
II. Lògica formal i lògica transcendental.	227
<i>Excursus.</i> Els pressupòsits de la lògica transcendental.	235
III. Analítica transcendental i dialèctica transcendental.	244
4. El quefer de la lògica transcendental de la <u>KrV</u>.	248
I. Tasques de la lògica transcendental: jerarquia i resolució.	248
II. Filosofia transcendental i mètode transcendental.	252
III. Mètode transcendental i doctrina transcendental del mètode.	269
5. Plantejament metafísic i plantejament transcendental en la <i>Elementarlehre</i>.	277
I. Exposició metafísica i exposició transcendental.	278
II. Deducció metafísica i deducció transcendental.	284
III. Recapitulació: el qüestionament filosòfic de la <u>KrV</u> i els seus mitjans.	292
6. El marc filosòfic de la deducció metafísica.	297
I. L'espontaneïtat de l'enteniment: conceptes i judici.	297
II. Obtenció de la taula de les funcions lògiques.	304
III. Cap a la taula dels conceptes purs de l'enteniment.	307

7. El marc filosòfic de la deducció transcendental.	313
I. Fonamentació de l'objectivitat categorial.	313
II. Subjectivitat de la fonamentació transcendental.	317

PRESENTACIO

L'assumpte de la nostra recerca es troba prou clarament formulat en el títol amb què es presenta: **l'idealisme i la lògica transcendental**. Considerant-ho atentament, son tres temàtiques que s'hi troben al·ludides: l'idealisme, la lògica transcendental i la seva conjunció problemàtica, un tercer àmbit aquest, resultant de l'encavalcament d'aquells dos temes, que en delinea el punt de vista del seu estudi i alhora en centra - o, com també podria voler delatar-se, en simplica - la problemàtica en un nus temàtic unitari.

D'altra banda, amb l'afegitó que acompanya el títol, es precisa l'estudi del nostre assumpte com a **preliminar**. Vol fer-se entenedent així que una indagació sistemàtica i metòdica del tema de l'idealisme i la lògica transcendental ha hagut de postergar-se provisionalment a fi i efecte d'explorar-ne, en canvi, el terreny de la seva possibilitat. Els motius que han recomanat aquest ajornament hauran d'anar-se revelant progressivament en el curs del treball. Però la presentació de la seva estructura, que és del que es tracta aquí, ens obliga a anticipar-ne alguna cosa.

Tota l'embranchada inicial d'aquesta recerca prové de l'interès històrico-filosòfic pel segment de la tradició de pensament occidental conegut amb el nom d'idealisme alemany. Aquest interès, que començà assajant l'articulació d'un plantejament que incardinés la reconstrucció històrico-filosòfica de l'idealisme en el tema de la lògica transcendental, ha acabat per refractar-se vers una reflexió sobre la possibilitat i el caràcter d'una tal reconstrucció històrico-filosòfica. Ens ha semblat que la lliure exploració del camp de dificultats assenyalat per les nocions «idealisme» i «lògica transcendental» configurava el marc més idoni per a dur a efecte una recerca preliminar, recerca la qual podria així avançar poc o gens engavanyada pel compromís, del tot incert en aquest estadi, d'atènyer fites perfectament definides pel que fa al seu tema.

La part primera d'aquest estudi se les ha, així doncs, amb una colla de dificultats que congrien el concepte de **l'idealisme i**

el seu ús. Dit amb més precisió, hi hem fet de la consideració del sentit d'una **història de l'idealisme** - sense negligir-ne la seva duplicitat d'objecte històric i de reconstrucció historiogràfica d'aquest objecte - una qüestió prèvia a tota reconstrucció històrico-filosòfica del període.

En l'anàlisi que hi esmercem, però, més que no pas el **què** s'hagi escrit, és sobretot el **com** s'ha escrit sobre l'idealisme que constitueix el nostre problema. Entenguem-nos: ens ha interessat, per damunt o per davall de la concepció **que** s'exposa en les històries de l'idealisme, **com** s'hi exposen aquestes concepcions. Però és de témer que ja la simple formulació d'aquest el nostre interès susciti considerables dificultats. Ja que, d'entrada, en el procés de confecció de la consciència històrica no existeix una història de l'idealisme abans ni independentment del seu contingut teòrico-filosòfic característic. La història és sempre història d'alguna cosa i fa de mal separar en una història de l'idealisme allò que seria concepció de la **història** de l'idealisme respecte d'allò que fora concepció de l'**idealisme**. Amb tot i això, el punt de mira de la nostra recerca apunta a isolar com una qüestió pròpia la noció d'una història de l'idealisme *qua* història, tot situant-se a **l'ençà**, diríem, d'una decisió tocant als continguts.

No se'ns amaga que, burxant en aquest despreniment, evitem d'acarar en primera instància les preguntes essencials que una anàlisi que vulgi fer via tocant al concepte de l'idealisme ha de plantejar, és a saber, quin és l'àmbit d'aplicació d'aquest concepte, qüestió la qual pressuposa haver escatit on comença i on acaba l'idealisme i també, naturalment, haver determinat ja el seu contingut. Però tocant a aquest contingut no és gens ni mica clar si hem d'entendre per idealisme la suma, la successió, el principi comú o el resultat de les filosofies idealistes; si la noció d'idealisme aplega allò comú a les diferents filosofies idealistes, a partir de les quals hauria, doncs, estat d'alguna forma abstret, o més aviat disposem d'aquesta noció a la manera d'una pauta, d'acord amb la qual poden ser mesurades les diverses filosofies anomenades idealistes i fixada, aleshores, la longitud i el caràcter del seu recorregut històric. En conseqüència, sembla que si cal que

una recerca centrada en la temàtica de l'idealisme comenci per explicar sense embuts de què tracta o en tot cas de què ha de tractar una història de l'idealisme i en base a quines raons, l'estructura d'aquesta explicació és susceptible d'esdevenir ella mateixa objecte de consideració preliminar.

Tot i així, cal dir que la nostra recerca no és indiferent a la qüestió-desllorigador relativa a **què** sigui l'idealisme, i que és en realitat conduïda per ella que, tanmateix, ha atès de manera un xic imprevista, enmig de la consideració dels continguts concrets que descobreix variants i heterogenis, un problema fonamental de sentit divergent encastat en el cor mateix de la possibilitat d'una història de l'idealisme: el problema de la continuïtat-discontinuïtat entre els diversos sistemes idealistes implicats.

En efecte, les diverses i fins antitètiques històries de l'idealisme alemany comparteixen la convicció elemental i a primera vista ínfima que almenys es tracta d'**una història**. La cessió d'aquesta porció mínima de terreny comú és suficient per prestar raonabilitat a la intenció d'esbrinar com i en quin sentit s'estableix un tal acord, d'esbrinar, això és, el procés de la constitució històrica d'aquesta noció diversament determinable que és l'idealisme com també del significat que s'atorga a la seva existència històrica. No ha de sorprendre, per tant, que una gran part del material sotmès a examen provingui de la tradició d'estudis, sempre però en el benentès que no hem adoptat en això cap regla fixa. En el context de la nostra discussió de la història de l'idealisme, no solament la frontera entre el que és «tradició» d'estudi i el que és en rigor «objecte» d'estudi de la tradició pot eventualment esdevenir borrosa en confrontar un text concret sinó que, de fet, la idea mateixa d'una regla exacta susceptible de delimitar netament ambdós àmbits pertoca amb tots els seus diferents costats a la discussió. Més en general pot remarcar-se que, en la història de la filosofia, la tradició d'estudis, és a dir, això que la convenció vol com a literatura secundària, no ha de concebre's a desgrat del seu paper subsidiari respecte de les fonts com un instrument merament auxiliar i en el fons negligible sinó igualment com una part fonamental de l'estudi d'aquelles:

altrament esdevé intolerable el cost resultant de les il·luminacions com de les eclipsis desapercbudes de l'objecte.

En l'examen efectuat és fàcilment observable que les contribucions a la reconstrucció del fenomen històrico-filosòfic de l'idealisme alemany pres com a totalitat tendeixen a articular-se sota la forma d'una tesi sobre la continuïtat (i les discontinuïtats complementàries que se'n segueixen) en funció d'algun argument que varia en cada cas i que opera els nexes necessaris i d'intensitat variable, sigui entre el kantisme i el postkantisme, sigui entre les diverses filosofies postkantianes. La història de l'idealisme pot explicar-se llavors a la manera d'un període de Kant a Hegel, de Kant a Schopenhauer, de Fichte a Schelling ..., però en tot cas mitjançant la **postulació d'una continuïtat**, la coonestació i argumentació de l'exactitud o fins necessitat de la qual en el dedins del corresponent discurs esdevé aleshores la tasca principal i decisiva de la reconstrucció històrica. El fet pot passar fins a cert punt per natural, per tal com la noció mateixa de «història» comporta que un grup d'esdeveniments hagi de considerar-se des del punt de vista del seu encadenament i la seva connexió. Una història de l'idealisme alemany, per tant, tots en hi avenim, no pot concebre's més que sota la forma d'una seqüència, i l'autèntic nus gordià del problema rau en la decisió d'allò que vertebra i dóna el seu sentit a tal seqüència: quin és el «projecte teòric», «visió del món», «mètode filosòfic», «proposició especulativa», «problemàtica teòrica» o «principi pràctic» que defineix l'idealisme, i de conformitat amb el qual ha de ser localitzable una primera baula - la Crítica kantiana potser, la cosa en si, l'elaboració del mètode dialèctic en Fichte o la idea de la llibertat, per esmentar-ne només algunes d'entre moltes possibles.

Tanmateix, la nostra anàlisi reclama, com ja hem mencionat, mantenir momentàniament en un segon pla la importància de la qüestió de l'idealisme - de què tracta o ha de tractar la història de l'idealisme - i portar l'atenció vers la rellevància de la qüestió de la **història** de l'idealisme - com la història tracta o ha de tractar l'idealisme. Resulta que una certa

manera de postular aquesta continuïtat, i per tant una determinada concepció del mode segons el qual es descabdella la seqüència de l'idealisme comporta, amb independència i tot de les bases sobre què s'hagi de cimentar, que les reconstruccions històriques de l'idealisme cristal·litzin en **narratives** d'aquest fenomen. Ara bé, la naturalesa narrativa dels discursos històrics sobre l'idealisme alemany predetermina més feixugament que no es pensa els seus continguts i la dificultat és llavors entendre el sentit d'aquesta predeterminació comuna, la qual semblaria ser desmentida de socarrel precisament per l'heterogeneïtat dels continguts que exhibeixen les històries de l'idealisme. Hem hagut de preguntar-nos, doncs, si ben mirat l'esmentada predeterminació no es palesa més aviat simptomàticament en la discordança i l'heterogeneïtat mateixa, en la incapacitat d'integrar la dissemblança de continguts, en la particularitat obligada de cadascuna d'aquestes històries de l'idealisme.

En aquesta primera part de la nostra recerca es tracta, en resum, de detectar els mecanismes narratius que fonamenten un enfocament generalitzat i, segons creiem, qüestionable de la reconstrucció històrica de l'idealisme i, segonament, d'esclarir la possibilitat d'un **decantament de perspectiva** que permeti una concepció diferenciada - no narrativa - de la història de l'idealisme. Gosem anticipar en aquest punt que l'idealisme, el contingut teòric d'aquesta categoria històrico-filosòfica, haurà de resultar afectat, més encara: la seva naturalesa haurà de ser tota altra des de l'aproximació que hi esbossem.

La segona part d'aquest treball mira d'efectuar els preparatius per a la recerca d'una tesi orientada pel tema de la **lògica transcendental** sobre la continuïtat-discontinuïtat (ara ja reflexionada) entre els pensadors i sistemes de l'idealisme. Aquesta preparació, l'entendem necessària perquè el concepte de la lògica transcendental desferma problemes en part anàlegs als del concepte de l'idealisme - és a dir, la mena de problemes que pertocuen al significat d'aquest concepte - però també, igualment, problemes del tot propis i específics, molt especialment el de la relació entre lògica transcendental i concepció filosòfica

idealista. Com en la primera recerca també en aquesta part hem evitat una enumeració exhaustiva d'aquests problemes precedint al seu tractament ordenat. Però n'hi ha hagut prou amb seguir **la deriva dels problemes** perquè la majoria de qüestions que pertocuen a aquesta qüestió hagin acabat per aflorar - una forma peculiar aquesta de sistematisme i l'única a què sabríem nosaltres encomanar-nos en el treball filosòfic. Amb tot, una cosa és el sorgiment dels problemes i una altra el seu acarament (per no dir la seva solució). La recerca no fa gaire cosa més que avançar un cert nucli de significat de la lògica transcendental com a fil conductor de l'estudi de l'idealisme i entretenir-se, tot seguit, a resseguir aquest nucli en la filosofia transcendental de Kant.

Malgrat que a partir d'un cert moment la recerca d'aquesta segona part prengui autonomia i sigui conduïda com una enquesta descansant en l'interés intrínsec del plantejament filosòfic kantià, la intenció que l'anima és encara la de fer camí en un treball preliminar del tema de l'idealisme i la lògica transcendental. Una darrera part a tall de conclusió es proposa recordar-ho com també, a més, sospesar i valorar la totalitat del trajecte cobert per la doble marxa de la recerca. Haurà d'insistir-se aquí en la idea que la validesa d'un enfocament no ha de transformar-se ja sigui per convicció o per distracció en l'única i exclusiva perspectiva d'estudi encertada per a retre compte del recorregut acomplert per la reflexió idealista. En particular, l'adopció de la lògica transcendental com a fil conductor no ha de prendre's torçadament pel que no és: ni el criticisme no pot reduir-se a l'elaboració del grup de dificultats que representa la lògica transcendental ni tampoc la sencera història de l'idealisme a un seguit d'intents consecutius per bastir en la lògica transcendental una nova metafísica potser més rigorosa, més comprensiva o més compromesa amb els ideals de l'època. Ni reduir-se ni, fet i fet, quintaessenciar-se de bell antuvi. Aquí com arreu, cal evitar de capgirar subrepticament la fonamentació d'un sentit en la falsa legitimitació d'una pre-conclusió d'altres sentits. Subtil com és aquest lliscament, amb ell la comprensió virtuosa que efectivament les coses no poden tenir altre sentit que aquell que

els donem es transforma en el vici de pretendre abastar tot el sentit en el sentit que donem a les coses.

Dir d'aquesta recerca preliminar que ella aspira a mostrar que cal que la història de l'idealisme sigui compresa també d'acord amb l'argument de la lògica transcendental, aportant d'aquesta manera dades parcials però imprescindibles a la imatge històrica contemporània del període, pot fer mal efecte a l'estudiós d'aquestes qüestions. Tal vegada aquest es demani si, a fi de comptes, tot això no fóra simplement una obvietat. I tanmateix la pretensió del nostre treball és així de limitada: fonamentar la tesi que la lògica transcendental constitueix un punt de vista necessari per copsar connexions i vincles com també desconexions i desviacions essencials d'entre les moltes i diverses que mantenen les filosofies idealistes i confegeixen la xarxa espesseïda i allargassada d'aquesta època filosòfica.

Ara bé, què sigui l'«idealisme» i com sigui comprensible la seva «història», què hagi de significar l'«argument» de la lògica transcendental, fins i tot què vulgui dir «comprendre», tot això no és en absolut evident. Vist així i posats a enunciar el significat més general de la present recerca de forma una mica més polida i acadèmica, diríem que el seu propòsit es mostrar que els temes de què s'ocupa constitueixen pre-ocupacions fonamentals d'una consideració històrico-filosòfica de l'idealisme alemany.



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

PART I. *Narratives de l'idealisme.*

Et comme si les mêmes pensées ne formaient pas un autre corps de discours, par une disposition différente, aussi bien que les mêmes mots forment d'autres pensées par leur différente disposition

Pascal

A tall d'introducció.

Mirar de predir el judici que el nostre present haurà de merèixer a l'historiador del demà, ha de reputar-se amb raó un exercici ociós, a més d'imprudent. Però des d'ací estant, això és, vistes les coses des de la darrera dècada del segle que ens toca de viure, resulta versemblant de dir que el segle vint ha estat, és encara, una època de **complexificació**.

Naturalment, una caracterització com la precedent no escapa completament al risc d'haver només disfressat per mitjà d'un eufemisme la incertesa inherent a qualsevol observació d'allò que és actualitat viva, revestint-la així amb aquell subterfugi terminològic d'una aparença tal vegada més respectable que la que llueix la nua ignorància. I aquest risc pren evidentment perfils més acusats, escatològics, quan aquesta actualitat correspon a una *fin de siècle* marcant el trànsit a un nou mil·leni. Assagem, doncs, d'explicar què significa concretament afirmar que vivim en la complexitat i d'exposar d'una manera general els trets principals on aquesta complexitat se'ns manifesta.

Contrasts entre èpoques, moviments, estructures històriques tenen com a condició de possibilitat una continuïtat de fons sobre la qual únicament ressalten les diferències individuals. Sens dubte, és prou factible contraposar en alguns importants aspectes aquesta centúria a l'anterior; malgrat tot, el nostre segle representa abans que res l'evolució i la resolució resultant de les forces que ja predominaven en el segle passat. Si el segle dinou ha pogut ser caracteritzat com l'era del positivisme, l'historicisme, la ideologització i l'irracionalisme, les tendències del segle actual devers l'especialització, el relativisme, la pluralització i el pragmatisme resulten explicables pel progressiu descabdellament de les primeres, a les quals, doncs, han de vincular-se clarament⁽¹⁾.

Amb tot, la particularitat fonamental de la nostra època és l'estreta connexió de les característiques tot just assenyalades i que prolonguen la cultura del dinou, amb les seves complementàries: l'especialització es compensa, per així dir,

mitjançant el diletantisme i la trivialització en el camp de la cultura i dels sabers, nodrits i propagats per mitjans de comunicació massificats, mentre que la constant ampliació de les fronteres del coneixement s'efectua enmig d'una persistent i generalitzada mediocritat intel·lectual i enmig de la pervivència o fins consolidació de supersticions de tota mena; la relativitat de valors, dels punts de vista i de les normes de capteniment s'acompanya de la uniformització i l'homogeneïtzació de les formes de vida a escala planetària; els processos de pluralització, particularització i personalització progressives han d'entendre's en el marc indissoluble de l'entrellaçament i la dependència creixent dels esdeveniments, la informació, les accions i les persones; el pragmatisme, finalment, no deixa de ser una noció molt àmplia que ha casar la tecnificació extrema de les decisions amb la major viabilitat de l'expressió i la defensa dels interessos grupals, tot i que això últim hagi incrementat també proporcionalment la possibilitat de la seva instrumentalització i manipulació. En la mesura que parlar de categories del pensament resulti encara justificable, és potser la «complementarietat» que ens dóna la clau del món actual, una combinació d'elements contradictoris i correlatius en una dialèctica opulenta on s'ha volatilitzat el moment unificador de la conciliació.

A fi de resumir aquest estat de coses, que és el nostre, se sol recórrer potser amb certa lleugeresa a aquest diagnòstic fàcil, i tanmateix descriptiu, que tenim donat en el terme **crisi**. Però si vivim en la crisi, es tracta certament d'una crisi de complexitat, de la qual, en primer lloc, la dificultat pràctica de seguir, entendre i intervenir en les transformacions que hom s'afanya a preveure i senyorejar teòricament i, en segon lloc, la consciència de la problemàtica que afecta per igual a l'element i a l'estructura, a la contingència i a la causalitat determinista, a les ciències i a les metaciències, al real i a l'ideal, així com sobretot a la viabilitat de l'articulació, percebuda com a indispensable, de cadascun d'aquests extrems, en són els trets distintius. Per principi, la complexitat se'ns escapa de les mans, i davant d'ella les consabudes preguntes «què podem saber» i «què hem de fer» en

relació amb la realitat natural i social conserven algun sentit i alguna força de motivació exclusivament a través de la seva inversió: «què hem de saber» i «què podem fer» acarats a les realitats, una traslació (en cert sentit reductiva) del coneixement des del camp de la possibilitat al de les normes que prescriuen com ha de procedir-se en la teoria i una traslació (igualment reductiva) de l'acció des del camp de les normes al del possibilisme funcional en la pràctica. La raó és que la complexitat admet a tot estirar maneres de ser tractada, no pas de ser compresa o actuada. Tot apunta, en un mot, que el procés de complexificació, la proliferació de complexitats que es fecunden i s'autoalimenten, ha estat en bona mesura el motor mateix de la crisi, en la percepció de la qual s'ha debatut permanentment l'avenç del segle que ara finalitza(2).

En la mesura que aquest judici, sens dubte massa abstracte, sobre la situació social i cultural d'avui no vagi errat, haurà de trobar més encara que un reflex i una confirmació, el seu autèntic exponent en l'estat de les diverses disciplines del saber. Per descomptat, el propòsit d'aquest treball no és embrancar-se en un examen d'aquesta mena, però sí resulta convenient accedir als nostres problemes des de l'angle de la característica complexificació comuna al conjunt de les disciplines de la **historiografia**. Aquesta tria queda determinada, en part perquè l'àmbit historiogràfic constitueix un escenari privilegiat atès que l'objecte d'aquesta ciència és l'esdevenir de la vida humana i/o les configuracions que adopta i atesten aquest esdevenir, i en part perquè la seva situació no és gens aliena sinó al contrari, anàloga en els seus aspectes essencials, a aquella que exhibeix la **historiografia filosòfica**.

1. La mort del centaure és cosa de perspectiva.

El context on es mou la historiografia contemporània és **posthistoricista**. Però ha de precisar-se el sentit d'aquesta denominació ja que, com veurem, no és gens ni mica clar que la teoria i pràctica posthistoricista de la història es despleguin en un marc de problemes completament indiferent ni independent del marc característic de l'historicisme. Posthistoricista, ho és el context dels estudis històrics actuals en el sentit que se'ns fa accessible per mitjà d'aquestes dues coordenades principals que són l'abandó de les filosofies especulatives de la història i l'esclat del perspectivisme històric, fets successius que marquen respectivament el moment de gestació i de dissolució de l'historicisme⁽³⁾.

L'historicisme ha reeixit en el seu propòsit de dotar a la història del seu estatut com a disciplina autònoma del saber, bo i emancipant-la de concepcions filosòfiques i teològiques sobre l'esdevenir històric que indiscutiblement condicionaven i sovint empresonaven la investigació empírica. Aquesta efectuació innegable ha tingut la seva plasmació corresponent en la institucionalització de la historiografia dins el quadre de les ciències fonamentals. Com a conseqüència, al llarg del segle dinou els estudis històrics s'han intensificat i han ampliat tant temàticament com geogràficament i cronològicament el seu camp de recerca ⁽⁴⁾. Al fil del mètode històric-crític i abordant la seva tasca com l'exposició del *wie es eigentlich gewesen* (Ranke), la historiografia s'ha fet erudita, ha dut a terme una abundant acumulació de material d'estudi, els «fets», i l'ha sotmès a un tractament de classificació i anàlisi inspirat en el positivisme de les ciències naturals. Tal és, cap a tombant de segle, la difusió de la perspectiva científica i el prestigi del pensament històric, que l'historicisme deixa d'entendre's solament com el quadre teòric-metodògic on ha d'emmarcar-se l'època daurada de la recerca històrica positiva i passa a considerar-se una tendència fonamental i àmpliament dominant del saber, una *imago mundi*, que proposa - en oposició a l'altra gran concepció intel·lectual

coetània, el naturalisme - d'interpretar tot fenomen sobre la base de la seva dimensió històrica. Molts estudiosos del nostre segle han interpretat així l'historicisme, posant l'accent en aquest aspecte positiu i essencialment modern del seu pensament: amb ell, s'esvairien a la fi les concepcions estàtiques del món social i cultural pròpies del passat, la Il·lustració inclosa, i en el seu lloc es bastiria la comprensió intrínsecament i radicalment temporal de la realitat, l'experiència i el judici humans⁽⁵⁾.

És indubtable que l'historicisme ha deixat la seva empremta en els esquemes de pensament contemporani. Però aquesta empremta ha estat més profunda pel que aporta a la mirada crítica sobre la realitat que en el terreny de les aspiracions que la seva proposta científica encarna: les aspiracions a la fonamentació de l'objectivitat del coneixement històric, a la comprensió i explicació vertadera dels fenòmens del passat i, en particular com a recerca empírica sobre la història, a l'exposició de la «història definitiva».

Podria considerar-se que aquesta darrera caracterització és massa extrema i porta excessivament lluny el credo d'una gran part dels historiadors del segle passat. Un historiador com ara J. Burckhardt, per exemple, no sembla que vulgui fer altra cosa que precisament fugir de la «història definitiva», l'ideal obsolet per a ell de la filosofia de la història. "La filosofia de la història", afirma en les seves Weltgeschichtliche Betrachtungen, "és un centaure, una *contradictio in adjecto*; car història, és a dir, coordinació, no és pas filosofia i la filosofia, és a dir, subordinació, no és pas història" (6). Tanmateix, i prescindint de la circumstància que aquí i allí el centaure encara renqueja en el seu discurs, els seus enunciats referents a la "voluntat de recerca", a l'allunyament de les "intencions" i a l'enfrontament objectivista amb els fenòmens del passat, a la distinció mateixa entre els fets, en quant pol autònom i significatiu, i la seva elaboració, servirien a delimitar amb relativa exactitud el punt de vista historicista. En darrer terme, hi ha sobretot la convicció, sostinguda en l'argument d'una major i millor accessibilitat a les fonts i en el dels estímuls externs, tant de natura negativa com també positiva per al conreu

de la historiografia, de la superioritat en sentit absolut de la seva època en relació a les anteriors quant al coneixement del passat⁽⁷⁾.

En el si d'aquesta darrera convicció aliena, però, el germen de la seva pròpia desfeta. Ja que si la lectura moderna dels fets passats revela que el que els nostres avantpassats havien tingut per història no era més que (o era en gran part) ficció, res no pot garantir-nos que les nostres concepcions històriques acabin per ser arraconades per les generacions futures com a no menys fictícies. És clar que aquesta dificultat podria universalitzar-se fins tocar en certa manera al sencer conjunt de disciplines científiques; però mentre, parlant en general, la qüestió de l'objectivitat a penes «ha necessitat» ser presa en consideració en les diverses ciències, col·locada en el rang del quasi accessori o directament condemnada al soterrani dels mals endreços per la tecnologia, els avantatges pràctics o els requeriments socials, en canvi el significat mateix del fenomen històric depèn essencialment de la seva demarcació estricta respecte del fabulós. Tota la dignitat cognoscitiva de la història així ha descansat i segueix descansant en la possibilitat d'instaurar i preservar la seva distinció originària respecte del relat de ficció.

Ja es tracti de l'obra, del pensament o de la consciència històrica, al concepte «històric» li correspon un doble sentit objectiu i subjectiu fonamental i inescapable, per tal com qualsevol noció sobre la història **és ella mateixa històrica**. El pensament historicista en les seves diverses formes ateny una mateixa conclusió en l'experiència del relativisme històric, experiència la qual n'esberla la seva estructura interna i la seva disposició intel·lectual bàsica. En tot cas, de la mateixa manera que el terme «historicisme» exhibeix diverses cares, també si resulta adient parlar de «desfeta» de l'historicisme, el fenomen presenta diversos costats i admet diverses valoracions.

En tant que ideologia i concepció del món, val a dir que l'historicisme comença a ser qüestionat ja abans de la primera gran guerra. Nietzsche ha fustigat el culte a l'historicisme de la seva època, no perquè la història sigui inútil sinó perquè

l'historicisme amb la seva pretensió científicista elabora una història inútil, un coneixement objectivista, despersonalitzat i desinteressat, un article de luxe en una època que, com totes les èpoques, viu sota el signe de les necessitats⁽⁸⁾.

Però no solament es discuteix la idoneïtat de l'acostament històric com a perspectiva adequada per a retre compte dels fenòmens sinó que també es posen de manifest les conseqüències escèptiques en el terreny moral i intel·lectual que comporta la idea que les configuracions socials i culturals es trobin sotmeses a perpètua transformació. En l'extrem, ha de ser denunciat el caràcter contradictori de la seva posició, atès que quan manca tota pauta objectiva, transtemporal, la pròpia consideració històrica veu, com a fenomen al seu torn històricament condicionat, disminuïda la seva validesa i relativitzada la veritat que aspira a formular.

En aquest respecte ha criticat E. Husserl l'historicisme, en referència concreta a l'obra de Dilthey, en Philosophie als strenge Wissenschaft. L'historicisme "que pren la seva posició en l'esfera dels fets de la vida empírica de l'esperit" i "posa aquesta vida com una cosa absoluta" condueix "a un relativisme molt afí al del psicologisme naturalista i s'embolica en anàloges dificultats escèptiques"⁽⁹⁾.

"... L'historicisme dut a terme de manera conseqüent es converteix en subjectivisme escèptic extrem. Les idees de veritat, de teoria, de ciència, perdrien aleshores, com totes les idees, la seva validesa absoluta. Dir que una idea és vàlida equivaldria a dir que és una formació fàctica de l'esperit que es considera vàlida i determina el pensament en aquesta facticitat del seu valer. No hi hauria una validesa absoluta o «en si», una validesa que és el que és encara que no li sigui dat a ningú, ni tan sols mai a cap humanitat històrica de fer-la mai efectiva".

La conseqüència aleshores és que "no existiria cap validesa ni tan sols per al principi de contradicció ni per a la lògica" i, avançant una mica més, "potser acabaria hom transformant els principis lògics de no-contradicció en els seus contraris" i "totes les proposicions que hom acaba d'enunciar... no tindrien en si cap

validesa". La intenció central de Husserl és mostrar que, en realitat, la història com a tal no pot contribuir en res a la qüestió de la **validesa**, i més aviat allí on emet un judici sobre aquesta ha abandonat ja el terreny de la història i envaït el camp de les diverses disciplines, on exclusivament rau, en elles mateixes, la seva norma de validesa. Els fets **com a tals** són impotents per a demostrar o refutar idees: la demostració de l'afirmació que fins al present no ha existit cap filosofia científica no podria ser de cap manera només històrica ja que implica entrar en el domini de la crítica filosòfica. I aquí "l'afirmació **incondicional** que tota filosofia científica és una quimera, feta sobre la base que les preteses temptatives dels passats mil·lennis fan probable la seva impossibilitat intrínseca, no solament és falsa pel fet que les conclusions que puguin extreure's a partir d'un parell de mil·lennis de cultura superior no constitueixen una bona inducció per a un futur il·limitat, sinó que és falsa com l'absurd tan absolut que $2 \times 2 = 5$. I això per la raó esmentada: si la crítica filosòfica troba alguna cosa per a refutar amb validesa objectiva és que hi ha terreny per a demostrar alguna cosa amb validesa objectiva." Altrament dit: el relativisme s'autodestruïx en la mateixa acció afirmativa d'una veritat relativa o refutativa d'una veritat posada com absoluta, ja que en ambdós casos suposa i es refereix a una norma ideal absoluta de validesa en el seu judici.

En tant que quadre de conviccions teòrico-metodològiques que presideixen i guien la recerca historiogràfica, l'entrada en crisi de l'historicisme no és estranya a l'èxit mateix del seu programa d'ampliació i intensificació en l'estudi de la història: ja que les grans consideracions sintètiques de la història i la mateixa història com a procés objectivament reconstruïble a partir de l'anàlisi crítica de les fonts van perdent irremeiablement el seu sentit a mesura que el seu material d'estudi eclosiona, es diferencia i es diversifica, a mesura que les perspectives d'examen i les formes d'anàlisi es multipliquen, els qüestionaments i les temàtiques fertilitzen arreu, i les teories que aspiren a fer intel·ligible l'evolució històrica en algú dels seus segments parcials o en la seva totalitat s'aglomeren i entren en

competència, originant una pluralitat d'escoles i enfocaments historiogràfics⁽¹⁰⁾. La historiografia actual ha de prescindir, i prescindeix de fet, de la idea d'una història en el sentit tradicional de l'escola històrica, d'un continu singular i unitari reconstruïble com la totalitat de l'esdevenir on s'estructurarien i ordenarien les diferents seqüències temporals, bo i rebent el seu sentit. En el seu lloc proliferen històries particulars, una pluralitat de perspectives especialitzades que depenen en bona part de les conviccions, les inclinacions i el gust subjectius de l'investigador. Cada moment històric singular esclata en un conglomerat d'històries que neguen explícitament la viabilitat d'una subordinació internament coherent a un tot, i davant les quals no queda sinó assajar la seva coordinació merament externa allí on hom pot penetrar i assentir en els motius, argumentacions i resultats de les reconstruccions interpretatives d'altri⁽¹¹⁾.

El punt de vista de l'historicisme ha fluït al llarg d'un accidentat recorregut i s'ha dispersat en aquesta vasta desembocadura que és el relativisme històric. És cert que, filant una mica més prim, es descobreix que l'abandó d'un «en si» històric és molt anterior a l'entrada en crisi de l'historicisme. Com escriu R. Koselleck, "el sorgiment del relativisme històric és idèntic amb el descobriment del món històric"⁽¹²⁾. La idea mateixa que l'escriptura de la història no pot ser neutral s'havia ja fet pas en el terreny de les disputes confessionals per a passar d'aquí al terreny polític-social després de les revolucions burgeses europees. Quant a la necessitat del seu perspectivisme és prou conegut el *dictum* de Goethe que tota història és «història contemporània». Però és sobretot com a conseqüència de l'exacerbació de les pretensions veritatives de la «ciència» històrica que han hagut de disparar-se amb tot el seu potencial problemàtic les dificultats que entranya una clarificació epistemològica de la història. D'aleshores ençà, el relativisme no merament subsisteix sota de l'aspecte d'inconsistència o dificultat teòrica si fa no fa allunyada o amagada a la praxi del pensament històric sinó que ha esdevingut el medi on s'exerceix la pràctica quotidiana d'aquesta disciplina - un relativisme, a més, que no es

restringeix al reconeixement dels condicionaments espaciotemporals a què es troba subjecta la consciència històrica com a condicions d'una determinació intersubjectiva del seu present sinó que ha d'estendre's també als condicionaments pròpiament subjectius d'una consciència individual dotada de naturalesa empírica, amb prejudicis socials, interessos ideològics i estètics, orientacions i opcions polítiques, etc. Quant als assajos en les darreres dècades de desallotjament del subjecte humà de la seva posició epistemològica central, aquests han hagut de ser sentits pels historiadors com una vertadera amenaça d'expulsió de la història del regne de les ciències socials⁽¹³⁾.

Aquesta ingrata herència del relativisme i el perspectivisme és la que ha tocat d'administrar al pensament posthistoricista, ja sigui per a assumir-la o combatre-la, per a revisar-la o transformar-la. No hem de prosseguir el fil que aquí se'ns ofereix, el qual podem, si de cas, abandonar amb una observació que formulem ara com ara de manera provisional. La tesi que el pensament posthistoricista signifiqui una «superació» efectiva del l'historicisme es presenta extremadament discutible, ja que ens les hem encara amb els seus problemes fonamentals: la necessitat d'articular de manera satisfactòria els sentits objectiu i subjectiu de la historicitat, la precarietat en què evolucionen el treball i el pensament històric a causa del buit creat pel desempallegament de les filosofies de la història i, com a conseqüència, la manca de claredat tocant a les relacions entre teoria de la història i recerca empírica, les dificultats, finalment, d'una formulació epistemològicament sòlida o almenys consensuada en termes teòrics de la historiografia com a disciplina científica. Com més s'insisteix en l'actualitat, a la manera de les interpretacions hermenèutiques, en la historicitat mateixa de la consciència com a via d'accés essencial al seu objecte històric, més s'aguditza el problema de la impossibilitat d'afirmacions racionals i universalitzables sobre la història, amb els problemes que aquesta incapacitat arrossega per a una consciència que tindria en aquestes afirmacions la base del seu autoconeixement, i que és alhora subjecte de coneixement del món

i subjecte de l'acció en el món⁽¹⁴⁾. Així doncs, el pensament posthistoricista lluny d'haver superat els problemes de l'historicisme es mou i avança en un marc definit per la **història com a problema**. La situació posthistoricista podria quedar, en conclusió, aproximadament descrita a través de les següents característiques clarament interrelacionades:

- Intensivitat i extensivitat d'una praxis historiogràfica plural, això és, no vinculada a una concepció teòrico-metodològica definida sobre la disciplina i menys encara a una concepció filosòfica comuna o a un conjunt de conviccions teòriques universalment compartides sobre la història.

- El caràcter problemàtic de la història en la seva accepció objectiva de historia com a *res gestae*. No solament l'estatut del «fet» històric, antany pedra de toc fonamental de la ciència històrica, ha esdevingut greument problemàtic, sinó que també ha perdut tota plausibilitat la idea que tals fets o esdeveniments històrics estiguin integrats o siguin potencialment integrables en un sistema, una totalitat, o fins i tot un context general de significat que els doti de la seva connexió i mútua consistència, i per mitjà d'aquestes també de **sentit**. Hom ha abandonat les nocions de «progrés», «lleis», «significat» i «sentit» de la història. Els esdeveniments històrics no són adscribibles a cap subjecte, no confegeixen cap sèrie orientada, i no es resolen ni configuren una unitat la diversitat de la qual pugui ser copsada mitjançant la simple diferenciació temporal. L'objecte de la ciència històrica, en la mesura que pot tenir-se per real, es manifesta una realitat exhuberant, copiosa, dotada d'una infinitat de perspectives i constituïda per innumbrables plecs i esdeveniments de naturalesa individual i contingent. La història objecte ja no pot ser presa en consideració com a totalitat, com un continu singular en espai i temps on se succeeixen progressivament les èpoques, els processos, les experiències en seqüència ordenada de connexió o coordinació. La història és font permanent de contextos plurals de sentit, una gestació constant i

densa de realitats simultànies i singulars, refractàries, per tant, a la teorització i la subsumció sota de categories universals i comprensives.

- El caràcter problemàtic de la història com a *memoria rerum gestarum*, això és, de la ciència de la història que ingressava a començaments de segle entre les disciplines acreditades del saber com a coneixement on s'exposa un sentit objectiu que deriva d'una anàlisi imparcial de fonts donades positivament i obertes a la recerca crítica. Per a la historiografia d'avui el sentit és concebut més com a resultat d'una constitució efectuada per la recerca que com una intel·ligibilitat permanentment momificada en els arxius i els testimonis, mentre que l'objectivitat s'ha convertit en una funció del programa d'investigació i de l'enfocament metodològic, al punt que els fets i les dades històriques no són res fora de la interpretació on resulten rellevants i significatives. L'anàlisi imparcial ha deixat pas a la consideració interessada pel present i a la legitimitat o fins desitjabilitat d'una determinació de la direcció de l'anàlisi que s'adreça a la possibilitat d'orientació en l'actualitat de l'investigador. Finalment, les fonts no són més que un artefacte sospitós, i en bona mida arbitrari i mut, sense el concurs de criteris metodològics adients de selecció i filtració i sense una interrogació que les faci parlar i articular un llenguatge entenedor.

La mateixa unitat disciplinar de la història queda amenaçada quan les diverses i nombroses recerques historiogràfiques particulars troben dificultats per a ser sistematitzades i en virtut d'aquesta dificultat de sistematització, deixen de ser insertables en totalitats d'universalitat creixent i jerarquitzades en una matriu unitària del saber, en un context o un supracontext que connecti i mostri la interdependència de les dades particulars obtingudes en una ciència unitària, en la història en singular.

2. *Status quaestionis* de l'idealisme alemany: un estatut qüestionat.

És senzill mostrar que les característiques que acabem de recollir com a pròpies de la situació actual de la historiografia i que afecten a totes i cadascuna de les seves múltiples parts, troben sense coacció igualment aplicació a la historiografia filosòfica. És a dir que podríem haver partit de l'examen d'aquesta darrera i arribaríem per un camí diferent a unes mateixes conclusions. També aquí el treball de l'historiador es desplega en la tensió de les exigències mútuament excloents de l'enunciació vertadera i l'acceptació d'un grau notable de relativitat de l'enunciació⁽¹⁵⁾; de les exigències contraposades d'una "bona objectivitat" i d'una "bona subjectivitat", per servir-nos dels termes emprats per P. Ricoeur⁽¹⁶⁾. També aquí aquesta tensió, lluny de paralitzar la recerca en el curs dels darrers decennis, l'ha activat vertiginosament per les vies de la dispersió i la diferenciació.

De tota manera, no hem de deixar passar aquesta ocasió sense observar que el camp de les relacions entre la historiografia i la historiografia filosòfica és un domini necessitat de clarificació. Des d'un punt de vista podríem dir-ne «nominal» o «extrínsec», la disciplina de la **història de la filosofia** ha de ser acostada i potser subsumida en la categoria de les ciències històriques ja que el seu objecte d'estudi el constitueix una porció o sector d'un **món històric** aïllat - que no pas entotsolat - a efectes d'estudi. Atès que el cor del conjunt de coses que ella considera, el constitueixen esdeveniments de natura teòrica - conceptes, argumentacions, estructures, discursos teòrics - pot integrar-se de manera més específica en la **història de les idees**, al costat de matèries com ara la història de la ciències, la literatura i l'art, etc. Realment, però, la historiografia filosòfica que interessa al filòsof i que el filòsof fa, **no és** una branca de la historiografia general ni de la història de les idees - per bé que no s'estigui de fer o poder fer ús d'aquestes. Realment, la història de la filosofia és una disciplina filosòfica; vol dir-se: en ella opera la

reflexió filosòfica, en ella la filosofia es pren a si mateixa com a objecte de reflexió filosòfica en un sentit específic, és a saber, en el sentit de la seva existència històrica⁽¹⁷⁾. La tasca de l'historiador de la filosofia és reflexionar filosòficament la història de la filosofia. Aquesta és, gosem dir, la tasca prioritària, el sentit original, al voltant del qual gira i s'ordena la resta dels seus aspectes.

Perquè hi ha, evidentment, altres aspectes. En particular, aquesta reflexió no vol restar a les fosques tocant al caràcter i validesa dels seus propis instruments, procediments i justificacions, tocant, això és, a la seva pròpia possibilitat, i es veu així empesa a emprendre una clarificació fonamental referida a l'escriptura de la història de la filosofia, referida a la **Història** de la filosofia. Encara més: a aquesta reflexió filosòfica que és la història de la filosofia no poden sinó neguitejar-la els puixants problemes del significat d'aquesta història, i es veu forçada llavors a ser reflexió de la **història** de la filosofia; fins i tot, en quant és història de la **filosofia**, no pot defugir realment la qüestió mateixa de la filosofia.

Ja sigui que s'abordin o no directament, ja sigui que es tinguin o no clarament presents, en tots aquests sentits les condicions de recerca i estudi que pertocuen (o haurien de pertocar) a la història de la filosofia són úniques i radicalment diferenciades de la resta de disciplines que podrien considerar-se afins simplement en virtut del seu caràcter històric. Això no obstant, com deiem, el marc de problemes on es desplega la historiografia filosòfica en l'actualitat és anàleg en substància al de la historiografia general (tot i que encara estigui per veure quins efectes pregons no tindrà la nova etapa cultural per primera vegada autènticament «cosmopolita» sobre el pensament filosòfic en general i la historiografia filosòfica, centrades i centralitzades encara en Occident, a diferència d'allò que s'esdevé en la historiografia general contemporània). Però les raons d'aquesta coincidència, si bé es mira, no han de cercar-se sols en les propietats que com a disciplina històrica pertocuen a la historiografia filosòfica sinó que tenen relació, almenys en una

mesura equivalent, amb l'índole pròpiament filosòfica de les qüestions suscitades per la teoria de la història i les connexions d'aquesta amb la pràctica històrica; o, en tot cas, amb la posició limítrofe d'aquestes qüestions entre ambdues disciplines. Ja que la pregunta sobre la mena d'objecte que siguin els fets històrics, el tractament dels problemes que comporta la seva sistematització o fins una fonamentació epistemològica de la història com a disciplina, no són palesament qüestions susceptibles de resoldre's mitjançant la recerca històrica, per bé que sigui prioritàriament aquesta recerca allò que en suscita de manera immediata la seva reflexió.

Però situem-nos ara en el pla de la historiografia filosòfica, i en un punt ben concret d'aquest pla que centra el nostre interès. ¿Com es plantegen les coses en l'àmbit particular de la disciplina de la història de la filosofia especificat amb el nom de «idealisme alemany»?

El fet és que en la segona meitat d'aquest segle hem presenciat una radical i massiva transformació de la concepció històrico-filosòfica de l'idealisme alemany, al punt que la imatge actual té poc o gens a veure amb la de fa només cinquanta anys. Aquesta transformació ha estat en gran part l'efecte de la intensitat, extensió i acumulació de la tasca d'edició, recerca i literatura especialitzada sobre una gran diversitat d'aspectes d'aquesta època filosòfica i sobre cadascun dels seus autors i representants. No solament un nombre creixent d'estudiosos s'afanyen a aportar les seves contribucions sinó que també s'han estès els àmbits lingüístico-culturals d'on procedeixen aquestes contribucions. Essencial en aquesta transformació ha estat el fet que, al costat de les permanents aportacions, exploracions i avenços de la *Forschung* sobre Kant i sobre Hegel, han esclatat profussament un formidable interès i una atenció creixent al pensament de Fichte, Schelling, Jacobi i Schopenhauer⁽¹⁸⁾. I no es troben a la saga d'aquests, els estudis que des d'una enorme varietat de punts de vista es consagren a figures d'aquesta època com Hamman, Schiller o Hölderlin, l'activitat i influxos dels quals en el terreny filosòfic resulten en efecte impossibles d'obviar.

Però amb això ens hem limitat a posta només a aquelles figures que han intervingut, segons es considera habitualment, de manera més decisiva en la configuració del període. L'atenció contemporània a aquells altres pensadors i filòsofs, des dels *Popularphilosophen* fins a Reinhold, Maimon, Beck, Bardili, Herbart o Fries, passant per Crusius, Reimarus, Lambert i Tetens, revela com més va més clarament la importància de la seva aportació, però igualment obliga a a fer-se càrrec de la segmentació i diversificació extremes que ha assolit la consideració historiogràfica especialitzada.

En realitat, els trets referits, la diversificació i la particularització, apareixen gairebé més clarament quan es pren com a referència i model una única figura del pensament idealista, i de manera tant més aguda com major sigui la prominència que escau en termes històrico-filosòfics a la figura escollida. En relació a la recerca particular sobre Kant, Fichte, Schelling o Hegel ha esdevingut més i més rar prendre amb afany d'exhaustivitat la totalitat d'una obra com a objecte de recerca, això és, a més de la sencera obra publicada, la correspondència i el *Nachlass* de dimensions sovint monumentals en la completesa dels seus aspectes filosòfics i literaris. Més aviat, hom tria tal o tal aspecte singular de la producció, tal o tal etapa concreta d'aquesta producció, una obra específica o fins i tot uns pocs paràgrafs o fragments, un concepte d'aquesta obra específica per a sotmetre'l a un estudi a fons. Aquesta mateixa concreció i minuciositat, la retrobem en l'estudi de les relacions entre els pensadors d'una etapa, els protagonistes de la qual han reconegut sense embuts els seus deutes mutus i les seves estretíssimes connexions històriques i filosòfiques i han afirmat haver realitzat només un segment parcial de la reflexió sostinguda en la totalitat o en una gran part de la resta dels sistemes filosòfics idealistes: també en aquest terreny, les recerques es concentren en aspectes particulars i fraccionats d'aquestes interrelacions, isolats del conjunt i normalment limitats a un diàleg a dues bandes. Per acabar-ho d'adobar, sigui quin sigui l'abast de l'estudi, l'investigador sol situar-se de manera preferent si no exclusiva en

una línia de recerca determinada essencialment per factors nacional-lingüístics, ideològics, de formació, etc. Entre aquests factors, juguen un paper de màxima importància les conviccions filosòfiques i metodològiques dels estudiosos, de manera que una orientació neokantiana, marxista, heideggeriana, analítica, prometen no ja estils diversos sinó una inexhaurible fecunditat de plantejaments i perspectives i amb elles també dels resultats. En qualsevol cas, difícilment algú serà capaç, i per norma general hi renuncia per principi, d'abastar en el seu estudi el conjunt de contribucions al tema escollit, dispers en una gran quantitat de llengües, revistes especialitzades, publicacions i estudis monogràfics, dissertacions, congressos i trobades.

Una de les conseqüències d'aquest estat de coses és que, feliçment, disposem de més fonts, instruments i informació, i podem esmerçar la vida a perfeccionar el seu coneixement, referits a qualsevol aspecte puntual de l'idealisme, una obra filosòfica particular o potser, però no pas sense un esforç dilatat i perseverant la sencera obra filosòfica d'un pensador idealista. Però, és clar, el revers dissortat i igualment objectiu d'aquesta estat de coses és que en la praxis concreta de l'estudi de l'idealisme alemany s'ha acabat imposant el perspectivisme, la fragmentació i l'especialització en el detall. L'idealisme alemany com a objecte de recerca, en conseqüència, esdevé esmunyedís i opac, una totalitat inabastable, una etapa filosòfico-cultural, de la reconstruïbilitat sencera de la qual ha de prescindir-se i que només de manera selectiva, mitjançant un acte estructurador i constitutiu de la recerca, pot aspirar a atènyer una certa configuració, proposada, a més, per força, com a parcial i relativa si més no a l'enfocament i al material triat. Per expressar-ho de manera més gràfica, l'idealisme alemany s'ha convertit en un cos d'innombrables caps, la fesomia de cadascún dels quals sembla a punt de transformar-se segons la llum externa i imprevisible que l'il.lumini - s'ha convertit, fet i fet, en un monstre quimèric.

No volem abundar més en aquesta qüestió, prou coneguda i segurament experimentada, com es diu, en pròpia carn pels estudiosos. Ella es presenta de manera dramàtica sobretot allí on

els avenços fàctics de la investigació relacionada amb els diversos aspectes i autors de l'idealisme alemany, d'un costat, i la transformació permanent de l'actualitat filosòfica, de l'altra, imposen de manera necessària **l'exigència d'una reescriptura del període** i, tanmateix, en virtut de la naturalesa i caràcter d'aquests avenços i d'aquesta actualitat, hom es veu conduït a **dubtar de la possibilitat d'una reescriptura semblant**. ¿Cal, així doncs, instal·lar-se en aquest dubte, renunciar a prendre l'idealisme alemany com a tema unitari de recerca i d'esclariment possible?

És contra una simple resposta afirmativa a aquest interrogant que volem començar reflexionant en aquesta primera part de la nostra recerca, la qual comença reconeguent en la dificultat mateixa de traçar un mapa del *status quaestionis* de l'idealisme alemany, un símptoma eloqüent i aclaparador de la complexitat que afecta l'objecte d'estudi proposat. Queda clar que una reescriptura de l'idealisme alemany en termes per així dir absoluts és una empresa inviable perquè la seva complexitat i amplitud essencials són fora de l'abast no ja de tot estudi singular sinó també de la capacitat de qualsevol investigador individual. L'escriptura històrico-filosòfica contemporània de l'idealisme alemany no pot ser concebuda més que com una tasca col·lectiva i interdependent, una confluència constant i permanentment oberta d'aportacions particulars mai abastables en la seva globalitat. **La qüestió, però, és esbrinar si a partir d'aquesta situació se segueix de manera correlativa i necessària l'anihilació completa i definitiva de l'idealisme alemany com a objecte problemàtic d'una consideració històrico-filosòfica menada pel pressupòsit de l'estructura de continuïtat del seu objecte**. O dit altrament, la qüestió és examinar la mesura en què les propostes d'estudi de l'idealisme alemany han de renunciar o no com a un plantejament de recerca del tot caduc i superat a deixar-se regular i guiar per l'exigència d'una reescriptura certament **no de la integritat del significat** però sí, en canvi, de la seva **significació com a totalitat**.

Com tantes altres nocions historiogràfiques, també la nostra, la de «idealisme alemany», tendeix actualment a lliscar cap al domini de la mitologia. És la pròpia recerca contemporània en el camp de la història qui empeny amb força en aquesta direcció. Seguint aquesta propensió, la ciència de la història malda en realitat per acomplir una intenció epistemològica motriu: el deler insaciable per despullar el mite dels seus incomptables vells i exposar amb tota cruesa als ulls dels que vulguin veure la nuesa de les infatuacions de l'individu o dels pobles. Les preferències i les microorientacions analítiques, les vacil·lacions metodològiques i la relativització de les conclusions no són potser més que expressions simptomàtiques de la decisió conscient de no reconstituir nous mites en el procés mateix de la destitució dels vells per mitjà dels estudis històrics. Tant inconcebible com deixar insatisfeta l'exigència de reescriptura de la filosofia de l'idealisme alemany, ho és, doncs, lliurar-se cegament a tal exigència, consentint per comoditat o per conveniència a bastir una concepció potser coherent però vergonyantment simplificadora i ingènua. Si el nostre assaig té com a objectiu procurar una base on sostenir la vigència d'un plantejament que incorpori com a hipòtesi rectora de treball el pressupòsit de l'idealisme alemany amb un determinat sentit de «totalitat», **la seva condició fonamental és, però, que s'esclareixin i reformulin els límits i el sentit que han de correspondre a una possible mirada unitària i totalitzant sobre aquest segment de la història de la filosofia occidental.** Cas que pugui legitimar-se aquest plantejament, ens sembla que la seva conveniència o fins i tot la seva urgència com a resposta i correctiu al panorama de la fragmentació i especialització creixents de la nostra disciplina es troba completament fora de dubte.

A tot això, no pot fer-se esperar més la següent important observació. Fins ara, ens hem servit de la categoria historiogràfico-filosòfica «**idealisme alemany**» en un sentit convencional, no problemàtic. Això és fins a cert punt lícit, en la mesura que hom s'apropa a un estudi, treball o *tesi*, en el títol de la qual apareix aquesta categoria, amb una certa expectativa

orientada. La denominació «idealisme alemany» remet, en efecte, a esdeveniments, temes, obres o autors, situats en un àmbit geogràfico-lingüístic delimitat (l'alemany) i cronològicament centrat per determinats fets històrico-culturals (tals com la il.lustració i el romanticisme) i històrico-social (la revolució francesa, per exemple). Tanmateix, en cercar de precisar una mica més quins són aquests esdeveniments, temes, obres o autors, i quin el seu significat i contingut cultural històric o teòric, és a dir, en examinar i revisar les convencions d'ús historiogràfico-filosòfic, assistim a una vertadera erupció, i una de ben espectacular, de problemes. A fi d'organitzar l'exploració d'aquest volcà, d'estudiar els problemes que convoca la noció de «idealisme alemany», proposem d'efectuar en el que segueix una anàlisi destinada a il.luminar l'escriptura historiogràfica de l'idealisme alemany en diversos moments de la tradició històrico-filosòfica. No es tracta de fer la història de la historiografia de l'idealisme alemany, per innegable que, d'altra banda, pogués ser el seu interès. Tampoc no ens guia cap propòsit sistemàtic ni cap afany d'exhaustivitat. En aquesta mena de quefer arqueològic que emprenem, l'erudició i la completud, lloables com són, ens servrien de poca cosa i fins i tot podrien arribar a desviar-nos del rumb que ens hem marcat. El que volem és explorar selectivament l'escriptura de la història de l'idealisme alemany en la nostra tradició d'estudis amb la finalitat de descobrir i exposar les bases i mecanismes fonamentals que en confegeixen els seus principals moments definidors. Els resultats d'aquesta tasca han d'il.luminar i ajudar a decidir, com esperem, els límits que ha de fixar-se, la forma que pot adoptar i les fites que ha de perseguir una recerca regulada críticament i reflexivament per l'ineludible exigència de reescriptura de la història d'aquest període.

3. Esbossos d'una història prekantiana de la filosofia kantiana.

Els primers intents de presentar en forma de «història» els esdeveniments filosòfics que tenen el seu punt de partida i la seva referència principal en la filosofia de Kant aparegueren bon punt ella prengué importància indiscutible en el debat contemporani. Dels anys de la *Aetas kantiana* procedeix la Skizze zu einer Geschichte der Kantischen oder kritischen Philosophie, atribuïda a K. G. Hausius⁽¹⁹⁾. En aquesta obra apareguda l'any 1793 podem d'entrada documentar-nos tocant a la formidable confusió que seguí al feixuc silenci amb què fou inicialment rebuda la Crítica kantiana. Si, primer, la indiferència generalitzada, quan no el menyspreu, fan més que suggerir el fet que la Crítica no agradà ningú, el caràcter de la polèmica, després, revela encara la seva incomprendibilitat per a la intel·lectualitat alemanya. La Crítica comparegué en l'escena com un *novum* radical, com un *novum* que, al parer de l'època, no venia a satisfer cap exigència més o menys foscament formulada o sentida i, justament al contrari, frustrava tota expectativa contemporània raonable⁽²⁰⁾. La primera fase de recepció de la KrV ho testimonia a bastament: es tracta d'un llibre tancat, davant del qual un conspicu representant de les forces puixants a la fi del segle pronosticava gèlidament: "*es wird beinahe ungelesen bleiben*"⁽²¹⁾.

I, tanmateix, a penes transcorreguda una dècada de l'aparició d'aquella raresa, Hausius ha hagut ja d'estimar convenient arreplegar apressadament una part si més no de l'ingent material que ha fructificat al voltant de la Crítica i assajar d'historiar-ne el procés per ella desencadenat, tot reconeguent de manera oberta l'iniciació en Kant d'una autèntica època filosòfica. Així de palesa ha esdevingut ja el 1793 la significació (que no és, però, el mateix que dir el significat) de l'obra del pensador de Königsberg!

Com és ben sabut, els esdeveniments realment no han deixat de precipitar-se amb un ritme com més va més vertiginós d'ençà l'estrena de la polèmica entaulada per Kant amb els primers

recensors de la KrV(22). Al llarg de la dècada del vuitanta assistim a la prosecució i ampliació per part de Kant de la filosofia crítica, a més de la publicació de la segona edició de la Crítica amb significatives diferències respecte de la primera(23). Simultàniament apareixen, al costat de les posicions receloses o clarament hostils, també els primers adeptes i simpatitzants de la Crítica(24). Amb tot, bon tros més eficaces per a la difusió de la Crítica que la tasca divulgativa empresa pels primers partidaris de Kant es mostren les Briefe über die Kantische Philosophie que Reinhold dona a conèixer en diversos lliuraments parcials al *Teutsche Merkur* des d'Agost de 1786(25).

Les Briefe, redactades amb un estil viu i elegant, «popular», posen tot l'èmfasi en els "resultats" que de la Crítica s'obtenen per a resoldre les grans qüestions plantejades en la moral i la religió i, per tant, en l'articulació en el criticisme dels usos teòric i pràctic de la raó. El seu autor espera preparar i estimular la consideració seriosa de la KrV, tot mostrant la bondat de les seves conseqüències(26). Amb aquesta finalitat - ha de recordar-se que la KpV no apareix fins el 1788 - es perfilen com a clau de volta de la Crítica les observacions fonamentals contingudes sobretot en el capítol sobre el Canon de la raó pura(27). Reinhold fa per manera d'evidenciar que, com en la resta de punts controvertits de la filosofia moderna, també sobretot en aquelles qüestions d'immediata i inapel.lable transcendència per a la moral i la religió així com per a la definició de les relacions entre filosofia i teologia, raó i fe, la qüestió decisiva i fonamental involucrada és sempre "**was vermag die Vernunft?**" Aquesta qüestió - la capacitat i els límits de la raó - que "les circumstàncies de l'època actual han plantejat, preparat i fet necessària", és allò de què justament s'hauria ocupat magistralment la KrV kantiana, exposant una "teoria completament nova i del tot acabada de la facultat de coneixement" amb la finalitat de resoldre totes les disputes de les escoles filosòfiques fins ara en pregona oposició i fer possible l'avenç del coneixement pel camí segur i acreditat d'una ciència rigorosa(28).

En resum, allí on els primers crítics no havien vist més que l'expressió d'un pensament i un llenguatge anacrònics, quan no intel·ligible, Reinhold argumenta murriament la sintonia del criticisme amb el *Geist* de l'època: heus ací un nou Evangeli, l'Evangeli de la raó pura, en virtut del qual pot nodrir-se l'esperança d'una «reforma filosòfica» que posi fi a la crisi afectant a la totalitat de disciplines científiques i, cosa molt més greu i anguniosa, a la totalitat de l'home espiritual. L'estratègia seguida per l'autor de les Briefe fou decididament efectiva, encara més atès que la seva descripció de les *Erschütterungen* sotraguejadores dels pilars culturals i ideològics contemporànics havien gaudit d'un oportunitatíssim referent en el *Pantheismusstreit*, desfermat l'any anterior per Jacobi en polèmica amb Mendelssohn en torn de l'espinozisme de Lessing però que apel·là tot seguit i acabà per implicar d'una o altra manera a totes les forces intel·lectuals del temps. Al punt que no és exagerat de dir que es tracta, juntament amb la Crítica kantiana, de l'episodi cultural que revesteix una major significació i influència en la transformació de les coordenades per on transcorre la filosofia alemanya de tombant de segle(29).

El debat sobre el criticisme coneix ara, a partir de mitjan de la dècada iniciada amb la publicació de la KrV, una extensió i intensitat inesperades. Una part destacable d'aquesta confrontació generalitzada i a múltiples bandes es mena en les publicacions periòdiques especialitzades: des del *Philosophisches Magazin* de J. A. Eberhard, és el sector més apegat al leibnizio-wolffisme el que ara, després d'un primerenc i ambigu conat de síntesi assajat per Ulrich en les seves Institutiones, passa a polemitzar profussament sobre l'originalitat, valor i radicalitat de la suposada revolució filosòfica(30). Els atacs acrescuts i procedents des de tots costats - des de l'empirisme, el racionalisme i l'escepticisme com també des del sentit comú, l'intuïcionisme moral i la fe religiosa - han d'haver ajudat a erosionar la cohesió i enfondir les esquerdes d'una «escola kantiana» mai realment ben consolidada. Però, comptat i debatut, en el si d'aquest grup, arraïmat sota la bandera de l'antidogmatisme, de la llibertat de pensament i de l'autonomia

de la raó individual, havia de resultar extremadament problemàtica la noció mateixa d'una escola tancant files al voltant d'unes tesis d'interpretació unívoca i significat definitiu, d'un sistema arrodonit i clos en la unitat d'una doctrina. De més a més, a diferència de la revolució copernicana original en astronomia, ¿no revelaria l'increment de l'oposició que es gira contra Kant com a mínim la poca capacitat de persuasió si no la manca d'evidència universal de les tesis de la revolució copernicana en filosofia i, doncs, el fracàs almenys parcial del seu propòsit de superar la divisió del món filosòfic?

Tal és la conclusió que almenys extreu Reinhold, protagonista no d'una simple dissensió intestinal sinó d'un autèntic meta-criticisme, capaç de recollir algunes de les objeccions que els intel·lectuals de les tendències més diverses han enlairat contra la Crítica i, alhora, d'emparar-se en la seva intenció en l'esperit de l'ensenyament filosòfic propi de Kant. Es tracta en substància de dotar a la filosofia de Kant del **fonament** i, per tant, de la unitat de què fretura i el mancament de la qual hauria constituït la dificultat de fons que obstaculitzaria el reconeixement i acceptació universals dels seus resultats: aquesta és la tasca d'una *Elementarphilosophie*, amb la qual Reinhold aspira a elevar la Crítica al rang de *Wissenschaft*⁽³¹⁾.

Així doncs, des del seu nomenament com a professor a Jena l'any 1787, Reinhold està treballant en aquell "únic sistema dels principis en què cal que sigui bastida la filosofia, tant teòrica com pràctica, tant formal com material", la **filosofia elemental**⁽³²⁾. Calia descobrir i formular un principi absolutament evident per si mateix, a partir del qual puguin derivar-se amb necessitat i d'acord amb un procediment rigorós la resta de proposicions, de conformitat amb el concepte de sistema i de ciència desenvolupat en la filosofia de Wolff. Reinhold afirma haver per fi trobat aquest *erste Grundsatz* en el *Satz des Bewusstseins*, la descripció d'un fet immediat i autoevident a la consciència, segons sosté, que institueix el primer principi absolut i permet una deducció sistemàtica dels elements de la «representació». L'aspiració essencial de Reinhold és «completar» la Crítica, una necessitat,

però, que no té el seu origen tant en una feblesa del pensament o de l'exposició de Kant com en una dificultat genuïnament teòrico-metodològica inescapable a la KrV, és a saber, que els principis de la ciència que hi exposa no poden ser fonamentats ni desenvolupats en la seva intel·ligibilitat en aquesta ciència ni mitjançant aquesta ciència sense caure forçosament en la circularitat. Reinhold ha entès així el caràcter **propedèutic** que Kant assigna a la Crítica: ella no és encara la ciència rigorosa mateixa ja que el seu propi fonament roman sense explorar⁽³³⁾. Una tal exploració és la tasca d'una ciència específica i indispensable, la filosofia **elemental**, la idea de la qual, això sí, per no parlar del seu fonament característic, el *Fundament* de la filosofia com a ciència sense més, Kant no l'havia en absolut albirat. De manera que Reinhold reclama aquí tot el mèrit⁽³⁴⁾.

La gran expectació suscitada a propòsit de l'assaig de Reinhold d'estintolar definitivament les tesis principals de la filosofia crítica, coadjuva a explicar el poder i la influència del nou embat massiu i radical de l'escepticisme, de mans del Aenesidemus de Schulze, aparegut anònimament el 1792⁽³⁵⁾. L'objecte prioritari del profús atac del llibre de Schulze és, com consta en el seu títol, la «filosofia elemental», per a la refutació de la qual l'autor pren recurs de dues soles tesis de validesa estimada incontestable: l'existència de representacions amb components idèntics i diferents i el criteri de veritat fornit per les regles de la lògica general⁽³⁶⁾. Però al fil de la crítica pormenoritzada i indubtablement aguda de les proposicions fonamentals de la nova filosofia de Reinhold, Schulze deriva una i altra vegada devers els resultats del criticisme de Kant, tractat com un nou dogmatisme contra el qual, sense deixar de reconèixer-li llargament els serveis prestats, Schulze aplega, reitera i aprofundeix objeccions fonamentals. La defensa de l'escepticisme efectuada per Schulze, en centrar-se en la recurrent recusació de la pretensió del criticisme d'haver refutat Hume, inclou una tàcita resposta a la qüestió sobre els progressos de la metafísica des de Leibniz i Wolff, la qual, segurament amb intencions no del tot honorables en relació a l'avenç del kantisme, l'Acadèmia de Berlin

planteja per al concurs de l'any 1791 però que no serà fallat fins el setembre de 1795⁽³⁷⁾.

Sobre el fons d'aquest ric teixit de circumstàncies, aquí evocat amb unes poques i ràpides pinzellades, apareix l'obra de Hausius, qui, tot i subscriure bona part dels ideals epistemològics i de les metes de la il·lustració moral i religiosa de Reinhold, no pot sostreure's a l'efecte anihilador de la crítica escèptica del Aenesidemus, obra que ell atribueix equivocadament al "conegut i perspicaç Reimarus"⁽³⁸⁾.

La Skizze, que reflecteix perfectament els esdeveniments filosòfics recents, no és, per cert, una història en el sentit que ens és familiar. L'autor hi presenta una selecció de les tesis al seu parer més importants i característiques de la nova filosofia, exposa a continuació les objeccions que els han estat oposades, juntament amb les respostes a aquestes objeccions per part de Kant o dels seus seguidors, intercala ocasionalment la seva pròpia opinió i finalitza amb una consideració general sobre el to i caràcter d'aquesta polèmica. Pel que fa a la seva disposició interna, el text s'estructura d'acord amb dos eixos notables. En primer lloc, la divisió entre filosofia teòrica i pràctica, la qual enllaça amb la distinció psicològica entre les dues «forces» fonamentals de l'ànima (enteniment i voluntat), una autèntica institució en la concepció filosòfica de la *Aufklärung*, constantment preocupada per l'encastament adequat de saber i vida, reflexió i acció. En l'exposició opera també, segonament, el criteri del «sistema», igualment característic en la filosofia i la historiografia filosòfica de l'època, observable en la inserció, a tall de frontissa entre les dues parts teòrica i pràctica, d'uns paràgrafs, escassos, dedicats a la KU [Skizze, pp. CXXII-CXXIV] * .

* Incorporarem al text principal entre claudàtors les referències a Hausius, remetent directament al nombre de la pàgina dels Materialien. Seguirem aquest mateix procediment en el curs de tot el treball quan volguem

La divisió entre teoria i pràctica, així doncs, no ha de disminuir sinó més aviat subratllar la importància de la seva articulació en un sistema. Ara bé, el nou sistema descansa, al parer de Hausius, en la duplicitat de facultats cognoscitives, sensibilitat i enteniment, com a columnes teòriques fonamentals. En la sensibilitat, procuradora de la «matèria» del coneixement, queden localitzades les formes pures d'espai i temps i en l'enteniment, el qual aporta la «forma» del coneixement, la taula de les categories que introdueixen unitat i connexió en la matèria sensible. Mitjançant aquests elements ha de ser resolta la qüestió dels judicis sintètics *a priori*, on reposa la certesa apodíctica de la matemàtica, i instituït el nou «idealisme transcendental», el qual, sobre l'essencial distinció entre cosa en si i fenomen, entronitza la facultat cognoscitiva com a legisladora en la naturalesa. De la fermesa d'aquestes doctrines, on s'ha aferrissat la controvèrsia, depèn la refutació de Hume, "la qual cosa és una de les seves primeres intencions" [p. CIII], i depèn també la força i validesa de les conseqüències amb què hom vol anihilar les pretensions de la metafísica dogmàtica.

Però justament, observa l'autor, aquests resultats de la Crítica teòrica no admeten una interpretació final més que si es posen en relació i consonància amb les tesis kantianes de la filosofia pràctica: l'existència de la llei moral i els postulats de la raó pràctica. Hausius recull amb detall aquesta part del debat contemporani: el kantisme no pot confondre's sense més amb escepticisme, perquè, a més d'assajar de fixar els límits del coneixement humà segons principis indiscutiblement certs i universals, no ataca les proposicions metafísiques com a tals sinó les proves teòriques subreptícies que pretenien fornir-se dogmàticament. En lloc d'aquestes proves, Kant els ha procurat un fonament en opinió dels kantians molt més fort, un **fonament moral**⁽³⁹⁾.

simplement deixar indicada la referència a aquelles obres citades amb certa assiduïtat.

L'essencial es troba, doncs, en la naturalesa, significat i validesa d'aquesta nova "prova" moral que Kant vol donar en la seva filosofia pràctica. La interpretació que Hausius fa del kantisme és la d'un tot, en el qual ha de ser reconstruït - en la filosofia pràctica - el que primerament havia estat enderrocat - en la filosofia teòrica - a fi i efecte de resultar fonamentat tant més sòlidament. En una llarga nota - procediment que invita a pensar que el que s'hi diu vol quedar distingit de l'exposició més objectiva del text - Hausius analitza les possibilitats d'èxit i les condicions d'aquest assaig crític "de tornar a construir a través de la raó pràctica allò que l'especulativa ha destruït" [p. CXL].

"I així sorgeix contra la possibilitat i pertinència de la reconstrucció del destruït la següent objecció general:

O bé el principi: els conceptes de l'enteniment no poden lícitament estendre's per damunt del camp de l'experiència, i bon punt això s'esdevé, han de considerar-se buits - no és demostrable com a principi general i universalment vàlid; i llavors s'ensorra de cop la sencera construcció **especulativa** bastida en aquest fonament; o bé és demostrable de manera universal i apodíctica, i llavors ha de rebutjar-se com a plenament infonamentada la pretensió de la raó **pràctica** que al defora de l'experiència hi ha un objecte real d'aquests conceptes, hi ha, això és, l'ésser realíssim i necessàriament existent" [p. CXLI].

Es produeix, doncs, un agut conflicte entre raó teòrica i pràctica, el qual, en opinió de Hausius, no ha estat resolt adequadament i podria comprometre la totalitat del sistema crític. En fonamentar la fe en Deu i en la vida futura, una fe que ha de ser **fe racional**, en el simple «major interès» que hom té per les idees i principis de la raó pràctica en el seu conflicte amb la raó teòrica, s'ofereix un flanc força vulnerable a la crítica perquè "de cap manera l'interès d'una proposició o la seva referència a la nostra felicitat no ha de ser un criteri per a la seva veritat - un principi que es troba en xocant contradicció amb les lleis de l'enteniment humà comú, el qual **aquí** nogensmenys hi té la seva a dir" [*ibid.*]. D'altra banda, resultaria també insuficient la caracterització kantiana d'aquesta fe com a mer **pressupòsit** de

la llei moral, sense el qual no podria pensar-se ni com a real ni com a possible la coincidència de felicitat i moralitat: més aviat sembla que aquesta llei moral pot obligar per si mateixa sense referència a aquell pressupòsit (com ensenyaria la filosofia històrica de l'estoïcisme). Tanmateix, fins i tot contra la validesa i necessitat universal de la llei moral han estat també presentades objeccions de pes: ja que el darrer fonament on ella recolza és una necessitat de la raó merament **subjectiva** però, segons la crítica teòrica, no pot concloure's a partir de la necessitat subjectiva la validesa objectiva. En conseqüència, és "amb tota raó", explica Hausius, que hom retreu a Kant "paraula per paraula el que la Crítica de la raó pura objectava contra la validesa objectiva del principi de la causalitat"⁽⁴⁰⁾. Finalment, tampoc no s'entén per quin motiu la llei moral, en contrast amb la llei de la causalitat de la raó especulativa, no podria ser acceptada sense la pressuposició d'un legislador suprem i perfecte que ens l'hagi prescrit: ja que "en un mot, si la llei de l'enteniment no requereix cap legislador racional, llavors tampoc la llei de la voluntat requereix un legislador moral" [p. CXLIV].

La major part d'aquestes observacions de Hausius han resultat segurament prou conegudes als contemporanis, en particular a partir de les crítiques de Wizenmann a la "fe racional" kantiana en l'escrit de rèplica el 1787 al Was heisst, recollit en l'aplec de Hausius⁽⁴¹⁾. Però el propòsit de l'autor no és merament assenyalar les dificultats sinó focalitzar-les en el problema de l'articulació sistemàtica del criticisme com un tot. Així veiem platejat a tall de resum el següent interrogant:

"¿No sembla a partir d'aquesta exposició dels dubtes adreçats contra la teologia moral kantiana - exposició curta, certament, però suficient per a la meua finalitat i també, espero, plenament comprensible a la majoria dels meus lectors - que és endebades que la **raó pràctica** prengui volada a fi d'enlairar-se al suprasensible, vers el pensament de Deu, la providència i la immortalitat, quan la **teòrica** li ha tallat les ales, segons s'esdevé en la Crítica de la raó pura, o que ... fins al moment present la **raó pràctica** encara no ha assolit el que Kant havia preconitzat

tan refiadament: el triomf sobre la raó **especulativa** segons els principis del seu propi sistema?" [p. CXLIV].

Tot amb tot, Hausius jutja, en un gir que sembla inspirar-se ara en la posició i el llenguatge de Jacobi, que "en un altre significat del mot" sí s'hauria produït una victòria de la raó pràctica dels homes sobre la teòrica, a saber, entenent per la primera "aquella que es manté... sempre conscient de la seva natura característica i dels seus límits essencials" i prescindint de tota pretensió exaltada, de la mena que caracteritza a la raó especulativa o especuladora, "s'acontenta amb el gènere i el grau d'evidència que consent la naturalesa de l'objecte del nostre coneixement i la nostra limitació essencial" [p. CXLI]. En aquest sentit, s'explica, la raó pràctica afirma també en aquest conflicte amb la raó teòrica els seus drets sobre una especulació massa totalitzant. D'aquesta victòria de la raó pràctica, les "inconseqüències del kantisme són la prova més eloqüent": en el sistema del criticisme assistim a un *salto mortale* des de la filosofia teòrica a la pràctica que acaba conduint a un recolzament de la doctrina de la fe pràctica en el **mer voler**, una vertadera pedra d'escàndol per a aquest sistema, on tanmateix, hom veu imposar-se de manera poderosa el "sentit de veritat inextirpable i indissolublement lligat amb l'autèntic amor a la virtut" [p. CXLII]. Hausius conclou:

"I ara em trobo tot d'una al punt de què havia partit, és a saber, que **segons principis kantians** la raó pràctica encara no ha vençut sobre l'especulativa.

Si això, però, mai s'esdevindrà i quan trigarà, se sabrà bon punt el sistema kantià en la seva totalitat, sistema amb el qual també cal que se sostingui o caigui la seva teologia moral, quedi provat en tota recerca **honest**a de la veritat com el que ell s'ha proclamat a si mateix des de la seva primera aparició fins a l'hora present, vull dir: **una teoria completa i satisfactòria de la capacitat humana de coneixement, la única font possible de principis vàlids universalment i el sistema fonamentat en la natura de l'esperit humà de tots els sistemes.**

Ara bé, que aquesta prevalença exclusiva del nou sistema fins ara no ha estat encara reconeguda per un partit, tan respectable pel nombre i reputació dels seus membres, d'autèntics filòsofs (ja que la munió innumerable d'escriptors menors que són vigorosos antikantians no vé al cas), és evident. La raó perquè tal prevalença no ha tingut i no ha pogut tenir lloc, o, el que és el mateix, que calia que la nova filosofia en part pel seu contingut, en part per la seva presentació, provoqués de manera necessària tan grans malentesos i, per tant, impressionants contradiccions - això ho ha aclarit de la manera més acurada i lúcida en aquesta conjuntura primerament **Reinhold**, d'entre tots els representants actuals el més íntimament familiaritzat amb l'esperit d'aquesta filosofia" [p. CXLIII].

Es fan palesos aquí aquells aspectes centrals que fan possible identificar en la Skizze, malgrat no tractar-se d'una «història» en el sentit modern del terme, tanmateix una «historiació» que va més enllà d'una mera crònica de la filosofia kantiana. Ja que Hausius no es limita a exposar asèpticament les tesis kantianes i els conflictes teòrics que les han acompanyat amb la finalitat de presentar un estat de la qüestió, sinó que mira d'establir una **base de continuïtat** que permeti l'extensió del kantisme més enllà de l'obra de Kant i que, tot comptat i debatut, és el que autoritza a parlar d'una «**filosofia kantiana**», les modificacions de la qual volen registrar-se amb fidelitat. S'articula doncs una història de la filosofia kantiana a partir de la resposta a les qüestions fonamentals: què és l'idealisme transcendental de Kant, i de quina manera s'origina en ell un moviment filosòfic, el «kantisme» o la «escola kantiana».

La resposta de Hausius a la primera qüestió es configura en la línia d'una recepció assimilativa a un marc preonat de la filosofia teòrica i pràctica de Kant. En la seva interpretació, com hem vist, el sistema crític aspira paral·lelament a "destruir" en el camp teòric" i a "construir" en el pràctic: la refutació de l'escepticisme i el dogmatisme en la filosofia teòrica (tasca destructiva) serveix al propòsit de fonamentar en la raó pràctica les veritats expressades en els seus postulats (tasca constructiva). Malgrat els esforços de Hausius per separar, precisament en referència a la insistència kantiana sobre la

distinció entre les bases cognoscitives i morals de la certesa, l'empresa crítica d'altres temptatives similars contemporànies de fonamentació pràctica de les certes morals i religioses (la *Glaubenspflicht* de Basedow, la *moralische Gewissheit* de Platner i Feder, la *Glaube* de Jacobi [pp. CXXVIII- CXXXIII, en nota]), s'observa en la seva interpretació l'interès a destacar una comunitat d'intencions i un mateix *Geist* filosòfic. La filosofia kantiana perd així estranyesa i esdevé factible el seu emplaçament entre els esforços filosòfics de l'època. Això a banda, resulta discutible que la concepció de Hausius sigui realment ajustada no ja a la lletra sinó a l'esperit mateix de la filosofia pràctica de Kant allí on tendeix a desdibuixar la diferència entre demostrar o provar i postular com també la diferència entre proposició teòrica i certesa pràctica.

Tocant a la segona qüestió referent a la continuïtat de la filosofia kantiana, Hausius vincula i compromet clarament la validesa de la tasca destructivo-constructiva de la filosofia crítica de Kant a la consecució de les fites proposades per la nova *Elementarphilosophie* de Reinhold, en particular, la de dotar a les premisses de la filosofia kantiana d'una base ferma i segura capaç d'imposar-se per la seva universalitat i evidència incontrovertible i assolir finalment la pau entre les escoles filosòfiques. La necessitat d'aquesta «revisió» i «prosecució» de la filosofia de Kant en la de Reinhold prové de les "inconseqüències" que hom detecta en la primera i des de les quals esdevé entenedor que l'obra de Kant hagi trobat tanta crítica i tanta resistència.

El que hem de retenir en aquesta manera de procedir de Hausius és, però, l'estret lligam que subsisteix entre les dues respostes a aquelles qüestions que, en principi, es refereixen a coses diferents. La història del kantisme es perfila com **una possible història del pensament de Kant a Reinhold** sobretot perquè la interpretació hausiusiana de l'idealisme de Kant depèn ja en els seus elements essencials de la interpretació de Reinhold, i això en les dues etapes que poden ser distingides en la recepció del kantisme per part d'aquest pensador: una primera, la de les Briefe, procliu a seguir una estratègia acomodaticia

preanunciada ja en l'actitud de Mendelssohn i que, fet i fet, pot considerar-se una de les vies principals per on transcorre la primera recepció de l'obra crítica⁽⁴²⁾; i una segona d'assimilació transformadora de l'idealisme kantià en el nou projecte de la *Elementarphilosophie*. En l'escriptura d'aquesta història, malgrat tot, Hausius vacil·la a conseqüència del *impasse* que ha suposat l'escepticisme de Aenesidemus, al qual l'orientació teòrica i metodològica de la seva historiografia **eclèctica** el fa especialment sensible.

La pretensió que guia Hausius és, en efecte, fornir una exposició imparcial. Assajant una valoració global de la història descrita en les consideracions finals, Hausius explica les circumstàncies que rodejaren l'acolliment de la KrV i assenyala com a l'hostilitat inicial seguí, després de la publicació dels *Prolegomena*, una divisió entre els filòsofs "com és usual, en tres partits", els partidaris de Kant, els adversaris i els eclèctics: la bondat del punt de vista eclèctic ha de quedar justament ressaltada entre les opinions ultranceres que fan de la Crítica un "reguitzell de quimeres sense fonament" i, en l'altre extrem, "l'obra mestra més perfecte de l'esperit humà"⁽⁴³⁾.

La valoració adequada de l'eclecticisme de Hausius demanaria la seva contextualització en la teoria i pràctica de la historiografia alemanyes de la segona meitat del segle divuit. Ja que, posada en perspectiva, la Skizze constitueix una manifestació més de la notable intensificació de la historiografia filosòfica que es produeix a partir dels anys vuitanta i que prepara el camí a les vastes i documentades històries alemanyes de la filosofia, predominantment d'orientació kantiana, que a tombants de segle desbancaran del seu lloc de privilegi a la història llatina de Brucker⁽⁴⁴⁾. Malgrat que aquest interès per la història de la filosofia ha estat evidentment esperonat i determinat de la manera més acusada per la controvèrsia i la divisió del món filosòfic que produeix la Crítica kantiana, tanmateix, a despit de la seva decisiva importància, la revolució filosòfica kantiana no ha de considerar-se l'element exclusiu a l'hora de cercar una explicació de l'eclosió historiogràfica que s'inicia a les darreries del segle.

Més aviat, al seu costat han intervingut motivacions i principis d'una altra índole, elaborats amb plena independència i amb anterioritat a aquella revolució, en el marc d'un debat teòric i metodològic sobre el concepte, utilitat i procediments de la història de la filosofia que té el seu epicentre en la universitat de Göttingen. Si aquesta etapa de la *Georgia Augusta* és recordada principalment per l'important paper jugat en la penetració i difusió de la cultura anglo-francesa moderna, no ha d'oblidar-se que en ella ha estat desplegada una significativa activitat crítico-filològica relacionada amb l'edició, traducció, comentaris i estudis monogràfics d'obres de l'antiguitat. En el curs d'aquesta tasca, autors com Garve, Hissmann, Feder i Meiners, entre d'altres, han donat a la historiografia de la *Aufklärung* tardana, malgrat la seva marcada dependència encara de la *Historia critica*, un segell característic informat en les seves direccions metodològiques i les seves interpretacions historiogràfiques per la cultura filosòfica dominant, la *Popularphilosophie*(45).

Aquests autors mantenen la connexió tradicional entre història de la filosofia i filosofia però en un sentit transformat, el qual depèn sobretot de la característica consideració de la filosofia com a «ciència de l'home». L'interès per la història de la filosofia no és propiament filosòfico-especulatiu, del moment que les veritats fonamentals poden ser ateses a través de l'experiència i observació pròpies, sinó que aquesta història interessa més aviat en quant component d'una història general de l'home, mitjançant la qual pot descriure's la progressiva evolució ascendent de la humanitat en l'àmbit de la cultura i la moral. De la mateixa manera, es transforma l'interès pels «sistemes» que distingia ja la història de Brucker: hom segueix sostenint que la interpretació ha de centrar-se en el «sistema», en la connexió articulada de les parts, on les doctrines solament revelen el seu significat específic, però l'èmfasi es posa ara en el fet de la seva successió: és en els canvis d'un sistema al següent que es manifesta el progrés d'opinions errònies i confuses a teories més correctes, evidents i completes. És la idea de progrés, per tant, més que la

idea de la veritat, el que confegeix la mesura del judici històric, un "criteri d'ordre històric abans que filosòfic"⁽⁴⁶⁾.

És aquest mateix criteri històric-eclèctic el que governa l'exposició de Hausius. D'acord amb ell no és necessària una definició «apriorística» de filosofia a fi de passar a explicar-ne la seva història, ja que la noció de filosofia així com la seva divisió i estructuració disciplinar són relatives al sistema descrit. Tal és la primera qüestió que obre la Skizze, en discussió amb la concepció de Reinhold, el qual, a partir de la circumstància que no hi hagut encara cap filosofia estrictament dita, i.e. com a ciència rigorosa, ha problematitzat de manera conseqüent la possibilitat d'escriure la història sigui d'una filosofia sigui de totes les filosofies en el seu conjunt⁽⁴⁷⁾. Hausius refusa aquesta posició diguem-ne «maximalista» amb un argument de caire més convencionalista, segons el qual no existeix una caracterització universal i definitiva del concepte de filosofia atès que tal concepte està en funció de les diverses orientacions de sectes i escoles⁽⁴⁸⁾. De fet, Hausius troba un fort recolzament de la seva posició en la circumstància que no solament les diverses escoles procuren definicions dissemblants: també el mateix Reinhold forneix definicions divergents en llocs diversos, i aquestes no coincideixen ni tan sols amb aquella procurada pel seu mestre! Tot depèn, en efecte, del «punt de vista», de manera que la discrepància entre Kant i Reinhold descansa en el fet que el primer cerca una demarcació respecte de la matemàtica però el segon vol al contrari incloure aquesta en l'àmbit de la filosofia, i una conciliació esdevé possible només al preu de fer violència a alguna d'aquestes definicions [pp. XCVIII-C, en nota].

El que escau és, així doncs, adoptar una actitud oberta i pragmàtica, la qual es justifica en el fet que justament la història de la filosofia ha de referir-se a **la variació**: la història de la filosofia no ha de començar amb una definició de filosofia perquè aquesta definició és el que precisament canvia en el transcurs de la història. Hausius procedeix de manera conseqüent amb aquesta mena de concepcions, mitjançant les quals la historiografia eclèctica creu poder defugir una posició dogmàtica i exercir

autonòmomament la pròpia capacitat de judici. En lloc de definir netament l'objecte del seu estudi històric, Hausius en proveeix una fórmula descriptiva extremadament esvaïda: la filosofia kantiana és "una manera de filosofar" [*eine Art zu philosophieren* "] o "la manera de filosofar amb Kant" [*die Art mit Kanten zu philosophieren*; o. c., p. CII i *passim*], una caracterització operativa que evita la formulació tancada i troba el seu desplegament només en el curs de l'exposició.

Unes succintes observacions de Hausius tocant a la seva concepció de l'objecte de la històriografia filosòfica ajuden a completar la imatge del seu eclecticisme. A la història de la filosofia, la qual com assenyalàvem té per objecte de consideració només el variable, correspon, segons l'autor, mostrar allò que les teories han guanyat o perdut en "distinció, claredat i abast" a través d'aquestes modificacions, quefer cabdal davant del qual passen a segon pla totes les altres qüestions, incloses la del seu l'influx i significació històriques⁽⁴⁹⁾. Convé retenir que el que així s'expressa és una determinada concepció historiogràfica, la qual ha de mesurar-se d'acord amb els seus propis paràmetres i que, això a banda, es tradueix en un treball de recolecció i estudi del material bastant rigorós. En aquest sentit, la intenció mateixa de furnir un Skizze, renunciant així a procurar una història de la filosofia kantiana "completa i minuciosa", serveix a palesar una certa pruija de precisió i objectivitat històriques⁽⁵⁰⁾.

Quant a aquests escrúpuls de Hausius, el que en tot cas resulta decisiu és que no quedin referits merament a l'exhaustivitat del treball. La incompletud i el caràcter d'«esbós» que pertocuen a aquesta «història» mantenen sobretot un vincle directe amb la concepció de la natura de l'objecte històric. És veritat que en diversos moments Hausius manifesta el temor que aquest assaig de història de la filosofia kantiana sigui "**prematur**" [*Vorrede*; també p. CII] perquè hom es troba encara lluny de la resolució del debat sobre el kantisme. La discussió fa encara el seu curs, és encara massa animada i intensa com perquè sigui possible explicar-ne la història en la seva totalitat. Però la completud dels esdeveniments que aquí es reclama com a pressupòsit d'una

història exhaustiva no és, en realitat, la totalitat de l'objecte com a tal sinó més aviat la decisió que amb la finalització del debat resultarà, segons es creu, tocant a la qüestió capital, és a saber, què és allò que en el kantisme està destinat a romandre i agregar-se així al nucli de veritats històricament constituït que constitueix el bagatge comú de la humanitat. L'eclecticisme es nodreix de l'esperança d'una conciliació que ha d'arribar tard o d'hora i confirmar en substància la veritat de la seva posició mitjançera. Per tal com aquest resultat, és a dir, la resolució del conflicte entre kantians i antikantians encara no s'ha produït, l'irenisme subsisteix ara com ara només en intenció i insufla a la història eclèctica de Hausius el seu aire característicament precari: cal contentar-se "a extreure només les tesis principals que han estat discutides i mostrar els retrets principals que han estat fets a aquesta manera de filosofar" [p. CII].

Aquest és el contorn per a nosaltres desacostumat i remot de la «història del kantisme» de Hausius. Si aquesta història ingressava amb un principi ja força desdibuixat, per tal com eludia començar amb una definició precisa d'allò que constituïa l'objecte de la descripció històrica (la **filosofia** kantiana), ara es revela a més com una història que tampoc no disposa d'un final pròpiament dit. La Skizze de "història de la filosofia kantiana" estrictament parlant no finalitza, no arriba a cap conclusió, i més que una història potser «oberta» cal considerar-la una història estroncada: mancat d'un criteri teòric i filosòfic concret, amb el qual mesurar els esdeveniments filosòfico-històrics i poder abordar la polèmica sobre el kantisme, Hausius ha d'contentar-se a enregistrar primer la manca d'acord universal amb les tesis crítiques i després la intervenció devastadora de Schulze per a la filosofia de Reinhold, aproblemàticament identificada amb el projecte del kantisme. L'eclecticisme no pot fer sinó d'inclinar-se *de facto* a la moda filosòfica o almenys a la filosofia dominant, i la presumpta independència de judici és més aviat una confessió d'aquesta submissió. En el fons, és aquí que caldria cercar l'explicació del fet que Hausius, a diferència dels eclèctics de Göttingen, per a qui el "contemporani" Kant no havia presentat cap

interès, pugui reconèixer a l'obra de Kant la seva significació epocal: Kant és comparable només a Aristòtil⁽⁵¹⁾. Però a fi de decidir sobre el valor d'aquesta afirmació, convé percatar-se que aquest judici s'acompanya, i, fet i fet, s'atenua, amb aquell altre que assigna a Reinhold una rellevància no pas menor⁽⁵²⁾.

4. L'esperit i la lletra.

Tot i el reconeixement per part de l'autor de la Skizze de la importància de la revolució instaurada per la filosofia kantiana, un signe manifest de la seva mentalitat oberta, aquesta obra resta ancorada en una concepció de la teoria i la pràctica historiogràfiques que a començament dels anys noranta pot considerar-se ja obsoleta en virtut precisament de l'aplicació a la història de la teoria filosòfica que ella pren com objecte de la seva consideració⁽⁵³⁾. De la mateixa manera que la història d'una disciplina científica no té sentit més que en funció de l'estat actual de coneixements que constitueixen el seu contingut característic i així la tasca que se li adjudica és la d'exposar aquells descobriments, teories o sistemes que han prefigurat, participat o conduït en alguna mesura a la construcció de la imatge de la realitat que forneix la disciplina en qüestió, l'adhesió més i més general a les tesis crítiques de part dels historiadors de la filosofia comporta una marcada tendència a convertir la revolució copernicana en l'estadi definitiu del saber filosòfic, en relació al qual i en termes del qual, doncs, ha de reconstruir-se la història d'aquest saber com un procés gradual "en el curs del qual la filosofia esdevingué progressivament allò que és en l'actualitat"⁽⁵⁴⁾.

És indubtable que la mencionada tendència se sosté en formulacions kantianes. La revolució copernicana té com a resultat, en paraules del pensador de Königsberg, "que no hi hagi d'haver una sola tasca metafísica que no quedi aquí resolta o per a la solució de la qual almenys se'n forneixi la clau", la qual cosa ha estat possible mitjançant el descobriment "del punt de desacord de la raó amb si mateixa" que s'ha resolt "a sencera satisfacció de la raó"⁽⁵⁵⁾. La revolució filosòfica de Kant, en originar un tal estadi de saber filosòfic finalment universal i inamovible, procura per si mateixa, així doncs, la norma de veritat per al judici històrico-filosòfic.

No menys fructífer ha resultat un segon aspecte de l'aplicació de la filosofia transcendental a la història, prescindint

del qual, a més, esdevé molt difícil que aquell primer no hagi de ser catalogat com una recaiguda en l'afirmar dogmàtic. Un dels ensenyaments fonamentals de la Crítica és que qualsevol disciplina empírica demana i descansa essencialment en les facultats del subjecte cognoscent com a condició transcendental. Especial relleu cobren en aquest sentit les importants observacions de naturalesa teòrico-metodològica que es contenen en la darrera part de la KrV, les quals, a despit del seu caràcter fragmentari, evidenciaràn el seu poder letal per a la historiografia eclèctica. En el capítol de l'Arquitectònica de la raó, Kant ha insistit en la **sistematicitat** com a condició de qualsevol coneixement científic, on justament es reconeix la participació dominant de la raó dotant a les dades empíriques d'unitat i articulació imprescindibles. Els coneixements adquireixen la necessària unitat sistemàtica mitjançant la **idea** de la raó, idea la qual és aquí, "el concepte racional de la forma d'un tot" capaç de determinar "tant l'amplitud del divers com el lloc respectiu de les parts en el tot"⁽⁵⁶⁾. La conseqüència que se segueix també per la coneixement històric, és que podrà atansar-se al rang de coneixement rigorós només mitjançant la intervenció de conceptes racionals, de coneixements *a priori* susceptibles de fer, a partir d'una rapsòdia de dades empíricament atestades, una totalitat racional revestida de "fi" i de "forma". La rellevància immediata d'aquestes propostes per a la historiografia filosòfica no podia passar desapercibuda però, per si un cas, tampoc no manquen, igualment en la darrera part de la Crítica, algunes directrius encara que esquemàtiques prou explícites per a una història de les elaboracions i sistemes filosòfics arrelant estrictament en la natura de la raó. Es tracta d'una "història de la raó pura", la qual, com assenyala Kant, és "un lloc, que queda en el sistema i que haurà de ser emplenat en el futur"⁽⁵⁷⁾. El perfil essencial d'aquesta història, detalls no pas secundaris de la qual queden d'altra banda imprecisos, resta relativament ben definit: qualsevol desenvolupament metafísic pensable i, per tant, tot sistema filosòfic històricament documentable, respon i representa una

possibilitat d'efectuació potencialment continguda *a priori* en la raó.

Les formulacions esbossades en la Metodologia transcendental no han caigut en el buit, com hem tingut ocasió de comprovar amb motiu de la *Vorlesung* de Reinhold discutida per Hausius. Ja des de l'any 1791, doncs, es posen en marxa els assajos de desenvolupar un concepte i una praxis de la historiografia filosòfica de conformitat amb «premisses» kantianes. En la historiografia que sorgeix a partir d'aquests estímuls kantians perd tota plausibilitat teòrica una història eclèctica que, com la de l'autor considerat en el capítol precedent, no parteixi d'una noció prèvia de filosofia, amb l'ajut de la qual seleccionar i organitzar la matèria d'estudi, i no disposi d'un criteri de veritat, ja sigui aquest efectivament disponible en un sistema filosòfic plenament articulat i actual, ja sigui almenys un criteri ideal, que pugui servir de mesura del judici de l'historiador⁽⁵⁸⁾.

«Premisses» kantianes: hem pres cura a escriure l'expressió entre cometes. Perquè, en primer lloc, no és gens clar quines conclusions se'n segueixen, la qual cosa equival a dir que tampoc no és gens clar el significat que a aquelles premisses els correspongui. I perquè, en segon lloc, no ha trigat en tot cas a fer-se palesa entre els seguidors de Kant la circumstància que si la lletra kantiana s'estèn fins a la formulació de tals «premisses», és cosa de l'esperit el portar-les a la seva conclusió - i des d'aquesta conclusió, les mateixes premisses podrien ja no llegir-se exactament de la mateixa manera. Mentre els historiadors de la filosofia apresten el seu treball historiogràfic sobre la norma de veritat fornida per la lletra del criticisme, filòsofs com Reinhold o Fichte s'encomanen a un treball diferent, el treball d'un pensament fidel a l'esperit del criticisme, el qual, precisament a causa, podríem dir, d'aquesta fidelitat, es proposa de fer progressar el coneixement filosòfic. Als ulls dels filòsofs crítics és indiscutible que la història de la filosofia ha de ser una història **filosòfica**, només que ara l'estadi conquerit per la filosofia transcendental de Kant ha d'integrar-se en ella com a moment estelar, sense decidir, amb tot, el seu significat ni fornir-ne la seva norma definitiva.

Aquesta mateixa línia de pensament sobre la historiografia filosòfica serà també recollida per les filosofies idealistes que coneixen la seva eclosió pels volts de tombant de segle. Recollida i, en virtut de l'accent tan intens com peculiar que rep en elles l'element històric, transformada tanmateix. En aquest context es planteja la qüestió extremadament delicada de fins a quin punt es troba ja en la filosofia de Kant el basament decisiu no solament, com hem mostrat, d'una concepció racional de la història de la raó sinó fins i tot d'una **historització de la raó** que sol ser atribuïda de manera exclusiva al posterior idealisme especulatiu. I això per dos camins principals.

El primer d'aquests camins ja ha quedat indicat en relació a les observacions kantianes referides a la possibilitat d'una història de la raó fonamentada en principis *a priori*: la circumstància que aquesta possibilitat esdevingui ella mateixa factible només quan la raó ateny el coneixement de si mateixa, ¿no hauria de prendre's com signe inequívoc que allò que es reconstrueix en tal història no pot ser altra cosa que llarg camí que ella ha hagut de recórrer vers el seu propi coneixement?. La mateixa caracterització que Kant ha efectuat en la *Arquitectònica* tocant a la formació de les ciències i els sistemes va en el sentit d'un desenvolupament de la raó, el qual a més tendeix a ser teleologicament fonamentat i justificat. Com explica Kant, "ningú mira d'establir una ciència sense basar-se en una idea", la realització de la qual, però, "exigeix un esquema", el qual "funda una unitat arquitectònica" i "fa possible el tot". Però "unitat arquitectònica", contra el que pot fer suposar l'elecció del terme, significa que el tot sistemàtic s'articula *wie ein thierischer Körper*, això és, per creixement harmònic determinat per un principi intern [KrV, A 833/ B 861]. El recurs a l'organització de l'organisme és una constant en aquest capítol i, així, la idea sota de la qual s'uneixen els diversos coneixements per a formar un sistema "es troba oculta en la raó com un embrió en el qual totes les parts estàn encara envolupades" [A 834/ B 862]. Amb aquestes formulacions no hi ha dubte que Kant ha introduït la noció fonamental d'un desenvolupament històric de la raó, el sistema

complet de la qual hauria de trobar-se exclusivament en la totalitat dels seus moments parcials realitzats en el temps:

"Els sistemes semblen com els cucs haver-se format al començament de manera segada, amb el temps però de manera completa, per una *generatio aequivoca* a partir de la mera confluència de conceptes arreplegats, malgrat que tots ells tinguessin el seu esquema com un embrió originari en la raó que merament es desenvolupa" [KrV, A 835 / B 863; hi hem afegit el subratllat].

Tanmateix, posats a valorar la seva eficàcia com a impuls per a la filosofia idealista posterior, podria resultar encara més important un segon camí a través de la qual Kant prepara i, en cert sentit, efectua la historització de la raó. Aquesta via no remet ara a l'autoexplicació teòrica de la raó per mitjà de la seva història sinó que té a veure amb la seva **praxis** guiada per principis i interessos morals, de conformitat amb els quals l'acció humana transforma i progressa històricament en l'esfera cultural i político-social. És en aquest domini, el del món empíric de l'experiència humana històricament acumulada, on segurament han de cercar-se els elements més fecunds de la filosofia de la història kantiana⁽⁵⁹⁾.

Els trets tot just esmentats, que han de quedar aquí merament al·ludits com a possibilitat virtual en Kant d'un trànsit des de la història a la historicitat de la raó, no poden ser malgrat tot assimilades, ni de bon tros, a la concepció expressada en les filosofies de Schelling o Hegel. Certament, la tasca especulativa d'aquests es proposa de recollir i acomplir el propòsit que ha trobat expressió pregnant en la *Philosophie ohne Beinahmen* de Reinhold, amb la construcció de la qual com a vertader sistema filosòfic ha d'esdevenir finalment possible una "història de la filosofia" com a disciplina coherent i dotada de sentit. Precisament una de les claus de la seva autocomprensió és que la realització de la filosofia com a **ciència estricta** ha estat preparada però no pas positivament efectuada pel criticisme. No cal dir que amb això ja està prescrita la necessitat de superar i, per tant, reemplaçar la filosofia transcendental de Kant. Però en

relació als assaigs historiogràfics d'aquesta època que prenen el criticisme com a norma definitiva en la història de la filosofia es presenten diferències essencials que van molt més enllà d'una mera substitució d'un sistema filosòfic per un altre que li seria perfectament commensurable. La historització de la raó pot despuntar en la filosofia de Kant - però, en tot cas, la seva formulació en el posterior idealisme especulatiu sembla efectuar-se en el marc d'un nou concepte de raó i un nou concepte de filosofia.

En virtut d'aquesta nova elaboració de la raó i del saber filosòfic, la comprensió de la història es transformarà en el sentit d'un **desenvolupament dialèctic** que ja no aspira primàriament a posar el sistema filosòfic com a criteri de veritat del judici històric sinó que cerca en la mateixa mesura de convertir la història de la filosofia en criteri de veritat del sistema filosòfic. La «història de la raó» passa de ser un "lloc en el sistema", d'acord amb la caracterització kantiana, a ser la configuració necessària en el temps del sistema mateix en la totalitat dels seus moments, i la pretensió d'escriure una història arrelada en la natura i els principis de la raó ha de fracassar si la raó no és entesa simultàniament com arrelada en la natura i el desenvolupament de la història. Ja no es tracta d'arribar a posseir una història «filosòfica» de la filosofia en el sentit d'una història que pren sentit des del sistema, sinó que, atès que la raó filosòfica és intrínsecament **històrica**, aquesta història ha de constituir i revelar la gènesi mateixa del sistema, animada i governada per una necessitat interna que, a més a més, pot ser copsada i formulada conceptualment. Una tal empresa es distingeix d'entrada de la projectada història filosòfica, *i. e.* racional, de la raó de Kant, així doncs, en el següent detall essencial: que mentre en aquesta última la racionalitat havia de quedar determinada com una propietat fonamental de la història com a disciplina, en la història racional de la filosofia de l'idealisme especulatiu s'ha fet fonedissa tota distinció entre saber i objecte, entre la comprensió transcendental del procés històric recorregut per la raó i el procés transcendental mateix de l'autocomprensió de la raó. En aquest respecte, si el

caràcter dialèctic de la raó és en Kant constitutiu i tenia expressió històrica, en el postkantisme esdevindrà a més generador-configuratiu i dotat d'existència històrica positiva.

Similarment, el procés d'historització de la raó que apunta en Kant parteix d'una oposició entre les exigències racionals i la realitat, realitat el pressupòsit de la qual com allò altre irreductiblement independent i diferent de la raó presta tot sentit a una història possible. Aquest tret definitori i bàsic de la raó, que es resum i concentra en el seu caràcter **finit**, és allò que justament es transforma en sistemes idealístico-especulatiu, per als quals la historicitat de la raó finita queda, comptat i debatut, subsumida com a moment en la història no empírica, teològico-metafísica de l'absolut que procura a la primera tot el seu sentit.

Hi hem d'insistir, però: en el pla de la interpretació és controvertible si tals concepcions idealístico-dialèctiques representen un substancial capgirament que acaba per contradir completament les tesis crítiques o més aviat han de considerar-se en darrera instància un desenvolupament conseqüent de les premisses establertes per la filosofia kantiana; o fins i tot ambdues coses a l'ensens: un resultat que es trobaria larvat en determinats plantejaments kantians però que no podria arribar a derivar-se sense fer saltar el nucli sistemàtic de la seva filosofia transcendental. El que ara com ara ha d'interessar-nos és la circumstància que fóra un greu error de prendre aquest debat tocant, en una formulació general, a la interpretació de la relació entre Kant i els esmentats sistemes postkantians per una qüestió merament historiogràfica, una troballa, com si diguéssim, dels investigadors posteriors. Ben al contrari, la diversitat i oposició de les interpretacions que testimonia la historiografia reiteren en bona mesura el que foren els arguments i les posicions dels autors originals. D'aquesta manera, dit sigui de passada, hom té la garantia de no embrancar-se en una problemàtica artificial i de reflectir fidelment en la seva reconstrucció aquells fets que constitueixen el seu tema d'estudi, per bé que en contrapartida això comporti sovint la confessió implícita de la incapacitat d'aportar major claredat per mitjà de la seva intel·lecció, aquell

plus de comprensió que sembla exigible a la reconstrucció històrico-filosòfica, la qual difícilment es justifica amb una mera tramitació fins rigorosa i intel·ligent del material.

Un exemple notori que fa al cas és el desmentiment de la continuïtat amb el criticisme de la concepció filosòfica de Fichte, la qual, com és sabut, no es fa esperar... de la pròpia mà de Kant! El motiu extern de la seva intervenció impugnant aquesta continuïtat - la qual, convé notar-ho, és de manera fonamental una desqualificació del projecte filosòfic fichteà - fou una provocativa recensió del Entwurf der Transzendentalphilosophie de J. G. Buhle apareguda en la *Litteratur-Zeitung* d'Erlangen l'any 1799⁽⁶⁰⁾. Després de criticar durament l'obra de Buhle, entre altres coses per no brindar allò que el títol prometia i realitzar en el seu lloc un simple «extracte» de l'obra kantiana en un moment on "el públic i la joventut estudiosa han estat per prou temps turmentats amb l'exègesi dels escrits kantians i els kantians han fet per prou temps de repetidors de la Crítica i provat de sobres que la lletra kantiana, ben bé com l'aristotèlica, mata l'esperit", el censor formula la seva petició del judici de Kant sobre la *Wissenschaftslehre* en termes que ajuden tal vegada a entendre la contundència de la rèplica des de Königsberg:

"Kant és el primer mestre de la filosofia transcendental i Reinhold el divulgador més eminent de la doctrina crítica: però el primer filòsof transcendental és indiscutiblement Fichte. Fichte ha executat el pla projectat en la Crítica i realitzat sistemàticament l'idealisme transcendental indicat per Kant. Que natural no resulta, així doncs, el desig del públic que el realitzador original de la crítica es defineixi obertament sobre l'empresa del seu deixeble més valuós, del realitzador original de la filosofia transcendental! "[p. 140].

Costa de creure que el vell Kant hagués de conformar-se amb el títol honorífic de «realitzador de la Crítica» amb què es pretén aquí retirar-lo a fi de deixar pas a Fichte com a «realitzador de la filosofia transcendental». Vist així no sorprèn la fulminant reacció del primer, donada a conèixer l'Agost del mateix any en la Erklärung in Beziehung auf Fichtes

Wissenschaftslehre⁽⁶¹⁾, on Kant no solament es desmarca sense contemplacions de la filosofia de Fichte - considerada un "sistema completament insostenible" a tenor, segons es jutja, del seu assaig d'extreure un objecte real a partir de principis lògic-formals, ultrapassant així la filosofia transcendental en una metafísica - sinó que igualment fa per manera de blocar qualsevol intent futur de prendre la KrV com a punt de partença del filosofar creatiu en la línia de la filosofia transcendental. Ja que, fet i fet, no és una altra la implicació de les dues tesis fonamentals que s'exposen en aquesta Erklärung: en primer lloc, que aquesta obra forneix no una propedèutica sinó **"el sistema mateix de la filosofia transcendental"** i, en segon lloc, que "la Crítica ha d'entendre's **segons la lletra** i ha de considerar-se merament **des de la posició [Standpunkt] de l'enteniment comú** només que suficientment cultivat en aquestes recerques abstractes".

Des d'aquesta proclama de Kant queden, doncs, en el futur lligats quasi indissolublement el refús del projecte idealista de Fichte amb la negació de qualsevol continuïtat amb el projecte crític - i, naturalment, el mateix té aplicació a la resta de les filosofies idealistes posteriors que es reclamen continuadores d'aquell projecte i van eclipsant-se successivament als ulls del públic. Aquí hauria per força d'optar-se, ja que Kant fóra una cosa i el postkantisme una altra de diferent, amb la qual cosa tan ben sabuda no voldria malgrat tot dir-se cap *perogrullada* ni cap *bajanada* sinó afirmar seriosament el caràcter en realitat prekantià del postkantisme.

Sobre el mencionat lligam entre la crítica a l'idealisme postkantià i la recusació de la seva vinculació amb la filosofia transcendental kantiana haurem de retornar ben aviat. Tanmateix, cal observar que, encara que ell pugui considerar-se usual de les posicions filosòfiques *grosso modo* anihegelianes, no els és estrictament necessari. Això ho mostra, a través d'una interessant (i per a nosaltres instructiva) inflexió, la interpretació que Schopenhauer fa de la continuïtat de les concepcions idealístico-dialèctiques amb la filosofia crítica. En ella volem ara deturar-nos breument.

4. Història antitètica de l'idealisme.

Pertany Schopenhauer a aquella mena de pensadors que ens fa cobrar consciència del caràcter multiforme, copiós i conflictual d'aquest període de la cultura alemanya que la consideració històrica sovint aspira a domtar amb l'ajut de les fòrmules problemàtiques i estereotipades com ara *Auklärung, Sturm und Drang, Romantik, Idealismus, Spätidealismus* L'oposició a allò que, servint-nos d'un altre esterotip, anomenarem «idealisme clàssic», no ha esperat pas a l'eventual esgotament de la «consumació» hegeliana per atènyer formes plenament articulades: basta pensar en figures com ara Jacobi o, inspirat en part amb ell però situat en les antípodes ideològiques, J. F. Fries, que l'any 1803 llença el seu primer atac als filòsofs de la identitat i de la intuïció intel·lectual, Reinhold, Fichte i Schelling⁽⁶²⁾. És, per tant, un malentès l'entendre que la seqüència "clàssica" dels filòsofs de l'idealisme especulatiu és una noció que procedeix exclusivament del sistema d'aquests mateixos filòsofs. Tant com ells han contribuït a sedimentar-la els seus detractors, i entre ells pocs amb més dedicació i satisfacció que Schopenhauer, amb les peculiaritats, malgrat tot, que es desprenen del fet que la seva filosofia parteixi de l'obra de Kant com a premissa sistemàtica, al punt que en l'avenir esdevindrà habitual de veure en ell un precursor del «retorn a Kant» de la segona meitat del segle.

En efecte, Schopenhauer ha elaborat i donat una justificació filosòfica a dues tesis que amb posterioritat ingressaran, fet i fet no sempre prou reflexivament, com a pressupòsit d'una determinada escriptura historiogràfica. Primerament, no dubta a abraçar, i de bon grat, per cert, la concepció de l'idealisme com a moviment unitari que aconsegueix les seves etapes de manera necessària des de Fichte a Hegel; segonament, interpreta aquesta seqüència idealista com a conseqüència d'una «inconseqüència» de la filosofia de Kant, o almenys del seu programa, del seu «esperit». A l'entendre del filòsof de Danzig, l'idealisme especulatiu representa una aberrant i progressiva desvirtuació de la filosofia de Kant, sorgida d'una incomprensió del propòsit autèntic del

kantisme i que acaba abocant-nos a un retrocés vers darrera de la posició guanyada pel criticisme. L'oposició schopenhaueriana a les filosofies idealistes postkantianes es vincula estretament, així doncs, a una interpretació crítica del kantisme, mitjançant la qual s'ha d'esbrinar el seu nucli de veritat, alertar sobre la falsedat dels plantejaments a què ha donat peu, tot examinant-ne els seus motius, i establir de manera conseqüent la connexió del propi pensar amb el nucli autèntic i originari del pensament kantià a fi i efecte de desbrossar el camí vers una nova metafísica. La ironia aquí resulta ser que Schopenhauer reitera en bona mesura el model d'interpretació de Kant típic del postkantisme, tal i com exemplifica idòniament el recurs a la distinció entre la lletra i l'esperit, en el debat sobre les quals se centren moments decisius de la recepció contemporània de Kant. Amb això, la filosofia de Schopenhauer, que aspira a situar-se ella mateixa **al marge** de la suposada continuïtat de l'idealisme especulatiu, ha de quedar per a nosaltres problemàticament resituada en el seu marc d'intel·ligibilitat.

I tanmateix ¿no es tractava per aquest pensador de dur a terme un «retorn a Kant», un retorn des d'un discurs absolutitzador, el hegelianisme, la vigència del qual aspira a desmentir, bo i reculant a un moment filosòfico-teòric anterior? L'estudi de la filosofia de Schopenhauer ha de menar-se, així, a través d'aquesta mena de tensions. Si, com veurem, el retorn a Kant és en aparença implícitament propugnat, res no és més estrany a Schopenhauer que l'afany restaurador, per no parlar naturalment de l'interès en l'erudició històrica. I si la seva filosofia exhibeix orgullosament el segell del pensament posthegelianisme en el seu arrelament en el concret, en la vida i el cos material-orgànic, en l'alegria als abstractismes i a l'artifici conceptual i lingüístic, com potser també en la seva direcció anticristiana, antiteològica i en aquest tret ben impròpiament anomenat «irracionalisme», el rerefons en què ella únicament esdevé comprensible des d'una perspectiva històrico-filosòfica és u i idèntic a aquell on cresqué el pensament idealista especulatiu. El cor bategant de la filosofia de Schopenhauer és el bastiment d'una nova metafísica i, per cert,

d'una metafísica de la totalitat amb què hauria de solucionar-se d'una vegada per totes la qüestió de l'ésser, l'enigma metafísic del món i l'existència i conduir la filosofia a saber definitiu. Però és que, a més a més, la seva proposta metafísica no sabia entendre's fora de la constel.lació d'elements tan característics de l'època com són l'epistemologia idealista, la presència metafísica de l'epinosisme i la temàtica de l'u i el tot, la rellevància de la consideració filosòfica de l'esfera de l'art, l'atenció a les ciències puixants de la vida i el conreu de la *Naturphilosophie*, la vigència renovellada del pensament grec i en el seu centre del platonisme, *e così via*. Les variacions conceptuals i terminològiques en l'obra filosòfica de Schopenhauer no arriben mai a desfigurar aquest rostre familiar del *Zeitgeist* - un *Zeitgeist*, però, que justament aquesta obra ajuda a copsar com irreductible a la configuració sistemàtica que ell pugui haver trobat en una única filosofia. L'afinitat d'intencions, temes, nocions i forces conceptuals operants apareix fins i tot allí on la filosofia de Schopenhauer ha de jugar-s'ho tot, en la solució directa que ella aporta a la qüestió metafísica: tal moment decisiu reposa en una "consciència immediata" de la pròpia essència d'allò que l'home és en si mateix, *Wille*, "consciència immediata" la qual hom posseix *in concreto* com a "sentiment" i ha de ser llavors conduïda a coneixement per obtenir "la clau per la coneixement de l'essència interna de la naturalesa en la seva totalitat"⁽⁶³⁾.

Amb el que precedeix, creiem haver aplegat alguns indicis que apunten inequívocament a l'adient i desitjable reintegració de la filosofia de Schopenhauer en l'àmbit del pensament idealista, per bé que en general s'hagi negligit la seva consideració sistemàtica des d'aquesta òptica, segurament no sense alguna raó de pes. En el context d'aquest treball no podem menar la discussió enllà d'aquest primer i superficial capbussament en la problemàtica de les relacions de Schopenhauer i l'idealisme, i hem de girar-nos tot seguit vers la seva crítica a Kant, determinable com a punt de partida de la seva singladura filosòfica. L'interès que posem en aquesta crítica prové principalment del fet que incorpora una versió de la història de la filosofia postkantiana

alternativa a la procurada per la filosofia idealista "clàssica" molt més coneguda, i això a despit de compartir amb ella un pressupòsit comú que les diferencia conjuntament de la història eclectitzant de Hausius, és a saber, l'existència tàcita d'un punt prefixat d'arribada que dóna sentit a una tal història i resulta constituït per la pròpia filosofia - en el cas de Schopenhauer, la metafísica de la «cosa en si» com a voluntat.

Atès que l'obra de Schopenhauer es construeix en una permanent referència a Kant, la lectura trompessa una i altra vegada amb pronunciacions de signe divers tocant a un ampli ventall de temes i aspectes de la filosofia crítica⁽⁶⁴⁾. En virtut de l'amplitud i sistematicitat expositives de la crítica a Kant destaquen, amb tot, dos *loci* principals: en primer lloc, el *Anhang* al final de l'edició del 1819 de Die Welt als Wille und Vorstellung (WWV) amb el títol de *Kritik der kantischen Philosophie*⁽⁶⁵⁾; en segon lloc, el capítol 13 del segon tractat dedicat a la història de la filosofia de l'obra de 1851, Parerga und Paralipomena, (PP) v. I, *Noch einige Erläuterungen zur kantischen Philosophie*.⁽⁶⁶⁾

Pel que fa a les tesis sostingudes no es presenten modificacions substancials entre els dos textos, malgrat que la diferència de contextos ocasioni una significativa diversitat d'enfocament. D'aquí que les dues exposicions puguin considerar-se complementàries. En la *Kritik* disposem d'una revisió força exhaustiva del pensament crític, amb particular atenció al component teòric, en el qual, com veurem, Schopenhauer creu trobar no sols el sentit global del criticisme sinó també la gairebé totalitat de desenvolupaments crítics *in nuce*. De manera preeminent, l'autor es proposa en aquesta exposició fixar la distància respecte del kantisme, per molt que se'n reconeixin els deutes, tot fent entrar en joc principalment els elements metodològics i gnoseològics que s'havien avançat en l'obra de 1813, la "infraestructura del sistema", tal i com es caracteritza en el pròleg de l'edició de 1847 d'aquesta obra. La filosofia de Schopenhauer ha de perfilar-se aquí en la seva originalitat per la via de la negació d'algunes tesis principals de la filosofia transcendental: el mètode abstracte de les seves anàlisis, la quasi

sencera teoria de la *Erkenntnisvermögen*, malgrat retenir-ne una part bàsica del seu rendiment, l'aspiració a l'incondicionat de la raó especulativa, l'origen del concepte de llibertat i la seva realitat mateixa, la determinació moral de l'acció humana a partir de l'imperatiu incondicionat de la raó pràctica i, per últim, la "barroca unió" en la *Urteilkraft* del coneixement de la bellesa i la teleologia natural.

Les *Erläuterungen*, en canvi, emmarcades en un seguit de reflexions sobre la història de la filosofia, assagen més aviat de fer ressaltar la connexió històrica del pensament de Schopenhauer amb el *Geist* filosòfic de Kant - i, simultàniament, la desconnexió i el subsegüent marasme de les filosofies idealistes de la identitat. Segons la concepció aquí exposada, Kant i Schopenhauer marcarien l'avenç progressiu d'un mateix *Gedankenganges*, inaugurat per Locke mitjançant la seva distinció entre qualitats primàries o reals dels objectes i secundàries o condicionades pels nostres sentits. A Kant hauria correspos l'aprofundiment d'aquesta línia de reflexió fins a mostrar que les presumptes qualitats reals d'objectes com l'extensió, la solidesa, la figura, el moviment - això és, en el fons, la **matèria** - són igualment condicionades per les formes *a priori* del subjecte⁽⁶⁷⁾. La "tendència principal" del criticisme seria, així doncs, aquesta exposició de la "completa diversitat de l'ideal i el real" [P.P. I, p. 100] o, respectivament, de les configuracions intuïtives exposades espacio-temporalment i del *Ding* independentment de la seva representació o *an sich*, amb la qual Kant hauria traslladat el que era encara real per a Locke a l'àmbit de l'ideal, no deixant així en el seu lloc més que una incògnita desconeguda. Finalment, la filosofia de Schopenhauer resoldria aquesta incògnita en revelar-ne el seu significat com a voluntat⁽⁶⁸⁾.

La cadena històrico-filosòfica adés esbossada restaria incompleta, amb tot, sense afegir-hi l'atac de Hume a la causalitat, el qual hauria induït Kant a una recerca de la connexió causal, duta a terme, però, de manera plenament satisfactòria només en la concepció de Schopenhauer⁽⁶⁹⁾. Si aquesta darrera baula no ha de quedar sense mencionar és perquè, als ulls del

nostre autor, el "taló d'Aquil·les", "el gran defecte" del sistema kantianà [pp. 104 i ss.] té relació amb la problemàtica derivada de la causalitat, més concretament, amb l'ús transcendent de la categoria esmentada en la pseudo-deducció kantiana del *Ding an sich*. Alhora és en aquest mateix marc de problemes relacionats amb la causalitat que ha d'emplaçar-se l'origen d'una segona genealogia, aquesta vegada d'errors, com més va més allunyada de la "tendència principal" de la filosofia de Kant. La seqüència Fichte-Schelling-Hegel (contraposada a aquella que acabem tot just de refer (Locke-(Hume)-Kant-Schopenhauer) sorgiria i avançaria per l'estrambòtica via d'un endinsament gradual en la negació del *Ding an sich*, l'ocasió, per bé que no pas la justificació de la qual, hauria estat fornida per la insostenibilitat de la seva deducció en el sistema de Kant. L'òptica decididament polèmica i històrica de les *Erläuterungen* determina que, immediatament després d'esbossar aquesta doble genealogia tenint la seva cruïlla en Kant, l'anàlisi passi a centrar-se en la Dialèctica transcendental de la KrV. Interessa sobretot mostrar com les disquisicions filosòfiques contemporànies al nostre autor han traït o, amb més precisió, ignorat deliberadament un dels resultats cabdals de la filosofia crítica: la destrucció per ella efectuada de tota dogmàtica teològica, la qual aquelles disquisicions maldarien per ressuscitar ara disfressada amb la temàtica grandiloqüent i abstrusa de l'absolut⁽⁷⁰⁾.

L'exposició de les *Erläuterungen* suposa, tant en la intenció del seu autor com en un sentit objectiu, el coneixement de l'exposició prèvia en la *Kritik der kantischen Philosophie*, la qual aquella essencialment ha de completar i il·lustrar. Només aquí Schopenhauer subministra no solament una base teòrica més completa de la seva concepció de la història de la filosofia moderna sinó també els elements fonamentals del que, en la seva (auto)explicació, constitueix la gènesi real de la seva filosofia: una interpretació de l'idealisme de Kant que comença per situar-se en una determinada recepció de la **Estètica transcendental** i des d'aquesta es regira contra la **Lògica transcendental** de la KrV, fent a partir d'aquí el seu camí metafísic, segons es pensa, en

sentit oposat al de les filosofies de Fichte, Schelling i Hegel. És això el que li permet valorar la sencera filosofia postkantiana com la història d'una lamentable seqüència d'errors, a través dels quals hom s'allunyaria irremeiablement del vertader esperit de la filosofia de Kant per fer cap en una restauració subreptícia el pensament teològic.

Però no hem de passar per alt una circumstància central en aquesta concepció, és a saber, que Schopenhauer admet una certa intel·ligibilitat en aquesta història «erràtica», en descobrir-ne la lògica del seu desenvolupament. Ella hauria tingut el seu origen general en la manera de procedir abstracte de la filosofia kantiana i, com a conseqüència d'aquest mètode, en un error ben concret: la deducció fal·laç de la «cosa en si» en l'obra de Kant, error del qual pot seguir-se'n el rastre a través de tot el postkantisme, un espill augmentador dels errors originals d'aquella filosofia⁽⁷¹⁾. Schopenhauer seria el primer a recuperar fructuosament la doctrina de la cosa en si i, el que és més important, el primer a presentar la seva deducció vertadera. L'idealisme kantian, aquella doctrina que descobreix el món com a *Vorstellung* quedaria ara més fermament establerta, en ser isolada dels errors que la contaminaven i en ser suprimides les seves incoherències. Tal doctrina del món com a «representació» és només la propedèutica a la metafísica autèntica. Kant feu el seu camí a mitges deixant en mans de Schopenhauer el perfer-lo, desxifrant així l'enigma del món com a voluntat. Queda perfectament palès, així doncs, el paral·lelisme d'aquesta gènesi autoexplicada de la filosofia de Schopenhauer amb la de la resta de filosofies idealistes: en ambdós casos, el punt de partença és la recepció del pensament transcendental de Kant com a sistema íntimament inconsistent - d'on la necessitat al recurs d'un *Geist* descarnat de la lletra contradictòria que el reté i n'impedeix el desenvolupament.

Volem ara entrar amb cert detall en aquest text de Schopenhauer, poc o gens conegut en la nostra àrea lingüística⁽⁷²⁾. El text - a part d'un *encomium* de Kant i unes poques planes dedicades a la filosofia pràctica, a la filosofia del dret i a la tercera Crítica - s'ocupa força exhaustivament de les diverses

parts de la KrV, l'Estètica, l'Analítica i la Dialèctica. A aquesta gran part, central en els varis sentits de la paraula, com ja hem observat, haurem de limitar-nos.

Un mot, tanmateix, sobre aquest *encomium* de la filosofia kantiana precedint les objeccions crítiques. La seva sinceritat pot ser refrendada pel reconeixement que Schopenhauer li prodiga en el Pròleg a la primera edició de WWV, on la filosofia kantiana entre altres elogis queda rubricada com "el fenomen més important que s'ha presentat en la filosofia d'ençà fa dos milenis" [WWV I, p. 10]. La grandesa de Kant, segons Schopenhauer, pot compendiar-se en tres mèrits principals: 1. la distinció entre *Erscheinung* i *Ding an sich*; 2. el pressentiment i anunci del coneixement d'aquella *Ding an sich* com a voluntat⁽⁷³⁾; 3. la destrucció definitiva de la colossal llosa de la filosofia escolàstica, per la qual ha d'entendre's tota la filosofia tutelada per la religió, la qual, així doncs, s'estendria des d'Agustí fins a Kant (amb comptadíssimes excepcions, com ara G. Bruno i Spinoza, comparats - amb tota intenció, no cal dir-no - a plantes exòtiques estranyament transplantades des de les ribes del Ganges i crescudes en el sòl inhòspit de la tradició de pensament occidental) [WWV I, pp. 519 ss.].

Al parer de Schopenhauer, en l'Estètica transcendental de la KrV s'estableix una veritat irrefutable: el món sensible és *Erscheinung* condicionada pel subjecte, del moment que la mera possibilitat d'aquest món reposa en les formes *a priori* de la nostra intuïció⁽⁷⁴⁾. En realitat, tal i com ho interpreta Schopenhauer, aquella veritat havia estat ja convertida en clau de volta de la filosofia per Berkeley, encara que sense treure'n les conseqüències pertinents. El que amb tot resultaria sorprenent aleshores és que Kant no derivés l'existència merament relativa al subjecte del fenomen a partir de la veritat elemental i òbvia que "no hi ha objecte sense subjecte". L'explicació que hi troba Schopenhauer és que Kant hauria sostingut en la primera edició de la KrV, sense servir-se de la fòrmula esmentada, "amb la mateixa decisió que Berkeley i jo... que el món extern que es presenta en espai i temps és una mera representació del subjecte que el coneix" [WWV I, p. 534]; no obstant s'hauria vist després obligat a recular davant

d'aquest idealisme plenament conseqüent en el seu propi sistema, essent la raó principal que amb aquest idealisme formulat amb tota claredat en la primera edició "incorre en flagrant contradicció la manera com Kant introdueix la **cosa en si**" [p. 535], en fer un ús transcendent de la categoria de la causalitat que la Crítica desautoritza com il·legítim.

Remetent al Aenesidemus de Schulze, Schopenhauer veu en aquest "gran error" de la KrV, així doncs, la causa de les modificacions que figuren a partir de la segona edició de l'obra capital de Kant, "un text mutilat, espatllat i en certa manera espuri", per tal com s'hi haurien suprimit els passatges idealistes més explícits i afegit una Refutació de Berkeley "a través de la qual cosa, Kant no aportà més que inconseqüències a la seva obra, sense poder posar remei al seu error" [*ibid.*].

Fal·laç, tanmateix, ho seria només la forma que adopta la deducció de la cosa en si i no pas el seu reconeixement per a una *Erscheinung* donada. La ignorància d'aquest fet és, al parer del nostre autor, el que ha marcat fatalment l'orientació posterior de la filosofia alemanya, la qual a partir de Fichte emprengué l'eliminació de la cosa en si i la construcció de sistemes on l'element *a priori* ja no determina com en Kant solament l'aspecte formal de la *Vorstellung* sinó també el seu aspecte material. D'aquesta manera quedava enterrada la intenció originària del kantisme, de l'obstinació del qual a mantenir una cosa en si ha d'extreure la vertadera filosofia la seva inspiració genuïna⁽⁷⁵⁾. El que així es defineix són les premisses sistemàtico-històriques de la filosofia de Schopenhauer, és a saber: 1. l'acceptació de la impugnació escèptica del **mode** de deducció kantiana de la cosa en si com a fonament de la *Erscheinung* i 2. el simultani manteniment de la validesa de la distinció entre fenomen i noümen, amb la qual cosa es planteja directament l'exigència d'establir una altra via d'accés a aquell fonament, la cosa en si, clau de volta del sistema.

Amb la veritat irrefutable de l'Estètica ha de posar-se en connexió, així doncs, "el mèrit capital" de la filosofia transcendental, la distinció de la *Erscheinung* respecte del *Ding an sich*⁽⁷⁶⁾. La interpretació d'aquesta distinció per part de

Schopenhauer exhibeix els seus trets essencials allí on relaciona aquest guany kantià amb la filosofia platònica i el pensament hinduïsta: Kant hauria enlairat a concepte la intuïció profunda del món empíric com a simple «aparença». En l'obra de Kant, així doncs, es restaura i rep el rang de veritat de validesa indiscutible la intuïció ontològica de Plató [al respecte, vegi's sobretot, WWV I, pp. 515 ss.]. Aquest íntim acord entre les filosofies de Kant i Plató passa per ser del tot evident: "és palès i no requereix ulterior demostració que el sentit intrínsec d'ambdues doctrines és senceraament el mateix, que ambdues expliquen el món sensible com una *Erscheinung*, la qual no és res en si mateixa i només pel que en ella s'expressa (la cosa en si per a una, la idea per a l'altra) té significat i realitat manllevada". Així està clarament traçada la línia precisa que delimita el domini del saber autèntic, el del desxiframent de l'ésser real, del *Ding an sich* que «apareix» i al mateix temps en el seu «aparèixer» s'oculta com a tal.

El valor de l'Estètica transcendental, la qual fa possible plantejar l'autèntica qüestió metafísica, en demostrar que entre l'home i l'ésser s'erigeix "la fantasmagoria del món objectiu" [p. 517], el regne del fenomènic o l'aparença constituït per la capacitat cognoscitiva, contrasta de manera punyent amb la insostenibilitat de la Lògica transcendental, on la reflexió kantiana es foravia a través d'un "salt" efectuat immediatament a continuació de l'establiment d'aquella veritat eterna.

"Després de tractar aïlladament espai i temps i de despatxar tot seguit aquest món sencer de la intuïció... on som i vivim amb les paraules que res no diuen "ens és donat el contingut empíric de la intuïció", [Kant] arriba llavors d'un sol salt al fonament lògic de tota la seva filosofia, a la taula dels judicis. A partir d'aquesta dedueix una dotzena exacta de categories, arrenclerades simètricament sota de quatre títols que esdevindran més tard el fèril jaç de Procrust on encabeix violentament totes les coses del món i tot allò que es presenta a l'home"[WWV I, p. 529].

"Quin abisme... entre l'Estètica i l'Analítica transcendental", s'exclama Schopenhauer. Altrament incompreensible, en l'origen del *Sprung* des de la llum de l'Estètica a

les tenebres de l'Analítica descobreix el nostre crític la confusió, imperdonable per elemental, entre "pensament" i "intuïció", entre "coneixement abstracte" i "coneixement empíric", els efectes funestos de la qual contaminen de bell antuvi tota l'anàlisi kantiana de les facultats cognoscitives. Només aquest error singular i fonamental explicaria el despropòsit formidable que Kant desenvolupa en l'Analítica, construïda a manca d'un tema de reflexió concret i real plenament en el buit: una quimera arquitectònica abstractament concebuda i efectuada per l'afecció kantiana a la "construcció simètrica". En ella, hom ha d'assistir perplex a la primmirada repetició d'idèntics ordres i subordres, no solament prosseguits en la Dialèctica sinó retrobats en la resta de la seva obra crítica fins a l'enuig. Amb aquest "goticisme", d'acord amb la caracterització de Schopenhauer, Kant ha procurat la llicència per a la completa foscor conceptual i donat origen a la proclivitat als sistematismes i logicismes que han envaït i empantanegat la filosofia a ell contemporània (i a la qual apunta l'autor a través de la seva crítica a Kant).

Només el gust per l'artifici i la simetria poden explicar que Kant es vegi arrossegat a ignorar les diferències entre coneixement reflexiu i intuïtiu i arribi així a posar-se en tan aguda contradicció amb la comprensió i el llenguatge comuns. En aquests ha estat sempre entès correctament el coneixement reflexiu com aquell coneixement que es mou en el pla abstracte dels conceptes, producte d'una raó pensant i parlant que caracteritza pròpiament l'home, i l'intuïtiu com la representació immediata de la sensibilitat, el material empíric primari de les elaboracions derivades del pensament discursiu⁽⁷⁷⁾.

El centre on convergeixen tots els errors derivats de la confusió kantiana entre les diverses menes de coneixement, és l'esclariment de la **experiència** en la filosofia teòrica, la qual s'explicaria com el coneixement d'un «objecte de l'enteniment», això és, un objecte que no és ni l'objecte d'una intuïció ni tampoc un concepte, sinó un híbrid, la introducció injustificada del qual com a objecte de la representació però diferent de la representació, seria la "font dels errors del Kant" [p. 545]⁽⁷⁸⁾.

"A través de la totalitat d'aquesta [*scil.* la teoria del coneixement] s'arrossega la completa barreja de la representació intuïtiva amb l'abstracte en una cosa a mig camí entre ambdues que Kant presenta com l'objecte del coneixement per mitjà de l'enteniment i les seves categories i el coneixement de la qual anomena **experiència**. Es fa difícil de creure que el propi Kant s'hagi afigurat que amb aquest objecte de l'enteniment pensava alguna cosa plenament determinada i realment distinta..." [p. 540].

Schopenhauer explota aquí les ambivalències del text kantià i cita un llarg seguit de passatges de l'obra de Kant - en uns casos distingint estrictament entre la intuïció i l'enteniment, de manera que "el món intuïtiu existiria per a nosaltres encara que no posseïssim enteniment" [*ibid.*], i en altres, contràriament, referint l'enteniment a la intuïció i als seus objectes - que il·lustren la contradicció irresoluble que travessa la sencera Lògica transcendental i que seria a més el motiu de la foscor que l'envolta. La conversió de la facultat cognoscitiva en una màquina tan extremadament complexa, un batibull resultant de l'acoplament de mecanismes i engranatges tan singulars com ara les dotze categories, la síntesi transcendental de la imaginació, la unitat sintètica de l'apercepció, l'esquematisme, etc, ha de respondre, en última instància, a una confusió i una incoherència conceptuals, de la qual la fluctuació en la terminologia de Kant, en seria el signe més evident [p. 542]. Tot això equival a dir que les dificultats de la comprensió de la Lògica transcendental han d'entendre's gairebé sempre com a incomprendibilitat objectiva d'allò que és en si mateix contradictori i sense-sentit o simplement capricios: així, per exemple, no ha d'esperar-se treure l'entrallat de l'esquematisme, un mer recurs per a fer més plausible aquella simetria entre Estètica i Analítica⁽⁷⁹⁾; quant a la fórmula de la unitat de l'apercepció - "cal que el jo penso pugui acompanyar totes les meves representacions" - es tracta d'una enunciació problemàtica que pren en una mà (*können*) allò que li dóna amb l'altra (*muss*) [p. 554]. Resumint:

"Després de l'estudi repetit en diferents etapes de la meua vida de la KrV se m'ha imposat una convicció tocant a l'origen de la Lògica transcendental, la qual comunico aquí perquè resulta molt profitosa per a la seva comprensió. Un descobriment fonamentat en una concepció objectiva i en la més gran perspiciàcia de la intel·ligència humana, ho és exclusivament el *apperçu* que temps i espai ens són coneguts *a priori*. Content d'aquesta troballa sortosa, Kant volgué resseguir una mica més enllà aquest filó i el seu amor a la simetria arquitectònica li proveí el fil conductor. Tal com havia trobat al dessota de la intuïció empírica una intuïció pura *a priori* com a condició, de la mateixa manera, pensà, haurien de raure també a la base dels conceptes obtinguts empíricament certs conceptes purs com a pressupòsit en la nostra facultat cognoscitiva i el pensar real i empíric hauria de ser possible únicament per mitjà d'un pensar pur *a priori*, el qual no tindria, malgrat tot, cap objecte sinó que hauria de manllevar els objectes de la intuïció; de manera que, així com l'Estètica transcendental evidencia un fonament *a priori* de la matemàtica, caldria igualment que n'hi hagués un per a la lògica; amb la qual cosa aquella primera rebé aleshores simètricament un *pendant* en una Lògica transcendental. D'ençà llavors... fou menat per un pressupòsit i seguí un propòsit, és a saber, el de trobar allò que havia pressuposat" [pp. 550 s.].

Una mica més profitós que l'estudi de la Analítica ha de ser, segons Schopenhauer, el de la Dialèctica. I això, malgrat que les mancances assenyalades en la crítica a la primera part de la Lògica transcendental afecten greument també aquesta segona, particularment pel que fa a la determinació de la natura de la raó, amb l'exposició de la qual s'obre la Dialèctica. És defectuosa, per començar, la caracterització kantiana de la raó com a "facultat dels principis", si per principi hom entén a la manera de Kant una proposició sintètica *a priori*. En efecte, Kant exigeix ara d'un «principi» que procedeixi de mers conceptes, així que hom s'assabenta aquí que els coneixements que constitueixen la condició de possibilitat de la matemàtica i la ciència natural pures han de ser considerats simples "regles" atès que provenen d'intuïcions i formes del coneixement però no de "conceptes". Ara bé, no es veu com de simples conceptes podrien seguir-se altra cosa que proposicions analítiques! De manera que Schopenhauer entén que és solament per una petició de principi que Kant pot fer

passar per sintètic *a priori* el seu principi de la raó - ja que, fet i fet, no es tracta sinó d'un sol principi, a partir del qual sorgeixen la resta de proposicions referides a l'ànima, el món i Deu, és a saber, el principi que "quan es dona el condicionat, cal que es dongui també la totalitat de les seves condicions i, per tant, també l'incondicionat, mitjançant el qual només aquella totalitat esdevé completa" [pp. 588 s.](80).

El «principi» que pretesament hauria d'expressar l'essència de la raó com "recerca de l'incondicionat", és simplement fals, afirma Schopenhauer. La idea de la **completud de les condicions** comprèn dos sentits que quan es pasen per alt introdueixen en la formulació d'aquell principi una equivocitat, en virtut de la qual i només en virtut de la qual adquireix una aparença de veritat. Ja que «completud» pot referir-se a l'ordre de la simultaneïtat o a l'ordre de la successió. El principi de raó suficient exigeix efectivament la totalitat de les condicions en la noció de condicionat en tant que causes simultànies de què ell se segueix com efecte. Però amb això es troba plenament acomplida i satisfeta la seva exigència, i és absolutament arbitrària i abstracta la pretensió que aquell principi exigeixi alhora la totalitat de «condicions de les condicions» que es presenten com a causes suficients del condicionat, amb la qual cosa es transformaria una sèrie alternant de condicions i condicionats en una sèrie successiva de meres condicions.

"D'antuvi, és fals que les condicions d'un condicionat puguin constituir com a tals una sèrie. Més aviat, cal que per a tot condicionat la totalitat de les condicions es contingui en la seva raó [*Grund*] més **pròxima**, a partir de la qual resulta i que només per això és raó **suficient**... Però la sèrie, p. e. la cadena de causes, s'origina només pel fet que allò que era justament la condició, ho considerem de nou com a condicionat, amb la qual cosa llavors recomença tot seguit la sencera operació de cap i de nou i es presenta de bell nou el principi de la raó amb la seva exigència. Però per a un condicionat mai no pot haver-hi una autèntica sèrie successiva de condicions que existiren merament com a tals i a causa del condicionat darrer finit, sinó que es tracta sempre d'una sèrie alternant de condicionats i condicions: però en cada membre recorregut la cadena queda interrompuda i l'exigència del principi de raó suficient

cancel.lada... En conseqüència, el principi de raó **suficient** només exigeix la completud de la **condició pròxima**, mai la completud d'una **sèrie**" [p. 590].

Així doncs, el principi de conformitat amb el qual es desplega el conjunt de la Dialèctica, per una nova violència simetritzadora que constreny les així anomenades «idees» a trobar el seu origen en les formes sil.logístiques, és insostenible⁽⁸¹⁾. Més encara: en comptes d'expressar la natura de la raó, a la qual vol convertir en percaçadora de l'incondicionat, s'hi contraposa essencialment perquè la raó ens demana precisament de refusar la noció mateixa d'una «condició incondicionada» bon punt hi reflexiona. Un tal especimen ha de ser assignat a "la indolència de l'individu", el qual mira de desempallegar-se injustificadament d'aquelles qüestions de què la raó exigeix una resposta [p. 591]⁽⁸²⁾.

Sembla, doncs, que també la Dialèctica kantiana queda ferida de mort amb la impugnació de la caracterització de la raó i del seu principi especulatiu. Si és així, aleshores requereix un aclariment el fet que en aquesta Dialèctica, possibilitzada al seu torn només per un procediment ell mateix dialèctic, reposi el "gran mèrit" de la destrucció definitiva de l'escolàstica. Però és que, com per al sencer idealisme postkantià, també per a Schopenhauer la Dialèctica conté la seva veritat... **parcial**. Dins la seva parcialitat, el costat positiu d'aquesta doctrina kantiana és el consumir l'autèntica revolució filosòfica, consistent a bandejar d'una vegada per sempre la metafísica dogmàtica, desennuvolant així l'horitzó, l'exploració del qual configura la tasca del pensar; d'altra banda, cal nogensmenys depassar, *salva veritate*, per així dir, peròp sense vacil.lacions, les limitacions de Kant en la realització d'aquesta tasca. Aquestes limitacions comencen a fer-se evidents, primerament, en el fet que les refutacions kantianes de la filosofia dogmàtica, en si mateixes correctes en la seva gran part, apareguin grotescament travades per l'amor a la simetria⁽⁸³⁾; segonament, i més important per tal com constitueix el centre de gravetat de la interpretació schopenhaueriana de la Dialèctica transcendental, en el fet que Kant pretengui fer passar per una **tendència inexorable** de la raó el que no és més que

simple sofisteria escolàstica. La conseqüència decisiva del descobriment i exposició d'aquesta segona limitació és que la Dialèctica rep un nou sentit de conjunt que, comptat i debatut, l'anul·la com a tal, això és, la Dialèctica deixa de ser l'àmbit naturalment problemàtic i problemàticament natural d'una raó finita aporètica per esdevenir el domini privilegiat de negacions immediatament dotades en si mateixes d'un significat positiu. Aquest darrer punt queda perfectament palès en el tractament schopenhauerià de l'Antinòmia de la raó pura.

L'origen real de la idea cosmològica és el mateix que el de la resta d'idees transcendents: una barroera aplicació del principi de raó suficient arraconat en un moment donat en virtut d'una certa mandra de la imaginació, la qual no fa més que empescar-se una meta on deturar-se sense motiu. Les antinòmies reposen, segons Kant, en la forma del sil·logisme hipotètic i aquest seria l'únic cas on, al contrari de l'absurd constreyniment imposat a l'origen de la resta d'idees, no hi hauria violència: ja que per a Schopenhauer totes les idees i no sols la cosmològica dependrien d'aquesta forma d'inferència⁽⁸⁴⁾. Malgrat tot, tampoc aquí la idea cosmològica no escapa a l'abast del cec impuls simètric, l'efecte implacable del qual condueix a distribuir les quatre antinòmies de conformitat amb els quatre títols generals de qualitat, quantitat, relació i modalitat.

"... Afirmo que la sencera Antinòmia és una mera fantasmagoria, un conflicte il·lusori. Només les afirmacions de les **antítesis** descansen realment en la forma de la nostra capacitat de coneixement, i. e. objectivament expressat, en les lleis necessàries conegudes *a priori* i més universals de la naturalesa. És per això que només les seves proves són menades per raons objectives. Al contrari, les afirmacions i proves de les **tesis** no tenen més que una raó subjectiva, descansen del tot en la feblesa de l'individu racional, la imaginació del qual acaba per fatigar-se en el procés de d'un regrés infinit i hi posa fi per mitjà de pressupòsits arbitraris... La prova per a la tesi en tots quatre conflictes és arreu només un sofisme" [p. 603].

Tocant a la primera i la segona antinòmies - i prescindint dels defectes de presentació imputables al goticisme de Kant - no

podrà al·legar-se res contra les conclusions de l'antítesi: han de mantenir-se la infinitud del món en la seva existència espacio-temporal com també la divisibilitat infinita de la matèria, la qual se segueix *a priori* de la divisibilitat infinita de l'espai que aquesta emplena, i, per tant, la inexistència del **simple**. Ben a l'inrevés, la tesi de la primera antinòmia és la conclusió d'un raonament clarament sofístic, el qual, en relació al temps, pretén negar la possibilitat de pensar en qualsevol instant donat la fi de la sèrie temporal sense inici i, en relació a l'espai, certament demostra que si el món es considera un tot donat, **aleshores** ha de tenir límits, però deixa precisament sense demostrar l'antecedent de la proposició, la qual cosa era allò de què es tractava.

La tercera i la quarta antinòmies es consideren tautològiques perquè els arguments adduïts per demostrar les tesis és aquell mateix «principi de la raó», del qual hom n'ha revelat ja la seva natura «dialèctica» quan suplanta la completud de condicions que constitueix la raó suficient d'un condicionat per la completud de la sèrie de les condicions. Havent introduït la sèrie de condicions com a completa, observa Schopenhauer, cal llavors òbviament pressuposar un incondicionat com a límit, causa no causada i, per tant, lliure (en la tercera antinòmia) i causa necessària (en la quarta). Tanmateix, tal introducció de la «sèrie de condicions» és absolutament arbitrària ja que només en virtut d'una petició de principi pot posar-se la sèrie de condicions com a completa.

Finalment, Kant s'erraria de mig a mig en la solució crítica de l'Antinòmia, on pretén negar validesa no solament a la tesi sinó també a l'antítesi, tot fent que la darrera participi dels pressupòsits de la primera, això és, 1^{er}. que amb la condició està donada també la sèrie completa de les condicions; i 2^{on}. que el món existeix en si mateix independentment del seu coneixement. En primer lloc, perquè l'antítesi, en negar una causalitat lliure incondicionada i un ésser absolutament necessari, refusa precisament d'acceptar límits en la sèrie de condicions i, així doncs, no fa justament més que combatre el primer pressupòsit. En

segon lloc, perquè l'admissió en l'antítesi de la infinitud contradiu obertament el segon pressupòsit, la idea que el món estigui donat com un tot en si, atès que el concepte d'infinitud ben entès és sempre *in potentia* i mai *in actu*, és a dir, existeix només en la possibilitat d'un regrés indefinit que implica amb necessitat l'activitat cognoscitiva.

"La decisió crítica de Kant en el conflicte cosmològic... no és... la solució del conflicte mitjançant la declaració que, tot partint de falsos pressupòsits, cap de les dues parts no té raó en el primer i el segon conflicte, però ambdues tenen raó en el tercer i quart, sinó que és, fet i fet, la confirmació de les antítesis mitjançant l'aclariment de les seves manifestacions.... La meua solució del conflicte ("la infinitud de la magnitud del món és només a través del *regressus* no abans d'ell") és així doncs, en realitat, la decisió en favor només de l'antítesi, en l'afirmació de la qual rau ja aquella veritat" [pp. 609 s.](85).

La filosofia de Schopenhauer es palesa a partir d'aquí com un **pensament antitètic** i la seva crítica a la segona part de la Lògica transcendental permet a tall de compàs traçar les línies definidores de la seva realització filosòfica. D'una banda, la veritat de les antítesis queda restaurada després de l'escomesa crítica de Kant i en oposició a ella. El seu estintolament constitueix en bona mesura el terreny abonat per al creixement de concepcions ontològiques i metafísiques originals. D'altra banda, en la mesura que aquestes concepcions apelen al «esperit» de la filosofia kantiana, la qual hauria de trobar en elles la seva prolongació coherent i vertadera, no s'exhaureixen en una simple interpretació berkeleiana i platonitzant de l'Estètica acompanyada del correlatiu refús de la Lògica transcendental, al contrari del què potser s'apressaria a concloure una lectura superficial. Més aviat, la recepció de la Crítica teòrica de Kant en Schopenhauer culmina en la crítica a la Dialèctica transcendental, on mereix consideració especial el nucli que conformen la tercera antinòmia i la seva solució. Ja que aquí se'ns hauria de revelar el motiu principal de l'obstinació kantiana a mantenir la distinció entre *phaenomenon* i *noumenon*, això a banda mai ben fonamentada: precisament en

aquest punt on Kant es veuria obligat a explicar-se sobre el *Ding an sich*, cometent l'esmentada fal·laç inferència d'un fonament intel·ligible com a *Grund* del fenomen, explica Schopenhauer, és "on la filosofia de Kant condueix a la meva o bé on aquesta s'origina d'ella com a partir del seu tronc"(86).

*

Amb la seva proposta metafísica, Schopenhauer aspira a ocupar un espai propi - que és, naturalment, el de la veritat - en la història de la reflexió filosòfica. Aquest espai propi quedaria definit per l'allunyament simultani dels dos extrems per on transcorreria el «foraviament» idealista: l'abstracta artificiositat d'una raó que absolutitza els seus propis processos i engendra així la ficció monstruosa d'una intel·ligibilitat absoluta i, en l'altre cap, l'entusiasme malaltís, encès a la manera d'un llampec sobtat per la secreta il·luminació d'una intuïció intel·lectual completament subjectiva i hermètica. Ambdues ficcions hauran ara d'esfumar-se davant la presència exorcitzant de la filosofia autèntica, a la qual s'accedeix en encetar la metodologia filosòfica correcta, una **metodologia del concret** que, d'acord amb l'ensenyament kantià, parteix de la tesi que "la tasca de la filosofia no és sobrevalorar l'experiència en què el món existeix sinó comprendre-la des de la seva arrel, en ser l'experiència interna i externa la principal font del coneixement" [WWV I, p. 526].

No és el nostre objectiu de dur a terme una valoració d'aquesta recepció schopenhaueriana de la filosofia transcendental de Kant, recolzada en una lectura de tall berkeleyà de la distinció kantiana entre fenomen i noumen, ni discutir la pertinència de la interpretació assimilativa que cerca en aquella el fonament d'una nova especulació que articuli congruentment en un sistema el monisme de la substància de Spinoza i la pluralitat de la teoria de les idees de Plató. Ni volem tampoc entretenir-nos a examinar l'existència i configuració d'elements de les filosofies postkantianes que *malgré lui* operen en la reflexió suposadament

independent de Schopenhauer. El que hem de retenir és l'ús que aquest pensador fa del constructe històrico-filosòfic hegelian i la concepció que li contraposa. Schopenhauer admet, en efecte, una línia de desenvolupament que connecta la reflexió de Kant a Hegel, la qual té, amb tot, la seva gènesi en els errors kantians. Sols una reflexió filosòfica capaç de retornar a l'obra de Kant i pulir-ne els seus defectes, pot pretendre vincular-se al seu nucli de veritat i concloure directament la línia de pensament vertader inaugurada per ell. La meta d'una història filosòfica de l'idealisme és llavors explicar el procés que la reflexió recorre sense intermediaris de Kant a Schopenhauer, i si el postkantisme en tant que un seguit de temptatives produïdes enmig la crisi provocada per la revolució crítica no ha quedar completament oblidat, té a tot estirar un interès merament històric i potser subsidiàriament teòric però de cap manera pròpiament filosòfic. És a dir, té només l'interès de mostrar com la direcció erràtica que sorgeix inicialment de la incomprensió del kantisme i creix després en la forma d'un disbarat a penes dissimulat entre les ombres de l'expressió inintel·ligible i la buidor del pensament abstracte fou en certa mesura provocat per les deficiències de la *Vernunftkritik* de Kant.

¿Quin ha estat el destí reservat a aquesta «història» de l'idealisme? Ha de distingir-se aquí entre els seus elements negatius, les concepcions en funció antihegeliana, i els positius, vinculats a la pretensió de veracitat teòrica de l'idealisme kantian-schopenhauerià. Mentre els primers estan cridats a perviure de manera més o menys subterrània o oberta, segons el grau de puixança de la contestació a la història de la filosofia hegelianitzant, els segons, la vigència dels quals depèn òbviament de la capacitat de la filosofia de Schopenhauer per imposar les seves conviccions, es dissipen ràpidament atès l'influx limitat que elles exerceix en l'àmbit estrictament filosòfic. L'examen del capítol següent haurà de discórrer en part en funció d'aquesta peculiar dicotomia.

6. Paradoxes de la interpretació.

Tot i que l'influx dels plantejaments filosòfics de Schopenhauer no pugui menystenir-se i s'estengui bon tros dellà de l'àmbit limitat de la filosofia acadèmica, el seu ressó a penes resistiria una comparació amb aquell obtingut per les filosofies de Kant o Hegel. Aquesta conclusió guanya sobretot terreny quan ens preguntem per l'efectivitat a llarg termini de la versió schopenhaueriana de la «història» de l'idealisme com a desenvolupament de Kant a Schopenhauer. Amb tot, pel que fa als influxos més immediats de la seva versió històrico-filosòfica les coses no semblarien, almenys a primera vista, ser-li tan desfavorables. Que això és així pot jutjar-se a partir de la història del kantisme que el 1840 escriu K. Rosenkranz, el primer gran nom de la sèrie d'historiadors professionals que en el decurs de la segona meitat del segle XIX dediquen els seus esforços a aquest període filosòfic per a ells encara tan proper⁽⁸⁷⁾.

La Geschichte der Kant'schen Philosophie de Rosenkranz és clàssicament una història «hegeliana» del període: és a dir, el manlleu de les categories lògicò-especulatives amb què Hegel articulà la seva filosofia de la història i, a tall de capítol d'aquesta, la història de la filosofia, serveix de manera fonamental per a constituir i explicar aquí el procés recorregut per l'idealisme, el qual ha de trobar el seu final en l'apoteosi de l'omnicomprensiu sistema del saber de Hegel. La Geschichte caracteritza una època filosòfica en funció del seu origen en Kant i el seu final en Hegel, "*des Anfängers und des Vollenders*" [Geschichte, p. 413], sense que hagi de quedar una sola figura rellevant que no trobi el seu lloc en el camí zigzaguezant que, a través de mediacions i negacions, realitza dialècticament el pensament en la constant «superació» de si mateix. En això, però, el lloc d'una tal època filosòfica només s'entén plenament, al dir de Rosenkranz, dins el procés de la història de la filosofia moderna, escindida en el conflicte progressivament més madur entre empirisme i racionalisme: Bacon vs. Descartes, Locke vs. Leibniz, Hume vs. Spinoza. L'època de Kant a Hegel constitueix només la

tercera i darrera del **període** de la filosofia moderna, iniciat amb el refús de l'escolàstica pel "realisme" de Bacon i l'"idealisme" de Descartes i caracteritzat principalment per la seva "direcció vers el mètode del coneixement" [*Geschichte*, pp. 3 i s.]. Aquest període conclou i es condueix a la seva maduresa pel camí de recerca d'un replantejament de la contraposició entre subjecte i objecte, fet necessari per la dissolució escèptica d'ambdós en Hume, replantejament el qual efectuaria Kant mitjançant les oposicions de l'apriòric i l'aposteriòric, del fenomènic i el noümènic, de la sensibilitat i l'enteniment.

Si la segona època de la filosofia moderna, definida pel subjectivisme, és la negació total de l'objectivisme i del dogmatisme de la primera, la filosofia crítica cerca de "preservar les pretensions que pertocquen tant al subjecte com a l'objecte" [p. 8]. El capteniment de la Crítica és descrit per Rosenkranz en aquest passatge a la manera d'una «diplomàcia teòrica» que apuntaria a extreure concessions i a la vegada satisfer a les dues parts en conflicte. Ara bé, Kant fa impossible la consciència sense autoconsciència: el subjecte es refereix a l'objecte i en aquesta acció sempre l'acompanya el *Ich*, l'autoconsciència. A partir d'aquí, els seguidors de Kant, en lloc destacat Fichte, han extret una conseqüència davant la qual Kant sempre reculà: la necessitat de deduir-ho tot de l'autoconsciència⁽⁸⁸⁾. A aquest moment s'oposa en acabat la filosofia d'inspiració schellinguiana, la qual torna a assajar una conciliació d'objectivisme i subjectivisme a través del concepte lliure d'aquella oposició d'un absolut que es mou i es produeix a si mateix en les configuracions tant de la natura com de la història i que en elles es revela a si mateix. Nogensmenys, segueix l'autor, per conciliador que sigui aquest punt de vista d'un absolut que romàn idèntic a si mateix i indiferent als dos pols del real i l'ideal, ell no constitueix encara una síntesi perfecta: ja que hi subsisteix una "distinció" (encara que "només de grau") i un "dualisme" (encara que "només quantitatiu") [p. 9].

"La superació [*Aufhebung*] d'aquest defecte és el sistema de Hegel en quant aquella realització completa [*Vollendung*] del sistema de Kant que no convertí en

principi merament el moment de l'autoconsciència, com en el sistema de Fichte; ni establí merament un desplegament diferent i paral·lel al de l'autoconsciència i deixà que l'absolut esdevingués en un progrés sense fi en ambdós regnes, com en el sistema de Schelling; sinó que assolí en el **concepte de l'esperit** el repòs absolut absolutament inquiet en si, l'absolut que es revela però es distingeix tant de la seva revelació com de l'acte del revelar-se, la unitat concreta de l'objectiu i el subjectiu, el subjecte que es fa a si mateix subjecte i no simplement objecte i per això transcendeix tota objectivitat" [ibid.].

Ara bé, la presentació que tot just acabem de fer del constructe de Rosenkranz, segons l'exposició extremadament breu i esquemàtica de la *Einleitung* a l'obra, suggereix una exercici de mena procrustiana com ara aquell que Schopenhauer ha denunciat en Kant - una indicació més, per cert, que aquesta denuncia del gust per la simetria arquitectònica kantiana apuntaria de manera igualment fonamental a les lògiques metafísiques postkantianes. En tot cas, cal dir que el seu sistematisme no eximeix Rosenkranz d'un treball històric acurat i que la seva reflexió fa un notable esforç per encabir i estructurar en el seu marc d'intel·ligibilitat les obres i pensadors de l'època idealista de manera no ja elegant sinó exhaustiva i raonada. L'obra exhibeix una gran riquesa de detalls i de continguts, i únicament en ells ha de revelar-se'ns la fecunditat i el sentit de l'esquema de la *Einleitung*. Això és observable, de manera alligadora per al nostre estudi, especialment en la resposta implícita de la Geschichte a la versió schopenhaueriana de la història de l'idealisme.

La filosofia de Schopenhauer, en efecte, no solament no és ignorada per Rosenkranz sinó que notòriament és representada com estadi darrer d'una direcció de pensament, la qual avança efectivament de Kant a Schopenhauer. Però resulta, amb tot, que aquest estadi darrer és susceptible encara de superació-conservació en el vertader complex unificador i totalitzador de la filosofia hegeliana. A més, la direcció de pensament en la qual ha d'integrar-se la filosofia de la voluntat és ni més ni menys que la tríada Fichte-Herbart-Schopenhauer! Mentre que la filosofia de Fichte és la "conseqüència subjectiva" de Kant, Herbart n'és la

"conseqüència objectiva", en partir no del «jo» sinó dels objectes i de l'experiència, de la consciència empírica i del concepte de la "cosa i les seves propietats" que entre Kant i Fichte s'havia fet fonedissa [pp. 384 ss.]. L'autor exposa aquí amb cert deteniment els trets principals de les aportacions més interessants de Herbart a la filosofia: de la seva metafísica, aquella ciència que ha de resoldre l'antinòmic i contradictori del que se'ns dóna en l'experiència i en la consciència empírica, considerats punt de partença exclusiu de la reflexió, i de la psicologia o doctrina de l'ànima, això és, d'un *Was* que ens és desconegut i que només mitològicament ha pogut ser concebut com a pluralitat de forces representatives o «facultats». Rosenkranz concedeix la raó a Herbart en el fet d'afirmar la unitat de l'ànima i reduir la pluralitat a les seves representacions, en comptes de fer d'ella una imprecisa amalgama de capacitats representatives; però li retreu en canvi d'haver-la convertit en un mecanisme passiu, sostreient-li així subjectivitat concreta i vertadera espiritualitat⁽⁸⁹⁾. L'observació que segueix és simptomàtica i mereix destacar-se en virtut del rang que ocupa en la història de Rosenkranz:

"En un investigador tan honest com Herbart, en un home tan rigorós i reflexiu, aital manca d'esperit es comprèn només a partir de la necessitat del desenvolupament històric: calia que l'hiperobjectivisme de Herbart secundés l'hipersubjectivisme de Fichte, que la cosa amb les seves propietats fes front al jo, i la seva posició del no-jo, el succeir-se inconnex [*das träumerische Geschehen*] a l'actuar infinit de l'autoconsciència" [*Geschichte*, p. 390; el subratllat és nostre].

Mentre que, amb una oportunitat que sovint mancarà als historiadors futurs, Rosenkranz mira de raonar la connexió entre Fichte i Herbart, a través de la qual cosa s'aparta d'una concepció més estreta que no sabia entendre Fichte més que com una baula en la cadena que desemboca en Hegel, no pot sinó lamentar-se el recurs a una abstracta necessitat del desenvolupament com a font de la qual ha de brollar irreflexivament una intel.ligibilitat extrínseca a l'exposició. És aquesta mateixa "necessitat del desenvolupament" el que després ha d'haver mogut l'autor a situar

Schopenhauer com a «conciliació» de Fichte i Herbart, negligint així d'altres connexions igualment o tal vegada més fonamentals (com, per exemple, la relació del pensament d'aquest autor amb la filosofia de Schelling). La filosofia de Schopenhauer enunciaria filosòficament la veritat: aquesta no pot ser només un "idealisme subjectiu", d'acord amb el qual el jo projectaria la realitat com una imatge, ni només un "realisme objectiu" que parteix de la noció d'un ser real, d'un objecte ja enllestit, a partir del qual pertoca a la idealitat una existència merament negativa, sinó que és un "idealisme real", en el qual subjecte i objecte, coneixement i ésser són el que són única i exclusivament per un "doble moviment" de referència mútua. Aquest "idealisme real", on *Wille* i *Vorstellung* són els pols entre els quals es mou el concepte del món, constitueix, assenyala Rosenkranz, una *eigentümliche Vollendung* del sistema de Kant [p. 399]. Hem de mirar d'entendre el significat d'aquesta expressió, amb la qual *prima facie* no queda clar si vol afirmar-se que existeixen diverses *Vollendungen*, una de les qual seria la de Schopenhauer o, més aviat, que és possible només una única *Vollendung*, amb les característiques que presenta l'efectuada per la filosofia de Schopenhauer. El text respon més avall de manera concreta a aquesta qüestió:

"Amb aquest misticisme pensarós, amant de la natura, encisat per l'art i quietista com a suprem esforç de la subjectivitat per a superar el dualisme kantianista **finalitza realment la història de la filosofia kantiana**. No és pensable una altra conseqüència que li sigui immediata, que no depengui en la seva connexió d'un d'aquests medis [*Medien*]. La unitat sintètica *a priori* ha esdevingut:

primer, l'absolutesa de l'autoconsciència com d'allò que posa fora de si en si mateix la cosa en si;

segon, l'absolutesa de la cosa en si en el pressupòsit de la multiplicitat dels éssers reals;

tercer, l'absolutesa de la voluntat que a partir de l'objectivació de si mateixa, de la contemplació intuïtiva i de la destrucció de la finitud retorna a si com l'eternitat conciliada amb si mateixa.

Fichte suposa el començament fenomenològic; Herbart el mig metafísic i pràctic; Schopenhauer el fi ètico-religiós... " [Geschichte, p. 402; el subratllat ha estat afegit].

La «història de la filosofia kantiana» concebuda per la Geschichte comença, així doncs, en Kant i conclou en Schopenhauer, la pretensió del qual de dur conseqüentment al seu final desenvolupat - *i.e.* a la *Vollendung* - el kantisme queda reconeguda i recollida per Rosenkranz, per bé que, certament, no de la manera que a aquell li hauria plagut. Ja que des del punt de vista més general, el «kantianisme» o la filosofia kantiana és per a Rosenkranz només un dels tres grans moments d'aquesta darrera època del període de la filosofia moderna, el primer, i aquest cal que sigui encara desenvolupat en la totalitat dels seus moments fins a completar-se - en les filosofies de Fichte, Herbart i Schopenhauer - **abans que pugui ser negat** per un moment diferent i oposat - en la filosofia de Schelling. Malgrat que Fichte, Herbart i Schopenhauer figurin, al costat de Schelling i Hegel, en un *Dritter Abschnitt* que els aplega amb el títol de la *Überwindung* de la filosofia kantiana, no són els primers aquells que efectuen una tal superació del kantisme, perquè les seves filosofies en són, més aviat, la seva conseqüència. La *Überwindung* efectiva a través de Schelling com a moment negatiu i en Hegel com a moment de conciliació, té la dita conseqüència merament com a pressupòsit en un doble sentit, és a saber, en el sentit que en ella la filosofia de Kant ateny la seva *Vollendung* en el pensament de Schopenhauer, però també en el sentit que només en Fichte, en el seu kantisme, el saber guanya una nova determinació qualitativa, el desenvolupament de la qual com un nou *Medium* conduirà finalment a aquella *Überwindung* definitiva del kantisme. La «història» ha d'evitar el "mal progrés" [p. 402], un avenç a l'infinit que realment mai no avançaria, en impedir que el cercle es tanqui i iniciï així el seu moviment des d'un punt de partida més elevat. La història de la filosofia kantiana no inclou propiament la filosofia de l'escola de Schelling com a determinació interna, escola la qual n'és la seva negació en la forma per exemple del misticisme a què dóna lloc en

oposició a l'intel.lectualisme de Kant. Això equival a desconnectar internament la història del kantisme de la història de l'idealisme: la primera es relaciona amb la darrera només com a pressupòsit i com queda indicat, la història de l'idealisme ha de quedar explicada - i.e. completada - només en una història de la filosofia fichteana, desenvolupada a través del moment negatiu de Schelling i la posterior síntesi de Hegel⁽⁹⁰⁾. Només Hegel "supera efectivament i completament Kant, en haver consumat devers tots els costats allò que Kant i Schelling havien iniciat"⁽⁹¹⁾.

En resum, Rosenkranz ha suggerit, en l'esperit de la filosofia de Hegel, tant la necessitat d'iniciar en Kant l'època del període de la filosofia moderna que Hegel culmina com també la concepció d'una història de l'idealisme especulatiu que té el seu començament pròpiament dit en el kantianisme de Fichte, d'on arrenca el moviment que desemboca en el seu depassament i superació efectives: *Erst Hegel ist der vollständige Überwinder der Kants'chen Philosophie*. Amb tot, hi ha tensions en el sistematisme de Rosenkranz que, si bé passen desapercebudes allí on es descriu en una gran síntesi la època de Kant a Hegel (per exemple en la *Einleitung* i el *Schluss* de la *Geschichte*), precisament perquè la complicació que hi introduïrien no es deixa dominar fàcilment per mitjà de les categories emprades, afluïren allí on la recerca històrico-filosòfica es posa a treballar amb cert rigor. No acaba de resoldre's bé la situació que planteja la circumstància que el suposat «subjectivisme» de Fichte hagi de contraposar-se a la vegada a la filosofia de Herbart i a la de Schelling, mentre que només en el segon cas avançaríem vers el depassament del kantisme. Així mateix, resulta difícil comprendre quina relació manté amb l'idealisme absolut de Hegel la *Vollendung* conseqüent del kantisme en la filosofia de la voluntat de Schopenhuer: certament, aquesta ha de quedar superada en ser-ho el kantisme o, més ben dit, el kantianisme, sota del qual se subsumeix; però la forma concreta que adopti aquesta superació no es mostra enlloc ja que ha de transitar-se a Schelling i a Hegel, no pas des de la *Vollendung* o els desenvolupaments conseqüents de la filosofia kantiana sinó des de Fichte, qui representa, com hem vist, només

un moment d'aquella conseqüència, el de l'autoconsciència. Però amb això al·ludim sols a alguns dels aspectes que la perspectiva de Rosenkranz **decideix** integrar. En aquest respecte, el que ha de sorprendre no és tant la decisió en si, en virtut de la qual poden, per exemple, ignorar-se les filosofies tardanes de Fichte i Schelling, com la manca completa de qualsevol justificació d'aquesta decisió que Rosenkranz es creu autoritzat a prendre. L'autoritat última, és clar, procedeix en aquest cas de "la necessitat del desenvolupament" argumentada en el sistema de Hegel. I la pregunta és aleshores perquè la filosofia de Hegel hauria de gaudir d'aquesta preponderància en una història de la filosofia kantiana, a la qual, a més, segons se'ns diu, estrictament parlant aquella no hauria de pertànyer.

L'examen que efectuarem en el capítol següent de l'aportació «clàssica» de R. Kroner, realitzada des d'una perspectiva igualment hegeliana encara que divergent en molts dels seus plantejaments respecte de la de Rosenkranz, suggereix que la possibilitat de la justificació que trobem a faltar en aquest autor és en si mateixa extremadament problemàtica. De moment, però, es fa realment difícil no atendre als arguments del neokantisme, incipient a mitjan segle, en contra de Rosenkranz - i tal vegada donar-li la raó. Una història del kantisme o una història de la filosofia idealista que inclogui a Kant com a baula inicial ha de tenir el seu començament en Kant. Però no simplement en el sentit cronològic, que ningú no discuteix, sinó també i sobretot en un sentit **lògic**, si és que hem d'entendre que el significat de la història objecte d'estudi rau en el descabdellament progressiu de determinats problemes teòrics que tenen el punt de partida en la filosofia crítica. Per adonar-se de tot això, segons ens diu el neokantisme, no caldria fer més que situar-se al defora de la convicció hegeliana.

Però ¿què vol dir això: situar-se al defora de la convicció hegeliana? Al parer dels neokantians no es tracta evidentment de substituir una convicció per una altra sinó de posar la veritat objectiva en el lloc d'una construcció subjectiva. En el camp historiogràfic, cal lliurar-se a un esforç honest de treball,

comprensió i interpretació de la filosofia transcendental, dels problemes sistemàtics que ella es proposa abordar i de les estructures teòriques que elabora com a solució. Només **des d'aquí** podrà il·luminar-se l'autèntic sentit de la història de la filosofia en el postkantisme. *Auf Kant zurückzugehen* és així la divisa que el jove O. Liebmann volia al mateix temps fonamentar i aplicar en l'obra que l'any 1865 dedica al període, Kant und die Epigonen⁽⁹²⁾.

La resposta a les preguntes què són i qui són els "epígons" depèn en el treball de Liebmann de la resposta a una qüestió més fonamental: **per què** són epígons. Malgrat que el terme denoti la seva inferioritat en relació al «mestre», la tesi característica de Liebmann és que els epígons són realment continuadors, «deixebles» de Kant. L'arrencament de Kant per part dels pensadors que han determinat la filosofia del segle queda així perfectament assegurat. Encara, l'obra no es proposa examinar globalment l'embullat panorama de la filosofia postkantiana. Una primera distinció s'imposa d'entrada: aquella entre els mers *Kantianer, subalterne Köpfe* que no haurien fet altra cosa que citar i repetir la lletra de Kant- entre els quals notablement l'autor compta Beck i Reinhold - i els "grans arquitectes", els pensadors que realment han influït en el segle [Epigonen, pp. 5 s.]. Els autors pertanyents a aquesta segona categoria, els autèntics epígons es distingeixen per la concepció respectiva que s'han fet del criticisme, d'acord amb la qual poden ser classificats en quatre direccions a justificar en el curs de l'obra: la direcció idealista (Fichte, Schelling i Hegel), la realista (Herbart), l'empirista (Fries) i la transcendent (Schopenhauer).

Liebmann ordena així la seva exposició del període però anteposa al tractament individualitzat d'aquestes direccions un primer capítol dedicat a esbrinar el significat del pensament de Kant. Pel que fa al principi metodològic seguit en aquesta exposició, el trobem enunciat en el següent passatge d'aquesta *Einleitung*:

"En el nostre cas ... es tracta de copsar la cosa científicament, de començar *ab ovo* . - Una crítica de cadascun dels sistemes seria per descomptat el procediment més exhaustiu però no pas per això el més fonamental. Atinguem-nos més aviat al que ha estat dit més amunt, a saber, que el que ha de ser investigat en èpoques com aquesta són els **fonaments**, els **principis**. Així doncs, si trobem que els diversos sistemes filosòfics moderns parteixen d'un punt d'inici comú, caldrà llavors que el resultat d'una recerca exacta d'aquest mateix punt inicial sigui decisiu per al nostre judici sobre totes aquelles direccions que hi connecten; haurem adquirit un punt de vista segur i haurem capít *in nuce* el nucli de la qüestió" [Epigonen, pp. 4 s.].

La primera impressió és, per tant, que som davant d'una estructura de reconstrucció històrica genuïnament diferent a les anteriors atès que el seu començament i punt de partida historiogràfic coincideix vertaderament amb l'inici històric: hom parteix de Kant i mira llavors de seguir des d'aquí la història subsegüent, tot captenint-se, segons se'ns diu, "de manera purament passiva, oient, com un jutge imparcial" [p. 12]. Però partir de Kant vol dir en un sentit preminent copsar el nucli i sentit teòrics de la seva filosofia, el *Wesen* d'aquesta filosofia. Aquí, per tant, no se'ns farà esperar, a la manera de l'eclecticisme, una incerta **futura** resolució històrica del seu significat, la qual ens ha deixat, en realitat, no ja sense història de l'idealisme o del kantisme sinó directament sense saber què són l'idealisme o el kantisme; ni tampoc se'ns presenta una història interpretada des d'un sistema que aspiri a completar i concloure aquesta història en un sentit filosòficament vertader, retroaplicant a tal fi les categories que tenen justificació i validesa exclusivament en aquest sistema posterior. Si per cas podria tal vegada objectar-se a Liebmann el fet que no començaria realment en Kant sinó merament en una interpretació de Kant. Però aquesta objecció, llençada amb anterioritat a l'anàlisi de tal interpretació, no tindria cap força impugnativa i malaguanyaria tot el que té de just - ja que, en efecte, la interpretació és el mitjà necessari i originari i l'element essencial de tota escriptura historiogràfica sense excepció - del moment que es brandaria en funció «nihilista», és a dir, apuntant a desautoritzar l'estudi

historiogràfic com a tal sense manifestar on i per quina raó aquella interpretació hauria de considerar-se errada.

Així doncs, reclama ara la nostra atenció una reconstrucció històrica que fa recaure tot el pes en el *Anfangspunkt*. En la perspectiva d'una història de la filosofia idealista, la qüestió principal és com haurà de transitar-se des d'aquest punt als següents, quin serà el fil conductor seguint el qual se'ns proposa treure l'entrallat històric. L'autor ho explica per mitjà de l'exposició del *Plan* de la seva obra. En substància, es tracta d'esbrinar la connexió interna de les direccions filosòfiques mencionades amb la filosofia kantiana. Aquesta tasca pot dur-se a terme a través d'una comparació objectiva: una connexió interna entre corrents de pensament suposa l'existència d'un nus d'idees compartides, a partir del qual aleshores han de divergir les diferents concepcions. L'interès de Liebmann s'adreçarà cap a aquest nus filosòfic comú en cadascuna de les direccions, guanyat en primera instància a partir de l'examen de la filosofia «generadora» de Kant [p. 11]. En la caracterització i valoració d'aquesta filosofia generadora que s'anticipa a continuació, s'assenyala inequívocament la raó per què Kant és el començament **lògic** (i no merament cronològic) de la història de l'idealisme.

"... Serà necessari que primer de tot considerem a grans trets el camí efectuat pel pensament de Kant, examinem el seu nexa especulatiu i ens convencem de la seva **irrefutabilitat i certesa**. Si en aquest seguiment del pensament de Kant anem a parar llavors en algun punt que apareix com una inseqüència, és a dir, com inconsistent amb els seus propis principis, com un defecte, estarem autoritzats a interrompre'l; ja que un sistema reclama la nostra atenció només mentre ha procedit a extreure conseqüències de manera exacta a partir de principis exactes; quan en algun lloc incorre en una inseqüència, aquest pas no queda ja referit a la sèrie precedent de pensaments sinó a tot el que se'ns segueix" [p. 11; el subratllat és nostre].

La solidesa i la certesa del pensament de Kant, això és, la veritat teòrica continguda en la seva concepció filosòfica determina la seva preeminència històrica. Kant és així la base comuna al pensament posterior amb tota l'heterogeneïtat i



multiplicitat que el caracteritzen perquè ell ha situat la discussió filosòfica en un pla nou i superior i ha fornit aquell sistema o aquell plantejament teòric indiscutible que, a semblança de les nocions elementals en les ciències positives, es troba subjecte només a ulteriors desenvolupaments - ha fornit, això és, el **fonament** o el **principi** filosòfic. La tasca de l'estudi consisteix a veure què han construït i de quina manera ho han construït les direccions posteriors sobre aquest fonament.

De la mateixa manera que la filosofia de Kant ha de ser seguida fins on el seu plantejament teòric sigui conseqüent, l'examen de les direccions iniciades pels epígons es durà fins on aquests hagin prolongat conseqüentment la filosofia a partir del fonament teòric indiscutible guanyat per Kant. En el capítol sobre Kant mostra Liebmann que la filosofia transcendental no és tota ella sostenible i que Kant ha realment comès una inseqüència. La pregunta que constitueix l'autèntic *Leitfaden* de l'estudi de Liebman és, doncs, **com es capté cadascuna de les filosofies epigòniques respecte de l'error filosòfic de Kant**. I en això hi ha, considerat abstractament, solament tres possibilitats.

"O el sistema de que es tracta no reconeix aquell defecte com a tal i el deixa intacte;

O el reconeix com a defecte però no se'n sap allunyar i, en conseqüència, no corregeix la filosofia kantiana en aquest punt;

O per últim el reconeix com a defecte, se n'allunya i corregeix d'aquesta manera la filosofia kantiana.

Si trobem enlloc que es dóna aquest tercer cas, la nostra qüestió haurà estat suficientment contestada. Però allí on es presenti un dels dos primers casos, estarem autoritzats a abandonar el corresponent sistema i tornar a Kant" [p. 13].

Liebmann no dubta a avançar seguidament el resultat del seu estudi. Tot i la dificultat de concebre la segona possibilitat exposada, es troben precisament en aquest cas "els dos seguidors més significatius de Kant". En el desplegament de l'exposició es veurà que aquests dos pensadors no mencionats encara pel seu nom

són Fichte, l'iniciador de la direcció "idealista", i Schopenhauer, representant d'aquella que és anomenada "transcendent"⁽⁹³⁾. Herbart i Fries es troben en el primer cas, això és, no solament no han corregit la inconseqüència sinó que ni tan sols no l'han detectada⁽⁹⁴⁾. La conclusió essencial de Liebmann no pot, en conseqüència, ser una altra que l'abandó d'aquests sistemes en el seu conjunt i el retorn a Kant.

¿Què significa aquest retorn a Kant? En el primer capítol sobre els encerts i els errors d'aquest pensador se'n dirimeix el seu significat. En general, la interpretació de Kant que se'ns forneix és fortament depenent de la de Schopenhauer. L'Estètica transcendental conté la "base pròpiament dita, el veritablement nou i epocal de la filosofia kantiana" [p. 20]. La Lògica transcendental - "susceptible i necessitada d'una simplificació significativa" - complementa i completa, en particular amb la taula de categories exposada en l'Analítica, l'autèntic nucli de la revolució filosòfica de Kant.

"A partir de la idealitat transcendental d'espai i temps i de la limitació de les categories a les dades donades en aquells de l'experiència externa i interna se segueix la dependència en tots els seus aspectes [*durchgängig*] del món real-empíric i efectiu respecte del subjecte cognoscent i a la inversa. La posició d'un idealisme transcendental que entranya *de facto* el realisme empíric queda desenvolupat de manera totalment conseqüent; i fins aquí la filosofia kantiana és irrefutable" [p. 23].

Cal remarcar que si, d'un costat, l'enfocament i abast del treball de Liebmann no afavoreixen segurament una explicació *in extenso* dels resultats capitals de la Crítica teòrica, de l'altra costat, un costat més essencial, la simplificació de l'exposició té una intenció i relevància teòriques de primer rang, com ja hem pogut entreveure en relació amb la valoració de la lògica transcendental com a simple «complement» de l'estètica transcendental. A fi "d'obtenir l'or pur de la veritat" cal purificar la filosofia kantiana de l'escòria que se li troba agregada a cada pas. La filosofia kantiana - i l'autor s'acorda també aquí amb Schopenhauer - ha hagut de pagar en la seva estructura artificiosa,

"rococó", el tribut històric al seu temps. Així és que s'imposen la simplificació i la depuració dels elements extrínsecs a la veritat de la seva doctrina.

La irrefutabilitat del plantejament kantià té amb tot, com hem indicat, un *Grenzpunkt*, una frontera, la qual es determina com la inconseqüència de la deducció del *Ding an sich*. L'argumentació de Liebmann no pretèn en aquesta qüestió originalitat: ja denunciat per l'escepticisme en Aenesidemus, no ha escapat a l'ull crític de Schopenhauer, qui ha posat el dit al forat en assenyalar la diferència entre la primera edició de la KrV i la resta d'edicions següents. Quant als detalls i conseqüències, però, de la localització d'aquest defecte hi ha encara molt a dir: contra l'escepticisme perquè el seu atac no pot mai traspasar aquesta frontera i posar en qüestió el nucli de veritat del kantisme⁽⁹⁵⁾; contra Schopenhauer perquè el problema no radica, com ell cregué, en haver atès més o menys misteriosament una proposició correcta a partir de falses premisses. Més aviat, les premisses són *per se* correctes i és la conclusió el que no se segueix des d'un punt de vista transcendental⁽⁹⁶⁾.

L'autèntica aportació de Liebmann a la qüestió discutida se centra en la resposta a la pregunta que demana la causa de la inconseqüència: "¿què ha provocat que Kant incorregués en aquest error evident? ¿Com arriba a acceptar-se una «cosa en si» en la seva filosofia, malgrat no tenir aquesta un lloc en ella?" [p. 28]. La discussió del tema s'equipara notablement a una *Deduktion des Dings an sich*: però no en sentit objectiu - com a demostració de la validesa del concepte de "cosa en si"- sinó subjectiu, és a dir, com exposició de la possibilitat i la manera com ha pogut presentar-se aquesta idea en el sistema kantià. Aquesta "deducció" es desenvolupa en dues parts internament connexes, una primera "històrica" i una segona "psicològica".

En la "deducció històrica" (també anomenada "genealogia" i "deducció a posteriori") Liebmann gira la vista cap al desenvolupament històric precedent a fi de cercar el sentit de la *Ding an sich* en la tradició filosòfica. Aquesta tradició es caracteritza evidentment per la percaça d'una empresa comuna, la

filosofia, la qual és "segons la seva essència, consideració del món com un tot" i se serveix com a *organon* o mitjà del seu coneixement de la "representació abstracta" [p. 97].

"Amb tot, no solament coincideixen la **finalitat** i el **mitjà** de tots els diferents sistemes sinó també (per estrany que pugui semblar) **els resultats**, malgrat les seves accentuades diferències, en una **determinació essencial**; i precisament això té per a nosaltres significació. - Ja poden cercar el fonament del món des de tan diversos principis i en tan diversos camins com es vulgui que a la fi tots ells atenyen **un punt on el pensament cessa**; topen amb algun quelcom molt general de natura espiritual o material, el qual donen per impossible d'investigar i defineixen com a causa última o essència íntima del món. A aquesta darrera essència o fonament primordial es redueix aleshores o bé se'n dedueix a partir d'ella la sencera diversitat del món; i llavors - cau el teló" [pp. 30 i s.].

La història de la filosofia és, per al nostre autor, aquest procés secularment recurrent de la raó humana, el qual pot comparar-se a l'impossible i infantil intent per abastar l'arc-iris. La fonamentació d'aquesta concepció de Liebmann es donarà només en la deducció posterior ("psicològica" o "*a priori*") però de moment l'origen de la cosa en si ha d'explicar-se com una pervivència de la metafísica leibnizio-wolffiana, a partir de la qual la filosofia de Kant ha tingut la seva gènesi històrica. Inicialment recollida i emprada per part de Kant a fi de resultar comprensible als seus contemporanis, la noció de *Ding* o *ens* ha acabat per enquistar-se en el si d'aquesta filosofia i rebre carta de naturalesa, carta de "validesa apodíctica".

"Amb això, Kant ha fet el pas darrer i més extrem, el pas que nega l'autèntic criticisme, com Galileu negà el món copernicà. - Ja que amb la cosa en si no solament ha recollit un concepte impensable i fals en la seva doctrina sinó que també ha posat en qüestió la comprensió obtinguda en l'estètica transcendental..., la qual era precisament el pensament epocal de la seva grandiosa concepció del món" [p. 34 s.].

En aquest punt, doncs, ha de percebre's la magnitud de la inconseqüència filosòfica de Kant. No és un simple error de detall o

d'apreciació ni una distracció o relliscada ocasional conduint a una afirmació que casi malament amb el seu plantejament teòric. És una conseqüència que acompanya el sencer desenvolupament d'aquest plantejament i entra en oberta contradicció amb la seva veritat fonamental. La interpretació de Kant ha d'entendre's, per tant, com a restauració del sentit i formulació correctes de la seva doctrina però també com a correcció essencial de la «lletra» kantiana. És clar que aquesta correcció requereix una justificació estricta i del tot particular, i així veiem com la part més gran del capítol consagrat a Kant s'orienta a explicar les raons profundes per les quals el "pensador sens dubte més significat de la humanitat cristiana" [p. 7], i un "mestre en el domini del pensar especulatiu" [p. 28] ha pogut incórrer en aquesta *Hauptfehler* "tan fàcil d'evitar (com sembla)". Les raons històriques indicades no poden per si soles aconseguir ningú i és la deducció que Liebmann anomena "psicològica" o "*a priori*" que ens ha de donar la clau. ¿Quina mena de clau, però? Certament, el motiu primer en l'ordre de les raons, subjacent a la circumstància històrica, com s'indica expressament. Però principalment un motiu que cal que es trobi justificat en la filosofia kantiana i sigui, en aquest sentit, de naturalesa kantiana: perquè, d'acord amb l'autèntic esperit del *Zurück zu Kant*, una esmena a Kant ha de ser una «esmena kantiana» a Kant.

Els principis fonamentals de la filosofia crítica porten al resultat que subjecte i objecte estan sempre en relació l'un amb l'altre com a factors, correlats inseparables del coneixement. En conseqüència, no existeixen un *Ich an sich* ni un *Ding an sich*; intel·lecte i món (el tot) es mouen en l'àmbit definit per les formes del representar i conèixer. La pregunta, l'enigma és, doncs, com és possible que l'intel·lecte maldis per escapar a les seves formes indispensables de coneixement i enlairar-se fins dominis que són no merament incognoscibles sinó fins i tot impensables [p. 51].

L'explicació descansa en una concepció del coneixement i de la ciència en general que es vol d'arrel kantiana. El coneixement és aquell procés de desenvolupament gradual en què la raó teòrica s'engatja en assajar de respondre les preguntes elementals - *was*

ist das?, woher kommt das? - en el pla cada cop més enlairat de l'ens i més profund del fonament. O, en termes de la Crítica, la recerca de la cadena de condicions fins atènyer l'incondicionat i completar la unitat del coneixement. Ara bé, la característica essencial de l'intel.lecte teòric en la seva investigació i coneixement en qualsevol domini del saber mitjançant el procés alternant de pregunta i resposta és que "finalment no acaba mai en una resposta sinó sempre en una pregunta" [p. 58].

"El nostre saber pot cessar només amb una pregunta no contestada. Després de tant i tant preguntar, investigar, respondre, conèixer ens trobem a la fi, malgrat tota la comprensió adquirida, sempre en allò amb què havíem començat: en la *áгноia* o, segons l'escaient caracterització de Nicolau de Cusa..., en la *docta ignorantia*. La pregunta és el final del saber de la mateixa manera que era el seu origen.

Ara bé, si ens enganyem, si no reconeixem la nostra incapacitat per obtenir una resposta definitiva i de cara a nosaltres mateixos que preguntem volem simular que sí, que podríem indicar alguna cosa positiva en quant fonament més profund d'aquest cosmos que s'estén i actua en espai i temps, aleshores el nostre intel.lecte s'empesca un X que no és espacial ni temporal ni tampoc ordenat ni cognoscible amb les categories, és a dir, un X que no ens és representable en absolut, una cosa que no coneixem com a cosa - en un mot, el nostre intel.lecte s'empesca una "cosa en si" [pp. 61 s.].

Així doncs, l'error kantià de la deducció del *Ding an sich* és en el sentit més rigorós del mot una inseqüència perquè també ha estat el seu ensenyament que el saber acaba allí on comença, en la interrogació, el *Fragen*. I en aquesta inseqüència, l'han hagut de seguir els principals pensadors idealistes. D'aquí que aquests siguin «epígons», pensadors no prou potents i desperts com per poder evitar la inseqüència kantiana, bo i corregint al seu mestre.

Abans de referir-nos a aquesta subsegüent història dels epígons, no hem de deixar d'observar la **paradoxa interpretativa** que ens lliura aquesta reconstrucció neokantiana de Liebmann. Ja que amb la devaluació de la lògica transcendental i el refús de la

cosa en si, els pilars essencials de la seva reconstrucció, Liebmann exerceix legítimament la seva condició i fins el seu deure d'interpretar. Però subsisteix una dificultat irremuntable, la qual no depèn tant de la circumstància que la interpretació proposada no es correspongui amb la filosofia «històrica» de Kant (la qual cosa, al capdavant, dependria de l'apreciació interpretativa) com del fet que **no es proposi realment de correspondre-hi**: Liebmann vol ser més (i millor) kantianista que Kant mateix. Ara bé, aquest propòsit el mena a endinsar-se en els fonaments propis de la seva interpretació filosòfica, és a saber, la concepció de la filosofia com exercici de l'intel·lecte que comença i acaba en la interrogació.

Inevitablement aleshores la pregunta que es planteja és si tal idea és originàriament kantiana ja que podria dubtar-se que en l'esperit de la filosofia kantiana estigui la claudicació de la raó teòrica davant una pregunta no contestada⁽⁹⁸⁾. Però admitem que aquesta concepció pugui passar per kantiana i que en aquesta mesura quedi justificat el dret de la interpretació de Liebman a ser «neokantiana». En quant tal interpretació «neokantiana», ella no consisteix sense més en la imposició d'una interpretació de Kant contra la filosofia kantiana mateixa: sinó que la interpretació de Kant té dret a imposar-se contra la filosofia kantiana mateixa sempre que s'extregui i només quan s'extregui de la filosofia del propi Kant. I això ens aboca a una insoluble paradoxa perquè «la filosofia del propi Kant» és el que la interpretació de la filosofia de Kant havia d'establir en primera instància.

L'important és l'àmplia zona de conflicte i malentesos que el neokantisme de Liebmann, amb la seva disjuntiva entre el *sein* i el *sollen* de la filosofia crítica, potencialment delimita en relació amb els propòsits de la història de la filosofia. Díficil com ja és determinar el significat de la revolució filosòfica instaurada per Kant, l'aparició del neokantisme es vehicula en termes d'un debat no sobre el que la seva filosofia ha estat sinó sobre el que hauria d'haver estat i no fou del tot exactament. En aquest terreny, que facilitarà i estimularà les divisions en el propi si del neokantisme, ressalta l'oportunitat de l'exigència de precisió que ja abans de la

fi del segle reclamava J. E. Erdmann, és a saber, establir què és «neo» i què és «kantià» en cadascun dels pensadors que s'adscriuen o són adscrits a aquest corrent⁽⁹⁹⁾. Tot i així, malgrat que l'historiador que s'aplica a l'estudi de la filosofia de Kant hagi de recusar l'esclariment del que és el plantejament filosòfic kantià a partir del que aquest plantejament «hauria d'haver estat», hem de considerar si en compensació aquesta disjuntiva no l'haurà potser dotat d'un instrument fructífer per a l'esclariment històrico-filosòfic del període que aquella filosofia inaugura. L'obra de Liebmann mereix ser examinada també des d'aquest punt de vista.

L'examen de la història del postkantisme ha d'iniciar-se per la direcció anomenada "*kat'exochen*" **idealista** en raó de la seva major major proximitat **històrica** a Kant en primer lloc; però també, després, perquè és ella la que ha atès el crèdit més gran tant entre els entesos com entre els llecs. Per filosofia idealista ha d'entendre's la totalitat dels *drei Entwicklungstufen* "que sorgeixen l'un de l'altra en una sèrie ininterrompuda".

"En aquesta consideració és necessari, de conformitat amb el pla desenvolupat en la Introducció, abstreure primerament dels darrers resultats del capítol precedent, és a dir, prendre la **doctrina kantiana** sense tenir present el defecte demostrat tal com és i deixar així, amb mirada imparcial, que es desenvolupi a partir d'ella el nexa de pensament [*die Gedankenreihe*] que ha conduït directament als sistemes de **Fichte**, **Schelling** i **Hegel**. La nostra crítica intervindrà només quan després del desenrotllament d'un cicle de pensaments es faci patent la contradicció immanent en les seves conseqüències " [p. 70].

Fichte ha de considerar-se, per començar, un autèntic continuador de Kant, com mostra la possibilitat d'exposar "el desenvolupament de la posició **fichteana** a partir de la **doctrina kantiana**" [*ibid.*]. D'acord amb aquesta doctrina, l'intel·lecte i les seves lleis condicionen **que** existeixi un món objectiu i condicionen també **el que** hi ha en ell per al subjecte. El que hi ha, el món «donat» està doblement determinat per la facultat cognoscitiva: per l'enteniment que determina *a priori* les seves formes fonamentals i també per la sensibilitat que, procurant-li a

través de la sensació subjectiva la matèria empírica, determina l'elementa *posteriori* en l'àmbit del coneixement. El moment de la sensació comporta una consciència de passivitat que no inclou però la consciència de la seva causa i segons la qual **sembla** que les sensacions provinguin d'alguna cosa exterior i independent del meu ésser: el que Kant anomenà «cosa en si». Però Kant no volia dir que això **sigui realment** independent, sinó que **es pensa així**, que es **posat així pel subjecte**. Kant no hauria afirmat que «hi hagi» un fonament intel·ligible sinó que ens veiem obligats a acceptar-lo. En conseqüència, segons Fichte (d'acord amb Liebmann), l'escepticisme no tindria raó en jutjar aquí una inconseqüència, ja que per a Kant la «cosa en si» "és un **postulat teòric de la raó**" [p. 71].

Res, per tant, no es troba fora del subjecte ni procedeix d'un altre lloc que no sigui el subjecte, del qual exclusivament rep la seva dignitat com objectiu i com a real. Kant hauria afirmat **claríssimament** aquesta dependència en posar la unitat de l'autoconsciència - *i.e.* jo sóc conscient de mi mateix com un sol jo, internament i essencialment idèntic - com a condició suprema de tot conèixer i tot representar. Tanmateix, afirmar no és demostrar: en els Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre de 1794, Fichte ha establert aquella proposició com a principi i ha emprès allò que Kant només havia indicat: la deducció efectiva de la consciència empírica a partir de la transcendental, l'esclariment de l'arrel comuna de sensibilitat i enteniment, el desenvolupament i evidenciació del sorgiment de les funcions del nostre intel·lecte a partir del subjecte transcendental. Per a dur a terme aquesta construcció implícitament continguda en la propedèutica crítica, Fichte no hauria hagut de fer més que servir-se del punt de partida indicat virtualment en el pensament kantià, això és, del primat de la raó pràctica sobre la raó teòrica. El propi subjecte considerat d'una manera més elevada - en la consciència que ens imposa immediatament el deure moral - es coneix com **acció lliure**. L'acció lliure és el *noumenon*, el caràcter intel·ligible, absolut, espontani, lliure i no subjecte a a les formes sensibles ni intel·lectuals del representar: "l'autèntica mèdula,

l'essència transcendental i centre del subjecte - el jo absolut" [Epigonen, pp. 72 i s.].

Amb aquest "desenvolupament", exposat per Liebmann pràcticament amb les pròpies paraules de Fichte, aquest pensador hauria guanyat "la ferma posició per a una nova i característica especulació", la *Wissenschaftslehre*. A continuació, el nostre autor presenta, sempre segons els Grundlage de 1794, els tres principis que constitueixen el *Fundament* del sistema fichteà, la gènesi històrica dels quals a partir de la doctrina de Kant ha quedat explicada: "el jo posa el jo" (primer principi absolutament incondicionat de la *Wissenschaftslehre*); "el jo s'oposa absolutament un no jo" (segon principi, condicionat segons el seu contingut); "jo oposo al jo parcial un no jo parcial en el jo " (tercer principi, condicionat segons la forma).

"Així es posa el fonament del sistema. Aquests tres principis que resulten immediatament del jo absolut són les columnes en què descansa el món sencer. En la primera proposició es dóna com a tesi l'autoconsciència, en la segona com a antítesi l'autodistinció, i ambdues són unides com a síntesi en la tercera proposició de l'autolimitació. - La resta de l'especulació no consisteix sinó en mostrar com mitjançant aquestes tres principis està condicionat tot el que pertany a l'àmbit del saber i de la doctrina del saber" [Epigonen, p. 78].

La tesi que Liebmann es proposa demostrar és que, tot i que Fichte hagi estat impulsat per una tendència genuïna de recerca de la veritat i pel convenciment de procedir "en l'esperit" del seu mestre, ha fracassat perquè "no examinà amb prou cura la doctrina de Kant" abans d'abordar la continuació de la seva construcció teòrica⁽¹⁰⁰⁾. Aquest fracàs es manifestaria de manera particularment clara en la seva doctrina dels principis, respecte de la qual Liebmann creu poder mostrar que no resisteix pas una crítica des de la perspectiva mateixa de la consciència natural. Aquesta crítica se centra en dos aspectes principals dels primers principis. El primer principi dit incondicionat és formalment sospitós perquè el seu descobriment (jo=jo) pressuposa la validesa de les lleis lògiques. Més greus són encara les dificultats

materials de la doctrina fichteana dels principis, per tal com la posició del no jo o objecte com a fet (*That*) del subjecte entra en oposició amb la convicció universal de la consciència, la qual certament pot arribar a prendre consciència del seu condicionar els objectes a través del seu ser donat en la representació però mai de la possibilitat de condicionar la donació mateixa dels objectes: "breument, en el nostre còmput anotarem el «*Was*» però no pas el «*Dass*», el «ho, ti», però no pas el «hoti» de l'objecte" [p. 79].

Evidentment, segueix Liebmann, les dificultats mencionades són per a Fichte dificultats reals de la **consciència empírica**. La raó n'és que l'activitat productiva del jo absolut és inabastable per a aquesta consciència, a la qual han d'imposar-se-li les lleis lògiques i la donació d'un objecte de manera completament passiva. L'àmbit de la consciència empírica és el de la mediació, oposició i imbricació entre jo i no jo, i cadascun d'ells és inconcebible sense l'altre. Però és justament aquesta esfera de reciprocitat jo / no jo el que l'activitat del jo absolut condiona, tot determinant a través d'aquesta tant les lleis de la consciència real com les lleis objectives. A fi d'explicar en què consisteix aquesta activitat del jo absolut i com ha de posar-se en quant fonament, la teoria del coneixement de Fichte assaja de deduir les categories i, després d'elles, espai i temps com accions del jo transcendental. Però amb això, al parer de Liebmann, Fichte situa i fa avançar la seva especulació en sentit oposat al de la teoria de Kant, qui ha demostrat que cal ja disposar de les categories i de les formes subjectives *a priori* de la sensibilitat "com a pressuposició de tot conèixer, de tot especular" [p. 80].

"D'aquesta manera, el jo absolut es troba per així dir com l'invisible director d'escena rera els bastidors del tot còsmic, manipulant els fils invisibles de la seva activitat absoluta amb què mou davant els nostres ulls les marionetes acolorides en el *theatrum mundi*. Però aquest jo absolut no és espacial ni temporal ni sotmès a les categories; és, per tant, un quelcom que no pot representar-se perquè, emancipat de totes les formes del representar,

és qui comença per engendrar aquestes formes; és, en un mot, un vell conegut, no és ningú altre que la «cosa en si» kantiana.

Fichte ho ha sabut prou bé i és per això que anomena també el seu jo absolut «jo en si», que no significa més que aquella «cosa en si», el fenomen de la qual jo sóc. Incitat pels justs atacs dels escèptics a la incoherència kantiana, Fichte mira de satisfer les seves exigències llevat-li a «la cosa en si» la seva existència subsistent i fent-ne un producte del jo, però en tant que a la base del nostre propi subjecte intel·ligent, que es mou en espai, temps i categories, posa aquesta cosa en si com a fonament absolut, el qual engendra l'intel·lecte des de si mateix, com Zeus a Pal·las Atenea, aplica precisament la categoria de causalitat i incorre així just en el mateix defecte que Aenesidemus havia censurat i ell es proposava esmenar " [p. 81].

La filosofia de Fichte no s'ha desfet de la incoherència kantiana sinó que merament l'ha desplaçat a l'àmbit del jo. Si d'aquesta manera el seu pensament resulta refutable des del punt de vista sistemàtic, com la filosofia mateixa de Kant en aquest punt, d'altra banda les bases mateixes del seu sistema són insostenibles en funció de "l'autèntic criticisme": la posició d'un jo absolut en quant principi absolutament incondicionat, que és com Fichte ha malinterpretat "das Wesen der **kritischen** Philosophie", demostra primerament que aquest pensador "no ha sabut la raó per què Kant anomenà la seva doctrina **criticisme**" mentre que segonament la seva localització en el vèrtex del sistema filosòfic "contradiu directament totes les veritats de l'autèntic criticisme" [p. 84].

La qüestió potser més delicada en l'exposició de Liebmann radica justament en aquesta contradicció del sistema de Fichte amb "l'autèntic criticisme" i és, en el fons, una conseqüència de la paradoxa de la seva interpretació de Kant. Per un costat, ja sabem que Fichte no ha corregit el defecte de la filosofia de Kant; però, per l'altra, "l'autèntic criticisme" amb què ell entra així en contradicció no és sinó el mateix "autèntic criticisme" amb què el propi Kant, com hem vist, ha entrat igualment en contradicció. D'aquí que en la interpretació de Liebmann sigui possible que la filosofia de Fichte sense **haver entès què significa el**

criticisme tanmateix el pressuposi, com recull la conclusió sobre aquest epígon.

"Fichte pressuposa la filosofia kantiana.

Ha conegut la doctrina de la "cosa en si" i a partir dels atacs escèptics contra ella ha sabut que era una inconseqüència.

Però per mitjà de l'establiment d'un "jo en si" ha comès el mateix defecte i, així doncs, no ha corregit la doctrina kantiana en aquest punt.

En conseqüència, cal tornar a Kant" [p. 85].

D'aquesta manera, ha d'haver quedat explicada la transició històrica de Kant a Fichte, on d'entrada destaca, desapareguts els *Kantianer*, la manca de qualsevol mediació. Però tocant a aquest desenvolupament immediat des de la filosofia de Kant al principi filosòfic de Fichte, l'exposició de Liebmann és a tal punt imparcial que mai no arribem a saber ni tan sols si la recepció fichteana de Kant - la recepció, per exemple, de la "cosa en si" com un postulat teòric de la raó - ha de considerar-se fidel al *Wesen* del criticisme; i encara en aquest cas al *Wesen* de quin criticisme (al criticisme de Kant o al criticisme corregit «neokantià»). El "nus compartit d'idees" entre Kant i Fichte, la seva connexió no es delimita, per tant, en cap moment. Si inicialment sembla que d'aquest nus haguem de sostreure la "cosa en si", ben percebuda com a inconseqüència per Fichte, se suggereix tot seguit que aquest nus comú seria justament aquesta "cosa en si", la qual però, per tal com ha estat absorbida pel jo absolut i transformada així en el "jo en si", no és, després de tot, exactament el mateix; i amb tot es diria que, en la mesura que hi ha un desenvolupament immediat de Kant a Fichte, aquest nus ha de contenir també les doctrines indiscutibles de la filosofia de Kant (essencialment, segons Liebmann, les de l'Estètica transcendental).

De tota manera, el nostre propi seguiment de l'argument de Liebmann ha mostrat a les clares que la seva anàlisi fuig d'aquest galimaties i que, al contrari, opera una exquisida cirurgia consistent a determinar un nucli essencial del pensament de Kant

per mitjà del seu seccionament respecte de les supervivències escolàstiques (la cosa en si) i il·lustrar després que el que els epígons de Kant han prosseguit és aquest apèndix a contrapèl del nucli essencial. El galimaties sorgeix solament quan pretenem entendre aquesta reconstrucció teòrica com una exposició de la història filosòfica de l'idealisme des de Kant. Ja que, com és evident, una tal història ha de tenir poc o gens a veure amb una reconstrucció de l'idealisme a partir d'un Kant revisat i amillorat i que els seus continuadors ignoraven. És aquesta dissimetria el que esclata decisivament en la conclusió citada que tanca l'examen sobre Fichte i, reiterada en termes gairebé idèntics, tanca igualment l'examen de la resta de pensadors idealistes - a través del seu *anknüpfen* amb Fichte - com també *mutatis mutandis* la sencera filosofia postkantiana. Simplement la **filosofia kantiana pressuposada pel postkantisme no és la filosofia kantiana a la qual Liebmann vol obligar-nos a tornar.**

D'aquesta *metábasis* en la noció de «filosofia kantiana» se'n ressent la coherència del plantejament de Liebmann, al punt que la proposta de fonamentar la necessitat d'un "retorn a Kant" a partir de l'examen de la història desenvolupada pels epígons està abocada al fracàs. Si efectivament els continuadors de Kant han prosseguit un pensament inseqüent, amb ells ha de caure, amb estrèpit encara més gran, el propi Kant, l'autor d'aquell pensament. I, en tot cas, el viatge de retorn "teòric" a través de la refutació de les filosofies kantianes a allò que elles havien pressuposat mai no conclouria en el criticisme imaginat per Liebmann.

Tot amb tot, mal que sigui per fonamentar sota del lema "cal tornar a Kant" una estructura teòrica estranya a la lletra de Kant, no deixa de perfilar-se en l'obra una interpretació històrico-filosòfica definida de la filosofia postkantiana i, dins d'ella, de la filosofia idealista. I és en això que volem centrar una conclusió. En general, les tesis que hi trobem sobre Fichte, Schopenhauer, etc. poden ser (com aquelles referides a Kant) sotmeses a debat - **mereixen** aquest debat. Però, ¿què dir del model d'interpretació de la continuïtat entre Kant i els postkantisme? Si Kant no s'hagués equivocat no seria el primer pensador d'aquesta cadena - si no

s'hagués equivocat no existiria la filosofia del segle XIX. Aquesta és la tesi forta del neokantisme de Liebmann. Quan en aquest mateix moviment s'hagi cisellat una interpretació de Kant, d'acord amb la qual la filosofia de Kant no conté inconseqüències, la totalitat d'aquesta història podrà ser interpretada com un simple malentès aliè a Kant mateix en cos i esperit. I qualsevol continuïtat conseqüentment refusada. Entretant, això és, assumint que la simple existència del treball de Liebmann atesta interès per la història de la filosofia del període, hem de preguntar-nos quin és el significat que té per a aquest autor la proposta d'estudi i comprensió del postkantisme seguint el *Leitfaden* de la inconseqüència de Kant, és a dir, d'un error detectat en el criticisme - i no en funció dels propis plantejaments filosòfics de les filosofies que integren aquell postkantisme. L'evitació d'un judici retroactiu sobre el decurs històric de la filosofia kantiana des de les categories de la filosofia elemental, de la dialèctica històrico-filosòfica o del pensament antitètic de Schopenhauer, ¿no ha de ser possible altrament que per mitjà de la valoració històrica i teòrica de totes elles des de categories prèviament definides com essencials al criticisme? Fent així, Liebmann no ens proposa, en realitat, començar sinó acabar en una interpretació Kant. És veritat que l'acord del principi amb el final es presenta com a pur resultat científic: ha de retornar-se al punt immediatament anterior a la inconseqüència perquè cap línia de pensament postkantiana no ha esmenat tal defecte. Només que el que és inconseqüència en el sistema de Kant podria no ser-ho en el sistema de Fichte, Schelling i Hegel (i Herbart i Fries i Schopenhauer), és a dir, a partir dels supòsits de les respectives filosofies. És el necessari examen d'aquest extrem el que Liebmann negligeix a base de la fórmula que aquells autors "pressuposen la filosofia de Kant", fórmula òbviament injustificada en el seu plantejament en la mesura que, si és ja dubtós que la filosofia de Kant que aquells pressuposen sigui sempre la mateixa, és completament segur que no equival a la *Wesen* de la filosofia de Kant que Liebmann pressuposa.

Així doncs, el que esperàvem era l'obertura d'una nova perspectiva de comprensió de l'idealisme: una interpretació de Kant que jutjava una incoseqüència en el seu pensament i prenia aleshores aquesta incoseqüència com a fil conductor del seu estudi. El que hi trobem és, en canvi, la pèrdua gairebé absoluta de perspectiva: cap línia de pensament entre aquelles que han seguit Kant no ha interpretat el seu pensament filosòfic com Liebmann, i és a partir d'aquesta circumstància, a fi de comptes ben controvertible, que se'ns aconsella desestimar la seva obra filosòfica.

*

L'obra de Liebmann ha vingut a simbolitzar en l'àmbit de la historiografia filosòfica l'inici del (així anomenat) moviment neokantià. Les ràpides i profundes diferenciacions en el si d'aquest moviment han hagut de suposar de seguida una greu prova per a l'entitat i la vigència d'un ideari comú. Vist des de la dinàmica històrica que el moviment seguirà en els anys immediatament següents, un judici com el de Lewis White Beck que "mentre Hegel, Schelling, Fichte i altres havien usat la lletra de Kant encara que mantenint-se aliens al seu esperit, els neokantians foren, en conjunt, fidels a l'esperit, encara que revisionistes respecte a la lletra" sembla més senzill d'enunciar que realment de fonamentar⁽¹⁰¹⁾. Els treballs de K. Fischer sobre la filosofia de Kant, tinguts ben presents per Liebmann, deixen de ser ben aviat una referència positiva per al neokantisme i, en bona part, és per la via de la contraposició a les seves concepcions que aquest moviment anirà prenent a la fi una identitat més unitària i arrodonida com la que en l'actualitat tendeix a estimar-se representada per l'escola de Marburg⁽¹⁰²⁾. D'acord amb els canons d'un neokantisme de tenor més positivista i antiespeculatiu, la interpretació de Kant avançada en l'obra de Liebmann haurà de reputar-se mancada de rigor, antropologitzant, psicologista, i fins massa hegelianitzant - en un mot, poc «kantiana».

Però el neokantisme de Liebmann, per discutible que aquesta denominació pugui resultar als ulls dels neokantians posteriors, sembla contenir amb tot un dels seus principis, potser el més fonamental: la definició d'un centre teòric, d'un *Wesen* de la filosofia de Kant d'estricta motivació teòrica. En funció d'aquesta motivació procedeix una restauració sistemàtica, una defensa a ultrança enfront de les tergiversacions, la formulació d'un codi d'ortodòxia filosòfica kantiana. La valoració del sistematisme i dels problemes teòrics, les grans virtuts d'aquesta orientació filosòfica, poden llavors esdevenir amb relativa facilitat desinterés i fins desdeny per la història. Com hem vist, Liebmann efectua una declarada i conscient reducció - en el sentit precís de retall o disminució - del pensament sencer de Kant a un segment del seu desenvolupament filosòfic, reducció la qual mira de justificar-se des d'una concepció de la filosofia apuntada nuclearment en la idea del *Fragen* com a començament i final de tota disciplina intel·lectual. Però no serà sempre així en el neokantisme, on sovint voldrà fer-se passar una part pel tot, un problema de la filosofia de Kant pel problema central o exclusiu de la filosofia kantiana i, en definitiva, els interessos filosòfics contemporanis per l'interès intemporal de la filosofia que tindria la seva millor exemplificació i la seva representació paradigmàtica en l'obra de Kant. Als ulls dels estudiosos lliures d'aquesta concreta servitud teòrica, així doncs, les reconstruccions neokantianes del «sistema» teòric de Kant sovint hauran d'aparèixer amb fonament com una reducció insostenible del seu significat, temàtica i interessos filosòfics.

Ens sembla també que alguns dels elements fonamentals característics del judici sobre l'idealisme sota la divisa del *Zurück zu Kant* han quedat dipositats al llarg de les pàgines del manifest de Liebmann. Per començar, aquest autor ha sabut integrar amb tota claredat determinats components de la interpretació «antitètica» de Schopenhauer i fins i tot, encara que més subtilment, de la «hegeliana» de Rosenkranz que tornarem a retrobar en forma de constants de la interpretació neokantiana del període filosòfic de Fichte a Hegel. D'un costat, la pluralitat de

direccions, de "raigs" històricament disseminats des del kantisme - per bé que desproveïts ara d'un focus únic i exclusiu de confluència tal com la filosofia de Hegel - afebleixen la connexió del pensament idealista amb el criticisme de Kant i devaluen la prominència històrica d'aquesta línia filosòfica de "epígons", la qual no és ara sinó una més entre una pluralitat de direccions filosòfiques. De l'altra costat, l'ús de la idea historiogràfica central de Schopenhauer, la d'una conseqüència o una lògica intrínseca de la filosofia idealista «clàssica» interpretada en el sentit d'amplificació progressiva d'un error - on per a simplificar la tasca, es deixa intacta l'absorció hegeliana del pensament de Fichte i Schelling - governa el capítol de Liebmann consagrat a l'idealisme. Complement indispensable n'és aleshores el darrer capítol sobre l'especulació schopenhaueriana, el qual serveix per a desfer-se finalment també de l'artífex original d'aquesta idea posada al servei d'una intenció teòrica diferent.

Un element principal d'aquest tipus de judici històric que, en conseqüència, ha de cridar l'atenció dels estudiosos del període és per així dir el seu **hegelianisme en funció antihegeliana**. Resulta difícil admetre que el qüestionament de la continuïtat entre Kant i l'idealisme postkantià, tan adequat i fins necessari en si mateix, hagi de fer-se descansar en la manca d'un qüestionament anàleg de la continuïtat entre els diferents idealistes posteriors. De fet, aquest qüestionament és la seva conseqüència més previsible, i no és estrany per tant que hagi acabat per parlar-se d'un *Neufichteanismus* (i delà d'ell d'un *Neuhegelianismus*) com a brot involuntari i paradoxal del *Neukantianismus*. Tot i que, com hem vist, estrictament parlant Liebmann no dissol la continuïtat entre Kant i l'idealisme, fa el primer pas decisiu en aquest camí, en determinar un *corpus* de doctrina autènticament kantiana i un *non sequitur* que representa la seva desvinculació radical del que ha sobrevingut després històricament. Sens dubte, el fet de situar encara, seguint Schopenhauer, aquest punt essencial de ruptura en el propi pensament de Kant, en la seva "inconseqüència", acosta notablement i perillosament el nostre autor a la categoria d'epígon perquè, per començar, necessita recórrer per a formular-la al

mateix instrumental hermenèutic del postkantisme epigònic: la distinció entre lletra i esperit, la possibilitat declarada per Kant mateix d'entendre una concepció millor i més coherentment que el seu propi autor, etc. A fi d'evitar aquesta nociva proximitat treballarà de valent el neokantisme posterior, encara que amb possibilitats més clares de reeixir en la seva denúncia dels abusos comesos en nom d'aquelles distincions que en el propòsit anunciat d'estalviar-se'n el seu ús.

El que ens interessa sobretot aquí com a conclusió és, però, que la divisa "*auf Kant zurückzugehen*" no es tradueix en el camp de treball historiogràfic en el significat metòdic positiu i radical que semblava tenir per a l'estudi de l'idealisme, és a saber, en un justificat i prometedor *an Kant anzufangen*. Més aviat aquella proclama amaga el propòsit d'argumentar la superioritat d'un projecte teòric, en la defensa del qual la història pot acabar per esdevenir simple instrument. Però hi ha un pas tot menut, i no pas necessàriament intencionat, des de la instrumentalització a la falsificació i pèrdua de sentit d'aquesta disciplina. Sobre això, és ben cert que podria pensar-se que cap pèrdua no és prou greu quan es compensa amb un guany superior. La història de la filosofia postkantiana com a malentès tindria tal vegada el seu profit i rendiment com a argument indirecte en favor del conreu de la **filosofia sistemàtica**. Amb tot, la pretensió d'arraconar i oblidar a causa del seu caràcter constructiu i (segons es valora) novament dogmàtic justament els grans assajos de filosofia sistemàtica que (segons segueix la dita valoració) desintegraren en fragments contradictoris les concepcions de la filosofia de Kant inclou també, al capdavant, un element de ponderació tant o més poderós contra la perspectiva d'èxit del conreu d'aquella mena de filosofia. Res més natural, així doncs, que hi hagi qui jutgi, en acabat, que el neokantisme que havia començat refusant els sistemes idealistes a causa de les seves concepcions manifestament prekantianes, ha de ser bandejat al seu torn en virtut del preidealisme de les seves posicions filosòfiques.